



UPPSALA
UNIVERSITET

UPPSALA UNIVERSITET

Teologiska institutionen

Religionshistoria, C-uppsats, 15 hp

Vårtermin 2015

Handledare: Eva Hellman

Betygsättande lärare: Gabriella Gustafsson

Buddhismen i greppet av nationalism, islamofobi och våld

– En analys av den burmesiska theravadamunken Ashin Wirathus
uttalanden

Fabian Pfeiffer

911023-5398

fabian.pfeiffer91@web.de

Abstract

In the years between 2012 and 2014, Burma has been shaken by waves of violence against Muslims which has resulted in destroyed mosques and shops, at least 140 000 displaced and 200 killed persons. The person who is said to lay behind this violence is the Burmese Theravada monk Ashin Wirathu. Being the founder and leader of the radical Buddhist movement 969, he has been accused of indirectly motivating violence against Muslims and has been portrayed with titles such as “The face of buddhist terror”. This essay investigates the relation between Wirathu and the anti-Muslim violence by applying the method of content analysis on a speech of him. Identifying an emphasis on subjects concerning politics, nationalism and anti-Muslim statements, these factors are contextualized to colonial and postcolonial Burma for the purpose of finding causes for the recent struggles. Recognizing the appearing of these factors in the context of Burma, which has undergone a tense 20th century comprising colonization and military dictatorship, offer some explanation of the rhetoric found in the analyzed speech. Using the context of the identified subjects and a theory which explains the rise of religious conflict in postmodern states, this study concludes that the content in Ashin Wirathu’s speech motivate for anti-Muslim violence through the use of political, ethnic nationalistic and islamophobic statements.

Keywords: Ashin Wirathu, 969 movement, buddhism, Burma, Myanmar, nationalism, islamophobia, religion and violence

Innehållsförteckning

1. Inledning	1
1.1 Syften	2
1.2 Frågeställningar	2
1.3 Material.....	3
1.4 Metod.....	4
1.5 Forskningsöversikt.....	6
1.6 Teori.....	10
1.7 Avgränsning.....	13
1.8 Dispositon.....	14
2. Analys av centrala teman i Ashin Wirathus tal.....	15
2.1 Buddhism och politik i det koloniala och postkoloniala Burma.....	15
2.1.1 Militärens roll.....	15
2.1.2 Buddhismen och politik.....	17
2.2 Burma i nationalismens grepp	23
2.2.1 Definitioner av nationalism i burmesisk kontext	24
2.2.2 Nationalismens uppkomst	27
2.3 Islamofobi – Muslimer i Ashin Wirathus retorik	30
2.3.1 Muslimer som fienden.....	30
2.3.2 Islamofobi i Ashin Wirathus tal	32
2.4 Buddhism och våld.....	35
2.4.1 Buddhismens relation till och rättfärdigande av våld	35
2.4.2 Motivering till våld i Ashin Wirathus tal	38
3. Diskussion	40
3.1 Burmas postkoloniala utgångssituation som orsak till konflikt	40
3.2 Ashin Wirathus roll i Burmas postkoloniala konfliktsituation.....	41
3.3 Ashin Wirathus uttalanden i relation till Juergensmeyers och Cavanaugh's teorier om religion och våld.....	41
4. Slutsats.....	44
5. Referenser	46
Bilaga: Ashin Wirathus tal	49

1. Inledning

Buddhismen kopplas i dagens västvärld ofta till begrepp som fred, icke-våld, munkliv, asketism och meditation. Buddhismen får i samband med dessa begrepp ofta en positiv laddning till skillnad från exempelvis islam som ofta förknippas med våld och därmed får en negativ stämpel. I motsats till den romantiserade bilden av buddhismen finns det dock siffror som visar att buddhismen, i relation till sin lilla andel av världsbefolkningen, är inblandade i en stor andel väpnade konflikter. I boken *Islamofobi* hänvisar Mattias Gardell, professor i religionsvetenskap, till Uppsala universitets konflikt-databas, i vilken det mellan åren 1945 till 2001 listas 1677 konflikter. Medan cirka 91 procent av alla konflikter främst inte handlade om religion kan det ändå beräknas hur många av varje religioners anhängare som har varit inblandade i dessa. De flesta var kristna och muslimer med 68 procent vilket inte är konstigt eftersom de sammanlagt utgjorde 44 till 53 procent av världens befolkning. Utmärkande är däremot att buddhister, som bara utgjorde fem till sex procent av världsbefolkningen, var inblandade i 17 procent av konflikterna.¹

Konstaterandet leder oundvikligen till frågan på vilket sätt våld inom buddhism har uttryckt och uttrycker sig inom en kontext som anses vara fredlig. Att buddhister och buddhism de facto är och har varit inblandade i våldsamma konflikter öppnar dessutom upp för frågan om hur dessa konflikter är möjliga i en specifik historisk och religiös kontext. Kontexten som jag i detta arbete har utgått ifrån är främst buddhistledda konflikter i form av anti-muslimskt våld i dagens Burma som har uttryckt sig genom flera uppror mellan 2012 och 2014. Det uppges att minst 140 000 människor har förflyttats och minst 200 människor dödats under dessa uppror. Dessutom har moskéer och muslimska affärer förstörts. En central person i dessa konflikter är den buddhistiska munken Ashin Wirathu som är grundaren till den radikala 969 rörelsen. Siffrorna 969 står för Buddha själv, *dhamma* (hans läror) och sanghan. Han har anklagats för att vara upphovsmannen till våldet. Ashin Wirathu dömdes till 25 års fängelse 2003 i samband med att tio muslimer dödades under anti-muslimska uppror, men blev

¹ Gardell, Mattias 2010. *Islamofobi*, Stockholm: Leopard. 116–119.

benådad 2012.² På grund av Ashin Wirathus centrala roll i relationer till de presenterade konflikterna kommer arbetet att kretsa kring hans uttalanden.

Om buddhism och våld, även mer specifikt i relation till Burma, har det tidigare skrivits akademiskt litteratur som jag i detta arbete kommer att presentera, men det som just gör denna uppsats intressant är dess utgångspunkt i händelser som ännu inte behandlats inom forskningen. Särskilt med fokus på ett tal av Ashin Wirathu och dess analys hoppas jag att kunna bidra med ny kunskap inom ämnesområdet. Burma är det brittiska uttalet av Bamar, vilket betecknar en etnisk folkgrupp i Burma. År 1989 ändrades Burma till Myanmar, som har samma ordursprung men betonar den självständiga nationen efter att landet har frigjort sig från koloniseringen.³ Jag använder begreppet Burma i den här uppsatsen.

1.1 Syften

Ett syfte med denna uppsats är att analysera relationen mellan buddhism och våld utgående från Ashin Wirathus uttalanden. Ett annat syfte är att inordna Wirathus uttalanden i kontexten av buddhism i relation till historia och politik i det koloniala och postkoloniala Burma. Utifrån dessa syften har jag utformat mina forskningsfrågor på följande sätt.

1.2 Frågeställningar

På vilket sätt kan uttryck och innehåll i Ashin Wirathus tal relateras och leda till våld och konflikt?

Hur kan Ashin Wirathus uttalanden inordnas i kontexten av buddhism i relation till historia och politik i det koloniala och postkoloniala Burma?

² Gravers, Mikael 2015. Anti-Muslim Buddhist Nationalism in Burma and Sri Lanka: Religious Violence and Globalized Imaginaries of Endangered Identities, *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal*, 16:1, 1–27, DOI: 10.1080/14639947.2015.1008090. 11–13.

³ Gravers, M., 2015, 22.

1.3 Material

Primärkällan för denna uppsats utgörs av ett tal av den buddhistiska munken Ashin Wirathu vilket återfinns i en video i internetartikeln ”Fanatical Buddhist Monk Saydaw Wirathu Calling for Boycott of Myanmar Muslims” från 2013 i *International Business Times*. Enligt artikeln är talet filmat i Mandalays undervisningskloster Ma-soe-yain⁴ i vilket Wirathu är abbot. Det framgår inte exakt vilken tid talet hölls, men utgående från videons titel är det förmodligen nära intill de följande anti-muslimska upproren i staden Meiktila 2013.⁵ Det framgår inte om talet som visas i filmen är fullständigt eller klippt. Språket som talet hålls på är förmodligen burmesiska, vilket är anledningen att jag varit tvungen att lita på den engelska textningen som återfinns i videon. Det måste så klart kritiskt betraktas att det inte finns en garanti för att översättningen är korrekt. Exempelvis är översättningar av källor alltid en tolkningsfråga och återger därmed aldrig en perfekt översättning. I samband med läsning av andra artiklar vilka beskriver händelserna kring Ashin Wirathu och som jag nämner nedan har jag dock kunnat se överensstämmelser gällande uttalanden och informationen i andra artiklar, vilket styrker sannolikheten av innehållet i översättningen. För att göra talet användbart, har jag transkriberat detta vilket återfinns som bilaga i denna uppsats. Eftersom primärkällan är den huvudsakliga utgångspunkten kan även materialets representationspotential i relation till buddhismen som helhet kritiseras.⁶ Men eftersom uppsatsens intention inte är att bedöma den allmänna buddhismen, utan istället ett särskilt fenomen inom den större kontexten, kan problemet förbises.

Förutom Ashin Wirathus tal har jag även använt två andra källor som består av intervjuer med Ashin Wirathu. Dessa texter använder jag för det första för att hitta material som styrker utsagorna i det analyserade talet och för det andra för att kunna komplettera detta. Dessa två källor är internet artikeln ”Chatting with Myanmar’s Buddhist ”Terrorist” från internetsidan *Religion Dispatches* av religionssociologen Mark Juergensmeyer och en video på Youtube som heter ”Mantra of Rage”. I mina sekundärkällor som har utgjorts av vetenskaplig litteratur har fokus legat på boken *Holy Terrors: Thinking About Religion After September 11* av religionshistorikern Bruce Lincoln för teorin, antologin *Religion and Violence in South Asia*

⁴ Mezzofiore, Gianluca 2013. Fanatical Buddhist Monk Saydaw Wirathu Calling for Boycott of Myanmar Muslims [VIDEO], *International Business Times*, <http://www.ibtimes.co.uk/saydaw-wirathu-myanmar-969-burma-450375> (Hämtad 2015-05-19).

⁵ Gravers, M., 2015, 11–13.

⁶ Nelson, Chad & Woods, Robert H., Jr. 2011. Content Analysis, *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, Stausberg, Michael & Engler, Steven, Abingdon, Oxon: Routledge, 109–121. 113.

av John R. Hinnells som är forskningsprofessor i komparativ religionsvetenskap, och Richard King, docent i religionsvetenskap, särskilt för aspekter berörande buddhism och våld, samt antologin *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia* av Ian Harris, som är docent i religionsvetenskap, för arbetets del om buddhism och politik. I samband med nationalism har särskilt fokus legat på etnologen Mikael Gravers bok, *Nationalism as Political Paranoia in Burma*.

1.4 Metod

För att kunna besvara forskningsfrågorna med hjälp av materialet, utgör kvalitativa innehållsanalysen i denna uppsats den huvudsakliga metod jag använt. Det är genom denna som jag har bearbetat uppsatsens primärkälla. Utöver detta har även ett jämförande resonemang varit en oundviklig del av denna studie som jag kommer att beskriva mer detaljerad nedan. En stor del av uppsatsen har dessutom varit inläsning av vetenskaplig litteratur och artiklar. Innehållsanalysen som är en form av textanalys möjliggör beskrivandet och tolkningen av en text. Som text gäller enligt akademikerna Chad Nelson och Robert H. Woods Jr varje objekt eller handling som innehåller och uppvisar symboler. Dessa kan till exempel vara allt från skriftliga källor, som litteratur eller tidningar, elektroniska källor, som ljud- eller videoinspelningar och visuella källor, som bilder.⁷ I hänvisning till uppsatsen är alltså primärmaterialet en lämplig text i form av en videoinspelning, det vill säga Ashin Wrathus tal.

Innehållsanalysen erbjuder enligt Nelson och Woods flera lämpliga användningssätt beroende på vad för slags studie man genomför. Dessa olika funktioner är till exempel att identifiera material över en tidsperiod för att kunna beskriva förändringar, identifiera mönster och gemensamheter inom ett område eller analysera företeelser mot en standard. Sedan kan materialet klassificeras för att man ska kunna se och bedöma på vilket sätt företeelsen möter upp denna standard.⁸ I denna uppsats har jag främst tagit nytta av de två sistnämnda funktionerna. Främsta funktionen i analysen av materialet har innefattat sökandet av mönster inom den övergripande kontexten av våld och buddhism. Med mönster menas särskilda begrepp, termer och uttryckssätt som jag har ansett vara relevant i samband med

⁷ Nelson, C. & Woods, R., 2011, 109.

⁸ Nelson, C. & Woods, R., 2011, 111.

forskningsfrågorna och tidigare forskning som är relaterat till ämnesområdet. Därmed anknyter jag till den funktion av innehållsanalysen som innebär att ställa materialets analys mot en förväntad standard. I och med det valda ämnet våld och buddhism har jag även valt en särskild primärkälla ur ett särskilt sammanhang som jag har förväntat mig ska uppvisa vissa standarder. Detta blir dessutom tydligt i urvalet av vetenskaplig litteratur och teorin som visar på vilka samband till ämnesområden jag har förväntat mig att hitta i primärkällan.

Ur en epistemologisk synvinkel hävdar Nelson och Wood att innehållsanalysen inte är renodlat objektivt eftersom stor del av metoden innebär tolkning, vilket alltid är en varierande subjektiv process. Detta är en logisk konsekvens om man utgår från Nelson och Wood, som hävdar att betydelser i texter inte upptäcks utan konstrueras. Man ska dock försöka att förebygga denna subjektivitet genom att följa en konstruerad ram som följer fastuppsatta regler. Dessutom är det även viktigt att dra slutsatser ur den kontext som en text befinner sig i.⁹ Denna punkt har jag i uppsatsen beaktat genom ramen av annan forskning, relaterad till forskningsfrågan, som framställs, det vill säga bakgrundinformation.

Nelson och Wood beskriver ett antal grundsteg som ska följas genom innehållsanalysen. Det första steget att välja en relevant text till frågeställningen vilket innebär att den måste vara representativ och lämplig i sin storlek. På vilket sätt jag har följt detta steg, har tydliggjorts i uppsatsens materialdel. I det andra steget måste användaren koda det objekt som ska undersökas efter användbara enheter, det vill säga att undersökbara enheter som man kan använda på ett systematiskt sätt måste hittas. För detta måste lämpliga enheter identifieras. Möjliga enheter är textmängd, sidoantal, antal av ord eller meningar, förekommande objekt, påståenden, argument, mönster eller idéer. Jag har i detta arbete valt att utgå från enheterna påståenden och argument vilka Nelson och Wood betecknar som propositioner och mönster och idéer vilka benämns som tematiska. I det tredje steget ska användaren bestämma kategorier som de identifierade enheterna kan uppdelas i. De två generella kategorierna är för det första substans, vilken syftar till vad som uttrycks i enheten, och för det andra form, som syftar till hur eller på vilket sätt något uttrycks. I uppsatsen har jag valt att kategorisera enheterna enligt deras substans. För kodningen av materialet krävs att det sker på ett systematiskt sätt som bestäms av regler innan själva studien genomförs, det vill säga validitetskriterium måste uppfyllas, vilket syftar till kodningens lämplighet för det studerande

⁹ Nelson, C. & Woods, R., 2011, 112.

objektet. En minimal förutsättning är att kategoriseringen teoretiskt kan antas leda till det önskade resultatet. Denna omständighet har jag i denna uppsats uppfyllt genom urvalet av kategorierna enligt relaterade forskningsämnen. Vidare ska användaren beakta andra möjligheter som kan öka kategoriseringens validitet. Sista steget innebär att resultatet förklaras på ett kvalitativt sätt genom utvärderingen av enheternas kategorisering. Räkna man dessutom dess antal inom kategorierna kan man leverera ett kvantitativt resultat.¹⁰ I denna uppsats har jag fokuserat på att ge ett kvalitativt resultat.

Medan jag huvudsakligen har följt kvalitativa innehållsanalysen är jämförande aspekter oundvikligen innefattade. Michael Stausberg, som är professor i religionshistoria, hävdar att jämförande inte är en ensamstående metod utan ett vetenskapligt ramverk för insamling av information och analys av material. Jämförande är del av många metoder, som det till exempel även kan vara inom innehållsanalysen. En funktion som jämförande, enligt Stausberg, kan uppfylla och som är en del av denna uppsats, är jämförandet av historisk information av olika perioder för att kunna skapa historiska tolkningar.¹¹ I uppsatsen blir detta exempelvis tydligt i och med betraktelsen av buddhismens politiska roll i Burmas postkoloniala utveckling eller betraktelsen av buddhism och våld på Sri Lanka. En annan typ av jämförelse som kan relateras till uppsatsen är Max Webers idé om idealtyper, vilken beskriver ett icke reellt tillstånd av ett fenomen eftersom det skapas en ideal bild av detta, som det reella fenomenet sedan kan jämföras med.¹² Applicerat på uppsatsen kan den våldsfria buddhismen ses som en ideal-typ, mot vilken en viss typ av buddhism jämförs.

1.5 Forskningsöversikt

Uppsatsen anknyter till annan forskning som sträcker sig över ämnesområden religion och våld, buddhism och politik och buddhism och våld. I forskningsöversikten skisserar jag detta ämnesmässiga spänningsfält.

Forskningen om religion och våld utgörs av en rad olika inslag och perspektiv av vilka jag kortfattat presenterar Mark Juergensmeyers och William T. Cavanaugh's. Mark

¹⁰ Nelson, C. & Woods, R., 2011, 112–114.

¹¹ Stausberg, Michael 2011. Comparison, *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, Stausberg, Michael & Engler, Steven, Abingdon, Oxon: Routledge, 21–39. 34–35.

¹² Stausberg, M., 2011, 26.

Juergensmeyer, som är religionsvetare och sociolog, hävdar i sin bok *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State* i samband med religiösa nationalistiska rörelser att även om alla sorters revolutioner är våldsamma verkar vissa religiösa rörelser vara mer våldsamma än nödvändigt. Han hävdar dessutom att även vardaglig religion av sig själv innehåller våld, framställt genom symboler, som till exempel Jesus korsfästelse i kristendomen eller de religiösa krigen i de singalesiska buddhistiska krönikorna.¹³ Juergensmeyer beskriver vidare att religion kan påstå sig företräda en ultimata världsordning som motsätter sig en oordning, av vilken exempelvis döden är del av. Juergensmeyer hävdar därför att troende måste bli övertygade om att denna oordning kan tyglas. Medan denna oordning framställs och tyglas på symboliskt sätt kan det även hända att den uppfattas som en reell konflikt. Detta kan komma till att uppfattas av en person som att vara involverad i ett kosmiskt krig. Inom en kosmisk världsordning tar religionen anspråk på högheten och måste därför bekämpa avvikelser från denna ordning, vilket exempelvis också innebär bekämpandet av våld. Detta möjliggör rättfärdigandet av våld för att försvara världsordningen inom en kosmisk värld.¹⁴ Medan denna symbolik har ett syfte i att förhindra våld har den också visat sig skapa det motsatta ifall den retoriskt kopplas till världsliga konflikter där de involverade sätts i en kosmisk kontext av ett krig mellan gott och ont.¹⁵ Fast att Juergensmeyer framställer att det finns kopplingar mellan religion och våld nämner han även att sekulära stater har varit lika våldsamma, som exempelvis Sovjetunionen under Stalin eller Hitlers Tyskland.¹⁶ Juergensmeyer nämner alltså tydligt att våld, om så bara på ett symboliskt sätt, kan vara en del av religion, men nämner samtidigt att religion inte potentiellt är mer benägen till våld än det sekulära.

Teologiprofessorn William T. Cavanaugh, som är specialist på politisk teologi, kritiserar Juergensmeyers syn på våld och religion. I sitt kapitel "Colonialism and the myth of religious violence" i boken *Religion and the Secular Historical and Colonial Formations* ifrågasätter Cavanaugh Juergensmeyers argument. Han kritiserar särskilt den koppling som Juergensmeyer gör mellan religion och våld i samband med kosmiskt krig och dess potential att främja krig på grund av dess retorik om gott och ont, det vill säga rättfärdigande av våld för en högre världsordning. Cavanaugh menar att rättfärdigande för ett kosmiskt krig inte

¹³ Juergensmeyer, Mark 1993. *The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley: University of California Press. 153–154.

¹⁴ Juergensmeyer, M., 1993, 156–159.

¹⁵ Juergensmeyer, M., 1993, 160.

¹⁶ Juergensmeyer, M., 1993, 172–173.

skiljer sig från ett sekulärt krig eller krig generellt, eftersom krig i sig själv kan vara en världsbild som innefattar en historia och eskatologi för att rättfärdiga våld. Han tar vidare upp åtskiljningen som Juergensmeyer gör mellan symboliskt och strategiskt våld för att skilja mellan religiöst och politisk våld. Cavanaugh hävdar att denna uppdelning inte funkar eftersom symbolik även kan vara del av sekulär politik eftersom religiöst krig i påståendet inte skiljer sig från vilket krig som helst.¹⁷ Cavanaugh påstår istället att det är inkonsekvent att åtskilja sekulärt och religiöst våld eftersom det tar fokus från exempelvis våld utövat av en sekulär nationalstat.¹⁸ Han påstår att det inte är möjligt att isolera religiöst våld från det sekulära och menar att en bättre metod vore att ställa frågan under vilka förhållanden vissa övertygelser och praktiker blir våldsamma.¹⁹

Relationen mellan buddhism och politik har behandlats både i historielitteratur om buddhistiska länder och religionshistorisk litteratur om buddhism och våld. Ett bidrag till ämnet av professorn i religionshistoria, Peter Schalk, återfinns i kapitlet "Operationalizing Buddhism for political ends in a martial context in Lanka: the case of Simhalatva" i boken *Religion and Violence in South Asia Theory and Practice*. Schalk definierar politisk buddhism på följande sätt:

Political Buddhism has the ultimate political aim to operationalize/instrumentalize Buddhist values, concepts, rituals, texts, etc. Political Buddhism should be distinguished from Buddhist politics which aims at introducing Buddhist values in society.²⁰

Buddhistisk politik är enligt Schalk inte något särskilt avvikande och hänvisar i samband med detta till att Buddha själv var en buddhistisk politiker. Denna försöker på ett politiskt sätt att etablera eller bevara religiösa värden i samhället. Fallet är ett annat med politisk buddhism, inom vilken buddhismen är underordnad det politiska målet och vilken sträcker sig från det extrema vänster till det extrema högra fältet, bland annat innefattande buddhistiska munkar som förespråkar både den ena eller andra synen. Schalk menar att politisk buddhism är en typ av många typer av buddhism.²¹

¹⁷ Cavanaugh, William T. 2007. Colonialism and the myth of religious violence, *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations*, Fitzgerald, Timothy, London: Equinox Pub, 241–262. 242–244.

¹⁸ Cavanaugh, W., 2007, 247.

¹⁹ Cavanaugh, W., 2007, 253.

²⁰ Schalk, Peter 2007. Operationalizing Buddhism for political ends in a martial context in Lanka: the case of Simhalatva, *Religion and Violence in South Asia: Theory and Practice*, Hinnells, John R. & King, Richard, London: Routledge, 139–153. 139.

²¹ Schalk, P., 2007, 139–140.

Professorn i buddhistiska studier Rupert Gethins kapitel "Buddhist monks, Buddhist kings, Buddhist violence: on the early Buddhist attitudes to violence" i boken *Religion and Violence in South Asia Theory and Practice* är en signifikant del av min uppsats i samband med rättfärdigandet av våld inom buddhism. En annan akademiker som har forskat om buddhism och våld i samband med Sri Lanka är antropologiprofessorn Stanley Jeyaraja Tambiah i sin bok *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*. Tambiah framställer här bland annat hur singalesiska buddhister blev våldsamma under konflikten mellan tamiler och singaleser på 1980-talet. Efter tamiliska gerillaattacker på buddhistiska tempel, där även munkar blev dödade, agerade singalesiska armén mot dessa och fick stöd av de flesta munkarna utan moraliska invändningar mot konsekvenserna för den tamiliska civilbefolkningen. "Buddhas söner" vilka egentligen genom sin ideologi är bundna till icke-våld, icke-dödande och inte får vara nära arméer eller vapen antog istället identiteten av "jordens söner" som innefattar militant och våldsam politik.²² Termen "buddhas söner" betecknar munkar som bland annat är uppriktiga, ärliga och jobbar för folket.²³ "Jordens söner" (*bhumiputra*) är däremot en term som generellt är utspridd i Sydostasien och betecknar någon inhemskt med en särskild betoning på åtskiljningen mellan dem som är främmande.²⁴ Enligt Tambiah är det viktigt att framställa det buddhistiska deltagandet i våldsamma konflikter, som exempelvis under 1900-talet i Sri Lanka eller Burma, för att motsätta sig den idealiserade bilden av buddhistiska läror.²⁵

En artikel från 2015 som belyser den aktuella burmesiska kontexten är skriven av etnologen Mikael Gravers och heter "Anti-Muslim Buddhist Nationalism in Burma and Sri Lanka: Religious Violence and Globalized Imaginaries of Endangered Identities". Gravers framställer i artikeln de aktuella händelserna av våld mot muslimer utgående från buddhister i Burma, som innefattar uppror i åren 2012 till 2014. Han beskriver att det redan utspridda hatet mot muslimer har förvärrats under militärt styre. Dessutom menar han att anti-muslimska skrifter minst har funnits sen publiceringen av broschyren 969 år 1997.²⁶ Gravers nämner även en ny nationalistisk buddhistisk organisation, Budo Bela Sena i Sri Lanka, som har anklagats för uppror mot muslimer. Dess ledare, Galagonda A. Gnanasara Thero, har pekats på de

²² Tambiah, Stanley Jeyaraja 1992. *Buddhism Betrayed?: Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*, Chicago: University of Chicago Press. 95–96.

²³ Tambiah, S., 1992, 27.

²⁴ Tambiah, S., 1992, 86.

²⁵ Tambiah, S., 1992, 100–101.

²⁶ Gravers, M., 2015, 11–12.

singalesiska buddhisternas rätt att försvara Sri Lanka från främmande krafter. Organisationen betecknar muslimer som extremister och kristna som fundamentalister. År 2014 stormade munkar en kyrka och hotade en pastor.²⁷ Gravers hävdar i sin artikel att en gemensamhet mellan aktivistiska buddhister i Burma och Sri Lanka är en nationalistisk buddhistisk kosmologi som driver bilden av en hotad buddhism.²⁸

1.6 Teori

I samband med det övergripande ämnet religion och våld utgår jag i denna uppsats från religionshistorikern Bruce Lincolns teori om religiösa konflikter i postkoloniala stater. Lincoln identifierar fyra typer av konfliktkonstellationer som han anser har blivit mest vanliga och vilka han återger i form av fyra modeller. Till varje modell har Lincoln även skapat ett diagram som återger konfliktsituationen i tre moment vilka är det inledande momentet, själva konfliktmomentet och det resulterande momentet.²⁹ Konfliktsituationen i Burma, som är utgångspunkten för denna uppsats, kan fångas med hjälp av Lincolns teori och appliceras på flera delmoment i flera av Lincolns modeller. Jag kommer att beskriva och utgå från de första tre modellerna då jag anser att dessa är de mest relevanta för Burmas kontext eftersom de förhåller sig till en situation som förutsätter en majoritetsreligion. Detta faktum är ingen nödvändighet i modell fyra. Eftersom modell tre, som det kommer att visas, snarare anknyter till modell två istället för att vara självständig, fokuserar arbetet mest på de första två modellerna.

Som utgångspunkt för Lincolns modeller står definitionen av termerna ”nation” och ”stat”, som analytiskt måste skiljas åt och emellan vilka det existerar en spänning. Enligt Lincoln beskriver ”nation”-begreppet den kollektiva och enhetliga identiteten av ett folk, medan ”stat”-begreppet beskriver den statliga administrationen som har ansvar och makt över den politiska sfären. En relation som Lincoln identifierar mellan dessa är dessutom nationens egenskap att kunna mobilisera våld, medan staten officiellt har makten och rätten till att utföra våld. Lincoln definierar vidare att religion kan vara en viktig källa för skapandet av en nationalidentitet, det vill säga en befolknings identitet, vilket i sin konsekvens ger själva

²⁷ Gravers, M., 2015, 16.

²⁸ Gravers, M., 2015, 19.

²⁹ Lincoln, Bruce 2006. *Holy Terrors: Thinking About Religion After September 11*, Chicago: 2. ed., Univ. of Chicago Press. 64.

nationen möjligheten att förvärva en religionsliknande funktion, inkluderande en moralisk, spirituellt och rituell gemenskap som ger dess medlemmar mening och syfte. Lincoln hävdar att nations- och statsbegreppet slogs ihop i samband med moderniseringen av västvärlden under 1800-talet som en reaktion på religionskrig, som exempelvis det Trettioåriga kriget (1618-1648) och Engelska medborgarkriget (1642-1653), vilka uppmanade Hobbes att skriva Leviathan (1651), som ses som den moderna statens ursprung. I samband med koloniseringen exporterades det moderniserade förhållandet mellan nation och stat i västvärlden till andra delar av världen. När kolonistörerna lämnade de stater i vilka religionens funktion hade minskat under sekulärt regerande, skapades enligt Lincoln en instabilitet. Detta eftersom dessa stater inte, likt västvärlden, hade sekulariserats i reaktion till hotet av religiösa krig, utan under tvånget och hotet av koloniseringen som hade en negativ påverkan på inhemska kultur och tradition.³⁰ En anledning som har orsakat spänning är att det utlovade materiella välståndet som kolonisationen skulle medföra inte inträffade. Hade välståndet i samband med kolonisationen ökat, hade det enligt Lincoln varit tänkbart att den hade tagits emot positivt. Istället var det huvudsakligen statens elit, av vilken många hade fått sin ställning på grund av deras identifierande med befolkningen under den pre-koloniala tidsperioden, som berikades och gavs makt. Samtidigt distanserades de i sin identitet från befolkningen och förlorade därmed deras stöd.³¹

Enligt Lincoln är religion kopplad till våld, mindre på grund av dess doktrin, än mer på grund av religionens funktion att skapa en enhetlig identitet. En viss religiös gemenskap skiljer sig till exempel genom religiösa praktiker, symboler och annan kultur från en annan gemenskap. Det skapas alltså ett vi och de tänkande som med skilda intressen har potential att skapa en konflikt. Lincoln definierar att en konflikt, även om den utgår från religiösa gemenskaper, främst handlar om brist av resurser men även innefattar icke materiella resurser liksom värdighet och anseende. Utöver detta skiljer sig religiösa grupper genom sina försök att förena en konflikt med religiösa föreskrifter. Med hjälp av dessa tolkningar försöker då dessa grupper att moraliskt legitimera och heligförklara vissa faktorer i konflikten. Dessutom kan religiös retorik användas för att demonisera fienden vilket underlättar och motiverar beredskapen för våld.³²

³⁰ Lincoln, B., 2006, 62–64.

³¹ Lincoln, B., 2006, 75.

³² Lincoln, B., 2006, 73–74.

De fyra modellerna som Lincoln beskriver kan alla till större eller mindre del appliceras på postkoloniala Burma och beskriver samtidigt den tidsperiod som jag i detta arbete har avgränsat mig till, vilket är en anledning till urvalet av teorin. I den första modellen utgår Lincoln från en utgångssituation i vilken en moderniserad stat med en sekulär agenda etablerar sig över en nation som är kopplad till en viss religion. Detta resulterar å ena sidan i religionsanhöriga som accepterar regeringens attityd och å andra sidan i religionsanhöriga som känner sig förolämpade och diskriminerade. Religionsanhöriga individer eller grupper av det sistnämnda slaget kan som reaktion se sig som representanter av den religiösa nationen och känna att de har ett privilegierat ansvarstagande att beskydda religionen och använda sig av religiös retorik, symboler och identitetsfrågor för att skapa uppror och få inflytande på staten. Staten hamnar här i en prekär situation eftersom ett agerande mot upproret kan leda till en bekräftelse eller förstärkning av upprorsmakarna i sin hållning. Konflikten mellan den mobiliserade religiösa nationen och den sekulära staten utgör i Lincolns första modell det andra momentet. Rörelsens framgång leder till att den växer och kan få inflytande på statliga beslut. I det resulterande momentet har den framgångsrika rörelsen gått från målet att påverka enstaka statliga beslut till att i högsta grad skapa staten enligt sin egen agenda vilket i sin framgång leder till en stat ledd av de mest religiösa.³³

I sin andra modell utgår Lincoln från en sekulär kolonialstat som i sin agenda primärt fokuserar på att bevara freden i en pluralistisk nation och dessutom hävdar ha privilegierad status för att uppfylla denna uppgift genom att förhålla sig neutralt gentemot de olika fraktionerna. Fördelen med denna agenda var uppenbarligen att kunna regera över ett kulturellt och etniskt mångfaldigt territorium vad som enligt Lincoln var effektivt i 1700-tals och 1800-tals Afrika och Asien. Efter att kolonisatörerna överlämnade regerandet till dem som de mest litade på att fortsätta regera med kolonisatörernas agenda, kunde enligt Lincoln flera problem uppstå. I ett fall kan de som tillhör statens majoritetsreligion känna en orättvis behandling jämfört med minoritetsreligionerna. Som konsekvens lyfter de tillhöriga av majoritetsreligionen sin betydelse, i hänvisning till den betydelsen de haft i pre-koloniala staten, över de andra religionerna och kritiserar med samma hänvisning även den nuvarande situationen. Konfliktsituationen som har uppstått består alltså av anhöriga av majoritetsreligionen mot den sekulära staten och anhöriga av minoritetsreligionerna. Ett intressant exempel som belyser denna modell var situationen i Indien, där hindubefolkningen

³³ Lincoln, B., 2006, 64–66.

som majoritet inte hade några särskilda fördelar, vilket ledde till uppkommandet av en militant hindunationalism. För att få en majoritet av befolkningens stöd användes retoriska medel som byggde på glorifiering av hinduismen och i samband med detta förklaringen av muslimer som fiende.³⁴

Lincolns tredje modell kan sägas beskriva en fortsättning av modell två, det vill säga att utgångssituationen är att de tillhöriga av majoritetsreligionen har skapat sig en fördelaktig position inom staten. Gemenskaper av minoritetsreligioner, som till följd av denna situation lider på grund av olika nackdelar, kan med hjälp av den religiösa identiteten mobilisera trosanhöriga till att träda i konflikt med majoritetsreligionens anhängare.³⁵

I modell fyra är utgångssituationen att en stats försvagande situation utnyttjas av grupperingar för att etablera andra identiteter. Dessa kan möjligtvis leda på ett militant sätt för att sedan föra krig mot rivaler och staten. Enligt Lincoln måste en sådan konfliktsituation inte vara relaterad till religion. En konflikt enligt denna modell utspelar sig mellan olika fraktioner som mobiliseras av de militanta fraktionerna vilka i resulterande momentet tar ledningen.³⁶

1.7 Avgränsning

Primärkällan, Ashin Wirathus tal, har lagt grunden för de avgränsningar jag gjort i detta arbete. Inom ämnet våld och buddhism hade det varit möjligt att utgå från källmaterial från flera liknade konflikter i exempelvis Sri Lanka eller Thailand och jämföra Wirathus tal med dessa källor. Detta hade dock antingen lett till att arbetets omfång hade blivit för stort, inte minst om de olika kontexterna hade beskrivits, eller så hade arbetet inte kunnat genomföras på ett tillräckligt utförligt sätt. Trots att möjligheten att använda flera källor av Ashin Wirathu har funnits, som till exempel tal och intervjuer, så har jag i genomläsning av annat källmaterial inte kunnat hitta större skillnader emellan vilket är anledningen till att jag har avgränsat mig till det ena talet av Wirathu.

En annan avgränsning i denna uppsats är tidsperioden som jag har behandlat. Denna börjar i och med koloniseringen av Burma av britterna under 1800-talets slut som varade fram till

³⁴ Lincoln, B., 2006, 67-68.

³⁵ Lincoln, B., 2006, 68-69.

³⁶ Lincoln, B., 2006, 71-72.

mitten av 1900-talet. Det följer två decennier av det självständiga Burma innan militären tar över staten tidigt i andra hälften av 1900-talet. Slutligen innefattar avgränsningen skeendena fram till dagens Burma som de anti-muslimska upproren är del av. Anledningen till valet av denna tidsperiod är för det första betydelsen av koloniseringen för buddhismens samhällliga roll vilket är en del av den kontext jag har beskrivit i arbetet och för det andra de anti-muslimska förföljelserna som ägde rum under den koloniala och postkoloniala tiden.

1.8 Disposition

I den följande analysen kommer de centrala temana i Ashin Wirathus tal presenteras och relateras. De olika rubrikerna, som bearbetas i varsitt tema, kommer både att framställa de olika temanas kontext i det koloniala och postkoloniala Burma och dess relation till uttalanden i Wirathus tal. Som ingång i analysen står temat buddhism och politik, vilket följs av ett kapitel om nationalism. Det tredje kapitlet beskriver islamofobi och det avslutande kapitlet i analysdelen är buddhism och våld. Därefter kommer det analyserande resultatet i diskussionen översiktligt relateras till Bruce Lincolns teori om religiöst våld i postkoloniala stater. Dessutom kommer det att anknytas till andra teorier som har framställts i tidigare forskning. Till sist kommer svaren till forskningsfrågorna att presenteras i slutsatsen.

2. Analys av centrala teman i Ashin Wirathus tal

Följande avsnitt fokuserar på temana i talet. För detta har jag i enlighet med metoden skapat substantiella kategorier som fångar de centrala temana. De fyra identifierade kategorier som jag har skapat är buddhism och politik, nationalism, islamofobi och buddhism och våld. Dessa kategorier överlappar varandra dessutom tematiskt. Jag placerar Ashin Wirathus uttalanden i en historisk, politisk, social och buddhistisk kontext och analyserar dem med hjälp av Bruce Lincolns teori om religion och konflikt i postkoloniala stater.

2.1 Buddhism och politik i det koloniala och postkoloniala Burma

Utifrån den valda metoden har den tematiska kategorin buddhism och politik skapats vilken utgör den analytiska delens första framställning. Dess placering som första kapitel kan motiveras genom sin funktion av att ge en historisk översikt, vilken är signifikant för förståelsen av de andra kapitlen i arbetet. Anledningen till att denna kategori har skapats är att talet innehåller politiska. Dessutom beskriver Lincoln i sin teori att relationen mellan stat och nation utspelar sig på en politisk nivå, vilket motiverar att undersöka just detta.

2.1.1 Militärens roll

I dagens Burma utgör buddhister cirka 89 procent av majoritetsbefolkningen. Därefter följer kristna som utgör fem procent, muslimer med fyra procent och två procent som består av hinduer, animister och andra. Detta framgår även i den burmesiska konstitutionen från 2008, i vilken buddhism är uppfattad som majoritetsreligion och kristendom, islam, hinduism och animism som erkända minoriteter. Vidare förbjuder konstitutionen missbruk av religion för politiska syften vilket är intressant i samband med det politiska innehållet i Wirathus tal.³⁷ Å ena sidan anklagar han muslimer för att de interferera i politiska frågor, å andra sidan uttalar han sig själv om betydelsen av buddhismens roll inom politiken. I sitt tal hävdar Wirathu:

³⁷ Gravers, Mikael 2013. Spiritual Politics, Political Religion, and Religious Freedom in Burma, *The Review of Faith & International Affairs*, 11:2, 46–54, DOI:10.1080/15570274.2013.808037. 46.

But current government, at the time of Military rule, they make friend with Generals, united among under one idea “nationalism”, they have worked for their own people. They have now the monopoly of construction market in Yangon.³⁸

Utifrån en kommentar i översättningen framgår det att Wirathu här hänvisar till muslimer som under militärregeringen, i deras trosanhörigas intressen, har fått inflytande genom att etablera en bra relation till regeringens ledning, det vill säga generalerna. I samband med detta förklarar Wirathu även på vilket sätt detta inflytande har främjat muslimerna på ekonomiskt sätt. Han framhåller deras monopol på byggmarknaden. Han påpekar dessutom att muslimerna inte påverkar militären i ett politiskt syfte, utan i ett utnyttjande syfte.

Do not think that they love Military, but only for the sake of the benefit of their people, they cooperated with them. When current government elected several of them joined the party³⁹

Eftersom Wirathu betonar militärens politiska betydelse är det bäst att förklara denna genom en framställning av militärens roll i den burmesiska historiska kontexten. Följande översikt fungerar utöver detta som en allmän bakgrund till det aktuella politiska läget i Burma. Militärens övertagande av Burma dateras till den 2:a mars år 1962, då armén avsatte den tidigare regerande pro-buddhistiska U Nu och hans enhetsparti med argumentet att förebygga fragmentering, stärkt genom kritik av U Nu. I samband med detta etablerades en diktatur under General Ne Win, vilken inte möttes av några större protester förutom en protest av universitetsstudenter som krossades hänsynslöst.⁴⁰ Regerandet blev det ”revolutionerande rådets” sak. Detta bestod av officerare i en hierarkisk struktur och etablerade BSPP (Burma Socialist Programme Party), vilket år 1964 blev det enda tillåtna politiska partiet.⁴¹ BSPPs principer kan jämföras med de östeuropeiska eller kinesiska principerna som skulle ingå i en socialiststat. Principerna innefattade en marxistisk ideologi och ett leninistiskt utförande, men även buddhistiska inslag.⁴² Under andra hälften av 1980-talet märkte Ne Win och regeringen kring honom att deras ekonomiska fokus på bönder hade lett till en försummelse av de andra ekonomiska sektorerna, vilket resulterade i att den burmesiska valutan devalverades. Detta ledde till att ris- och virkespriser föll vilket i sin tur skadade bönderna. Regeringens

³⁸ Mezzofiore, G., 2013.

³⁹ Mezzofiore, G., 2013.

⁴⁰ Mathews, Bruce 1999. *The Legacy of Tradition and Authority: Buddhism and the Nation in Myanmar, Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*, Harris, Ian Charles, New York: Continuum, 26–53. 35.

⁴¹ Aung-Thwin, Michael & Aung-Thwin, Mairii 2013. *A History of Myanmar Since Ancient Times: Traditions and Transformations*, London:2. updated and expanded ed., Reaktion Books. 248.

⁴² Aung-Thwin, M. & Aung-Thwin, M., 2013, 251.

ekonomiska missöde resulterade i att Burma gavs statusen "least developed country" ("minst utvecklade land") av FN.⁴³ Efter protester 1988, bland annat utlösta av det ekonomiska missnöjet, upplöstes den civila regeringen BSPP som hade skapats av militären och den nybildade militärregeringen SLORC ("State Law and Order Restoration Council") tog över istället.⁴⁴ Samtidigt återuppstod partier som under enpartipolitiken hade uteslutits, av vilka enligt Michael Aung-Thwin (professor i asiatiska studier) och Maitrii Aung-Thwin (assisterande professor i sydostasiatisk historia) det mest kända var NLD ("National League for Democracy") som innefattade Daw Aung San Suu Kyi och andra som hade blivit utslagna av bland annat BSPP.⁴⁵

År 2008 godkändes en ny konstitution genom en folkomröstning vilken än idag är den gällande lagen och vilken jag även inledningsvis i detta kapitel har hänvisat till. En del av konstitutionens bestämmelser ger möjlighet för militären att dela sin makt med civila politiska partier. Detta kom till uttryck genom val den sjunde november år 2010 som markerar ett regeringsskifte från militärregeringen till ett representativt flerpartisystem. USDP ("Union Solidarity and Development Party"), som hade bildats av pensionerade officerare och andra som stödde regeringen, fick majoriteten av rösterna. NLD deltog inte på grund av kritik mot konstitutionen från 2008 och valen som icke-legitima.⁴⁶ År 2011 valdes Thein Sein till president över regeringen och militärens regering upplöstes, vilket ledde till att militärstyret officiellt var avslutat.⁴⁷ Eftersom riksdagsledamöter hade anställts till presidentens kabinett utsattes fyllnadsval år 2012 i vilka NLD fick majoriteten av rösterna som ledde till att Aung San Suu Kyi fick ett offentligt ämbete.⁴⁸ Förståelsen av Burmas aktuella politiska situation är viktig för att kunna identifiera ett antal uttalanden i Wirathus tal som hänvisar till den politiska situationen.

2.1.2 Buddhismen och politik

I följande påståenden anklagar Wirathu muslimer återigen för att utnyttja politiken för sina egna syften och styrker påståendet i och med att han tar upp ett "vittnesmål", det vill säga någon som själv har upplevt detta:

⁴³ Aung-Thwin, M. & Aung-Thwin, M., 2013, 255.

⁴⁴ Aung-Thwin, M. & Aung-Thwin, M., 2013, 260–261.

⁴⁵ Aung-Thwin, M. & Aung-Thwin, M., 2013, 263.

⁴⁶ Aung-Thwin, M. & Aung-Thwin, M., 2013, 276–278.

⁴⁷ Aung-Thwin, M. & Aung-Thwin, M., 2013, 282.

⁴⁸ Aung-Thwin, M. & Aung-Thwin, M., 2013, 287.

Today NLD party in good position and they now move NLD party and they got the position. When I visited to Meikhtilar, a person said, the ostrich become Muslims. I asked him why. He said, all the Muslims become member of the party.⁴⁹

Med ostrich menas NLD-partiet, utifrån en kommentar som återfinns i översättningen. Wirathu utgår från en bra relation mellan muslimer och NLD-partiet. På grund av sin negativa syn på muslimer skulle även en negativ attityd gentemot partiet kunna tolkas i detta samband. Denna tolkning skulle dessutom kunna styrkas i samband med NLD:s allmänna hållning som innefattar modern frihet, mänskliga rättigheter och individualism som del av en buddhistisk värld. Däremot sympatiserar president Thein Sein, som företräder USDP, med Wirathu. Detta blir tydligt i ett uttalande från presidentens talesman, som säger följande om Wirathu: ”The son of lord buddha, spreading the message of peace and love”.⁵⁰ USDP, som står i opposition till NLD, har dessutom en fokus på frågan om nationalistiska skyldigheter, ett fokus som även Wirathu har vilket fördjupas i nästa kapitel.⁵¹ Wirathu styrker den negativa hållningen mot NLD vidare genom en rad av exemplifieringar som kopplar partiet och Daw Aung San Suu Kyi till muslimer.

If NLD cannot perform according to the believe because NLD office is in Kalar property, what would happen If they become head of the party, become a member of parliament or become a leader of our nation, it is not easy. Think wisely, it is scary.⁵²

Kalar är, enligt en kommentar i översättningen, en nedsättande beteckning för muslimer. Här anklagas NLD direkt för att stå under muslimers inflytande. I och med Wirathus kritik att NLD inte kan handla enligt tron, skulle man kunna anta att Wirathu förutsätter att partiet borde förhålla sig buddhistisk. Även om NLD har en buddhistisk agenda så erkänner Wirathu alltså inte denna. Ett annat exempel som bekräftar Wirathus negativa hållning och riktar sig mer specifikt mot Daw Aung San Suu Kyi är följande påstående:

When Military was in power they made friend with generals, when political parties were formed they influenced the head of the nation and when NLD become famous they influenced her.

⁴⁹ Mezzofiore, G., 2013.

⁵⁰ SBS Dateline 2013. Mantra of Rage, *YouTube*, <https://www.youtube.com/watch?v=hoi5On6hq68> (Hämtad 2015-05-15).

⁵¹ Gravers, M., 2015, 3

⁵² Mezzofiore, G., 2013.

When she returns from US, from the airport she used Kalar's car and when she visited Mandalay she used that Kalar's car. She is now under their grip. They have surrounded her.⁵³

Ett återkommande begrepp i Wirathus tal är position. Han hävdar till exempel följande i samband med sina uttalanden om muslimers inflytande i politiken: "They join current government party because when this party elected, they will get position."⁵⁴ Efter att han exemplifierar hur muslimer påverkar påstår han vidare: "See, now they got position."⁵⁵ Wirathu förklarar dessutom den medföljande konsekvensen av att muslimer intar positioner, det vill säga att buddhistisk kultur är hotad:

If this type of people keeps getting the position, the culture of Ka Htein would vanish. Because he got position so he abolished Ka Htein, would not get the chance to donate and earn blessings.⁵⁶

I motsats till muslimer som utnyttjar politiken för sina syften och politiker som låter sig påverkas, hävdar Wirathu att buddhister har gåvan att skilja mellan mänskliga rättigheter och tro. Därmed skulle det kunna tolkas att Wirathu rättfärdigar och därmed anser att buddhister ska ha en plats eller position inom politiken.

Be careful, we can differentiate between faith and Human Rights but politician they cannot differentiate between Human Rights and faith.⁵⁷

Som det har framställts hänvisar Wirathu i sitt tal till politik i flera påståenden. Han nämner exempelvis militärens och NLD:s roll, vilket kan sägas beskriva de två politiska lägren i Burma. Förutom detta betonar Wirathu även betydelsen av position inom politiken och den därmed sammanhängande makten. Utöver att Wirathu, som anser sig vara en företrädare av buddhismen, tydliggör betydelsen av politiska positioner beskriver han även buddhismens roll som en överlägsen sådan. Wirathu operationaliserar alltså buddhismen för att påverka politiken genom för det första hans uttalanden och för det andra genom hans position som buddhistisk abbot. På grund av denna fokus på politik och utifrån Schalks definition skulle Wirathu kunna inordnas som politisk buddhist som i och med sina utsagor kan placeras in i

⁵³ Mezzofiore, G., 2013.

⁵⁴ Mezzofiore, G., 2013.

⁵⁵ Mezzofiore, G., 2013.

⁵⁶ Mezzofiore, G., 2013.

⁵⁷ Mezzofiore, G., 2013.

det aktuella politiska fältet . Dessutom spelar religiösa företrädare som intar politiska positioner även en betydelsefull roll inom Lincolns teori eftersom, enligt modellerna, de religiösas åtagande av politik föregår en konfliktsituation. I samband med detta är det därmed oundvikligt att beskriva den politiska kopplingen som buddhism har haft i Burma. En relation som uppenbarligen även är tydlig i Wirathus tal.

Emanuel Sarkisyanz, professor i religionshistoria, beskriver den buddhistiskpolitiska situationen i Burma innan koloniseringen som en sammanslutning av kommuner i vilken regeringen försökte att interferera så lite som möjligt. Samhället skulle dessutom kunna beskrivas som klasslöst och ekonomiskt jämlikt. Han beskriver buddhism som i grunden socialistisk eftersom den betonar samordnat handlande (*samanartha*) för sociala syften.⁵⁸ En period av tre krig under åren 1824 till 1886 genom annekteringen av britterna ledde till att monarkin, som under tidigare dynastier hade haft en enande funktion i socioekonomiska, religiösa och kulturella faktorer, avskaffades. Tidigare hade kungen haft en skyddande och stödjande funktion för buddhister, vars avskaffande därmed innebar splittrande konsekvenser för buddhismen i Burma.⁵⁹ Även om britterna i sin politik förhöll sig neutrala gentemot religioner och därmed inte representerade ett hot mot buddhismen, hade den icke stödjande, passiva hållningen konsekvenser.⁶⁰ Under de följande decennierna av brittisk kolonialmakt minskades exempelvis de buddhistiska klosterskolorna och buddhismen skildes så småningom från sociala tjänster och den kulturella auktoriteten. I klosterskolornas ställe trädde istället sekulära skolor. Medan sekularisering var en beståndsdel av kolonialpolitik fortsatte särskilt den lantliga befolkningen med sina religiösa praktiker, vilket till exempel innefattade att skicka sina söner till kloster eller ge gåvor till munkar som en del av det vardagliga livet. Detta resulterade i att nyutbildade reformister integrerade buddhismen i den sekulära världen. Det diskuterades om huruvida buddhismen och sekulära frågor kunde kopplas samman, som exempelvis hur buddhismen och den burmesiska identiteten i den moderna världen skulle se ut. Vissa debattörer integrerade också frågor som politisk identitet i buddhismen.⁶¹ Exemplet visar på vilket sätt buddhismen kunde splittras och hur det dessutom motiverades till ett nytt buddhistiskt politiskt tankesätt. Den ökande fokusen på

⁵⁸ Sarkisyanz, Emanuel 1965. *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, The Hague: Martinus Nijhoff. 123.

⁵⁹ Aung-Thwin, M. & Aung-Thwin, M., 2013, 189–190.

⁶⁰ Matthews, B., 1999, 29.

⁶¹ Aung-Thwin, M. & Aung-Thwin, M., 2013, 204–205.

identitetsskapandet i följd av koloniseringen kommer i arbetet att beskrivas mera detaljerat i nationalismkapitlet.

Matthews, som är professor i komparativa religionsstudier, identifierar fyra punkter som utmärker buddhismens politiska roll i koloniala Burma under 1900-talet. För det första hade buddhismen lite tid för att reagera och skydda sig i intellektuell och praktisk bemärkelse. För det andra hade sanghan den mest betydelsefulla rollen i att artikulera målet av att nå självständighet jämfört med lekmanna buddhismen som gjorde anspråk på detta. Som tredje punkt identifierar Matthews att den burmesiska sanghan i allmänhet inte var rasistisk och däremot hade ett vänskapligt förhållande med etniska minoriteter. Ett undantag som benämns är Yahanpyo Aphwe (Young Monks Association) som stödde en anti-indisk attityd. Den fjärde utmärkelsen är att buddhistisk aktivism sällan uttryckte sig i form av våld mot regeringen.⁶² Efter att Burma blev självständig var premiärministern U Nu den centrala faktorn för buddhismens politiska roll. Hans huvudmål var att ge buddhismen och sanghan den position som de hade haft innan kolonisationen. U Nu och hans ministrar gjorde kolonialismen och västerländsk moral ansvarig för den minskade buddhistiska fromheten. Medan majoriteten av befolkningen accepterade hans politik som skulle koppla staten till buddhismen, fanns det också motstånd som antingen var emot etablerandet av buddhismen som statsreligion eller tyckte att sammanvävnaden av buddhism och nationalidentiteten inte gick långt tillräckligt. Yahanpyo Aphwe till exempel, engagerade sig för en hårdare lag mot allt som kunde uppfattas som ett hot mot buddhismen. U Nu förblev vid makten tills militären efter en kupp tog över år 1962.⁶³ Under regeringens ledning av general Ne Win kopplades buddhismen och den därmed tidigare mäktiga sanghan från politiken. Istället genomförde militärregeringen strukturella förändringar inom sanghahierarkin vilket resulterade i att motståndare i klostergemenskapen förlorade sina positioner som kunde intas från militära representanter för att ta kontroll över sanghans administration och politik.⁶⁴ Under sena 1980-talet skiftade regeringen, som hade blivit SLORC, sin agenda från att utesluta buddhismen helt och hållet från politiken till att använda buddhismen som ett enande medel för att uppnå politiska mål. Under demonstrationerna år 1988 deltog enligt Matthews cirka 60 procent av sanghan. Han skriver vidare att dessa inte deltog i våldet som följde med demonstrationerna och att munkar dessutom inte initierade detta utan bara stödde de fredliga demonstrationerna.

⁶² Matthews, B., 1999, 32–33.

⁶³ Matthews, B., 1999, 33–35.

⁶⁴ Matthews, B., 1999, 37.

När NLD uppstod fick partiet stöd från sanghan. Efter att NLD hade vunnit valen år 1990 ignorerade regeringen valresultatet, slog ner allt motstånd och attackerade i samma skede även buddhistiska kloster och munkar.⁶⁵

Medan den burmesiska regeringen enligt Aung-Thwin och Aung-Thwin var mitt i processen att röra sig mot en representativ regering, uppstod en protestmarsch i Yangon år 2007 som innefattade cirka 2000 munkar och handlade om regeringens förolämpningar av deras status. Redan veckor innan protesterna hade munkar hållit flera regeringstjänstemän som gisslan. Det som dock var slående med protesten var att den största delen av sanghan var kvar i sina kloster på grund av sitt löfte om icke-våld. Däremot visade det sig att de påstådda munkarna inte tillhörde den nationella sanghan utan tillhörde inofficiella kloster och sekter.⁶⁶ Aung-Thwins och Aung-Thwins framställning kritiserar dock av Gravers eftersom den liknar regeringens tolkning av händelserna som agerade hårdhänt mot munkarna. En annan tolkning av händelserna framställer att munkar fredligt demonstrerade för demokrati och icke-våld.⁶⁷ För att bygga vidare på de två positionerna i den nuvarande politiska situationen i Burma framställer Gravers hur buddhismen används för politiska syften. Daw Aung San Suu Kyi använder i sin retorik de buddhistiska begreppen *metta*, som betyder kärleksfull godhet, och *karuna*, som betyder medlidande för att styrka sin demokratiska position. De buddhistiska värdena likställs här dessutom med mänskliga rättigheter, som samtidigt är del av den demokratiska sidans agenda. I kontrast till detta står den autokratiska militärregimen för magiska buddhistiska praktiker som kallas för *yadaya* och ska motverka otur.⁶⁸ Buddhismen har under 1900-talets Burma särskilt varit kopplad till politik i samband med nationalism.

I och med framställningen av Burmas buddhistisk-politiska bakgrund är det möjligt att placera Wirathu i denna kontext utifrån hans politiska uttalanden. För det första hänvisar han själv till den aktuella politiska situationen i Burma genom att framställa muslimernas inflytande i denna, det vill säga på grund av deras påverkan på NLD-partiet. I samband med denna hänvisning blir även en kritik av NLD och Daw Aung San Suu Kyi tydlig, vilket möjliggör att tillskriva honom en möjlig politisk attityd. För det andra hänvisar Wirathu till Burmas historiska kontext genom att han hänvisar till militären, återigen i samband med muslimers inflytande. För det tredje betonar Wirathu en betydelse i att inta politiska positioner. Han visar

⁶⁵ Matthews, B., 1999, 38–39.

⁶⁶ Aung-Thwin, M. & Aung-Thwin, M., 2013, 271–272.

⁶⁷ Gravers, M., 2013, 49–50.

⁶⁸ Gravers, M., 2013, 47–48.

sig vidare vara kritisk mot politiker generellt i och med att han lyfter buddhister på grund av deras kontrasterade färdigheter.

Burmas buddhistisk-politiska kontext kan identifieras som fundamentet vilket överensstämmer med Lincolns teori om uppkomsten av religiös konflikt i en postkolonialstat. Förhållandet mellan ”nation” och ”stat” kan utifrån Lincolns definition relateras till situationen i Burma. Utifrån denna definition kan buddhismen ses som en viktig källa för det burmesiska folkets identitetskapande av sin nation. Detta blir historiskt och i lagen synligt där buddhismen är förankrad som majoritetsreligion. Den burmesiska staten har under 1900-talet i Burma haft ett skiftande förhållande till nationen. Detta beror dock mest på perioden av U Nu regerande som är avvikande eftersom buddhism och stat förenades. Under resten av 1900-talet har relationen stått under särskild spänning, för det första på grund av koloniseringens sekulära agenda och för det andra på grund av militären vilken också förde en sekulär politik. Slutet av koloniseringsperioden i Burma markerar alltså inte slutet av denna spänning, utan den fördes genom militärregeringen vidare till 2000-talet som återspeglas i till exempel demonstrationerna år 2007. Denna situation påverkar även definitionen av de olika moment som Lincoln framställer eftersom regeringens sekulära agenda inte upphör med slutet av koloniseringen. I hänvisning till Lincolns modeller skulle man alltså kunna utgå från två inledningsmoment. Ett inledningsmoment som liknar den andra modellen var briternas neutrala förhållningssätt till religion i en nation som är dominerad av buddhism. Ett exempel som relaterar till konfliktmomentet framställt i första modellen var buddhisters protester mot militärregimen år 1988 och 2007. Eftersom militärregimens officiella slut (2011) inte var så länge sen är det svårt att beskriva det resulterande momentet då situationens utveckling i Burma fortfarande är öppen. Presidentens talesmans uttalande om Ashin Wirathu skulle dock kunna vara möjligt att tolka som en antydning som visar på en favorisering av buddhismen.

2.2 Burma i nationalismens grepp

Ett framträdande element som Wirathu i sitt tal betonar repetitivt är nationalism. Detta uppenbarar sig tydligt redan i de första sex meningarna:

Whatever you do, do it as a nationalist. If you look at anything with your eyes, see it in a nationalist point of view. If you listen anything with your ears, listen it in a nationalist way.

Anything you do, do it in a nationalist way. Nationalism must be routine in your life, as you eat, move or doing business. The weakness of nationalism in our public forced me to preach.⁶⁹

Det är denna betoning av nationalismen i talet som har ledd till att jag har skapat ett kapitel som granskar fenomenet i den burmesiska kontexten. Som kapitlet kommer att visa är nationalismens uppkomst i Burma kopplad till den politiska situationen i Burma sedan koloniseringen, vilket förtydligades i det förra kapitlet. Framställningen av nationalismens uppkomst i Burma är av betydelse eftersom nationalismen än idag lever kvar i det aktuella Burma, bra exemplifierat genom Ashin Wirathus tal.

2.2.1 Definitioner av nationalism i burmesisk kontext

Två olika former av nationalism som kan identifieras i Burmas kontext är för det första unionsstatlig nationalism och för det andra etnisk nationalism. Nationalism i form av unionsstaten förespråkades av Aung San.⁷⁰ Aung San, som var far till Daw Aung San Suu Kyi⁷¹, spelade som Anti-Fascist People's Freedom League (AFPFL) ledare en viktig roll i Burmas självständighetsgörelse år 1948 efter tre år av regerande under japanskt protektorat.⁷² Matthew kallar Aung San den största nationalhjälten i Burmas nyare historia. År 1947 mördades han.⁷³ Aung San betonade betydelsen att alla etniska grupper skulle vara del av ett förenat Burma. Dessutom skulle det i en unionsstat enligt Aung San ingå att alla grupper oavsett etnicitet skulle vara jämlika. Militärregimen gjorde Aung Sans definition av nationalidentitet till del av sitt manifest år 1962. I denna definition framgår det att en nation utgörs av människor som bland annat lever i nära kontakt till varandra och har gemensamma intressen, oavsett deras etniska ursprung. Även om ras, religion och språk ges en betydelse, så är det enhetstanken som skapar nationen. Aung San betonade särskilt att buddhismen skulle vara skild från politiken.⁷⁴ Det blir alltså tydligt att till exempel religion inte ska vara en faktor som bestämmer nationalismen.⁷⁵ Nationalismen som unionsstat, motsätter sig alltså en etnisk

⁶⁹ Mezzofiore, G., 2013.

⁷⁰ Gravers, Mikael 1999. *Nationalism as Political Paranoia in Burma: an Essay on the Historical Practice of Power*, Richmond: 2. ed., rev. and expanded. 41.

⁷¹ Aung-Thwin, M. & Aung-Thwin, M., 2013, 263.

⁷² Bechert, Heinz 1999. "To be a Burmese is to be a Buddhist": Buddhism in Burma, *The World of Buddhism: Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture*, Gombrich, Richard Francis & Bechert, Heinz, London: Thames and Hudson, 1. pbk ed., 147–158. 150.

⁷³ Matthews, B., 1999, 32.

⁷⁴ Gravers, M., 1999, 41–42.

⁷⁵ Gravers, M., 1999, 49.

utgångspunkt och förespråkar istället en utgångspunkt i staten. Utifrån Aung-Sans förklaring av vem som innefattas i nationalismen kan det tolkas att ett kriterium som formellt avgör tillhörigheten är medborgarskapet till staten, vilket är oberoende av etnisk tillhörighet.

Den andra formen av nationalism betonar etnisk tillhörighet och är ofta antingen kopplad till eller från en nationalstat. I denna form sker en uppdelning i grupper utifrån etnicitet. Etnisk nationalism kan motsätta sig nationalstaten i och med att den betonar de ursprungliga kulturella skillnaderna. Inom etnisk nationalism rekonstrueras både historiska grupper och det etableras nya grupper. Gravers hävdar att etnicitet har etablerats till en mänsklig rättighet vilket har resulterat i en ökad påverkan av religion och kultur i världen. Detta har i sin tur lett till att denna rätt har använts som argument för att göra historiskt anspråk på hemländer, vilket därmed exempelvis döljer rasism som motivation för att göra ett sådant anspråk.⁷⁶ En ökad process av differentiering medför vidare bildandet av nya kriterier vilka blir avgörande för tillhörigheten av en etnisk grupp. Religion kan till exempel vara ett sådant kriterium. År 1948, när Burma hade blivit självständigt, hamnade frågan om nationalidentitet i fokus och politiska handlingar sattes i en kontext av etniska och religiösa olikheter.⁷⁷ U Nu ville som premiärminister koppla ihop traditionell ordning med en modern nationalstat. I motsats till Aung San, som menade att religion och politik borde vara frånskilda, integrerade U Nu buddhismen och därmed sanghan i politiken. Under U Nu skulle buddhismen bli statsreligion vilket även skulle ställa minoriteter utanför den burmesiska identiteten. Detta exempel uppvisar varför Aung San kritiserade en nationalism byggd på religion.⁷⁸

I relation till dessa två former av nationalism har det varit möjligt att placera Ashin Wirathu i en av dessa, utifrån sina uttalanden. Detta är av stor betydelse då båda formerna motsätter sig starkt och därmed kan ge en tydlig bild av Wirathus hållning. Bara utifrån att han rikligt använder begreppet nation, kan man inte dra slutsatsen om vilken form av nationalism som kan identifieras i talet. Denna blir dock möjligt att identifiera i det samband som han använder begreppet. Eftersom Aung San står i relation till den första formen av nationalism inordnar jag i denna kategori följande uttalande:

Let tell you one thing. I visited Myot Hla Township. Local monks complained me that they could not performed Buddhist ritual ceremony on Martyrs day. I was blasted! What a rude

⁷⁶ Gravers, M., 1999, 144–145.

⁷⁷ Gravers, M., 1999, 49.

⁷⁸ Gravers, M., 1999, 52–53.

governor of the Township I said. Thought the authority was so rude. How come they refused to perform Buddhist rituals the day General Aung San was assassinated.⁷⁹

Wirathu betecknar här Aung San som en martyr och fördömer att buddhistiska ceremonier i hans minne har blivit förvägrade av regeringen. Eftersom han hänvisar till Aung San på det sättet skulle det kunna tolkas att vara en positiv attityd från Wirathu gentemot Aung San. Förutom att Wirathu här nämner en burmesisk nationalhjälte är denne också oundvikligen förknippad med nationalism. Utifrån detta uttalande skulle det alltså vara möjligt att interpretera en överensstämmelse av Wirathus uppfattning av nationalism med Aung Sans. Betraktar man användningen av nationalismen i andra fall i Wirathus tal, motsätter sig denna dock slutsatsen att Wirathu sympatiserar med Aung Sans form av nationalism. Som det redan framgick i Wirathus uttalanden angående politik, beskriver han muslimer som de andra vilka inte tillhör landet. Detta blir återigen tydligt i följande:

They would snatch away our land from us. That is why you must be long sighted but not short sighted. Buy only 969 shops. By this way no one use Yar Zar Min transportation coach from Mawlamyine. From Mawlamyine to Yangon way, the coach is empty and their people use it. But from Yungon to Mawlamyine the coach is full because our golden Burmese use the⁸⁰

Eftersom Wirathu betonar att de, alltså muslimerna, skulle ta ifrån ”vårt land” innebär uttalandet att Burma, i Wirathu uppfattning, inte innefattar muslimer. En avgörande faktor är deras religion. Denna uppfattning motsätter sig Aung Sans uppfattning som fördömer religion som ett kriterium för att bestämma vem som är del av nationen. Även om nästa del av uttalandet inte är fullständigt översatt, framgår det ändå att det handlar om ett ekonomiskt beteende som inte ska främja muslimer. Den beteckning som framträder här är ”gyllene burmeser”, särskilt för att Wirathu upprepar begreppet i talet:

If all our people traveling from both side support only even travelling lets travel both side support only our fellow Buddhist even in nationalist sense and sacrifice the amount 1500 kyat we golden Burmese would win this fight.⁸¹

Wirathu skapar och lyfter här en etnisk grupp som uppfyller särskilda kriterier. Vilka dessa kriterier är framgår inte fullständigt. Det framgår dock att denna grupp är av en bestämd ras:

⁷⁹ Mezzofiore, G., 2013.

⁸⁰ Mezzofiore, G., 2013.

⁸¹ Mezzofiore, G., 2013.

”After that we can win more fight and by concentrating the target one after another we have to protect our race.”.⁸² Dessutom framgår det att religion är ett kriterium eftersom han talar om ”our religion”. Beroende på det faktum att Wirathu är buddhistisk munk kan det utgå ifrån att religionen som det i hans uttalanden handlar om och är ett kriterium är buddhismen.

Ett särdrag som blir tydligt i flera av Wirathus uttalanden är att det enligt hans uppfattning kan finnas olika typer av nationalism i Burma. Med detta menas inte de olika former som har presenterats i detta arbete, utan flera nationalismer som existerar sidan om varandra. Dessa nationalismer avser muslimernas och den egna nationalismen, det vill säga de gyllene burmesernas:

When they do business, they do it in nationalist sense. That is why; they keep buying land and properties everywhere.⁸³

Remember it carefully; they are working in their nationalist sense.⁸⁴

I kontrast till muslimers egen nationalism, hänvisar Wirathu till den andra nationalismen som måste betonas: ”We must prioritize nationalism. It’s very important”.⁸⁵ Utgår man från nationalismformen av en unionsstat skulle alla i Burma, oavsett kultur eller religion vara förenad under en gemensam nationalism. Om det skapas olika etniska grupper möjliggör detta även flera nationaliteter med olika typer av nationalism i Burma. Om man slutligen jämför Ashin Wirathus användning och uppfattning av nationalism med de två identifierade formerna, kan man utgående från deras definition anta att Wirathu förespråkar en etnisk nationalism. Att han på ett positivt sätt hänvisar till Aung San som var kritisk till etnisk nationalism, beror i detta sammanhang antagligen snarare på honom som symbol för burmesisk nationalism och självständighet generellt.

2.2.2 Nationalismens uppkomst

Redan i det gamla Burma, det vill säga när Burma var ett kungarike innan annekteringen och koloniseringen av britterna, utgjordes identiteten främst antingen av att vara buddhist eller att

⁸² Mezzofiore, G., 2013.

⁸³ Mezzofiore, G., 2013.

⁸⁴ Mezzofiore, G., 2013.

⁸⁵ Mezzofiore, G., 2013.

på något sätt vara medlem i en allians med den regerande dynastin. Enligt Gravers hade den buddhistiska kosmologin stor betydelse för den sociala, politiska och kulturella identiteten. Denna identitet framträdde särskilt då när kosmologin hotades av yttre inflytande. Sådant var fallet när kristendomen missionerade i Burma början av 1800-talet och på det sättet krockade med den buddhistiska världsbilden. Till en början ansågs dessa bara som främmande utan någon större inflytelse vilket dock förändrades i och med britternas annektering. Det var alltså i och med detta som kristendomen kom till att uppfattas som ett hot.⁸⁶ Brittiska koloniseringen, som bland annat medförde kristen dominans, lyfte sanghan från sin maktposition vilket därför också medförde en kränkning av den burmesiska identiteten. Detta resulterade i etablerandet av den politiska organisationen Young Men's Buddhist association (YMBA) år 1906. YMBA ville behålla västerländska principer men återetablera buddhismen.⁸⁷ Enligt Juliane Schober, som är professor i religionsstudier, var YMBA den första organisationen som ökade medvetenheten för en nationalidentitet.⁸⁸ YMBA:s målgrupp var stads- och medelklassen vilkas religiösa auktoritet skulle styrkas. Målet var att införa ett nationalistiskt tänkande som var byggd på buddhistiska principer med hjälp av utbildning. Som reaktion till de sekulära värden som brittiska kolonisationen hade medfört, ville YMBA införa en civil och religiös ordning som skulle säkerställa en burmesisk-buddhistisk identitet som motsatte sig den brittiske. I samband med detta etablerades fyra nationalmål som bestod av att styrka rasen (*amyo*), lyfta upp burmesisk kultur (*batha*) och att utveckla buddhismen (*thathana*) och utbildning (*pyinnya*). Schober betonar organisationens viktighet eftersom den är grunden till utvecklingen av andra nationalistiska rörelser.⁸⁹ Betoningen på utbildning kan förstås i samband med britterna som på 1800-talet började använda sig av buddhistiska klosterscholor för att lära ut engelska, geografi och matte vilket enligt Gravers av många munkar uppfattades som anti-buddhistiska ämnen. Målet med dessa skolor var dessutom missionering av kristendomen.⁹⁰ Även om de buddhistiska klostren förlorade sin ledande särställning inom utbildningssystemet förlorade sanghan inte sin makt och etablerade rivaliserande theravadabuddhistiska skolor till de sekulära skolorna. Den etiska uppfattningen som lärdes ut i både de fundamentalistiska och vanliga klosterscholorna var en del av den uppkommande nationalidentiteten.⁹¹ Heinz Bechert, som var professor i indologi, hänvisar till

⁸⁶ Gravers, M., 1999, 19–20.

⁸⁷ Gravers, M., 1999, 31.

⁸⁸ Schober, Juliane 2007. Colonial knowledge and Buddhist education in Burma, *Buddhism, Power and Political Order*, Harris, Ian Charles, London: Routledge, 52–70. 53.

⁸⁹ Schober, J., 2007, 63–64.

⁹⁰ Gravers, M., 1999, 29.

⁹¹ Thant, Myint-U 2001. *The Making of Modern Burma*, Cambridge: Cambridge University Press. 241.

”skofrågan” som en händelse, vilken på ett bra sätt uppvisar kopplingen mellan buddhism och burmesisk nationalism. ”Skofrågan” handlade om protester mot européer som uppfattades bete sig respektlöst mot burmesisk religion och kultur i och med att de bar skor i tempel och stupas. YMBA tog upp denna fråga år 1917. År 1920 förenades alla YMBA grenar under det nya namnet ”General Council of Burmese Associations” (allmänna rådet av burmesiska föreningar).⁹²

Sammanfattningsvis uppvisar alltså historien av nationalismens uppkomst i Burma vilka faktorer som har varit avgörande för själva uppkomsten och etablerandet. För det första hade burmeserna redan innan britternas annektering en stark koppling av sin identitet med buddhismen, vilken som Bechert framställer har varit kopplad till nationalismen. Burmesernas koppling till buddhismen gav dem en enad kultur och kosmologi. För det andra betydde annekteringen och koloniseringen av britterna ett angrepp på de kulturella och religiöst befästade burmesers världsbild. Wirathus tal exemplifiera hur nationalism kopplas till buddhismen. Detta på grund av att Wirathu är abbot av ett buddhistiskt kloster och därmed representerar en del av buddhismen och i samband med sin position lägger en stark betoning på nationalism. Som Gravers framställer har burmesiska nationalisterna alltid försökt att föra över sina föreställningar av det förflutna till föreställningar av nutida samhället. Skulle man applicera detta på Wirathu utifrån hans uttalanden skulle man kunna identifiera att Wirathus föreställda burmesiska samhälle är etniskt rent, bestående av ”gyllene burmeser”. Dessutom innefattar sitt uppfattade samhälle buddhister men uppenbarligen inte muslimer. Den föreställningen om det förflutna som Wirathu för över till nutiden skulle till exempel kunna vara Burmas samhälle före koloniseringen, där buddhismen inte bara var del av burmesernas identitet utan även en samhällelig och politisk faktor. Utöver detta har enligt Gravers användningen av kulturella symboler varit viktig i konstruktionen av nationalism. Dessa ska framhäva särskilda historiska skeenden. Hos Wirathu syns detta i och med hans hänvisning till Aung San, som Wirathu inte överensstämmer med i frågan om nationalismformen, men som ändå är viktig på grund av sin historiska och symboliska betydelse.⁹³ Som man i nationalismens etablerande i Burma kan se har den haft makten att påverka historiska, sociala och kulturella faktorer. Det skulle kunna vara en förklaring till Wirathus betoning av nationalism.⁹⁴

⁹² Bechert, H., 1991, 149–150.

⁹³ Gravers, M., 1999, 79.

⁹⁴ Gravers, M., 1999, 119.

Som Lincoln definierar är en avgörande faktor för att en konflikt i samband med religion kan inte dess doktrin, utan religionens samband med det kulturella identitetsskapandet. Nationalismen har, som det har varit tydligt i Burma, handlat om att skapa en viss identitet. Det har varit avgörande för denna och därmed för en konfliktsituation, hur nationalismen uppfattas. Uppfattas denna som en etnisk nationalism kan religion vara en faktor för att definiera vad som är del av en nationalidentitet. Utgående från Lincolns definition skapar alltså uteslutandet av muslimerna, som Wirathu gör i sitt tal, ett fundament för konflikt.

2.3 Islamofobi - Muslimer i Ashin Wirathus retorik

I de föregående kapitlen har det framställts hur Burmas historiska och politiska bakgrund har varit en orsak till uppkomsten och etablerandet av nationalistiska former. Det framgick också att Ashin Wirathu kan placeras i en etnisk. Som det även framgick i bakgrunden och de framställda citaten ur Wirathus tal är muslimer målet för våldet och Wirathus anklagelser. Därför har jag ägnat detta kapitel till att beskriva muslimers bakgrund i Burma och möjliga orsaker till varför just muslimer är målet och hur detta i Wirathus tal utifrån fenomenet av islamofobi uttrycker sig.

2.3.1 Muslimer som fienden

Konflikten mellan buddhister och muslimer i Burma kan spåras tillbaka till tiden av brittisk kolonisering. Britterna förde över indier som arbetskraft till Burma, av vilka många var muslimer. Etniska minoriteten Rohingya, vilka räknas till cirka 800 000 och som lever i Arakan, är dels ättlingar till muslimska handelsmän och fiskare. Nuvarande regering räknar dem som illegala immigranter och de är dessutom inte erkända som del av de 135 burmesiska raserna.⁹⁵ De 135 rasernas erkännande är fastlagt i en lag från året 1982 och innefattar de som var del av Burma innan den brittiska annekteringen 1824.⁹⁶ Tidigare forskning har dock uppvisat att det i form av stenmonument från 1700-talet och språklig forskning finns bevis på att Rohingyas fanns i Burma innan dess. Deras icke-erkännande innebär restriktioner i sina sociala liv som till exempel frågan om tillåtelse för att få gifta sig och att de inte får ha mer än

⁹⁵ Gravers, M., 2013, 50.

⁹⁶ Gravers, M., 2015, 3.

två barn.⁹⁷ Redan under kolonial regering fanns det konflikter mellan buddhister och muslimer. År 1938 attackerade buddhistiska munkar muslimer, plundrade och brände ner deras affärer. Efter att polisen ingrep hade 192 personer med indiskt ursprung dödats och 878 skadats. Som utlösare till denna konflikt klassas en bok som publicerades av en muslimsk författare 1931 och trycktes om 1938. Bokens innehåll är okänt, men den sägs ha innefattat nedsättande hänvisningar till buddhismen. Munkar krävde att författaren skulle straffas och ifall detta inte skedde skulle muslimer framöver anses som statsfiende nummer ett. Därefter publicerade en nyhetstidning, som ägdes av en politiker, en artikel av en buddhistisk munk som beskrev lidandet av burmesiska kvinnor i äktenskap med muslimska män. I artikeln hävdades dessutom att muslimer skulle utrota buddhister och deras språk.⁹⁸ År 1947 fastställdes muslimska rättigheter i konstitutionen. Men efter att buddhism blev statsreligion 1960 och militärkuppen 1962 likaställdes den uppfattning som regeringen hade om muslimer med koloniserande britternas. Denna uppfattning innebar att de var främmande som utnyttjade Burma. Detta ledde till restriktioner för muslimer och vissa moskéer.⁹⁹ År 1962 demonstrerade dessutom buddhistiska munkar mot byggandet av moskéer och mot äktenskap mellan burmesiska kvinnor och muslimska män. Två moskéer förstördes i Rangoon. Andra uppror och våld riktat mot muslimer kan dateras till åren 1993, 1997 och 2003.¹⁰⁰

Som det blir tydligt har muslimer i Burmas kontext sen koloniseringen i flera fall varit mål för våld och anklagelser från buddhister och politiker. Därmed är de aktuella våldshandlingarna som står i relation till Ashin Wirathu och hans tal inget nytt fenomen utan snarare ett historiskt upprepande som möjliggör identifieringen av paralleller. Detta särskilt i och med den retoriken, angående muslimer, som Wirathu använder sig av i talet. Det generella fenomenet av retorik och handlingar mot muslimer kan beskrivas som islamofobi.

⁹⁷ Green, Penny 2013. Islamophobia: Burma's racist fault-line, *Institute of Race Relations*, Vol. 55(2): 93–98, DOI: 10.1177/0306396813497884. 94.

⁹⁸ Gravers, M., 2015, 7.

⁹⁹ Green, P., 2013, 95.

¹⁰⁰ Gravers, M., 2015, 8–9.

2.3.2 Islamofobi i Ashin Wirathus tal

Begreppet islamofobi är ett begrepp som började användas på 1990-talet där fiendebilden av muslimer ersatte den ”röda” fienden ur tidsperioden av kalla kriget.¹⁰¹ En möjlig definition ges av Gardell i hans bok *Islamofobi*:

Med islamofobi avses ”socialt reproducerade fördomar om och aversioner mot islam och muslimer, samt handlingar och praktiker som angriper, exkluderar eller diskriminerar människor på basis av att de är eller antas vara muslimer och associeras till islam”.¹⁰²

Denna definition exemplifierar de fenomen som jag i analysen av Wirathus tal har kunnat identifiera. Utifrån framställningar av Burmas kontext kan det betonas att både retorik och handling mot muslimer har varit del av denna. En av de första försök för att kunna definiera och typologisera islamofobi skapades i och med Runnymedmodellen som har sitt ursprung i Runnymederapporten från året 1997 och har haft stort inflytande.¹⁰³ Modellens syfte är att definiera åtta särdrag som ska möjliggöra identifieringen av islamofobi. Vissa av dessa är även möjliga att använda på Wirathus uttalanden. Det första särdraget innebär uppfattningen om islam som monolitiskt, det vill säga fenomenet att generalisera negativa attribut på alla muslimer och inte differentiera mellan dessa. Detta gör Wirathu i sina uttalanden repetitivt som följande exempel visar:

They have joined the political parties not because they interest in politics, not because they respect human right but for the sake of their people.¹⁰⁴

But they are not like that. Whatever they do, they do it for their people¹⁰⁵

Their religion is the most abuse Human rights¹⁰⁶

Förutom att Wirathu generaliserar alla muslimer genom att tala om ”dem” och ”deras” ålägger han muslimer även det negativa attributet att inte respektera mänskliga rättigheter. Det tredje särdrag som nämns är uppfattningen om islam som allmänt underlägsen. Med detta menas

¹⁰¹ Gardell, M., 2010, 11.

¹⁰² Gardell, M., 2010, 17.

¹⁰³ Allen, Christopher 2010. *Islamophobia*, Farnham, Surrey: Ashgate. 15.

¹⁰⁴ Mezzofiore, G., 2013.

¹⁰⁵ Mezzofiore, G., 2013.

¹⁰⁶ Mezzofiore, G., 2013.

att muslimer ges attribut som exempelvis primitiv, våldsam eller sexistisk. Dessa attribut ställs emot de egna normerna som är motsatsen.¹⁰⁷ Detta blir också tydligt i de precis framställda citaten. I och med muslimers icke-respekt till mänskliga rättigheter ges uppfattningen av dem att vara barbariska. Dessa negativa attribut är enligt Wirathu motsatsen till dem som buddhismen representerar. I en intervju med Juergensmeyer förklarar Wirathu att buddhismen bara handlar om fred, vilken den dessutom sprider i världen.¹⁰⁸ I särdraget ingår vidare också uppfattningen om att muslimer behandlar kvinnor på ett dåligt sätt.¹⁰⁹ Denna uppfattning blir även synlig hos Wirathu i intervjun där han framställer att muslimska män som har gift sig med burmesiska kvinnor tvingar dessa att konvertera till islam.¹¹⁰ Här synliggörs även en parallell till retoriken mot muslimer i konflikterna 1938. I sitt tal relaterar Wirathu till denna fråga på följande sätt:

They use the power of money to get women, to attract woman.¹¹¹

By using this money, they will marry they will force them to convert to their religion and their children would be a threat for the country¹¹²

Det femte särdraget i modellen definierar uppfattningen att muslimer är oärliga och manipulativa. De använder sin religion för till exempel strategiska eller politiska syften. Citat som beskriver muslimers beteende, att för manipulativa syften inta politiska positioner, har redan framställts i kapitlet som beskriver Burmas politiska kontext. Utöver detta anklagas muslimer av Wirathu för ett strategiskt utnyttjande:

3 or 4 or 5 days ago we visited Mon state. We have seen a transport company called Yar Zar Min, owned by a Kalar. This Kalar become president of transport association. Then he abolished Ka Htein and said it is nonsense things. As soon as he got the position, abusing freedom of believe and charity.¹¹³

Ka Htein är enligt en kommentar i översättningen en buddhistisk ceremoni. Wirathu anklagar här muslimer för att inta positioner och därmed agera strategiskt för att utnyttja positionen

¹⁰⁷ Allen, C., 2010, 69–70.

¹⁰⁸ Juergensmeyer, Mark 2015. Chatting with Myanmar's Buddhist "Terrorist", *Religion Dispatches*, <http://religiondispatches.org/chatting-with-myanmars-buddhist-terrorist/> (Hämtad 2015-05-15).

¹⁰⁹ Allen, C., 2010, 71.

¹¹⁰ Juergensmeyer, M., 2015.

¹¹¹ Mezzofiore, G., 2013.

¹¹² Mezzofiore, G., 2013.

¹¹³ Mezzofiore, G., 2013.

mot buddhismen, det vill säga genom att avskaffa en buddhistisk ceremoni. Fast att Runnymedmodellen kan kritiseras på grund av sin ålder, kan de framställda särdragen av islamofobi styrkas med Gardells som också beskriver de vanliga uppfattningarna om muslimer, innefattande våldsbenägenhet, kvinnoförtryck eller motståndare till mänskliga rättigheter.¹¹⁴ Ett särdrag som i alla uttalanden om muslimer blir tydligt är att framställa dessa som ett hot. Detta liknar retoriken som också har använts i tidigare anklaganden mot muslimer. Tar man till Wirathus uttalanden av andra källor än det i arbetet presenterade talet, uppenbarar sig dessutom en avhumanisering av muslimer vilken innefattar liknande särdrag som islamofobi. I videon ”Mantra of Rage” från 2013 säger Wirathu i hänvisning till muslimer att ormar är farliga var de än är. Även om det bara är en, får den inte underskattas.¹¹⁵ Avhumanisering är oftast kopplad till konflikter som handlar om etnicitet och ras.¹¹⁶ Att konflikten kring Wirathus tal innefattar rastänkande syns i hans tal: ”We have to protect our race”, ”Their race and religion is progressing”.¹¹⁷ Särdragen som möjliggör en identifiering av dehumanisering innefattar, liksom de tidigare presenterade i samband med islamofobi, att anse den andra ”rasen” som barbarisk och icke moralisk med benägenheter till bland annat våld. I samband med detta ingår dessutom liknelsen med bestialiska djur.¹¹⁸

Ur analysen av anti-muslimska uttalanden i Ashin Wirathus tal kan det alltså slutas att detta innehåller särdrag som kan identifieras med dem som har använts för att definiera islamofobi. Utöver detta tyder uttryck som ”ras” i talet på en dehumanisering av muslimer vilket kan styrkas med Wirathus uttalande i en intervju. Att sätta Ashin Wirathu och hans tal i kontexten av tidigare anklagelser mot muslimer sedan koloniseringen är meningsfullt då dessa har innefattat liknande retorik och uttalanden, som till exempel anklaganden angående muslimska mäns beteende mot deras burmesiska hustrur. I relation till Lincolns teori kan det mycket väl talas om ett religiöst retoriskt demoniserande av de andra, alltså muslimerna, eftersom deras religion beskrivs som oförenlig med mänskliga rättigheter, vilka däremot är en del av buddhismen. Demoniseringen av fienden är enligt Lincoln dessutom ett retoriskt hjälpmedel för att skapa våld. Särskilt i Lincolns andra modell utgörs konflikten av anhöriga till majoritetsreligionen och bland annat anhöriga till en minoritetsreligion, vilken i detta kapitel har identifierats som muslimer.

¹¹⁴ Gardell, M., 2010, 16.

¹¹⁵ SBS Dateline, 2013.

¹¹⁶ Haslam, Nick 2006. Dehumanization: An Integrative Review, *Personality and Social Psychology Review*, Vol. 10, No. 3, 252–264, DOI: 10.1207/s15327957pspr1003_4. 252.

¹¹⁷ Mezzofiore, G., 2013.

¹¹⁸ Haslam, N., 2006, 252–253.

2.4 Buddhism och våld

Syftet med detta kapitel är att analysera på vilket sätt Ashin Wirathu utifrån hans tal står i relation till våld. Även om Wirathu i talet inte direkt uppmanar till våld genom att till exempel säga till buddhister att attackera muslimer, ska det här avsnittet exemplifiera hur hans uttalanden indirekt kan motivera till våld. Detta är inte minst viktigt eftersom han har anklagats för att stå i relation eller att ha varit en utlösande faktor till de i inledningen nämnda våldshandlingarna. Förutom att detta kapitel framställer en analys om hur Wirathu står i relation till våldet, är en annan fråga som behandlas hur våldshandlingar är relaterade till och skulle vara möjliga att legitimera eller rättfärdigas inom buddhismen. Buddhism är nämligen, som Ashin Wirathu betonar, en fredsspridande religion.

2.4.1 Buddhismens relation till och rättfärdigande av våld

Enligt buddhistisk lära är det inte tillåtet att tillfoga smärta till en levande varelse. Men i krönikan *Mahavamsa* som skrevs ned i theravadaklostret Mahavihara på Sri Lanka från cirka 500 evt. framgår hur perfekta munkar (*arahats*) rättfärdigar ett blodbad, som en kung med målet att bli Lankas härskare skapade. Detta gör de genom att avhumanisera de dödade vilka betecknas som icke-buddhister med mindre värde. Men även om människor avhumaniseras borde det fortfarande inte vara tillåtet att tillfoga någon levande varelse lidande. Enligt Gethin uppvisar denna observation hur buddhistisk ideologi och historisk verklighet skiljer sig.¹¹⁹ I första början av buddhismen, den tidiga indiska traditionen av ”försakaren” (*samnyasin*), beskrivs ett liv som innefattar fyra vanliga regler (*sikkhapada*) som ska följas och uppfyllas. Den första av dessa regler är att inte döda levande varelser. Dödande ansågs av de flesta tidiga ”försakare” ha en av de mest negativa konsekvenserna i samband med återfödelseprincipen. Dessutom är människan bunden till återfödelsen på grund av hennes mentala orenhet orsakad genom okunnighet och begär. Att döda är ett uttryck för hat, vilket är en orsak av både okunnighet och begär eftersom begär orsakar frustration vilket leder till vrede som möjligtvis resulterar i våld och slutligen dödande.¹²⁰ Medan det finns mahayanakällor som rättfärdigar

¹¹⁹ Gethin, Rupert 2007. Buddhist monks, Buddhist kings, Buddhist violence: on the early Buddhist attitudes to violence, *Religion and Violence in South Asia: Theory and Practice*, Hinnells, John R. & King, Richard, London: Routledge, 62–82. 62–63.

¹²⁰ Gethin, R., 2007, 63–64.

dödandet av levande varelser ur medlidande, är dödandet ur en buddhistisk synvinkel generellt inte tillåtet under ett hälsosamt sinnestillstånd (*kusala*) eftersom dödandet alltid innehåller känslor vilka förorena detta, liksom hat. Dödande är däremot bara möjligt inom en *akusala* (icke-hälsosam) kontext.¹²¹ Att och hur buddhismen har motsatt sig våld är synligt i och med klosterreglerna ur *Vinaya*, där munkar inte bara förbjuds att döda människor och andra levande varelser, utan även att skada plantor och ta del i krigsförberedelser. Våld fick också inte användas som bestraffning för de som inte höll sig till reglerna. Även om det finns berättelser i vilka Buddha besegrade arméer, gjorde han detta inte genom användning av ”vanligt” våld, utan med hjälp av hans vishet och utan att förgöra fienden helt och hållet. För de som inte har denna vishet men ändå måste skydda sig finns det skyddande medaljonger, vilka genom skyddsmagi av olika former kan hålla borta onda varelser.¹²²

Gethin hänvisar till en studie av Steven Collins, professor i religionshistoria, i vilken Collins för att analysera uppfattningen av våld inom Theravadabuddhism uppdelar förståelsen av *dhamma* i två skilda lägen. I det första läget är *dhamma* ett moraliskt rättsverktyg, vilket därmed i vissa sammanhang inom rättsväsendet kan tillåta våld, exempelvis bestraffningar. I det andra läget är *dhamma* ett etiskt förhållningssätt som fördömer all slags våld. Gethin tillordnar det andra läget som ett karaktärsdrag av tidig buddhistiskt tänkande och det första läget senare postkolonial buddhism. Eftersom dödande inte är möjligt i ett *kusala* tillstånd, utan bara i ett *akusala* tillstånd, ingår i detta också att föra krig. I buddhistisk historia har krig och konflikt förknippats med uppkomsten av det mänskliga lidandet. Detta beskrivs till exempel i *Mahadukkhakkhandha Sutta*, i vilken objekten av begäret nämns som grundorsak för konflikt och krig, vilket i sin tur resulterar i lidande. Gethin menar att texter som denna kan tolkas till att framställa en resignerande hållning till att konflikt är något oundvikligt inom det mänskliga samhället eftersom människan alltid är bunden till emotioner som exempelvis girighet och hat. Gethin framställer också en syn av Premasiri, professor i buddhistiska studier, som menar att även om ett krig framställs i *Samyutta Nikaya*, uppmanas det till att minimera våldet i det mån som det är möjligt under omständigheterna. I en annan syn refererar Gethin till Steven Collins och Schmitthausen, professor i buddhistiska studier, som kopplar framställningen av krig inom buddhistiska texter i samband med Theravadabuddhismens relation till politik. Enligt Gethin har framställningen av krig inom buddhism allmänt beskrivits i samband med våld som ingår i kungens plikt, genom

¹²¹ Gethin, R., 2007, 70–71.

¹²² Gethin, R., 2007, 68–69.

exempelvis politiska handlingar, vilket per automatik leder till att en kung måste bryta mot buddhistiska föreskrifter. Buddhistiska munkar står i relation till krig eftersom de står i relation till härskaren eller ståten och därmed alltså också till politik. En buddhistisk munk skiljer sig i sin insats om att avlägsna känslor som girighet och hat från det resterande samhället och lever efter andra värden. Munken, som därför kan ses som kritisk till samhället, är samtidigt beroende av detta på grund av sina materiella behov, vilket leder till att munkens kritik måste vara konstruktiv för sin egen skull. Vidare resulterar detta i att munken, för samhällets stöd, måste arbeta för sin egen fördel genom medel som motsätter sig de värden han står för. För att uppnå detta mål måste munken stödja härskaren eller staten och därmed oundvikligen krig.¹²³ I sin slutsats refererar Gethin till Collins två-läges-modell. Å ena sidan finns det buddhistiska idealet som representeras av Buddha själv och arahats, vilket därmed indikerar att det inte kan uppfyllas i den här världen, utan är del av en annan. Å andra sidan är bland annat girighet, hat och därmed våld en del av den här världen. I åtanke av *dhamma* som transcenderar denna världen, ska våldet dock hållas begränsat. Gethin beskriver det därför som bara naturligt att buddhister inte fullständigt kan leva upp till sina ideal.¹²⁴

Det blir tydligt att den buddhistiska kanon inte tillåter någon slags våld. Det blir dock också tydligt att det redan från och med tidiga skrifter finns framställningar som visar på undantag av icke-vålds-principen. Hur förhållandet av buddhism och våld uppfattas är en fråga om kontext. Detta kan ses i Collins uppdelning av *dhamma* i två skilda lägen. Utifrån denna råder det en stor skillnad mellan buddhism och våld i den tidiga perioden och den nyare, postkoloniala perioden av buddhismen. Förståelsen av relationen mellan buddhism och våld beror här alltså på en kronologisk kontext. Collins uppdelning är särskilt intressant i samband med detta arbete då han beskriver en uppluckring av buddhism och våld från och med den postkoloniala perioden. Från och med denna period kunde våld tolereras i ett juridiskt sammanhang i motsatts till den tidiga perioden där bara strikt icke-våld var tolererat. De observationer som Gethin gör, är från nytta när man betraktar de i relation till Ashin Wirathu. För det första förknippas munken till våld på grund av hans relation till politik. Denna relation har tidigare i detta arbete identifierats i samband med Wirathus tal. För det andra skulle man i samband med Gethins sista slutsats kunna komma fram till att oavsett hur fredlig buddhismen i grunden är, så förblir icke-vålds-principen ett ideal som buddhister inte kan uppfylla

¹²³ Gethin, R., 2007, 71–74.

¹²⁴ Gethin, R., 2007, 78.

eftersom våld är en oundviklig del i denna värld. Oavsett om Wirathu predikar buddhismens icke-vålds ideal, betyder det alltså inte att han tvunget ser idealet som en uppfyllbar realitet.

2.4.2 Motivering till våld i Ashin Wirathus tal

Som det inledningsvis i detta kapitel beskrivs är det inte möjligt att identifiera påståenden eller uttryck som direkt kopplar Ashin Wirathu till våld. Däremot kan man analysera i vilken utsträckning talet kan ha potential att motivera till och utlösa våld. För att göra detta kan analysen i de tidigare tre kapitlen fungera som ett medel för att komma fram till retorik och innehåll i talet som kan sättas i relation till konflikt och våld. För det första kan den politisk-historiska kontexten vara en förklaring till uppkomsten till våld. I detta ingår även Wirathus betoning på politik genom hans påståenden om positioners viktighet. Den viktiga observationen i denna del för talets motiverande till våld, är att Wirathu i sina uttalanden tar del i Burmas politiska sfär. Han förmedlar politiska åsikter och blir därmed också del av politiken. Politiskt deltagande av en munk är i en buddhistisk kontext ingen nyhet. Vilken roll den politiska situationen spelar för uppkomsten av konflikt och våld kommer att diskuteras mer detaljerad i samband med Lincolns teori i arbetets diskussionsdel. För det andra är den identifierade etniska nationalismen ett medel för att skapa en nationalidentitet, vilket möjliggör ett uteslutande av dem som inte ingår i denna. Wirathu gör tydligt att buddhister är en del av den burmesiska identiteten medan muslimer inte är det. Gravers framställer att nationalismen kan ta över religion och själv bli till en typ av fundamentalistisk religion. I detta fall blir nationalismen till ett objekt för politisk konflikt som ålägger sig en ödesbestämd status. Gravers menar dessutom att våld ofta blir del av nationalism ifall religion är en bestämmande faktor för identitet på grund av dess särdrag av universalism och fundamentalism.¹²⁵ Oavsett om religion är en faktor i nationalismen eller inte, har nationalism i Burmas historia visat sig vara ett maktmedel för bland annat utlösandet av våld.¹²⁶ Det är på det sättet som också nationalismen i Wirathus tal kan ses som ett maktmedel för motiverandet av våld. För det tredje tjänar den identifierade islamofobin i Wirathus tal till att framställa muslimer som ett hot, demonisera och avhumanisera dem och därmed motivera till våld. Att en särskild retorik kan skapa en uppfattning om ett hot och därmed vara ett medel för att motivera våld, är ett fenomen som även har beskrivits inom buddhismen. En mänsklig illusion som enligt buddhismen anses ha en stark påverkan på möjligheten att skapa konflikt och våld

¹²⁵ Gravers, M., 1999, 80.

¹²⁶ Gravers, M., 1999, 121.

är inbilskheten av ”Jag är”, det vill säga uppfattningen av ett ”Jag” som måste beskyddas till varje pris. Som en del av identitetsbildningen tillhör relaterandet till ” mitt land”, ”min gemenskap”, ”min religion” eller ”mitt kön” vilket resulterar i att om ett av dessa objekt hotas eller attackeras, uppfattas det av en individ som ett personligt hot. Eftersom det enligt buddhismen inte finns ett essentiellt ”Jag” i personer, finns det också inget relaterat objekt som måste försvaras och därmed kan exempelvis också inget hat, som en anledning till våld, uppstå.¹²⁷ Denna beskrivning exemplifierar vilken konsekvens användandet av vissa retoriska uttryck kan ha. I Wirathus tal används flera uttryck som kan leda till en uppfattning om ett personligt hot, som till exempel ”vår religion” och ”vårt land”. En intressant observation är att den presenterade beskrivningen är en buddhistisk sådan och har syftet att förebygga våld, det vill säga den har syftet att uppmana till att undvika de även nämnda retoriska uttrycken. Att Wirathu ignorerar detta visar, som Schalk presenterar i sin syn på buddhism, att det finns flera typer av buddhism och därmed även flera förståelser av denna.

¹²⁷ Harvey, Peter 2000. *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge: Cambridge Univ. Press. 240.

3. Diskussion

I följande avsnitt ska det sammanfattningsvis diskuteras på vilket sätt den presenterade burmesiska kontexten har varit ett fundament för uppkomsten av konflikt och våld. Detta utifrån Bruce Lincolns teori om religiös konflikt i postkoloniala stater. Dessutom ska Ashin Wirathus roll i teorin identifieras, det vill säga i vilken relation till Burmas kontext han står och kan placeras i utifrån hans uttalanden i de analyserade temana. Det ska även knytas an till teorierna av Juergensmeyer och Cavanaugh om religion och våld som har framställts i tidigare forskning. I samband med detta ges dessutom en kort avslutande reflektion om de presenterade teorierna och vidare perspektiv.

3.1 Burmas postkoloniala utgångssituation som orsak till konflikt

Som jag i arbetets teoridel har presenterat innefattar Lincolns teori flera modeller som består av tre delmoment vilka kan förstås som en illustration av den tidsmässiga utvecklingen av en konflikt. I framställningen av Burmas kontext har det framgått att buddhismen är en signifikant del av den burmesiska identiteten. Detta var den både innan koloniseringen och är den också idag vilket syns i betraktelsen av konstitutionen från 2008. Den burmesiska identiteten utsattes för ett hot när britterna i och med koloniseringen hade ålagt burmeserna en sekulär statsform. Som jag redan i buddhism- och politikkapitlet beskrev kan scenariot av Lincolns modeller som utgår från koloniseringen och dess följder, sägas upprepas i och med övertagandet av militärregimen. Första modellens första moment kan identifieras både i britternas kolonisering och också övertagandet av militärregimen. I båda fall etableras en sekulär agenda och personer träder fram som tar sig an den religiösa nationens representerade roll, exempelvis synligt i och med etablerandet av YMBA under koloniseringen eller munkars demonstrationer år 1988. Dessa typer av motstånd kan i första modellen identifieras som konfliktmomentet. Som det tredje momentet skulle för det första den postkoloniala regeringen fram till militärkuppen identifieras, där U Nu återetablerade buddhismen och gjorde den till statsreligion. För det andra skulle förankringen av buddhismen i dagens konstitution kunna vara ett tecken på en återetablerad buddhism i dagens Burma. Utgångspunkt i modell två liknar situationen som beskrivs i modell ett, det vill säga en sekulär stat som etablerar sig över en religiös nation. Dessutom uppstår ett missnöje av majoritetsreligionens anhängare för att deras betydelse bara likställs med minoriteternas. Detta blir i Burmas båda fall tydligt då

uppror för det första riktas mot den sekulära staten, det vill säga britterna eller militärregimen, och för det andra mot minoriteter, vilka i båda fall kan identifieras som muslimer. Denna modell visar sig vara från särskild betydelse i relation till denna uppsats på grund av dess hänvisning till våld mot minoriteter. I betraktelse av Burmas kontext blir det alltså tydligt att modellerna kan fånga situationen och beskriva orsaker för uppkomsten av konflikt. Vad som återstår att se är hur dagens situation i Burma kommer att utvecklas. Det är därför inte helt och hållit möjligt att applicera det resulterande momentet på dagens situation. Frågan är exempelvis vilken position buddhismen och munkar kommer att ha framöver och om muslimer i sin tur kommer att motsätta sig våldet som det beskrivs i Lincolns tredje modell.

3.2 Ashin Wirathus roll i Burmas postkoloniala konfliktsituation

Att identifiera Ashin Wirathus roll i dagens konfliktsituation är möjligt genom att placera honom i Lincolns teori. Ser man på Lincolns första modell kan Wirathu ges rollen av den religiösa individen som hänvisar till buddhismens hotade situation. Som representant av den religiösa nationen tar han sig an att beskydda dessa och den hotade buddhismen. I analysen av talet uppenbaras att Wirathu använder sig av religiös retorik, symboler och identitetsfrågor. Dessa medel har makten att motivera till uppror och våld. I enlighet med scenariot i Lincolns andra modell, blir det synligt att våldet främst riktar sig mot muslimer, det vill säga en minoritet. Att Wirathu har varit del av konfliktmomentet tidigare blir tydligt i och med hans fängelsestraff i samband med våld mot muslimer 2003. Med rollen Wirathu spelar i dagens konflikt är han inte den första om man betraktar liknande konflikter i Burmas koloniala och postkoloniala kontext. Däremot har jag i denna kontext kunnat identifiera paralleller mellan honom och andra grupper och individer som kan ges samma representativa och beskyddande roll av buddhismen.

3.3 Ashin Wirathus uttalanden i relation till Jurgensmeyers och Cavanaugh's teorier om religion och våld

Ett särdrag i Juergensmeyers teori om religion och våld i tidigare forskning är idén om att religiös konflikt och våld kan utlösas eller motiveras på grund av religionens funktion som ordningsideologi. En religion ger sig höghetsrätten att företräda en primärgällande

världsordning. För att upprätthålla denna måste ordning bekämpas. Det uppstår alltså ett kosmologiskt krig mellan det goda (ordningen) och det onda (oordningen). Det måste beaktas att denna konflikt befinner sig på en kosmologisk nivå och enligt Juergensmeyer kan sägas ha syftet att förebygga våld. Detta kan appliceras till ett tidigare nämnt exempel, där Buddha själv besegrar arméer samtidigt som syftet är att förklara att en princip av icke-våld måste följas. Våld uppstår om det kosmologiska mönstret av gott och ont transfereras till den reala världen. Detta skulle vara möjligt att applicera till Wirathus uttalanden, där muslimer får den ondas roll och buddhister den godas. Påståendet skulle kunna styrkas med uttalandet att muslimer missaktar mänskliga rättigheter i motsats till buddhister. Tar man hänsyn till Cavanaughs kritik på Juergensmeyers resonering och relatera denna till arbetets konfliktsituation så skulle tanken att Wirathus användande av religion som ordningsideologi och som anledning för skapandet av konflikt, inte vara en bra förklaring. Följer man Cavanaughs idé skulle sekulära anledningar till våldet vara minst lika sannolika vilket gör det omöjligt att skilja ur religionens användning som ordningsideologi som en primär våldsorsak. Applicerar man denna tanke på Wirathus uttalanden, skulle man kunna dra slutsatsen att sekulära anledningar har en stor andel i konflikten. Wirathus uttalanden om nationalism och politik skulle även utan deras koppling till religion kunna vara tillräcklig anledning för att motivera till våld.

Jag anser att de olika teorier som jag har använt och presenterat indikerar spänningen mellan de olika perspektiven på förhållandet mellan religion och våld. I relation till min studie blir det därför klart att även analysen av Ashin Wirathus tal påverkas och kan skilja sig åt beroende på perspektivet eller teorin om religion och våld som man utgår ifrån. Enligt mig skulle Lincolns teori kunna ses ta en mellanväg, då den lägger stor betoning på den politiska situationen som etableringen av konflikt, det vill säga genom kolonisering. Samtidigt måste dock en religiös nation finnas för att det ska uppstå en spänning mellan denna och den sekulära staten. Utifrån Lincolns teori skulle man alltså kunna dra slutsatsen att varken religionen eller den sekulära politiken i sig själv är orsaken till konflikt, utan snarare både och i deras sammanträffande. För att knyta an till romantiserade uppfattningen om buddhism som jag nämnde i arbetets inledning, så uppvisar studien om Ashin Wirathu och hans uttalanden på ett tydligt sätt en brytning i denna uppfattning. Huruvida buddhismen i sig själv är en orsak till konflikten och våldet som arbetet relaterar till är svårt att avgöra eftersom den står i konstant förhållande till andra faktorer. Därför har jag i detta arbete försökt att skilja åt de olika faktorerna för att kunna beskriva vilken roll var av dem spelar i konflikterna som

Wirathu har kopplats till. Jag anser att en belysning av de olika faktorerna är det bästa sättet att öka förståelsen av bakgrunden till skeenden i Burma. Jag hoppas att jag med detta arbete har bidragit till just denna förståelse av en konflikt, vilkens utveckling fortfarande är öppen och därför kommer att kräva uppdaterad forskning.

4. Slutsats

Syftet med denna uppsats har för det första varit att analysera relationen mellan buddhism och våld utgående från Ashin Wirathus uttalanden och för det andra att inordna Wirathus uttalanden i kontexten av buddhism i relation till historia och politik i det koloniala och postkoloniala Burma. Forskningsfrågorna har därför varit:

På vilket sätt kan uttryck och innehåll i Ashin Wirathus tal relateras och leda till våld och konflikt?

Hur kan Ashin Wirathus uttalanden inordnas i kontexten av buddhism i relation till historia och politik i det koloniala och postkoloniala Burma?

Utifrån analysen av centrala teman i Ashin Wirathus tal och deras kontextualisering har jag kommit fram till följande slutsatser som besvarar mina forskningsfrågor:

Ashin Wirathus uttalanden kan leda till våld och konflikt, inte av den anledningen att han direkt uppmanar till detta, men för att de har en signifikant potential att utlösa och motivera våld. Ett tema i Wirathus tal som kan leda till konflikt är hans uttalanden om politiska skeenden. Eftersom han tar negativ ställning, både till det demokratiska NLD partiet och också muslimers inflytande i politiken kan han observeras att skapa en spänning emot dessa som kan resultera i våldsamma handlingar. Ett annat tema i Wirathus tal är nationalism. Nationalism, särskild i den etniska formen som Wirathu använder den, har potentialen att skapa våld. I hans uttalanden etablerar han en nationalidentitet som har buddhismen som ett kriterium. Muslimer kan av uppenbarliga anledningar inte uppfylla detta och framställs därför som ett hot mot den etablerade nationalidentiteten. På grund av detta ges en motivering till våld mot muslimer för att skydda den egna identiteten. Ett tredje tema i Wirathus tal som kan skapa våld är demoniseringen och avhumaniseringen av muslimer. Genom uttalanden som kan klassas som islamofobiska, framställs muslimer som ett hot mot de moraliska och civiliserade värden som är del av de icke-muslimska burmeserna. Förutom att hotet av barbarer ger en anledning till våldsamma handlingar mot dem, underlättas handlingarna genom att beteckna dem som djur. Medan uttalanden i bara ett av dessa teman själv har potentialen att utlösa våld, ökar dess kombination sannolikheten att faktiskt göra detta.

Uttalanden och teman som Ashin Wirathu använder sig av, är inte nya idéer, utan retorik som i flera fall kan observeras i Burmas koloniala och postkoloniala kontext. De temana som han tar upp har i denna kontext varit av särskild betydelse. För det första återspeglar hans kritiska uttalanden om politiken det spända förhållandet mellan buddhism och politik under 1900-talet där de buddhistiska munkarna periodvis har getts politiskt inflytande, men för det mesta inte. Han kan därmed inordnas i den rad av buddhistiska munkar som har förespråkat en stark buddhistisk roll i den politiska sfären. För det andra kan hans uttalanden som betonar nationalism kopplas till signifikansen som nationalismen fick under koloniseringen. Det var denna historiska händelse som gav upphov till dess uppkomst. Han följer därmed en tradition som har i sitt ursprung i det koloniala Burma och som sedan dess har används av buddhister och politiker. För det tredje kan hans uttalanden om muslimer relateras till Burmas koloniala och postkoloniala kontext där våld mot muslimer har fastställts. Retoriken, som framställer muslimer som ett hot, har anmärkningsvärda likheter med Wirathus.

5. Referenser

Allen, Christopher 2010. *Islamophobia*, Farnham, Surrey: Ashgate.

Aung-Thwin, Michael & Aung-Thwin, Mairii 2013. *A History of Myanmar Since Ancient Times: Traditions and Transformations*, London: 2. updated and expanded ed., Reaktion Books.

Bechert, Heinz 1999. "To be a Burmese is to be a Buddhist": Buddhism in Burma, *The World of Buddhism: Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture*, Gombrich, Richard Francis & Bechert, Heinz, London: Thames and Hudson, 1. pbk ed., 147–158.

Cavanaugh, William T. 2007. Colonialism and the myth of religious violence, *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations*, Fitzgerald, Timothy, London: Equinox Pub, 241–262.

Gardell, Mattias 2010. *Islamofobi*, Stockholm: Leopard.

Gethin, Rupert 2007. Buddhist monks, Buddhist kings, Buddhist violence: on the early Buddhist attitudes to violence, *Religion and Violence in South Asia: Theory and Practice*, Hinnells, John R. & King, Richard, London: Routledge, 62–82.

Gravers, Mikael 2015. Anti-Muslim Buddhist Nationalism in Burma and Sri Lanka: Religious Violence and Globalized Imaginaries of Endangered Identities, *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal*, 16:1, 1–27, DOI: 10.1080/14639947.2015.1008090.

Gravers, Mikael 1999. *Nationalism as Political Paranoia in Burma: an Essay on the Historical Practice of Power*, Richmond: 2. ed., rev. and expanded.

Gravers, Mikael 2013. Spiritual Politics, Political Religion, and Religious Freedom in Burma, *The Review of Faith & International Affairs*, 11:2, 46–54, DOI:10.1080/15570274.2013.808037.

Green, Penny 2013. Islamophobia: Burma's racist fault-line, *Institute of Race Relations*, Vol. 55(2): 93–98, DOI: 10.1177/0306396813497884.

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

Haslam, Nick 2006. Dehumanization: An Integrative Review, *Personality and Social Psychology Review*, Vol. 10, No. 3, 252–264, DOI: 10.1207/s15327957pspr1003_4.

Juergensmeyer, Mark 2015. Chatting with Myanmar's Buddhist "Terrorist", *Religion Dispatches*, <http://religiondispatches.org/chatting-with-myanmars-buddhist-terrorist/> (Hämtad 2015-05-15).

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

Lincoln, Bruce 2006. *Holy Terrors: Thinking About Religion After September 11*, Chicago: 2. ed., Univ. of Chicago Press.

Mathews, Bruce 1999. The Legacy of Tradition and Authority: Buddhism and the Nation in Myanmar, *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*, Harris, Ian Charles, New York: Continuum, 26–53.

Mezzofiore, Gianluca 2013. Fanatical Buddhist Monk Saydaw Wirathu Calling for Boycott of Myanmar Muslims [VIDEO], *International Business Times*, <http://www.ibtimes.co.uk/saydaw-wirathu-myanmar-969-burma-450375> (Hämtad 2015-05-19).

Nelson, Chad & Woods, Robert H., Jr. 2011. Content Analysis, *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, Stausberg, Michael & Engler, Steven, Abingdon, Oxon: Routledge, 109–121.

Sarkisyanz, Emanuel 1965. *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution.*, The Hague: Martinus Nijhoff.

SBS Dateline 2013. Mantra of Rage, *YouTube*,
<https://www.youtube.com/watch?v=hoi5On6hq68> (Hämtad 2015-05-15).

Schalk, Peter 2007. Operationalizing Buddhism for political ends in a martial context in Lanka: the case of Simhalatva, *Religion and Violence in South Asia: Theory and Practice*, Hinnells, John R. & King, Richard, London: Routledge, 139–153.

Schober, Juliane 2007. Colonial knowledge and Buddhist education in Burma, *Buddhism, Power and Political Order*, Harris, Ian Charles, London: Routledge, 52–70.

Stausberg, Michael 2011. Comparison, *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, Stausberg, Michael & Engler, Steven, Abingdo, Oxon: Routledge, 21–39.

Tambiah, Stanley Jeyaraja 1992. *Buddhism Betrayed?: Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*, Chicago: University of Chicago Press.

Thant, Myint-U 2001. *The Making of Modern Burma*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bilaga: Ashin Wirathus tal

Whatever you do, do it as a nationalist. If you look at anything with your eyes, see it in a nationalist point of view. If you listen anything with your ears, listen it in a nationalist way. Anything you do, do it in a nationalist way. Nationalism must be routine in your life, as you eat, move or doing business. The weakness of nationalism in our public forced me to preach. But they are not like that (referring Muslims). Whatever they do, they do it for their people. But current government, at the time of Military rule, they make friend with Generals, united among under one idea “nationalism”, they have worked for their own people. They have now the monopoly of construction market in Yangon. Do not think that they love Military, but only for the sake of the benefit of their people, they cooperated with them. When current government elected several of them joined the party. They have joined the political parties not because they interest in politics, not because they respect human right but for the sake of their people. Their religion is the most abuse Human rights. They are seriously abusing freedom of believe. They join current government party because when this party elected, they will get position. At least they can protect their people. It is their aim to join. (Enter text here) to join. Today NLD party in good position and they now move NLD party and they got the position. When I visited to Meikhtilar, a person said, the ostrich become Muslims (referring NLD party become Muslims’ party). I asked him why. He said, all the Muslims become member of the party. Not bad what he said. Think about it! They don’t have any beliefs in politic, yet they involved in politics because they have nationalism. So what happen? They got position. So what happen? Their race and religion is progressing. Let tell you one thing. I visited Myot Hla Township. Local monks complained me that they could not performed Buddhist ritual ceremony on Martyrs day. I was blasted! What a rude governor of the Townsip I said. Thought the authority was so rude. How come they refused to perform Buddhist rituals the day General Aung San was assassinated. But the local monks explained me that the property owner is a “Kalar” (it is derogatory word means nigger to mention Muslims) and he does not allow us to perform. See, now they got position. If NLD cannot perform according to the believe because NLD office is in Kalar property, what would happen If they become head of the party, become a member of parliament or become a leader of our nation, it is not easy. Think wisely, it is scary. The more you think the more you would scare. When they do business, they do it in nationalist sense. That is why; the keep buying land and properties everywhere. They use the power of money to get women, to attract woman; they all do it for

their people in nationalist sense. When Military was in power they made friend with generals, when political parties were formed they influenced the head of the nation and when NLD become famous they influenced her (DASSK). When she returns from US, from the airport she used Kalar's car and when she visited Mandalay she used that Kalar's car. She is now under their grip. They have surrounded her. However a football player like Ronaldo is good, if he is surrounded by many players, he cannot do anything. Daw Su was silent totally when our people were killed and slaughtered in Arakan. She can't say anything. Remember it carefully; they are working in their nationalist sense. What Min Ko Naing (88 generation student leader) could do in Arakan crisis. He couldn't say a word. They have surrounded him. Beware Rangoon people. We must prioritize nationalism. It's very important. 3 or 4 or 5 days ago we visited Mon state. We have seen a transport company called Yar Zar Min, owned by a Kalar. This Kalar become president of transport association. Then he abolished Ka Htein (annual Buddhist ceremony) and said it is nonsense things. See! As soon as he got the position, abusing freedom of believe and charity. Be careful, we can differentiate between faith and Human Rights but politician they cannot differentiate between Human Rights and faith. So they can neither protect religion nor the people. If this type of people keeps getting the position, the culture of Ka Htein would vanish. Because he got position so he abolished Ka Htein, would not get the chance to donate and earn blessings. When it happened, young monks from Mawlamyine, organized Monks Network, printed stickers and asking people to support fellow Buddhist businesses, shop only Buddhist's shop and use the transportation owned by the Buddhist. They have used slogan eat at 969 restaurant, use 969 transportation buy from (a newly formed Buddhist extremist group's name). God's special qualities, 6 represent path, eat only at 969 restaurants, use only 969 taxis, buy only from sell only 969. When you do shopping, it is not good enough to get cheaper, do not let your money goes to the enemy. By using this money, they will marry they will force them to convert to their religion and their children would be a threat for the country. They would destroy our religion. When their population increased they would do the same as what happen in Rakhine. They would snatch away our land from us. That is why you must be long sighted but not short sighted. Buy only 969 shops. By this way no one use Yar Zar Min transportation coach from Mawlamyine. From Mawlamyine to Yangon way, the coach is empty and their people use it. But from Yungon to Mawlamyine the coach is full because our golden Burmese use the So they reduce the price. At first it was 6000 kyat but reduced 5000 kyat. Still no Burmese use the service. Then they reduce up to 3500 kyat. So now all using it again. If we lose now,

they would form groups and by the support of Saudi Arabic oils mney, they would compete our businesses. Please do not look for your money to save from buying cheaper service.

Your little money would be insignificant but when add it together thousand to hundred thousand it amount. Our enemy would become powerful and the they are the more dangerous for us. They would one day take our resources from us. If all our people traveling from both side support only even travelling lets travel both side support only our fellow Buddhist even in nationalist sense and sacrifice the amount 1500 kyat we golden Burmese would win this fight. After that we can win more fight and by concentrating the target one after another we have to protect our race. Now more of our fellow Buddhist brothers are looking to reduce the price to compete with them. Without mass public support we will lose Mawlamyine.