

Violenza religiosa e strategie di de-radicalizzazione.

Il Pakistan tra pluralismo e conflitto

DIEGO ABENANTE

PREMESSA

Un'analisi della radicalità nelle culture religiose extraeuropee, e in special modo nell'Islam, deve partire dall'osservazione che molte delle categorie utilizzate nel dibattito attuale sono caratterizzate da ambiguità e sono contestate da ampi settori del mondo accademico e intellettuale dei paesi musulmani. Gli stessi termini "radicalità" e "moderazione" implicano una visione monolitica della realtà islamica, senza riflettere la varietà di opinioni che caratterizza quelle società.¹ La questione della scelta delle categorie d'analisi è dunque, come sempre, fondamentale; all'esigenza della chiarezza e della semplicità di lettura si contrappone il rischio che il fenomeno della radicalità sia ricondotto a strumenti di indagine non condivisi e che hanno senso soprattutto in un ambito culturale occidentale. A proposito di ciò si avverte la necessità di affrontare la questione in termini che siano al contempo condivisi e analiticamente precisi, basati su una conoscenza approfondita delle culture locali. In questo contributo la radicalità è analizzata non con riferimento alla supposta politicizzazio-

¹ Su alcune delle questioni relative alla costruzione dell'Islam nell'immaginario occidentale si vedano: Hasan (2012), Said (1997), Al-Azmeh (2009).

ne della religione, né rifacendoci a una vera o presunta contrapposizione tra individualizzazione e comunitarizzazione, temi spesso presenti nel dibattito europeo sull'Islam; l'enfasi di questo contributo è invece sulla radicalità intesa quale discorso religioso esclusivista, basato su una narrazione che nega legittimità alle forme "altre" di credo e si accompagna ad appelli alla "purificazione" della società. Si tratta di un fenomeno che si è dato storicamente in diverse tradizioni religiose, sia nell'Islam sia fuori di esso; tuttavia non vi è dubbio che la cultura musulmana abbia evidenziato nel corso del tempo una particolare propensione allo sviluppo di movimenti di purificazione e di riforma, benché caratterizzati da diversi gradi di radicalità.² In questo ambito, il Pakistan costituisce un caso di studio di particolare rilevanza, dato il suo percorso storico caratterizzato da violenza comunitaria e settaria.³ Nel 1947 la Spartizione tra l'India e il Pakistan ha causato una tragica scia di violenza etnica e religiosa, rivolta in particolare contro le donne. Durante il primo decennio di vita del paese, esso ha vissuto esperienze di violenza contro le minoranze religiose, sia musulmane che non musulmane. Di particolare gravità è stata la campagna organizzata dai partiti islamici contro la comunità religiosa degli Ahmadiyya, tra il 1949 e il 1953, finalizzata a ottenerne l'esclusione dalle istituzioni pubbliche e dall'alveo stesso dell'Islam. La campagna contro gli Ahmadiyya ha avuto una grande rilevanza politica e religiosa; essa ha condotto all'imposizione della Legge Marziale per la prima volta nella storia del paese, anticipando il colpo di Stato militare del 1958. Inoltre, la campagna anti-Ahmadiyya ha dettato gli slogan, i metodi e spesso gli attori che domineranno il radicalismo settario nei successivi decenni di vita del paese.⁴ Tuttavia il vero e proprio fenomeno della violenza settaria in Pakistan è emerso dagli anni Ottanta e Novanta sotto la forma di un conflitto tra organizzazioni radicali di ispirazione sunnita e sciita, le due principali espressioni dell'Islam pachistano.⁵

² Esiste un'ampissima letteratura sui movimenti di riforma nell'Islam; si vedano, tra gli altri: Levtzion e Voll (1987), Gellner (1983).

³ Per un'analisi del revivalismo religioso e della sua espressione politica in ambito indù, si veda: Hansen (1999).

⁴ Gli Ahmadiyya sono una comunità composta dai seguaci di Mirza Ghulam Ahmad (1835-1908) di Qadiyan (oggi in territorio indiano). Si tratta di un movimento messianico sorto alla fine del XIX secolo, che è portatore di una particolare credenza sul carattere della Profezia di Muhammad rifiutata dalla maggioranza dei musulmani sia sunniti sia sciiti. Sull'agitazione si vedano: Qasmi (2014), Abenante (2018b).

⁵ Gli sciiti costituiscono circa il 15-20% della popolazione, benché le stime disponibili non consentano di fornire una valutazione esatta della consistenza numerica della minoranza. I contributi recenti più rilevanti sul conflitto settario in Pakistan sono quelli di Das (1990), Nasr (2000a: 171-190), Nasr (2000b: 139-180), Zaman (1998: 689-716).

Il conflitto settario in Pakistan ha avuto uno sviluppo enorme nel corso del Novecento. Benché, come accennato, già presente alla fondazione dello Stato, il fenomeno è divenuto endemico a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta. Gli attacchi contro i luoghi di culto e i membri delle opposte comunità hanno provocato, tra il 1990 e il 1997, 580 morti e più di 1.600 feriti. Spesso i militanti si sono affrontati in scontri in campo aperto con uso di armi da guerra. Benché le stime sulle vittime delle violenze siano variabili e non sempre verificate, dal 1980 al 2010 si è calcolato che le violenze abbiano causato circa 4.000 morti;⁶ altre fonti riportano stime molto più elevate, includendo sia le vittime civili sia quelle tra le forze di sicurezza.⁷ Va rilevato che il fenomeno si è sviluppato in un contesto influenzato non solo dalle cause locali di tensione ma anche dai conflitti regionali e in particolare dal coinvolgimento del Pakistan nel conflitto afgano. Ciò è evidenziato dalla tendenza all'intensificazione della violenza dopo l'11 settembre del 2001. Tuttavia in questo contributo ci si limiterà – per ragioni di spazio – all'analisi delle cause interne della violenza settaria.

ANALIZZARE LA RADICALITÀ

Com'è noto, la discussione sulla radicalità e sul conflitto in ambito religioso è stata segnata da una tendenziale divisione tra “primordialisti” e “strumentalisti”, pur con un'evidente predominanza di questi ultimi negli anni più recenti. Con una certa semplificazione, si può descrivere il primo approccio come una visione che tende ad assumere il conflitto come basato primariamente sulle differenze religiose o culturali, da cui deriverebbero nuove contrapposizioni di ordine materiale, economico e politico. Il difetto di tale visione è di intendere le identità come dimensioni sostanzialmente statiche, anziché flessibili nel tempo e nello spazio. Il secondo approccio, invece, ha inteso il conflitto religioso quale semplice sovrastruttura rispetto alle tensioni e ai conflitti di natura socio-economica e politica. La principale debolezza di quest'ultima visione è di concepire le identità religiose come elementi facilmente manipolabili dagli attori, escludendo che questi ultimi siano in parte limitati nelle proprie scelte dagli stessi *set* di valori⁸.

⁶ International Crisis Group (2005: 1).

⁷ Secondo il South Asia Terrorism Portal, il numero delle vittime di violenze settarie o terrorismo tra i civili e le forze di sicurezza nel decennio 2004-2014 ammonterebbe a 26.000 (Johnston, McDonnell, Burbridge, Patton 2016, marzo, p. 2; <<https://icrd.org/wp-content/uploads/2017/12/Countering-Violent-Religious-Extremism-in-Pakistan-White-Paper.pdf>>).

⁸ Si veda: Robinson (2003: 156-176).

Nel caso del Pakistan la maggior parte degli analisti ha ricondotto la genesi dell'estremismo e della violenza settaria alla manipolazione delle differenze religiose da parte degli attori, statali e non statali. In generale, ha prevalso una visione secondo cui il riferimento alla religione sarebbe per lo più funzione delle tensioni socio-politiche ed economiche sottostanti⁹. In questo contributo, pur non negando il legame tra conflitto socio-economico e radicalità, si suggerisce che la religione non possa essere ridimensionata a semplice epifenomeno. S'intende rilevare come la cultura mantenga la sua importanza quale chiave di lettura per interpretare il fenomeno della violenza in Pakistan. Più in particolare, appare necessario rilevare che nel nostro caso il processo di radicalizzazione delle identità religiose, nonostante la sua intensificazione negli ultimi quarant'anni, è parte di una tendenza a una lettura essenzialista delle tradizioni religiose che ha attraversato la storia del paese. È soprattutto mediante la ridefinizione delle religioni e dei loro confini che sono state storicamente individuate le categorie dell'altro da sé. Tale visione è stata caratterizzata da un parallelo processo di de-culturizzazione della religione che ha privato quest'ultima della dimensione culturale, riducendola alla sfera della norma¹⁰. Trattandosi di un processo di lungo periodo, appare essenziale che esso sia osservato in chiave storica. L'analisi di questo processo consente di individuare in particolare tre temi centrali: il discorso dell'autenticità, la crisi dell'autorità religiosa e la politica di "islamizzazione" da parte dello Stato.

LETTURE E CONTESTAZIONI NELL'ISLAM PACHISTANO

Il discorso dell'autenticità è centrale nella narrazione storica del Pakistan sin dalla sua fondazione e ha assunto un'importanza crescente durante il processo di costruzione dello Stato. Tale processo ha visto emergere un discorso pubblico incentrato sull'Islam quale ideologia di riferimento del paese. La necessità di porre l'Islam al centro del discorso pubblico era connessa al contesto politico generale che vedeva il Pakistan costretto ad affrontare enormi difficoltà sia sul piano interno che su quello internazionale.¹¹ Per far fronte alla situazione la classe dirigente ha visto nell'Islam il principale fattore ideologico unificante. L'Islam è emerso, dunque, come strumento per rafforzare il processo di *state-building* e, al tempo stesso, la sacralizzazione del discorso politico ha creato le condizioni perché i partiti religiosi potessero assumere un ruolo dominante. L'adozione dell'Islam

⁹ Haleem (2003: 469-475), Nasr (2000a: 171-190). Si veda anche Abenante (2018: 244).

¹⁰ Roy (2000: 63-81).

¹¹ Cfr. Jalal (1990: 25ss), Waseem (1999: 203ss), Talbot (1998: 107).

quale base ideologica dello Stato ha posto tuttavia grandi incognite, in ragione dell'eterogeneità delle scuole di pensiero e delle forme devozionali adottate nel Subcontinente. Il riferimento alla religione ha portato dunque con sé una grande ambiguità; da ciò è emersa una costante tensione verso la ricerca dell'Islam "autentico", che ha caratterizzato a lungo il dibattito pubblico.¹²

La scelta dell'Islam quale base fondante della comunità politica è stata inoltre accompagnata dal conflitto tra sostenitori di diverse visioni della religione. Il tentativo di fare dell'Islam l'ideologia di riferimento dello Stato e, al tempo stesso, l'esigenza di adattare le istituzioni islamiche a quelle di derivazione britannica sono alla base del fallimento del processo di democratizzazione¹³. Il riferimento obbligato all'Islam è stato dunque accompagnato da un conflitto per l'autorità che ha coinvolto le gerarchie religiose (*'ulema*), conducendo all'emergere del fenomeno dell'autodidattismo religioso e della frammentazione dell'autorità. L'influenza dell'Islam in politica ha condotto alla proliferazione di organizzazioni e leader religiosi tra loro concorrenti, e alla progressiva radicalizzazione del discorso pubblico.

Un altro fattore rilevante è dato dalla tendenza dello Stato ad appropriarsi dell'agenda islamica, facendosi portatore di un programma di "islamizzazione dall'alto" del paese. Come accennato, le radici di questo processo possono essere intraviste nel processo formativo dello Stato, e nel suo porre l'Islam come elemento fondante dell'ideologia ufficiale. Da ciò deriva che lo Stato non si è limitato a consentire o favorire la pratica religiosa, ma si è fatto parte attiva della sua implementazione, al punto da definirne i caratteri e i requisiti. Il periodo cruciale da questo punto di vista è stato quello del regime del Generale Zia-ul-Haq tra il 1979 e il 1988; la politica di Zia-ul-Haq – che ha rovesciato il governo Bhutto nel 1977 – di rendere lo Stato parte attiva nel processo d'islamizzazione attraverso il sostegno alle scuole religiose islamiche (*madrasa*) ha creato un ambiente favorevole al radicalismo. Lo Stato ha infatti intensificato la competizione tra i partiti religiosi, in primo luogo, attraverso il finanziamento dell'educazione islamica, grazie ai fondi dell'elemosina rituale – la *zakat*, trasformata in tassa statale – e l'apertura di nuovi sbocchi occupazionali per i diplomati delle *madrasa*. Tale politica ha portato alla proliferazione delle scuole religiose; se nel 1947 vi erano appena 137 *madrasa* in Pakistan, nel 1996 nella sola provincia del Punjab queste erano diventate 2.463. Allo stesso tempo il numero dei diplomati è aumentato da 1.968 nel 1978-80 a 3.601 nel 1984-85.¹⁴ Le scuole erano finanziate dal regime non solo con i fondi della *zakat*, ma anche tramite finanziamenti provenienti dall'Arabia

¹² Si veda soprattutto Shaikh (2009: 46-80).

¹³ Shaikh (2009: 46-80).

¹⁴ Nasr (2000a: 142-147).

Saudita. Un'altra conseguenza rilevante è stata l'accettazione pressoché generale da parte delle organizzazioni politico-religiose del ruolo centrale dello Stato nel progetto di islamizzazione; ciò a prescindere dalle differenze teologiche o dottrinali. La politica di Zia-ul-Haq a favore dell'islamizzazione ha spinto gli *'ulema* a rivalutare la centralità dello Stato per il proprio progetto di conversione della società. L'idea dell'islamizzazione "dall'alto", inizialmente esclusiva degli islamisti, è divenuta dominante.

Un distinto processo mediante il quale il regime di Zia ha creato il contesto per il conflitto settario è costituito dal fatto che, benché non ufficialmente, lo Stato abbia condotto una "sunnizzazione" delle istituzioni. Nonostante che il finanziamento fosse in teoria rivolto a tutte le istituzioni, di fatto poche scuole sciite ne trassero vantaggio. Inoltre, il regime ha introdotto nel sistema giuridico elementi della *shari'a* secondo l'interpretazione sunnita. Oltre alle ordinanze sui reati sessuali (*Hudud*, 1979) e sulla blasfemia (1982 e 1986), la norma sulla *zakat* del 1979 ha provocato la reazione di aperta protesta della minoranza sciita, che ha risposto con la formazione di un movimento di opposizione denominato *Tehrik-e-Jafriya Pakistan* (movimento per la difesa del diritto giaffarita - sciita). La politica statale ha dunque paradossalmente aperto una serie di fratture nella società musulmana pachistana. Alle agitazioni degli sciiti sulla *zakat* si deve il processo di proliferazione di organizzazioni radicali appartenenti alle opposte confessioni, tra le quali il *Sipah-e-Sahaba Pakistan* (Esercito dei compagni del Profeta, fondato nel 1986, sunnita), il *Lashkar-e-Jhangvi* (Esercito di Jhang, fondato nel 1996, sunnita) e il *Sipah-e-Muhammad* (Esercito di Muhammad, fondato nel 1991, sciita). Oltre al conflitto sunniti-sciiti, le leggi sulla blasfemia hanno condotto a un incremento costante del conflitto religioso. Dal 1986 al 2009 le accuse di blasfemia hanno riguardato 962 persone, tra cui ben 479 musulmani e 119 cristiani.

I movimenti settari si caratterizzano generalmente per la coesione interna e per il tentativo di creare una nuova sfera identitaria, che al tempo stesso funge da ambiente di socializzazione per individui che sono spesso di recente migrazione dal villaggio alla città. Elementi come la preghiera collettiva e il contributo alle spese della comunità forniscono un legame di gruppo a soggetti che hanno smarrito i punti di riferimento tradizionali e familiari. Allo stesso tempo, i gruppi settari offrono una visione religiosa selettiva ed esclusivista che rigetta le forme di credenza diverse. I gruppi radicali sunniti, in particolare, si distinguono per una narrazione dell'Islam che rifiuta la teologia rurale – in particolare la devozione per i "santi" Sufi – i culti popolari e le relazioni sociali a essi connesse. Facendo leva sulla presenza diffusa dello sciismo nelle campagne, specialmente nelle zone rurali del Punjab, la propaganda dei gruppi settari evidenzia le diseguaglianze sociali ed economiche, offrendo la prospettiva di

un Islam sunnita fondamentalista quale soluzione. Mediante tali meccanismi, i gruppi radicali sunniti costruiscono un fronte di contestazione nei confronti della comunità sciita.¹⁵

CONTRASTARE LA RADICALIZZAZIONE

Le risposte delle autorità statali in Pakistan alla violenza settaria hanno evidenziato una interessante evoluzione temporale dagli anni Novanta a oggi. Da un lato, le strategie sono state condizionate dalla grande influenza, formale e informale, dei militari sulle istituzioni politiche; ciò ovviamente spiega la prevalenza dell'uso della forza tra le varie strategie adottate per il contrasto alla radicalizzazione. Ciò nonostante, soprattutto dai primi anni 2000 lo Stato ha teso a introdurre, accanto alle campagne militari, delle strategie non violente, basate sulla contro-narrazione e sulle alleanze con specifici leader religiosi o tribali. L'apparente contraddizione tra dialogo e repressione si spiega con la relazione, già accennata in precedenza, tra il fronte dei gruppi radicali sunniti e il conflitto afgano; lo Stato pachistano ha condotto sin dagli anni Novanta parte della propria politica estera verso l'Afghanistan tramite alcuni dei citati gruppi radicali. Da ciò un'evidente ambiguità che ha contribuito a rendere inefficaci le politiche di contrasto alla radicalizzazione.¹⁶

Un esempio di tale atteggiamento ambiguo sono stati gli accordi stipulati tra i militari e i leader religiosi e tribali locali – soprattutto nelle aree al confine con l'Afghanistan, in particolare tra il 2005 e il 2009 – che prevedevano la cessazione delle violenze e l'interruzione dei legami con i network fondamentalisti esterni in cambio di finanziamenti e, in alcuni casi, dell'implementazione delle norme islamiche sul territorio.¹⁷ Sempre nei primi anni 2000 lo Stato ha tentato di accompagnare questi metodi di contrasto della violenza con strategie più sofisticate, come l'elaborazione di una contro-narrazione islamica e un programma di riforma delle *madrasa*. L'iniziativa più nota è quella attuata dal presidente Pervez Musharraf nel 2002 dopo gli attentati alle Torri Gemelle di New York. In una serie di discorsi pubblici, Musharraf ha fatto diretto riferimento alle tradizioni spirituali dell'Islam, in specie al Sufismo, quale rappresentazione di una cultura musulmana tollerante e non violenta, in contrapposizione a quella dei gruppi radicali.¹⁸ Non si può non rilevare come tale approccio, pur interessante,

¹⁵ Zaman (1998: 705-710).

¹⁶ International Crisis Group (2016: 16-18).

¹⁷ Ilahi (2019), Abenante (2010: 67-68).

¹⁸ In realtà Musharraf riprendeva una serie di precedenti in cui lo Stato – da Ayub Khan negli anni '50 a Bhutto negli anni '70 – aveva tentato di elaborare una versione "ufficiale" dell'Islam per ridimensionare l'influenza degli *ulema*. Si veda Ewing (1983: 251-268).

seguisse una strategia simile a quella dell'islamizzazione perseguita dal regime di Zia-ul-Haq, benché in direzione opposta: ovvero la creazione di un Islam di Stato. Lo stesso regime di Musharraf ha promosso nel 2005 il National Madrasa Oversight Board, un programma di registrazione delle *madrasa* che prevedeva il finanziamento alle istituzioni che accettassero di riformare il curriculum con l'introduzione di materie di insegnamento laiche. In realtà il piano ha dato risultati molto limitati, con circa 14.660 scuole registrate a fronte di un totale stimato di 35.000.¹⁹ La scarsa efficacia di tali strategie ha determinato il tentativo di elaborare dei nuovi approcci basati su una visione olistica della radicalizzazione, con il coinvolgimento della società civile; si può dunque parlare dell'emergere di una strategia che combina *hard* e *soft power*. Nel corso degli anni sono stati varati diversi programmi governativi – il più recente dei quali è il National Action Plan del 2015, approvato dal primo ministro Nawaz Sharif – che hanno in comune la tendenza ad adottare uno spettro di azioni più ampio; queste non escludono l'uso della repressione, ma comprendono attività per contrastare gli *hate speech* da parte dei gruppi religiosi, iniziative di controllo dei social media, il coinvolgimento delle autorità locali, delle scuole e dei leader religiosi. Non sempre la strategia di contro-radicalizzazione è stata condotta con coerenza; al contrario, per gran parte degli anni 2000 le politiche governative nei confronti dei gruppi settari hanno continuato a oscillare tra repressione e dialogo. Dal 2001 l'esercito ha condotto sette operazioni principali per smantellare i gruppi radicali; l'ultima di queste è stata l'operazione Zarb-e-Azb tra il 2014 e il 2016, condotta nelle aree nord-occidentali al confine con l'Afghanistan. Tuttavia, le caratteristiche di programmi quali il National Action Plan indicano che i leader civili e militari sembrano avere riconosciuto l'inefficacia delle azioni repressive se non accompagnate da iniziative di tipo culturale e religioso.

L'azione di contrasto alla radicalizzazione ha riportato maggiori risultati quando è stata condotta su scala locale ed è stata attuata tramite l'associazionismo. L'esempio più interessante è quello del Sabawoon Rehabilitation Centre fondato a Mingora, nello Swat. Si tratta di un esperimento avviato nel 2009 dopo il fallimento di un accordo di pace siglato tra i militanti e i leader locali. Un'iniziativa simile è stata condotta anche dal PAIMAN Alumni Trust, un'organizzazione che ha concentrato la propria azione soprattutto tra i giovani e le donne nelle Aree Tribali e nella Khyber Pakhtunkwa, al confine nord-occidentale del Pakistan. Il tratto distintivo di tale strategia consiste, in primo luogo, nello spostamento della direzione del progetto dal livello nazionale a quello locale; in secondo luogo, pur mantenendo il collegamento con l'esercito, nel porre l'enfasi sul coinvolgimento degli attori che esercitano più influenza sui membri dei gruppi radicali

¹⁹ Johnston (2016: 8).

(leader religiosi, strutture locali di autorità, famiglie). Il programma di de-radicalizzazione comprende una tipologia più ampia di attività, quali l'educazione, la re-istruzione religiosa in chiave non ideologica, l'assistenza psicologica, la riqualificazione lavorativa e l'inclusione delle famiglie.²⁰ Tale programma costituisce l'iniziativa più interessante e potenzialmente efficace tra le politiche applicate dalle autorità pachistane; tuttavia il suo limite consiste nel ridotto impatto sul territorio: secondo i dati disponibili, solo 140 persone sarebbero state coinvolte nel corso dei primi due anni di attività.²¹

CONCLUSIONE

L'esperienza qui analizzata evidenzia, innanzi tutto, la sostanziale inefficacia delle risposte dello Stato basate sulla sola azione militare. Al contrario, si è mostrata la maggiore efficacia d'iniziative che pongano l'enfasi sull'educazione e lo sviluppo di una narrazione di tolleranza e di rispetto per le diversità. In secondo luogo, si osserva la necessità di implementare progetti quali il National Madrasa Oversight Board, coinvolgendo le scuole islamiche nei programmi di de-radicalizzazione e aumentando il grado d'integrazione delle scuole islamiche nei curricula di istruzione pubblica. L'attività dei gruppi radicali in Pakistan trae la propria principale forza dalla capacità di collegare le fonti locali di tensione socio-economica a una narrazione islamica dogmatica ed esclusivista. La risposta delle istituzioni, pur comprendendo azioni mirate alle cause di marginalità socio-economica, deve dare spazio alla dimensione religiosa e culturale. In quest'ottica, la radicalizzazione può essere contrastata attraverso una narrazione che faccia leva sulle tradizioni di eterogeneità e tolleranza proprie della cultura islamica nel Subcontinente. A tal fine, l'inclusione dei leader religiosi nei programmi di de-radicalizzazione appare essenziale.²²

²⁰ Johnston (2016: 8).

²¹ Johnston (2016: 9).

²² International Crisis Group (2005: 28-29).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Abenante, D.

2010 'Le relazioni afgano-pachistane tra neo-Taliban ed equilibri regionali', *Afriche e Orienti*, 'La crisi afgana e il contesto regionale', 3-4.

2018 'I movimenti settari nel Punjab pachistano. Tra costruzione identitaria e conflitto religioso', *Poliarchie/Polyarchies*, 2.

2018 'La controversia anti-Ahmadiyya e il conflitto per l'autorità nel Pakistan contemporaneo', in: E. Giunchi, M. Golfetto, L. Osti, *Autorità e potere nei paesi musulmani*, Jaca Book, Milano.

Al-Azmeh, A.

2009 *Islams and Modernities*, Verso, London.

Das, V.

1990 *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*, Delhi.

Ewing, K.

1983 "The Politics of Sufism: Redefining the Saints of Pakistan", *The Journal of Asian Studies*, 42, 2.

Gellner, E.

1983 *Muslim Society*, Cambridge University Press, Cambridge.

Haleem, I.

2003 'Ethnic and Sectarian Violence and the Propensity towards Praetorianism in Pakistan', *Third World Quarterly*, Vol. 24, No. 3.

Hansen, T. B.

1999 *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in India*, Princeton University Press, Princeton.

Hasan, M.

2012 *Moderate or Militants: Images of Indian Muslims*, Oxford University Press, Delhi.

International Crisis Group

2005 'The State of Sectarianism in Pakistan' in *International Crisis Group, Asia Report n. 95*.

2016 *International Crisis Group*, "Pakistan's Jihadist Heartland: Southern Punjab", Asia Report N° 279.

Ilahi, N.

2019 *Terrorism in Pakistan. The Tehreek-e-Taliban Pakistan (TTP) and the Challenge to Security*, Bloomsbury, London, cap. 7.

Jalal, A.

1990 *The State of Martial Rule: The Origins of Pakistan's Political Economy of Defence*, Cambridge.

Johnston, D., McDonnell, A., Burbridge, H., Patton, J.

2016 'Countering Violent Religious Extremism in Pakistan: Strategies for Engaging Conservative Muslims', *International Center for Religion and Diplomacy*.

Levtzion, N. e Voll, J.

1987 *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse University Press, Syracuse.

Nasr, V. R.

2000 'International Politics, Domestic Imperatives and Identity Mobilization: Sectarianism in Pakistan', *Comparative Politics*.

2000 'The Rise of Sunni Militancy in Pakistan: The Changing Role of Islamism and the Ulama in Society and Politics', *Modern Asian Studies*, Vol. 34, n. 1.

Qasmi, A. U.

2014 *The Ahmadis and the Politics of Religious Exclusion in Pakistan*, Anthem, London.

Robinson, F.

2003 'Nation-formation: The Brass Thesis and Muslim Separatism', in: Robinson F. (a cura di), *Islam and Muslim History in South Asia*, Delhi, Oxford University Press.

Roy, O.

2000 *Global Muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam*, Feltrinelli, Milano, pp. 63-81.

Said, E.

1997 *Covering Islam: How the Media and the Experts determine how we see the Rest of the World*, Vintage Book, New York.

Talbot, I.

1998 *Pakistan: A Modern History*, London.

Shaikh, F.

2009 *Making Sense of Pakistan*, Hurst and Co., London.

Waseem, M.

1999 'Partition, Migration and Assimilation: A Comparative Study of Pakistani Punjab' in: I. Talbot, G. Singh (eds.), *Region and Partition: Bengal, Punjab and the Partition of the Subcontinent*, Karachi.

Zaman, M. Q.

1998 "Sectarianism in Pakistan: The Radicalization of Shi'i and Sunni Identities", *Modern Asian Studies*, Vol. 32, n. 3.