

Sectarian movements in Pakistani Punjab. Identity construction and religious conflict

I movimenti settari nel Punjab pachistano. Tra costruzione identitaria e conflitto religioso

Diego Abenante

Abstract

Since the 1980s the Pakistani society has been characterized by a rise of sectarian violence that has especially involved the Sunni and Shiite communities in the Punjab province. While there is a long history of communitarian and sectarian violence in South Asia before 1947, the contemporary phenomenon has significantly innovated the forms of violence. Sectarian clashes in the past were typically sporadic and localized, where the contemporary Sunni-Shi'a violence is based on a perception of religious identity as collective and homogeneous. Sunni and Shi'a conflicts in the Punjab are connected to the activity of sectarian organizations that combine requests for religious purification with socio-political themes. The essay analyzes the historical evolution of this phenomenon in connection with the larger economic and social change in the Punjab province from the 1970s onwards.

La società pachistana è stata caratterizzata dagli anni ottanta del novecento da una violenza a carattere settario che ha coinvolto in special modo le comunità sunnita e sciita. Pur presentando elementi di continuità con i conflitti del passato, questo fenomeno ha innovato in modo rilevante le forme della violenza tipiche dell'Asia meridionale. I conflitti settari attuali non hanno le caratteristiche sporadiche e localizzate tipiche della violenza "tradizionale", ma si basano su una percezione dell'identità come collettiva e omogenea. Inoltre il fenomeno è collegato all'attività di organizzazioni che uniscono richieste di purificazione religiosa a temi di carattere socio-politico. Il saggio analizza le radici storiche e l'evoluzione di questo fenomeno ricollegandolo alla più generale trasformazione sociale ed economica della provincia del Punjab dagli anni settanta in poi.

Keywords

Pakistan, Islam, Collective Violence, Sectarianism, Democratization
Pakistan, Islam, violenza collettiva, settarismo, democratizzazione

A partire dagli anni ottanta del novecento la società pachistana è stata caratterizzata da un conflitto settario che ha coinvolto in special modo le due principali comunità musulmane, i Sunniti e gli Sciiti.¹ Benché presente sporadicamente sin dalla fondazione dello Stato nel 1947 il conflitto si è intensificato negli anni recenti diffondendosi in particolar modo nella provincia del Punjab. La violenza settaria è stata diffusa e sostenuta da organizzazioni radicali che portano avanti richieste di purificazione religiosa insieme a temi di carattere socio-politico. Gli attacchi contro i luoghi di culto e i membri delle 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 (Nasr 2000a: 171). Dal 1980 al 2010 si è calcolato che le violenze abbiano causato circa 4.000 morti (Shaikh 2009: 224; ICG 2000: 1).

La violenza inter-comunitaria è tutt'altro che sconosciuta nella storia dell'Asia meridionale (Das 1990; Wilkinson 2005). Tuttavia, il conflitto contemporaneo si distingue dalla violenza del passato poiché non ha caratteristiche sporadiche o localizzate. Esso ha carattere sistematico e sembra basarsi su una percezione dell'identità come collettiva e omogenea. Ciò non esclude che vi sia continuità fra la propaganda dei gruppi settari contemporanei e gli argomenti utilizzati da opposte correnti religiose fra ottocento e novecento. Ciò vale in particolare per la critica sunnita delle pratiche legate al culto dei "santi" musulmani o alla devozione verso i discendenti del Profeta Muhammad, diffusi soprattutto nell'Islam rurale (Metcalf 1982). Come osservato molti anni fa da Louis Dumont in *Homo Hierarchicus*, l'ambiguità tra l'antico e il moderno costituisce un elemento caratterizzante del "comunitarismo", che può dunque essere definito un "Giano politico" (Dumont 1990: 318).² Va tuttavia rilevato che queste continuità argomentative sono talvolta superficiali. La critica dei movimenti di riforma sunniti otto-novecenteschi era diretta contro le pratiche religiose popolari, ma non necessariamente contro l'Islam sciita. Inoltre, raramente si giungeva al punto da dichiarare "non musulmano" chi prendeva parte a questi rituali (Zaman 1998: 700). Diversamente, il settarismo contemporaneo evidenzia un'insistenza sulla conformità religiosa e sulla costruzione di una comunità islamica omogenea. Più che come riforma esso si presenta dunque come una sorta di "pulizia religiosa" (Thapar 1989: 209-231; Nasr 2000a, 139-140).

¹ Gli sciiti sono una minoranza della popolazione musulmana pachistana, di cui rappresentano circa il 15-20%. La maggior parte di questi appartiene alla corrente detta duodecimana.

² Dumont ha ripreso la definizione di "comunitarismo" formulata da Wilfred Cantwell Smith: "l'ideologia che si basa sul gruppo formato dagli aderenti a ciascuna religione come unità sociale, politica ed economica, e sulla distinzione e perfino l'antagonismo tra tali gruppi" (cit. in Dumont 1990: 498).

I principali attori di questo conflitto sono alcune organizzazioni tra le quali l'“Esercito dei compagni del Profeta” (Sipah-e-Sahaba Pakistan, SSP) fondato nel 1986, sunnita; l'“Esercito di Jhang” (Lashkar-e-Jhangvi, LJ) fondato nel 1996, sunnita; il “Movimento per il diritto Giaffarita” (Tahrik-e-Jaffriya Pakistan, TJP) fondato nel 1980, sciita; e il suo braccio armato, l'Esercito di Muhammad (Sipah-e-Muhammad, SP) fondato nel 1991 (Gayer 2009). Sebbene questi gruppi siano stati dichiarati illegali dal governo di Pervez Musharraf nel 2001-2002, essi hanno in realtà proseguito le attività in forma clandestina o riformandosi sotto diverse denominazioni.³

L'analisi del conflitto settario

L'interpretazione della violenza settaria in Pakistan si è sviluppata nell'ambito del classico dibattito tra primordialisti e strumentalisti, con un'evidente predominanza di questi ultimi. La maggior parte degli autori ha preso atto della presenza di “*cleavages*” etnico-religiosi nella società pachistana, considerando il passaggio dal pluralismo alla violenza come frutto della manipolazione delle differenze da parte di attori statali e non statali. Irfan Haleem ha analizzato il conflitto settario come il prodotto di alleanze e contro-alleanze delle élite militari e civili per realizzare un “*divide and rule*” a spese dei propri avversari (Haleem 2003: 469-475). Vali Reza Nasr e M. Qasim Zaman hanno proposto una lettura analoga, pur allargando il campo degli attori al quadro internazionale. In particolare, è stata sottolineata l'influenza sui rapporti tra Sunniti e Sciiti in Pakistan della rivoluzione iraniana del 1979 e della guerra in Afghanistan (Nasr 2000a: 174-179, 184-187).

I principali limiti di queste spiegazioni consistono nel fatto che esse tendono ad assumere i “*cleavages*” come elementi statici nel tempo, nonché liberamente manipolabili dagli attori politici. Entrambi questi aspetti sono problematici. Dal primo punto di vista, un'ampia letteratura ha posto in evidenza come le identità etnico-religiose in Asia meridionale siano molto flessibili e tendano a trasformarsi nel tempo.⁴ Appare dunque problematico assumere che le identità sunnita e sciita in Pakistan possano essere assunte come dato assoluto. In secondo luogo, benché pochi studiosi oggi adottino una visione rigidamente primordialista, la capacità degli attori di utilizzare i fattori culturali e religiosi nell'azione politica, senza esserne a loro volta influenzati, non può

³ Il TJP è oggi noto come Islami Tehreek. Anche l'SSP ha di recente ripreso le proprie attività prima delle elezioni del giugno 2018 sotto il nome di Ahl-e-Sunnat-wa-al-Jamaat.

⁴ Si veda, ad esempio, l'analisi di Bernt Glazer sulla trasformazione delle identità etniche in Afghanistan prima e durante la guerra civile (Glazer 1998).

essere data per scontata. A questo proposito è illuminante il dibattito emerso in letteratura sull'affermazione del nazionalismo musulmano in Asia meridionale (Robinson 2000: 156-176; Shaikh 2009).

Un'altra criticità che emerge dalla letteratura è la tendenza a considerare lo Stato pachistano come "fallito" o "debole", pur attribuendo ad esso enormi capacità di manipolazione delle identità. A questo proposito, V. R. Nasr applica al caso pachistano il concetto di *dispersed domination* proposto da Joel Migdal: ovvero il caso in cui lo Stato, pur incapace di imporsi sulla società, riesce a manipolare le identità di gruppo per mantenere lo *status quo* o ad agire quale mediatore tra i gruppi in conflitto: "Uno Stato debole manipola le divisioni sociali e culturali al fine di acquisire vantaggi nei confronti delle forze sociali" (Nasr 2000a: 174; Migdal 1994: 9-10, 27). È indubbio che in Pakistan si siano date strategie di manipolazione dei "*cleavages*", specialmente dopo la democratizzazione degli anni ottanta-novanta. I due principali partiti di quel periodo – il Pakistan People's Party (PPP) e la Pakistan Muslim League (PML) – hanno collaborato con organizzazioni islamiche sunnite e sciite (Rashid 1998; Nasr 2000).⁵ Tuttavia, l'applicazione del paradigma di Migdal appare più adatto ai casi dell'America Latina e dell'Africa rispetto al Pakistan, il cui apparato militare-burocratico ha avuto storicamente una maggiore capacità di imporsi sulla società.

La violenza come azione razionale

Com'è noto, lo studio della violenza di gruppo nelle scienze sociali è stato ricondotto entro la categoria analitica delle azioni collettive e dei movimenti sociali. In questo quadro teorico un contributo rilevante è stato offerto da Charles Tilly e Sidney Tarrow (Tilly 1986 e 1973; Tilly e Tarrow 2007). Il primo ha fornito, partendo dal caso della Francia tra seicento e ottocento, un modello d'interpretazione dei movimenti sociali e della protesta che ha tuttora molta influenza nelle scienze sociali. Il modello di Tilly è utile, in primo luogo, poiché superando le precedenti analisi teoriche basate sullo studio dei singoli episodi violenti come fenomeni distinti ha riportato la discussione sulla violenza collettiva entro un unico quadro teorico. L'approccio di Tilly prevede che le azioni collettive non siano anarchiche o caotiche ma rientrino in un quadro prevedibile. Vi è, in altre parole, ciò che l'autore ha definito il "repertorio della contestazione": un complesso di strumenti che un gruppo ha a disposizione per esprimere

⁵ Il PPP ha concesso un posto di ministro nel governo provinciale del Punjab all'SSP tra il 1993 e il 1996 e si è alleato con la Jamiat-ul-Ulama-i-Islam (JUI), organizzazione dalla quale provengono diversi componenti dell'SSP. La PML ha collaborato con gli ambienti revivalisti sciiti tramite il TJP.

rivendicazioni di diversa natura. Il gruppo in questione, secondo Tilly, tenderebbe a scegliere uno strumento compreso in un repertorio limitato (Tilly 1986: 390-398). Le folle non sono dunque incontrollate ma tendono ad agire entro limiti conosciuti, ovvero all'interno di uno spazio limitato. Ciò non esclude che i gruppi possano innovare le forme di protesta, ma queste innovazioni sono graduali e parziali: esse agiscono ai margini di forme esistenti. Nel caso francese, Tilly afferma che i modi della protesta siano rimasti sostanzialmente costanti nel tempo, pur cambiando il modo dominante. Un cambiamento cruciale sarebbe avvenuto nel diciannovesimo secolo, quando le proteste si sarebbero trasformate dal punto di vista della dimensione territoriale e delle motivazioni. La protesta si sarebbe cioè svincolata dalle strutture d'autorità locali per abbracciare la dimensione nazionale (Tilly 1986: 390-398).

Lo schema è stato in seguito integrato dal contributo di Tarrow, che ha ipotizzato che le innovazioni possano avvenire attraverso "momenti di follia" (Tarrow 1993: 281-307). Secondo Tilly e Tarrow, dunque, la violenza non costituirebbe una rottura rispetto al quadro generale delle azioni collettive e andrebbe interpretata sullo stesso piano teorico. Il gruppo che agisce nella rivolta non è irrazionale ma prevedibile. Nelle situazioni di protesta violenta i gruppi non innovano il quadro delle azioni a disposizione, ma si muovono entro gli stessi confini. Il che comporta l'esistenza di una continuità tra violenza e non-violenza (Tilly 1973: 439).

Questo approccio ha influenzato gli studi sull'Asia meridionale. Un'analisi rilevante è stata sviluppata da Richard Eaton nello studio della distruzione dei templi Hindu da parte dei Musulmani all'epoca della conquista dell'India. Secondo Eaton, la distruzione dei templi era da collegarsi al processo di costruzione del potere musulmano nel subcontinente indiano e al bisogno dei conquistatori di distruggere le forme di legittimazione del potere preesistente al fine di costruire il potere islamico. Non si sarebbe trattato dunque di una manifestazione d'irrazionalità, come ritenuto in passato, ma di un progetto razionale (Eaton 2000: 246-281). Questa interpretazione è stata estesa anche allo studio della violenza comunitaria tra Hindu e Musulmani nell'India indipendente. Paul Brass e Stanley Tambiah hanno studiato diversi episodi di violenza intercomunitaria, soffermandosi sulla "produzione" del disordine più che sulle sue cause (Brass 2003; Tambiah 1990). Entrambi gli autori hanno rilevato la natura non casuale ma ripetitiva delle violenze. Brass, in particolare, si è spinto a teorizzare l'esistenza di veri e propri "sistemi istituzionalizzati" della rivolta ("*institutionalized riot systems*") (Brass 2003: 30-34).

L'importanza di questi contributi, in particolare del modello di Tilly e Tarrow, non consiste unicamente nell'affermazione del rapporto tra violenza e azione razionale. Esse hanno altresì sottratto l'analisi della violenza all'angusto spazio della dialettica primordialismo-strumentalismo, riaffermando l'importanza della "lunga durata".

La forma della protesta – o della violenza – non è necessariamente il frutto di una libera scelta, né dei valori di appartenenza. Essa può essere vincolata dal “repertorio” inteso come il complesso dei modi storicamente consolidati di rappresentazione identitaria.

L'islamizzazione del Pakistan e la genesi del discorso settario

Le radici storiche del discorso settario in Pakistan sono collegate con il processo di definizione dello “Stato islamico”. E' infatti durante il processo costituente, tra la fine degli anni quaranta e i primi cinquanta, che è emersa per la prima volta nel dibattito pubblico la questione della definizione di un “musulmano” (Shaikh 2009: 59-60). L'affermazione dell'ideologia islamica quale riferimento indispensabile delle istituzioni portava con sé il germe della frammentazione, in quanto aggravava le fratture esistenti sia dentro che fuori l'Islam pachistano. La crisi istituzionale è emersa in particolare sulla questione dello status della comunità “eterodossa” degli Ahmadiyya o Qadiani.⁶ La discussione pubblica sulla posizione di questa comunità è divenuta lo strumento per mettere in dubbio l'adesione della classe dirigente all'ideale islamico. La controversia e i disordini di piazza contro gli Ahmadiyya hanno condotto alla proclamazione della Legge Marziale nel Punjab nel 1953, anticipando di pochi anni il colpo di Stato militare del 1958.⁷

Il nesso tra la controversia anti-Ahmadiyya del 1949-53 e il conflitto settario recente è indicato dal fatto che diversi futuri leader dei movimenti radicali hanno partecipato alla campagna contro gli Ahmadiyya, come Maulana Haq Nawaz Jhangvi, futuro fondatore dell'SSP (Zaman 2002: 114). Inoltre, le proteste contro gli Ahmadiyya sono state il primo esempio della tendenza da parte dei gruppi sunniti radicali non solo a contestare le idee degli altri gruppi sul piano teologico, ma a denunciarli come “infedeli” e chiederne l'espulsione dalla comunità islamica. Si realizza dunque il passaggio dalla discussione teologica alla ridefinizione della comunità secondo criteri di purezza religiosa. Molti argomenti utilizzati dai gruppi settari sunniti contro gli sciiti,

⁶ Gli Ahmadiyya sono una comunità composta dai seguaci di Mirza Ghulam Ahmad di Qadian, che erano numerosi in Pakistan dopo il 1947. Si trattava di un movimento messianico sorto alla fine dell'ottocento nel Punjab. La controversia riguardava essenzialmente la dichiarazione di Ghulam Ahmad di essere un Profeta, fatta nel 1901, poiché nell'Islam il carattere definitivo della profezia di Muhammad (*khatm-i-nubuwwat*) è un punto centrale di fede.

⁷ La questione rimarrà latente nella politica pachistana sino a che nel 1974 il governo Bhutto cederà alla richiesta dei gruppi religiosi di dichiarare per legge gli Ahmadiyya una minoranza non musulmana, modificando a questo scopo la Costituzione. Ulteriori elementi di differenziazione degli Ahmadiyya saranno introdotti nella legislazione dal regime del Gen. Zia-ul-Haq (Friedmann 1989; Robinson 1990).

dagli anni ottanta in poi, hanno ripreso quelli usati contro gli Ahmadiyya (Zaman 1998: 692).

L'ascesa delle organizzazioni settarie in Pakistan dopo gli anni ottanta ha le proprie radici in una situazione politica molto fluida. I gruppi settari nascono, in primo luogo, da un processo di scissione interna dei partiti religiosi *mainstream*, in uno scenario caratterizzato dalla crescente importanza delle organizzazioni e delle scuole islamiche. La politica del regime del generale Zia-ul-Haq – che ha rovesciato il governo Bhutto nel 1977 – di rendere lo Stato parte attiva nel processo d'islamizzazione attraverso il sostegno economico e politico alle *madrassa* – scuole religiose islamiche – ha creato un ambiente favorevole all'emergere del radicalismo. Oltre a determinare una sacralizzazione del discorso pubblico, lo Stato ha infatti intensificato la competizione tra gli attori politico-religiosi per l'acquisizione delle risorse.

Il finanziamento statale dell'educazione islamica, grazie ai fondi raccolti con la *zakat* – l'elemosina rituale islamica, trasformata in tassa statale dal regime di Zia nel 1980 – e la decisione di aprire nuove opportunità professionali ai diplomati delle *madrassa*, ha incoraggiato le varie organizzazioni a fondare delle scuole. Se nel 1947 vi erano appena 137 *madrassa* in Pakistan, nel 1996 nella sola provincia del Punjab queste erano diventate 2.463. Il numero dei diplomati delle scuole islamiche è aumentato da 1.968, nel 1978-80, a 3.601 nel 1984-85 (Nasr 2000a: 142-147). Un'altra conseguenza è stato il ridimensionamento della differenza tra *ulama* e islamisti. La Jama'at-i-Islami⁸, ad esempio, ha fondato una propria Ulama Academy a Lahore nel 1976, avvicinandosi al modello educativo delle *madrassa* (Nasr 2000a: 148). Al tempo stesso, l'emergere del ruolo attivo dello Stato a favore dell'islamizzazione, ha spinto gli *ulama* a rivalutarne la centralità rispetto al proprio progetto di conversione della società. L'idea dell'islamizzazione “dall'alto”, inizialmente esclusiva della corrente “fondamentalista”, è divenuta dominante (Talbot 1998: 245-286; Weiss 1986).

Un altro meccanismo attraverso cui la politica d'islamizzazione ha posto le condizioni per l'emergere del conflitto settario è dato dal fatto che, benché non ufficialmente, la politica di Zia abbia comportato una sunnizzazione delle istituzioni. Nonostante che il finanziamento fosse teoricamente rivolto a tutte le scuole religiose, di fatto poche *madrassa* sciite ne trassero vantaggio. Inoltre, il regime di Zia aveva scelto di introdurre nel sistema giuridico pachistano elementi della *shari'a* conformi all'interpretazione sunnita hanafita dell'Islam.⁹ La politica statale ha dunque paradossalmente aperto una

⁸ La prima organizzazione “fondamentalista” pachistana, fondata nel 1941 da Abu a la Maududi (1903-1979).

⁹ La scuola Hanafita è una delle quattro scuole (*madhhab*) giurisprudenziali dell'Islam sunnita. La *shi'a* duodecimana, cui appartengono in gran parte gli sciiti pachistani, aderisce alla scuola Ja'farita.

nuova linea di frattura comunitaria. È infatti alla protesta contro la decisione governativa di imporre il versamento della *zakat* secondo il diritto sunnita hanafita che risale la fondazione del TJP, organizzazione dalla quale è in seguito scaturito il più radicale gruppo anti-sunnita SM (Qureshi 1989: 126; Bredi 1995: 27; Zaman 2000: 693).

In questo contesto, il peso crescente delle relazioni economiche tra Arabia Saudita e Pakistan ha rafforzato la politica di sunnizzazione del regime di Zia. Il sostegno finanziario delle monarchie del Golfo era emerso già nei primi anni settanta per iniziativa del governo Bhutto. Lo scopo era essenzialmente di ridefinire la politica estera pachistana, riducendo la dipendenza dagli Stati Uniti in favore di un rapporto più stretto con il mondo islamico. L'influenza delle monarchie del Golfo, tuttavia, è sopravvissuta alla caduta del governo Bhutto consolidandosi e rendendosi persino autonoma dal controllo dello stesso governo pachistano. Durante gli anni ottanta, la guerra in Afghanistan avrà quindi l'effetto di intensificare ulteriormente il flusso dei fondi sauditi alla rete delle *madrassa* sunnite in Pakistan. Nel solo Punjab, nel 1996 delle 2.463 scuole registrate dalle autorità 1.700 ricevevano fondi dall'estero (Rashid 1998: 72-78; Nasr 2000a: 144).

Se dunque le origini del revivalismo sciita sono legate al tentativo dello Stato di imporre il sunnismo come "Islam ufficiale", è dal ritorno alla democrazia con la formazione del governo del primo ministro Benazir Bhutto nel 1998, che si assiste all'ascesa del fenomeno del settarismo. L'intensificazione del conflitto settario coincide con la fase di democratizzazione del paese. Può certamente assumersi che la caduta del regime militare abbia determinato la creazione di uno spazio più ampio per le organizzazioni politico-religiose. Tuttavia, la coincidenza temporale tra democratizzazione e conflitto ha indotto diversi autori a dedurre che il primo abbia creato un maggiore spazio di competizione per i gruppi che intendevano portare avanti richieste di ordine economico, sociale e politico. In altre parole, che la caduta del regime di Zia abbia dato vita all'ingresso in politica di gruppi sociali fino ad allora esclusi dai processi politici. Secondo tale ipotesi, la democratizzazione degli anni ottanta-novanta avrebbe aperto uno spazio per la rivendicazione e posto le premesse per il conflitto settario del ventennio successivo (Hussein 1990; Shaheed 1990). Si noterà come tale spiegazione riprenda la classica teoria proposta da Samuel Huntington in *Political Order in Changing Societies*. Huntington aveva ipotizzato che il diffondersi della violenza e dell'instabilità, negli anni cinquanta e sessanta del novecento, fosse in larga parte il prodotto di un "rapido cambiamento sociale e della rapida mobilitazione di nuovi gruppi in politica, rafforzata dal lento sviluppo delle istituzioni politiche" (Huntington 1968: 190).

Questa ipotesi sembra trarre sostegno da diversi elementi. In primo luogo, il fatto che il settarismo religioso pachistano non si caratterizzi che marginalmente per rivendicazioni di tipo spirituale, quanto per una serie di richieste di natura laica. Inoltre, il

fatto che spesso questi leader siano “piccoli *ulama*”, cioè dei religiosi che non provengono da grandi famiglie religiose e hanno spesso un’origine rurale (Nasr 2000a: 150). Si può ipotizzare che nell’estremismo religioso questi *ulama* abbiano trovato un modo per sfidare le gerarchie esistenti e dunque utilizzare il settarismo come strumento di ascesa sociale. Si tratta, d’altronde, di dinamiche storiche non sconosciute nelle società musulmane, dove la radicalizzazione è spesso la chiave per l’ascesa sociale e politica.¹⁰

Il caso del Punjab: cambiamento sociale e conflitto settario

Il Punjab è la regione del Pakistan in cui le organizzazioni radicali hanno trovato il maggiore sostegno. Anche qui vi è una continuità storica: la campagna anti-Ahmediyya era stata condotta soprattutto in questa provincia. Non sorprende dunque che il Punjab – in particolare i distretti centrali e meridionali di Jhang, Multan e Bahawalpur – sia divenuto il teatro principale della violenza settaria dopo il 1980. L’evoluzione del settarismo in Punjab deve essere analizzato con riferimento a due temi distinti: il primo riguarda la natura dell’Islam praticato in Punjab, specialmente nelle aree rurali; il secondo la trasformazione socio-economica delle zone urbane della provincia dagli anni settanta in poi.

Nel Punjab, soprattutto nelle regioni meridionali è molto diffuso il culto dei “santi” Sufi, generalmente definiti *pir*. La specificità delle forme di Islam è legata principalmente ai modi dell’islamizzazione. La commistione tipica della regione tra diverse influenze musulmane – sunnita e sciita/ismailita – ha favorito l’emergere di un substrato religioso non rigidamente classificabile entro i confini delle religioni istituzionali.¹¹ Benché la maggior parte della popolazione tenda a definirsi sunnita, prevalgono forme devozionali che attribuiscono una particolare rilevanza alla figura di ‘Ali (Boivin 2015: 165-181).¹² La specificità dell’Islam praticato in Punjab e l’esistenza di un terreno comune tra sunnismo e sciismo sono importanti per spiegare lo sviluppo del settarismo, poiché costituiscono le argomentazioni principali della propaganda anti-sciita di organizzazioni come l’SSP.

¹⁰ A questo proposito vi sono possibili comparazioni tra il caso pachistano e l’ascesa dell’Ayatollah Ruhollah Khomeini in Iran negli anni sessanta-settanta, o al conflitto per l’autorità tra leader giovani e radicali quali Muqtada al Sadr e il Grande Ayatollah Ali Sistani nell’Iraq post-Saddam Hussein (Martin 2003; Cole 2007).

¹¹ Sulla formazione della cultura religiosa nel Punjab meridionale si veda il recente lavoro di Hasan Ali Khan (Khan 2016).

¹² ‘Ali è il quarto Califfo sunnita e primo Imam della *shi’a*.

L'influenza religiosa di cui sono depositari i *pir* si è storicamente riflessa anche sul piano economico. Sin dall'epoca coloniale i *pir* hanno accumulato grandi proprietà fondiari, costituendo alla nascita del Pakistan, una classe terriera dominante nei distretti centrali e meridionali del Punjab. Dato il prevalere di meccanismi politici di patronato-clientela, le elezioni nazionali e locali in queste regioni sono state dominate quasi ininterrottamente dalle grandi famiglie di *pir*, cui i partiti nazionali senza distinzioni ideologiche hanno concesso ruoli di primo piano. Il legame esistente a livello locale tra i partiti *mainstream* e alcuni delle più influenti famiglie di *pir* del Punjab meridionale è stato ampiamente documentato (Wilder 1999; Martin 2016).

L'assetto sociale ed economico dominato dalle famiglie terriere è stato parzialmente messo in crisi negli anni immediatamente successivi al 1947, quando molti emigranti musulmani dai distretti orientali del Punjab – assegnati all'India con la Spartizione – si sono trasferiti nel Punjab occidentale insediandosi specialmente nelle aree urbane. La popolazione di Faisalabad, nel Punjab centrale, tra il 1941 e il 1951 è aumentata da 70.000 a 179.000 abitanti. A Multan la popolazione è aumentata da 143.000 a 190.000 nello stesso periodo (PBS: 5).

Poiché i migranti erano culturalmente affini alla popolazione locale, la storiografia ha teso a sottostimare l'impatto della migrazione sulle strutture sociali e politiche del Punjab occidentale (Waseem 1999: 211-225). In realtà, i migranti non condividevano le strutture di lealtà religiosa e sociale locali. In particolare, non erano parte delle relazioni gerarchiche clientelari e di *piri-muridi* (maestro Sufi-discepolo) del Punjab pachistano. Si determinava dunque una tensione nei rapporti tra le famiglie dominanti nel mondo rurale e la nuova realtà urbana determinata dalle migrazioni (Zaman 1998: 705-710; Nasr 2000a: 165-169). Questo processo di urbanizzazione è stato in seguito rafforzato negli anni settanta dalla migrazione interna dalla campagna alla città che ha caratterizzato quasi tutte le province pachistane e il Punjab in special modo. La popolazione di Multan nel ventennio 1961-1981 è più che raddoppiata, passando da 358.000 a 732.000 abitanti; Bahawalpur ha registrato un aumento da 84.000 a 180.000 abitanti; Gujranwala da 196.000 a 601.000 (PBS: 5).

La migrazione interna è stata altresì accompagnata dalla formazione di una nuova classe media urbana, favorita principalmente dalle rimesse dei lavoratori emigrati nei paesi del Golfo e del Medio Oriente alla ricerca di lavoro ben retribuito (Brown 2006, 50-52). Gli anni sessanta e settanta sono stati uno spartiacque per la migrazione proveniente dall'Asia meridionale: la rapida crescita di lavoratori qualificati e non qualificati che non potevano essere assorbiti dal mercato locale, la crescente domanda di lavoratori dai paesi produttori di petrolio del Medio Oriente e la parallela diminuzione delle possibilità di migrazione nel Regno Unito hanno ridefinito i flussi migratori. Nella prima metà degli anni settanta l'Arabia Saudita, gli Emirati Arabi Uniti e

l'Oman avevano assunto principalmente lavoratori dai paesi arabi confinanti; dal 1975 gli operai arabi non furono più sufficienti a soddisfare la domanda. Ragioni religiose e culturali resero dunque il Pakistan, l'India e il Bangladesh le scelte preferite (Arif 1998, 99-100). Secondo una stima, tra la metà degli anni settanta e la metà degli anni ottanta dieci milioni di pachistani circa – l'11% della popolazione – ha tratto beneficio dalla migrazione verso il Medio Oriente (Zaman 1998: 708-709). Di questi, il 70% proveniva dal Punjab. Benché in genere i migranti fossero di provenienza rurale, pochi di essi al rientro in patria fecero ritorno ai villaggi, preferendo il trasferimento in città (Zaman 1998: 109).

Diversi elementi indicano che l'emergere dei partiti settari in Pakistan sia legato alle aspirazioni della nuova classe media *Punjabi* in espansione. È noto che nel mondo musulmano il sostegno per i movimenti religiosi radicali è generalmente derivato da ceti sociali in transizione da una condizione a un'altra. I movimenti fondamentalisti sono stati in passato sostenuti da gruppi sociali e comunità di recente urbanizzazione, dunque dal passato rurale non lontano e provenienti da una cultura religiosa conservatrice, entrati in contatto con l'economia, l'istruzione e i ritmi della "modernità" (Robinson 2007: 4). Si può ipotizzare che anche l'ascesa dei movimenti settari anti-sunniti sia legato allo stesso processo. I partiti estremisti hanno offerto uno spazio d'aggregazione a ceti sociali in fase di cambiamento.

I movimenti settari si caratterizzano per la forte coesione interna e per il tentativo di creare una nuova sfera identitaria, distinta dalle precedenti: elementi come la preghiera collettiva e il contributo alle spese della comunità offrono un nuovo legame di gruppo a individui che hanno smarrito i punti di riferimento del villaggio. È da considerarsi che, nell'esperienza della migrazione, i membri del nuovo ceto medio urbano hanno spesso perso i legami con le strutture d'autorità preesistenti, in particolare con le leadership religiose locali. Poiché nella fase di transizione i migranti conservano l'aspirazione a esprimere le proprie rivendicazioni in un linguaggio tradizionale, possono facilmente essere attratti dalla retorica dei gruppi settari. Inoltre, attraverso la contestazione delle pratiche religiose e delle relazioni sociali delle aree rurali, i gruppi settari hanno fornito alla nuova classe media urbana gli argomenti di propaganda per contestare gli assetti esistenti (Zaman 1998: 705-710). I movimenti settari hanno dunque fornito alla classe media un linguaggio religioso e un'identità "ortodossa" che contesta la legittimità della cultura delle zone rurali. Al tempo stesso, i movimenti settari hanno costruito un linguaggio utile a sfidare sul piano politico il predominio delle grandi famiglie di proprietari del Punjab (Nasr 2000a: 165-169).

Il caso dell'SSP fornisce diversi elementi a sostegno di questa tesi. L'organizzazione è stata fondata nella città di Jhang, in una regione dominata economicamente da un ceto fondiario prevalentemente sciita. Pur essendo una regione in massima parte

agraria, Jhang ha visto emergere un ceto medio commerciale urbano sunnita, emigrato dall'India e dunque privo di relazioni con la società locale e con la rete dei santuari locali (Nasr 2000a: 166). Queste comunità si sono spesso organizzate in associazioni di commercianti – dette *anjuman* – che hanno fornito un sostegno economico alle organizzazioni settarie sunnite. La propaganda dell'SSP contro la “corruzione morale” delle famiglie sciite era dunque uno strumento per mettere in discussione il predominio economico dei proprietari terrieri nella società locale. Maulana Jhangvi, in particolare, utilizzava l'argomento che la regione di Jhang era dominata da grandi proprietari terrieri sciiti – o vicini allo sciismo – che sfruttavano economicamente i coltivatori e conducevano “pratiche (religiose) oscurantiste” (Nasr 2000a: 167). Un passaggio di una pubblicazione dell'SSP illustra chiaramente il contenuto del messaggio settario:

Jhang era un distretto arretrato dominato da signori feudali ... Questi trovarono licenza nello sciismo per la vita di piacere e libertinaggio che desideravano e così la nobiltà rurale era diventata sciita ... Sprofondati nell'ignoranza, conservarono alcuni dei loro costumi tradizionali nel nome del sunnismo, mentre per altri aspetti erano stati assimilati agli sciiti.¹⁵

È interessante notare come la retorica anti-sciita dell'SSP riprenda molti argomenti già presenti nel discorso coloniale britannico. La tendenza a descrivere la religiosità popolare come una corruzione del “puro” Islam delle origini era, infatti, tipica della letteratura prodotta dal governo coloniale fra tardo ottocento e primo novecento (Zaman 1998: 700; Abenante 2006: 106-112).

Non si può non rilevare come la propaganda dell'SSP – e in generale delle organizzazioni settarie anti-sciite – rappresenti una rottura rispetto alle posizioni tradizionali delle autorità religiose sunnite nel subcontinente indiano. Il discorso settario proietta la visione di uno spazio islamico omogeneo, privo di diversità religiose o culturali. Più che la vicinanza alle radici religiose sud-asiatiche, la propaganda dell'SSP tradisce l'influenza della scena islamista internazionale. Il prototipo di società islamica pachistana disegnato da organizzazioni come l'SSP sembra affine al modello che Oliver Roy ha di recente definito “neo-fondamentalista”. Il tema centrale non è più la creazione dello Stato islamico quanto la costruzione di uno “spazio islamizzato” deculturato; ovvero privo di qualunque diversità legata al territorio e alla dimensione culturale locale (Roy 2003: 111-118).

¹⁵ Cit. in Zaman, 1998, p. 700 (traduzione dell'autore).

Conclusion

Il caso del Punjab sopra descritto evidenzia l'apparente incapacità delle istituzioni di assorbire e di convogliare le trasformazioni sociali ed economiche entro un quadro istituzionale. Entrambi i partiti che hanno dominato il quadro politico sin dagli anni ottanta, il PPP e la PML, rispondono al profilo del "*patron party*": si tratta cioè di organizzazioni che tendono ad acquisire e a gestire il consenso attraverso la mediazione di notabili locali (Kothari 1964; Jaffrelot 1998). È possibile ipotizzare che nel caso pachistano questo modello di partito sia inadatto ad assorbire l'ingresso nell'arena politica dei nuovi gruppi. Ciò riporta, ovviamente, alla teoria di Huntington, che tenderebbe a interpretare il conflitto come determinato da un grado di maturità delle istituzioni politiche insufficiente ad assorbire i cambiamenti socio-economici (Huntington 1968).

Se quanto sopra può offrire una spiegazione razionale del conflitto, tuttavia, la teoria della modernizzazione non spiega perché sia scelta una modalità specifica di mobilitazione e di contestazione. Non vi è dubbio che, diversamente dai partiti istituzionali, i movimenti settari, attraverso la loro critica dei governanti, della classe dirigente e della loro corruzione, così come dell'aristocrazia terriera e del notabilato, hanno offerto una forma privilegiata per le rivendicazioni dei nuovi gruppi sociali. A ciò va aggiunto che i migranti provenienti dal Golfo avevano trascorso la loro esperienza di lavoro in paesi dove il revivalismo islamico era influente, dunque la loro scelta di orientarsi verso partiti di ispirazione religiosa era ancora più comprensibile.

Tuttavia, per comprendere il fenomeno appare necessario ritornare all'idea del repertorio della contestazione. La tesi qui presentata è che il discorso settario rappresenti una modalità di organizzazione e di protesta apparentemente tradizionale, dunque conosciuta. Ciò benché il suo contenuto sia intrinsecamente moderno sia dal punto di vista della visione della comunità – più somigliante a forme di nazionalismo religioso che a movimenti religiosi veri e propri – sia dal punto di vista delle rivendicazioni e degli obiettivi, per lo più di ordine economico e politico. L'identità aggressiva ed esclusiva proposta dai gruppi settari sunniti pachistani costituisce un fattore noto perché si pone su una linea di continuità storica sia con i modi di rappresentazione politica delle comunità adottate durante il periodo coloniale, sia con le forme di mobilitazione politica emerse negli anni quaranta e cinquanta del novecento (Shaikh 1989; Gilmartin 1988).

Queste ultime hanno imposto la ricerca dell'omogeneità e dell'uniformità culturale quale matrice dell'organizzazione della comunità. Tale discorso politico è stato, in seguito, ulteriormente rafforzato dalla politica del governo di Zia-ul-Haq negli anni settanta e ottanta. Il discorso settario ha dunque in parte innovato i modi della conte-

stazione, collegando la prassi tradizionale del discorso comunitario all'appartenenza a uno specifico micro-gruppo etnico o religioso. Nella visione settaria, la nazionalità religiosa dominante – intesa quale grande comunità islamica-nazionale – si scinde in micro-identità aventi ognuna caratteristiche di omogeneità e di esclusività. Questa nuova identità settaria consente di portare avanti nuove e più specifiche rivendicazioni; essa consente altresì di contestare gli attori istituzionali al fine di ottenere un più ampio accesso alle risorse.

Bibliografia

Abenante, D.

2000 "The Roots of Political Instability in Pakistan: the anti-Qadiani Agitation of 1949-53", *Sociologia*, XXXIV, 3, pp. 3-21.

2006 "Islamizzazione e 'sociologia coloniale': Il Punjab tra ottocento e novecento", in: Abenante D. e Giunchi E. (a cura di), *L'Islam in Asia meridionale: Identità, interazioni e contaminazioni*, Milano, Franco Angeli.

Arif, G. M.

1998 "Reintegration of Pakistani Return Migrants from the Middle East in the Domestic Labour Market", *The Pakistan Development Review*, 37, 2, pp. 99-124.

Boivin, M.

2015 *Le Pakistan et l'Islam. Anthropologie d'une république islamique*, Paris, Téraèdre.

Brass, P.

2003 *The Production of Hindu-Muslim Violence in Contemporary India*, Washington, University of Washington Press.

Bredi, D.

1995 "La proposta politica degli sciiti del Pakistan secondo la Tahrik-i Nifad-i Fiqh Ga'fariyyah", *Oriente Moderno*, n. 1-6, pp. 27-57.

Brown, J.

2006 *Global South Asians. Introducing the Modern Diaspora*, Cambridge, Cambridge University Press.

Cole, J. R. I.

2007 "The Ayatollahs and Democracy in Iraq", *ISIM Paper 7*, Leiden.

Das, V. (a cura di)

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

Dumont, L.

1991 *Homo Hierarchicus*, (tr. it.) Milano, Adelphi.

Eaton, R. M.

2000 "Temple Desecration and Indo-Muslim States", in: D. Gilmartin e B. Lawrence (a cura di), *Beyond Turk and Hindu Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*, Gainesville, University of Florida Press.

Friedmann, Y.

1989 *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*, Berkeley, University of California Press.

Gayer, L.

2009 *Monde rebelles: Fondamentalisme, separatism, maoïsm*, Paris, Michalon.

Gilmartin, D.

1988 *Empire and Islam: Punjab and the Making of Pakistan*, Berkeley, University of California Press.

Glatzer, B.

1998 "Is Afghanistan on the Brink of Ethnic and Tribal Disintegration?", in: Maley W, (a cura di), *Fundamentalism Reborn? Afghanistan and the Taliban*, London, Hurst & Co..

Haleem, I.

2003 "Ethnic and Sectarian Violence and the Propensity towards Praetorianism in Pakistan", *Third World Quarterly*, Vol. 24, No. 3, pp. 469-475.

Huntington, S.

1968 *Political Order in Changing Societies*, New Haven and London, Yale University Press.

Hussain, A.

1990 "The Karachi Riots of December 1986: Crisis of State and Civil Society in Pakistan", in: V. Das (a cura di), *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*, Delhi, Oxford University Press.

International Crisis Group (ICG)

2005 "The State of Sectarianism in Pakistan", *Asia Report No. 95*.

Jaffrelot, C.

1998 *La démocratie en Inde: religion, caste et politique*, Paris, Fayard.

Khan, A.

2016 *Constructing Islam on the Indus. The Material History of the Suhrawardi Sufi Order, 1200-1500 AD*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kothari, R.

1964 "The Congress 'System' in India", *Asian Survey*, Vol. 4, No. 12, pp. 1161-1173.

Martin, N.

2016 *Politics, Landlords and Islam in Pakistan*, London, Routledge.

Martin, V.

2003 *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*, London, I.B. Tauris.

Metcalf, B. D.

1982 *Islamic Revival in British India. Deoband, 1860-1900*, New Delhi, Oxford University Press.

Nasr, V. R.

2000a "International Politics, Domestic Imperatives and Identity Mobilization: Sectarianism in Pakistan", *Comparative Politics*, pp. 171-190.

2000b "The Rise of Sunni Militancy in Pakistan: The Changing Role of Islamism and the Ulama in Society and Politics", *Modern Asian Studies*, Vol. 34, No. 1, pp. 139-180.

Pakistan Bureau of Statistics (PBS)

"Population of Major Cities, 1941-1998", pp. 1-16 (<http://www.pbscensus.gov.pk/>).

Qureshi, S.

1989 "The Politics of the Shia Minority in Pakistan: Context and Developments", in: D. Vajpeyi e Y. K. Malik (a cura di), *Religious and Ethnic Minority Politics in South Asia*, New Delhi, Manohar.

Rashid, A.

1998 "Pakistan and the Taliban", in: W. Maley (a cura di), *Fundamentalism Reborn? Afghanistan and the Taliban*, London, Hurst & Company.

Robinson, F.

1990 "Prophets without Honour: Ahmad and the Ahmadiyya", *History Today*, 40, pp. 42-47.

1993 "Technology and Religious Change. Islam and the Impact of Print", *Modern Asian Studies*, pp. 229-251.

1997 "Religious Change and the Self in Muslim South Asia since 1800", *South Asia*, pp. 1-15.

2000 "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.

2007 *Islam, South Asia and the West*, Oxford, Oxford University Press.

Roy, O.

2003 *Global Muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam*, (tr. it.) Milano, Feltrinelli.

Shaeed, F.

1990 "The Pathan-Muhajir Conflicts, 1985-6: A National Perspective", in: V. Das (a cura di), *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*, Delhi, Oxford University Press.

Shaikh, F.

1989 *Community and Consensus in Islam: Muslim Representation in Colonial India, 1860-1947*, Cambridge, Cambridge University Press.

2009 *Making Sense of Pakistan*, London, Hurst & Company.

Talbot, I.

1998 *Pakistan: A Modern History*, London, Palgrave Mcmillan.

Tambiah, S.

1990 "Reflections on Communal Violence in South Asia", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 49, No. 4 (Nov.), pp. 741-760.

Tarrow, S.

1993 "Cycles of Collective Action: Between Moments of Madness and the Repertoire of Contention", *Social Science History*, Vo. 17, No. 2, pp. 281-307.

Thapar, R.

1989 "Imagined and Religious Communities: Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity", *Modern Asian Studies*, Vol. 23, No. 2, pp. 209-231.

Tilly, C.

1973 "Does Modernization Breeds Revolution?", *Comparative Politics*, Vol. 5, No. 3, Special Issue on Revolution and Social Change, pp. 425-447.

1986 *The Contentious French*, Cambridge, Cambridge University Press.

Tilly, C. e S. Tarrow

2008 *La politica del conflitto*, (tr. it.) Milano, Bruno Mondadori.

Waseem, M.

1999 "Partition, Migration and Assimilation: a Comparative Study of Pakistani Punjab", in: I. Talbot e G. Singh (a cura di), *Region and Partition: Bengal, Punjab and the Partition of the Subcontinent*, Karachi, Oxford University Press.

Weiss, A. M.

1986 (a cura di), *Islamic Reassertion in Pakistan, The Application of Islamic Laws in a Modern State*, Syracuse, Syracuse University Press.

Wilder, A. R.

1999 *The Pakistani Voter. Electoral Politics and Voting Behaviour in the Punjab*, Oxford, Oxford University Press.

Wilkinson, S. I. (a cura di)

2005 *Religious Politics and Communal Violence*, New Delhi, Oxford University Press.

Zaman, M. Q.

1998 "Sectarianism in Pakistan: The Radicalization of Shi'i and Sunni Identities", *Modern Asian Studies*, Vol. 32, No. 3.

2002 *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton, Princeton University Press.

About the author

Diego Abenante is an Associate professor at the Department of Political and Social Sciences of the University of Trieste, where he teaches courses in the history of Asia and the Muslim world. He has written on colonialism and decolonization, on the role of Islam in modern South Asian politics and on religious violence, with particular reference to Pakistan. Among his recent publications: *L'Islam in Asia meridionale: identità, interazione, contaminazione* (edited, with Elisa Giunchi), Franco Angeli, 2006. "Islam, Irrigation and Religious Identity: Canal Colonies and Muslim Revivalism in Multan", in: G. Beckerlegge (ed.), *Colonialism, Modernity, and Religious Identities: Religious Reform Movements in South Asia*, Oxford University Press India, 2008. "La controversia anti-Ahmadiyya e il conflitto per l'autorità nel Pakistan contemporaneo", in: E. Giunchi, M. Golfetto, L. Osti (a cura di), *L'autorità nei paesi musulmani*, Jaca Book, 2018.

DIEGO ABENANTE

Department of Political and Social Sciences, University of Trieste, Piazzale Europa, 1 Trieste, 34127, Italy

e-mail: diego.abenante@dispes.units.it