RISE

RELAZIONI INTERNAZIONALI E INTERNATIONAL POLITICAL ECONOMY DEL SUDEST ASIATICO

VOLUME 10 NUMERO 2

Protesta e mobilitazione nel Sudest asiatico



RISE
VOLUME10NUMERO2

sommario

5 MARTIN PETLACH
la crescente centralità delle elezioni nel Sudest asiatico
DALL'IMPATTO REGIONALE ALLE IMPLICAZIONI GLOBALI?

12 ROSALIA SCIORTINO
#SEAblings
EREDITÀ E FUTURI ANCORA DA TRACCIARE

20 GIUSEPPE BOLOTTA
"che finisca con la nostra generazione!"
IL GRIDO DELLA GEN Z, DALLA THAILANDIA ALL'ASIA

27 EDOARDO SIANI
il popolo sovrano (buddhista)
COME I GIOVANI ATTIVISTI THAILANDESI HANNO SOVVERTITO IL SIMBOLISMO COSMOLOGICO DI POTERE

32 GUIDO CRETA
il moto non è organizzazione
PROTESTE, LAVORO E CRISI DELLA RAPPRESENTANZA NEL NUOVO CICLO POLITICO INDONESIANO

39 ANIELLO IANNONE
come cambiano le proteste a Papua?
REPERTORI DELLA CONTESA, COERCIZIONE E ORDINE ESTRATTIVO

44 ANTONIA SORIENTE
Papua non è una terra deserta
CINEMA E PROTESTE IN INDONESIA

50 PIETRO P. MASINA
mobilitazioni sociali in Viet Nam
SVILUPPO, DISCIPLINA E CONFLITTO

56 FRANCESCO VALACCHI
nel cuore della protesta nelle Filippine
CRISI DELLA RAPPRESENTANZA O COLLASSO DI UN ORDINAMENTO POLITICO?

61 RAIMONDO NEIRONII
LA RECENSIONE
U Thaw Kaung
aspetti della storia e della cultura del Myanmar

RISE Vol. 10, n. 2 è stato chiuso in redazione il 15 ottobre 2026



In copertina: https://pixabay.com/photos/golden-buddha-wat-temple-ornament-3325356/

Quale filo conduttore lega l'iconica bandiera pirata del celebre manga *One Piece* alle dinamiche di mobilitazione di piazza a Bangkok, Giacarta e Manila? Spiegando il nesso tra questi due fenomeni apparentemente distanti, il nuovo numero di RISE esamina le recenti **manifestazioni nel Sudest asiatico**, tracciando l'evoluzione di una grande ondata di dissenso che, tra il 2022 e il 2025, ha ridefinito la grammatica della protesta nella regione.

Negli ultimi anni, le mobilitazioni giovanili guidate dalla cosiddetta **Gen Z** ("Generazione Z") hanno mostrato una straordinaria forza dirompente, sia nell'Asia meridionale (Bangladesh, Nepal e Sri Lanka) sia nel Sudest asiatico (Filippine, Indonesia, Timor-Leste e Thailandia). Tuttavia, se in tutti e tre contesti dell'Asia meridionale le proteste hanno condotto alla caduta dei leader ormai radicati al potere e, successivamente, portato a importanti transizioni politiche, nel Sudest asiatico le piazze hanno al più costretto gli esecutivi a bruschi **riallineamenti legislativi**.

Al di là delle differenze politiche, conomiche e sociali tra i singoli Paesi che sono stati toccati dalle ingenti mobilitazioni, l'utilizzo dei social networks e di *hashtag* virali e l'organizzazione di una **protesta di massa** coordinata e generazionale costituiscono il catalizzatore comune di queste lotte. In **Thailandia**, ad esempio, l'attivismo ha dato vita a una complessa cultura visiva in grado di parlare al mondo intero attingendo sia ai simboli della tradizione locale sia a quelli della cultura pop, infrangendo così il tabù secolare della monarchia per chiederne la desacralizzazione entro un quadro costituzionale.

Lungi dall'essere eventi isolati, tali mobilitazioni rappresentano i sintomi di una profonda crisi della rappresentanza politica. Se in **Indonesia** il fermento della piazza stenta ancora a consolidarsi in un'organizzazione strutturata, nella provincia di **Papua occidentale** la contrazione dello spazio civico riaccende il conflitto armato. Come evidenziato dal documentario *Pesta Babi*, la resistenza del popolo papuano in un'altra provincia indonesiana – quella di Papua meridionale – si contrappone ai processi statali di espropriazione delle terre per la produzione di bioetanolo, che comportano gravi implicazioni non solo politiche e sociali ma anche ambientali. In **Viet Nam**, la conflittualità locale rivela uno spazio di contestazione continuamente negoziato con il Partito-Stato, mentre nelle **Filippine** le proteste del 2025 contro la corruzione e la malgestione dei fondi per il rischio idrogeologico testimoniano come la sfiducia istituzionale possa convergere in un'incisiva azione collettiva.

Il numero analizza anche i cicli elettorali del Sudest asiatico, spesso usati dai governi come strumenti di **controllo politico** piuttosto che di democratizzazione. Infine, la rubrica finale **recensisce** il volume di U Thaw Kaung, *Aspetti della storia e della cultura del Myanmar*, pubblicato in italiano nel 2025.

DIRETTORE
Giuseppe Gabusi, Torino World Affairs Institute (T.wai), TOChina Hub e Università di Torino

COMITATO EDITORIALE
Giovanni B. Andornino, T.wai, TOChina Hub e Università di Torino
Fabio Armao, T.wai e Università di Torino
Gianluca Bonanno, T.wai, Kyoto University e International Peace and Sustainability Organisation
Guido Creta, T.wai e Università di Roma La Sapienza
Simone Dossi, T.wai, TOChina Hub e Università Statale di Milano
Enrico Fardella, T.wai, TOChina Hub e Università di Napoli L'Orientale
Michele Farina, Università di Urbino Carlo Bo
Nicholas Farrelly, T.wai e University of Tasmania
Gabriele Giovannini, Isolmec Group S.p.A.
Pietro P. Masina, T.wai e Università di Napoli L'Orientale
Raimondo Neironi, (Coordinatore di redazione), T.wai e Università di Roma Tor Vergata
Giorgio Prodi, T.wai e Università di Ferrara
Stefano Ruzza, T.wai e Università di Torino
Antonia Soriente, Università di Napoli L'Orientale
Silvia Vignato, Università di Milano-Bicocca

AUTRICI E AUTORI

Giuseppe Bolotta, antropologo e professore associato di Storia dell'Asia orientale e sudorientale, Università Ca' Foscari di Venezia

Guido Creta, Research Fellow, programma di ricerca "Indo-Pacifico" di T.wai, e docente a contratto di Southeast Asia: Cultural Trajectories, Università di Roma La Sapienza

Aniello Iannone, Lecturer in Indonesian and Southeast Asian Politics, Università Diponegoro, Semarang, Indonesia

Pietro P. Masina, Research Fellow, programma di ricerca "Indo-Pacifico" di T.wai, e professore ordinario di Storia del Sudest asiatico contemporaneo, Università di Napoli L'Orientale

Raimondo Neironi, Research Fellow, programma di ricerca "Indo-Pacifico" di T.wai, e docente a contratto di Global History, Università di Roma Tor Vergata

Martin Petlach, direttore del Dipartimento di Studi Territoriali e Assistant Professor di Politica comparata, Università Mendel, Brno, Repubblica Ceca

Rosalia "Lia" Sciortino Sumaryono, professoressa associata, Institute for Population and Social Research dell'Università Mahidol, Thailandia, e fondatrice e direttrice esecutiva, SEAJunction

Edoardo Siani, antropologo e ricercatore (RTD-b) di Lingua thai e Buddhismo, cultura e società, Università Ca' Foscari di Venezia

Antonia Soriente, professoressa ordinaria di Lingua e cultura indonesiana, Università di Napoli L'Orientale

Francesco Valacchi, dottore di ricerca in Scienza politica e cultore della materia, Università di Pisa

Questo numero è stato curato da Raimondo Neironi e Guido Creta

COME PUBBLICARE SU RISE

La redazione di RISE accoglie manoscritti in lingua italiana e inglese, i quali sono sottoposti a una verifica redazionale (*desk review*) e a una successiva revisione tra pari in modalità singolo cieco (*single-blind*).
La rivista alterna volumi tematici a numeri focalizzati su singoli Paesi del Sudest asiatico. Chi desidera proporre un contributo o contattare la redazione può scrivere all'indirizzo rise@twai.it

T.WAI (TORINO WORLD AFFAIRS INSTITUTE)

T.wai è un think tank indipendente fondato nel 2009 da docenti e ricercatori della Facoltà di Scienze Politiche e Sociali dell'Università di Torino. Conduce attività di ricerca e di analisi, organizza programmi di formazione e di dialogo track-1.5 nei campi della politica internazionale – con particolare riguardo agli attori globali dell'Asia e del Pacifico – e della sicurezza non tradizionale.

www.twai.it/journals/rise/

Visita la pagina LinkedIn di T.wai

ISSN 2531-324X

la crescente centralità delle elezioni nel Sudest asiatico

DALL'IMPATTO REGIONALE ALLE IMPLICAZIONI GLOBALI?

di Martin Petlach

Diverse regioni sperimentano regolarmente ciò che viene spesso definito il "super-anno elettorale", che di norma è accompagnato da aspettative elevate e dall'idea di un imminente cambiamento politico[1]. Tuttavia, lo stesso vale per il Sudest asiatico, una regione spesso rappresentata nel dibattito pubblico come uno spazio di stabilità, continuità o persino immutabilità[2]? Sebbene le elezioni costituiscano una componente fondamentale del processo politico in tutta la regione, resta da discutere se un singolo anno possa essere definito in modo significativo un autentico super-anno elettorale. Le dinamiche elettorali del Sudest asiatico, le tipologie di consultazioni, le forme di competizione politica e i modelli di comportamento elettorale assumono in quest'area configurazioni altamente specifiche. Esse possono offrire prospettive preziose per la politica comparata, ma possono anche rappresentare un esempio ammonitore dell'adattamento e della modernizzazione delle tendenze autoritarie[3].

Il Sudest asiatico nella formazione della ricerca politologica

Per lungo tempo, il Sudest asiatico è stato tra le regioni più trascurate dalla scienza politica e dalla relativa ricerca[4]. Quando studi sulla regione venivano effettivamente prodotti, essi tendevano a concentrarsi soprattutto sullo sviluppo economico, sulle conseguenze della crisi finanziaria asiatica esplosa tra il 1997 e il 1999, oppure sul turismo. Paesi come la Thailandia, le Filippine e l'Indonesia, in particolare l'isola di Bali, figurano da tempo tra le destinazioni turistiche più popolari al mondo. In seguito, il Sudest asiatico ha iniziato ad attirare maggiore attenzione accademica e politica non soltanto per gli interessi consolidati delle grandi Potenze, in particolare la Cina e gli Stati Uniti, ma anche per la crescita economica e geopolitica della regione stessa[5].

La marginalizzazione del Sudest asiatico nella scienza politica era legata soprattutto al fatto che, quando i teorici includevano la regione nelle proprie analisi, tendevano a considerare i suoi Stati come luoghi di applicazione di teorie già esistenti, piuttosto che come fonti per la costruzione teorica. Di conseguenza, la regione è rimasta a lungo ai margini dei principali dibattiti teorici delle scienze sociali. Un secondo problema risiedeva nella persistente prevalenza di un approccio che può essere definito "esecutivo-centrico[6]". La ricerca si concentrava principalmente sul potere esecutivo, poiché in molti Stati del Sudest asiatico esso occupa una posizione dominante e decisiva. Tra gli elementi onnipresenti

[1] Youngs, R. (2025), "The world elects: Assessing the super election year 2024", *Heinrich-Böll-Stiftung*, 20 gennaio 2025, disponibile online al link: https://eu.boell.org/en/2025/01/20/world-elects-assessing-super-election-year-2024.

[2] Bertrand, J. (2013), *Political Change in Southeast Asia,* Cambridge: Cambridge University Press;
Croissant, A. (2022), *Comparative Politics of Southeast Asia*, Cham: Springer.

[3] Kurlantzick, J. (2024), "A big year for Asian elections, but not necessarily for democracy", *Council on Foreign Relations*, 12 dicembre, disponibile online al link: https://www.cfr.org/articles/big-year-asian-elections-not-necessarily-democracy.

[4] Kuhonta, E.M., Slater, D. e Vu, T. (2008), *Southeast Asia in Political Science: Theory, Region, and Qualitative Analysis*, Stanford: Stanford University Press.

[5] Weatherbee, D.E. (2014), *International Relations in Southeast Asia: The Struggle for Autonomy*, Londra: Rowman & Littlefield.

[6] Adiputri, R.D. (2019), "Social Science Research in Southeast Asia: The Challenges of Studying Parliamentary Institutions", *IKAT: c*, 2(2), pp. 147-179.

della politica figurano nepotismo, predominio delle élite, *patronage* e concezioni gerarchiche del potere[7]. Solo nell'ultimo decennio si è registrata una svolta più marcata verso altri rami del potere, verso processi decisionali più ampi e verso la società stessa, ossia verso un "approccio bottom-up".

Il significato e le specificità delle elezioni nel Sudest asiatico

Per quanto riguarda il rapporto tra elezioni e democrazia, una parte consistente del Sudest asiatico appartiene a un contesto nel quale prevale una concezione "minimalista" della democrazia. Seguendo la tradizionale interpretazione procedurale della democrazia elaborata da Joseph Schumpeter, e il suo successivo sviluppo da parte di Adam Przeworski, la democrazia è principalmente intesa in senso ristretto come un sistema nel quale i governanti vengono selezionati attraverso elezioni competitive[8]. Questa definizione è particolarmente rilevante per il Sudest asiatico: le elezioni costituiscono spesso il canale cruciale, e talvolta quasi l'unico canale esclusivo, formalmente riconosciuto e sostenuto, della partecipazione politica. Un ulteriore coinvolgimento della popolazione nella formulazione delle politiche pubbliche, tuttavia, non è sempre necessariamente previsto, incoraggiato o considerato auspicabile.

Al tempo stesso, occorre sottolineare che il semplice svolgimento di elezioni non equivale di per sé all'esistenza di una democrazia liberale. Per l'analisi di molti Stati del Sudest asiatico è stato, quindi, recentemente impiegato il concetto di autoritarismo elettorale o, in alternativa, di autoritarismo competitivo. Andreas Schedler definisce l'autoritarismo elettorale come un tipo di regime nel quale le elezioni non sono una mera facciata vuota, ma non si svolgono nemmeno in condizioni di competizione libera ed equa[9]. Steven Levitsky e Lucan Way sostengono analogamente che, nei regimi autoritari competitivi, esistono istituzioni democratiche formali e l'opposizione può cercare di accedere al potere attraverso di esse, ma i titolari del potere violano le regole della competizione in modo così sistematico da impedire che il regime possa essere considerato democratico[10]. Tale quadro analitico è pertanto utile per il Sudest asiatico, poiché consente di analizzare situazioni nelle quali le elezioni mobilitano simultaneamente la società, legittimano il regime e mantengono l'opposizione sotto controllo.

Più nello specifico, tuttavia, la classificazione di Juan Linz dei "regimi sultanistici" appare particolarmente appropriata, poiché coglie non soltanto gli assetti istituzionali formali, ma anche la logica personalizzata del potere, i legami dinastici, il ruolo della paura e dell'imprevedibilità, nonché la fusione tra strumenti tradizionali e moderni di controllo politico[11]. Le caratteristiche sultanistiche non sono limitate alle monarchie in senso giuridico o costituzionale. Il termine indica piuttosto una categoria analitica riferita a regimi nei quali il potere è fortemente personalizzato, le istituzioni sono subordinate al governante o al gruppo dominante e la lealtà politica si fonda spesso su legami personali, *patronage*, relazioni familiari e aspettative di ricompensa o punizione. È precisamente questa combinazione di imprevedibilità, paura, clientelismo e strumenti amministrativi o securitari moderni a rendere tale classificazione analiticamente preziosa per il Sudest asiatico.

La regione è divisa non soltanto da fattori comunemente citati, quali religione, sviluppo storico ed esperienza coloniale, ma anche dagli attori concreti che hanno acquisito posizioni decisive all'interno dei singoli regimi politici. Esempi classici includono la crescente importanza del monarca in Malaysia o, al contrario, la forza di lunga durata dell'esercito in Thailandia e Myanmar. Tali attori spesso determinano la direzione, il ritmo e persino i limiti del cambiamento politico[12].

Da una prospettiva politologica, è particolarmente importante osservare i fenomeni ricorrenti che gravano sulla politica elettorale in tutta la regione. Tra questi rientrano, ad esempio, il *gerrymandering* e il *malapportionment*: la manipolazione deliberata dei confini elettorali o la distribuzione diseguale degli elettori al fine di aumentare la probabilità che determinati attori politici conquistino seggi. Sono, inoltre, degne di nota le differenze nell'affluenza elettorale all'interno della regione[13]. Storicamente, l'affluenza è variata da livelli bassi in

[7] Aspinall, E., Weiss, M.L., Hicken, A. e Hutchcroft, P.D. (2022), *Mobilising for Elections: Patronage and Political Machines in Southeast Asia*, Cambridge: Cambridge University Press; Case, W. (2013), *Politics in Southeast Asia: Democracy or Less*, Abingdon: Routledge

[8] Przeworski, A. (1999), "Minimalist Conception of Democracy: A Defence", in Shapiro, I. e Hacker-Cordón, C. (a cura di), *Democracy's Value*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 23-55; Schumpeter, J.A. (1942), *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York: Harper & Brothers.

[9] Schedler, A. (2006), *Electoral Authoritarianism: The Dynamics of Unfree Competition*, Londra: Lynne & Rienner.

[10] Levitsky, S. e Way, L.A. (2010), *Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes after the Cold War*, Cambridge: Cambridge University Press.

[11] Linz, J.J. (2000), *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, Londra: Lynne & Rienner.

[12] Kingsbury, D. (2016), *Politics in Contemporary Southeast Asia*, Londra: Routledge.

[13] Croissant, A. (2022), *Comparative Politics of Southeast Asia*, Cham: Springer.

alcune elezioni thailandesi e filippine a una partecipazione superiore al 90% nelle elezioni controllate in Viet Nam. Livelli di partecipazione di questo tipo non si osservano nemmeno a Singapore, dove il voto è obbligatorio[14].

Un altro indicatore significativo, sebbene trascurato, è il numero di voti non validi[15]. In alcuni casi di elezioni parlamentari nelle Filippine, i voti non validi hanno rappresentato più della metà di tutte le schede espresse. Allo stesso tempo, osservatori stranieri e attivisti locali hanno denunciato varie forme di irregolarità. Tra queste figurano la presenza di elettori inesistenti, i cosiddetti *ghost voters*, interventi sui registri elettorali, modifiche dei distretti di voto assegnati e ostacoli amministrativi rivolti contro l'opposizione. I rappresentanti dei regimi modificano così regolarmente le regole del gioco politico, intervengono durante la giornata elettorale stessa e influenzano il successivo processo di formazione del governo[16]. Tali realtà si riflettono poi nella valutazione dei singoli Paesi all'interno degli indici internazionali che misurano la qualità della democrazia.

I Paesi del Sudest asiatico sono inoltre accomunati dalla frequente presenza del nepotismo, che in molti casi si sviluppa in forme di governo claniche e dinastiche, sia a livello locale sia nazionale. L'elemento più visibile, tuttavia, è la fusione tra componenti tradizionali e moderne del potere. Le elezioni e la crescita economica, entrambe enfatizzate dai governi, restano sottoposte a solidi meccanismi di controllo. Accuse procedurali di corruzione, minacce alla sicurezza nazionale o violazioni dell'ordine costituzionale sono, quindi, comunemente utilizzate come strumenti per limitare l'opposizione. È proprio qui che la nozione linziana di regimi sultanistici si dimostra particolarmente utile[17], poiché coglie regimi che non sono soltanto autoritari sul piano istituzionale, ma sono anche fondati su potere personalizzato, incertezza, paura, lealtà e uso flessibile di strumenti di controllo sia tradizionali sia moderni, nello spazio fisico come nell'ambiente online.

Esiste un "super-anno elettorale"?

Più di recente, il 2024 è stato frequentemente descritto dai commentatori politici come un super-anno elettorale asiatico. Ciò era dovuto alle elezioni in Paesi di grande rilevanza come Pakistan, India, Bangladesh, Taiwan e Corea del Sud. Resta tuttavia aperta la questione se sia significativo parlare di super-anni elettorali specificamente nel caso del Sudest asiatico[18], soprattutto nel periodo successivo alla pandemia da COVID-19.

Nel 2024, le elezioni più significative della regione si sono svolte in Indonesia. Si sono tenute elezioni presidenziali e parlamentari, seguite nello stesso anno da elezioni regionali. Oltre 204 milioni di elettori registrati sono stati chiamati a scegliere, tra le altre cose, il successore del presidente Joko "Jokowi" Widodo. Al di fuori dell'Indonesia, nello stesso anno si sono svolte elezioni suppletive per diverse assemblee statali malaysiane ed elezioni per il Senato in Thailandia. Nel complesso, tuttavia, l'anno elettorale 2024 ha prodotto nel Sudest asiatico solo cambiamenti limitati in termini di qualità o funzionamento della governance e della democrazia. L'Indonesia ne offre un esempio illustrativo. Il presidente neoeletto, Prabowo Subianto, si è candidato insieme a Gibran Rakabuming Raka come candidato vicepresidente: lo stesso Gibran che è il figlio del presidente uscente Jokowi. Le scelte politiche compiute da suo padre durante il suo mandato hanno contribuito al graduale indebolimento dell'opposizione e alla problematizzazione dei principi liberaldemocratici nella loro accezione occidentale. Prabowo è un attore politico esperto: si era già candidato alla presidenza nel 2014 e nel 2019. Nel 2024 ha ottenuto il 58,6% dei voti, nonostante le critiche legate al suo passato militare, incluso il suo ruolo durante l'occupazione indonesiana di Timor-Leste e le accuse di violazioni dei diritti umani[19]. Il caso indonesiano mostra inoltre la persistente importanza della politica dinastica. Lo spazio decisionale rimane nelle mani delle grandi famiglie politiche, mentre incarichi ministeriali e altre alte posizioni statali sono frequentemente collegati a legami familiari e clientelari. Inoltre, è simbolicamente significativo che Prabowo Subianto sia l'ex genero dell'ex dittatore indonesiano Suharto.

[14] Nohlen, D. (2001), *Elections in Asia and the Pacific: A Data Handbook*, Oxford: Oxford University Press.

[15] Fossati, D. e Martinez I Coma, F. (2020), "Exploring Citizen Turnout and Invalid Voting in Indonesia: Two Sides of the Same Coin?", *Contemporary Polics*, 26(2), pp. 125-146.

[16] Fossati, D. (2025), "What Drives Voting Behaviour in Southeast Asia? Evidence from Candidate Choice Experiments in Five Countries", *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 44(3), pp. 436-460.

[17] Linz, J.J. (2000), *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, Londra: Lynne & Rienner; Chehabi, H.E. e Linz, J.J. (1998), *Sultanistic Regimes,* Baltimore; MD: Johns Hopkins University Press.

[18] Jones, A., Dhillon, A., Hussain, T. e Sood, A. (2024), "From India to Indonesia, 2024 is Asia's election year. But how much will anything change?" *South China Morning Post*, 6 gennaio 2024, disponibile online al link: https://www.scmp.com/week-asia/politics/article/3247461/india-indonesia-2024-asias-election-year-will-anything-change.

[19] Parry, R.L. (2023), "Brutal general who became TikTok star set for indonesian presidency", *The Times of London,* 30 novembre, disponibile online al link: https://www.thetimes.com/world/us-world/article/brutal-general-who-became-tiktok-star-set-for-indonesian-presidency-x3w3z9xfq?eafs_enabled=false.

Monarchia e nepotismo politico

La politica clanica e dinastica rimane evidente anche in Cambogia. In una delle monarchie più antiche del mondo, il re detiene un potere ampiamente simbolico ed è eletto a vita. Le elezioni del 2023 per l'Assemblea nazionale non hanno prodotto cambiamenti fondamentali. Molte posizioni chiave, inclusi incarichi ministeriali, sono state nuovamente assegnate a familiari e alleati dell'élite al potere. La vera sorpresa è arrivata soltanto quando Hun Sen, uno dei primi ministri più longevi al mondo, ha annunciato dopo la vittoria elettorale che avrebbe ceduto l'incarico al figlio, Hun Manet[20]. Allo stesso tempo, tuttavia, ha lasciato intendere che, qualora vi fossero tentativi di rimuovere suo figlio, egli potrebbe tornare personalmente a ricoprire nuovamente la carica.

A differenza della Cambogia, dove i poteri reali sono fortemente limitati, negli ultimi anni il re della Malaysia si è spostato in modo marcato al centro della vita politica. Il sultano Abdullah di Pahang, eletto nel 2019 *Yang di-Pertuan Agong* dalla "Conferenza dei governanti", assunse l'incarico dopo un periodo turbolento e senza precedenti, durante il quale, per la prima volta nella storia del Paese, il suo predecessore Muhammad V di Kelantan si dimise per tornare a governare il sultanato nel nord della federazione. Abdullah di Pahang, sedicesimo regnante della Malaysia fino alla fine del gennaio 2024, svolse un ruolo chiave di mediazione tra blocchi politici e dovette affrontare forti pressioni politiche durante la pandemia da COVID-19. Inoltre, agì come negoziatore attivo e forza stabilizzatrice in un periodo di instabilità politica inattesa. Durante il suo regno si succedettero quattro primi ministri, un fatto insolito nel contesto dell'ordine politico storicamente consolidato della Malaysia[21]. E furono proprio le elezioni generali malaysiane del 2018 a segnalare che nella politica elettorale del Sudest asiatico tutto può accadere, quando l'ex primo ministro Mahathir Mohamad si unì alle forze di opposizione e vinse le elezioni.

La Thailandia, anch'essa inclusa tra le monarchie della regione, ha in parte rispecchiato l'esempio malaysiano. Nel Paese si sono tenute elezioni parlamentari nel 2023. Tuttavia, nonostante le criticate modifiche del sistema elettorale, che avevano prodotto uno dei sistemi più complessi al mondo, e nonostante le pratiche contestate nel giorno del voto, il *Move Forward Party* (*phak kao klai*) emerse come vincitore. La questione più ampiamente discussa è stata se questo partito di opposizione intendesse limitare il ruolo del monarca, che in Thailandia gode di una protezione costituzionale e simbolica particolarmente rigida. Da un punto di vista politico, tuttavia, ciò che si rivelò decisivo è stato soprattutto l'impegno dichiarato del partito di ridurre l'influenza dei militari nella politica. Tale richiesta era inaccettabile per i rappresentanti dell'Esercito e per i loro alleati politici. Il risultato delle elezioni del 2023 non è stato, quindi, la rapida formazione di un governo da parte del partito vincitore, bensì la nomina ritardata, alla fine di agosto, del primo ministro di un governo di coalizione, il quale non apparteneva al partito elettoralmente più forte e successivamente marginalizzato, il *Move Forward Party*[22]. Inoltre, il partito è stato in seguito sciolto dalla Corte costituzionale thailandese nell'agosto 2024. Il nuovo primo ministro, Srettha Thavisin, annunciò rapidamente dopo l'insediamento una serie di misure popolari, tra cui l'estensione dei visti turistici. Tali misure, tuttavia, sono state nuovamente ridotte nel 2026[23]. Al tempo stesso, si registrarono progressi in materia di diritti umani quando, dopo la Camera bassa, anche il Senato approvò il matrimonio tra persone dello stesso sesso. La Thailandia è così diventata il primo Paese del Sudest asiatico ad adottare tale provvedimento.

La stabilità politica di Srettha è tuttavia rimasta incerta. Egli non è riuscito ad attuare molte delle altre promesse e il suo governo è rapidamente finito sotto pressione. Il Paese continua, pertanto, a essere plasmato da un principio che può essere liberamente tradotto dal thailandese come "giocare alla politica" (*len kan-mueang*). Secondo questa logica, l'esito delle elezioni e della contrattazione politica dovrebbe idealmente preservare la pace ed evitare conseguenze violente associate agli interventi militari, come i colpi di Stato, per i quali la Thailandia è ben nota. Srettha fu rimosso da una decisione giudiziaria nel 2024, e la sua succeditrice, la prima ministra Paetongtarn Shinawatra, ha affrontato

[20] Mao, F. (2023), "Cambodia's Hun Sen to resign after four decades and appoints son as PM", *BBC*, 26 luglio, disponibile online al link: https://www.bbc.com/news/world-asia-66309249.

[21] Najib, N. (2024), "I may no longer be the king of Malaysia, but I hope I'll remain the king of your hearts", *The New Straits Times,* 29 gennaio, disponibile online al link: https://www.nst.com.my/news/nation/2024/01/1007448/i-may-no-longer-be-king-malaysia-i-hope-ill-remain-king-your-hearts.

[22] Jatusripitak, N. (2023). "Pita (and the people) versus the powers that be", *FULCRUM*, 14 luglio, disponibile online al link: https://fulcrum.sg/pita-and-the-people-versus-the-powers-that-be/.

[23] Phillips, A. (2026), "Thailand cuts visa-free stay period for more than 90 countries including UK", *BBC*, 19 maggio, disponibile online al link: https://www.bbc.com/news/articles/c78q3qjqnn5o.

un destino simile nel 2025[24]. La Corte costituzionale l'ha rimossa nell'agosto 2025 sulla base di una violazione etica connessa a una telefonata trapelata con Hun Sen, il già citato ex primo ministro della Cambogia[25].

Le elezioni generali anticipate thailandesi del 2026 hanno confermato il modello di lungo periodo della politica thailandese: elezioni formalmente competitive si svolgono in un ambiente nel quale istituzioni non elette, tribunali, monarchia ed esercito continuano a esercitare un'influenza eccezionale. La campagna elettorale è stata, inoltre, segnata da un nazionalismo crescente, in parte in risposta all'*escalation* della disputa con la Cambogia sui confini e sui complessi templari[26]. Il partito conservatore *Bhumjaithai* (il partito dell'"Orgoglio thailandese"), guidato da Anutin Charnvirakul, è diventato il partito più forte dopo le elezioni, mentre il Partito del Popolo (*phak prachachon*), movimento riformista che ha proseguito la traiettoria politica associata al *Move Forward*, si è classificato secondo.

Neppure Paesi spesso considerati immutabili, come il Viet Nam quale regime monopartitico, devono essere intesi come del tutto rigidi. Sebbene le elezioni siano organizzate sotto il controllo del partito, la competizione politica ha luogo all'interno del partito stesso, tra i suoi organi di vertice, le istituzioni governative e le singole reti di potere.

Le elezioni nel XXI secolo asiatico

Nel complesso, è impreciso sostenere che il 2024, o gli anni immediatamente precedenti, abbiano rappresentato per il Sudest asiatico un momento chiaramente definito come super-anno elettorale. Tuttavia, il 2023 ha visto in particolare una delle maggiori concentrazioni di consultazioni nella regione in tempi recenti. Oltre alle elezioni parlamentari in Thailandia, si sono tenute elezioni parlamentari a Timor-Leste e in Cambogia, elezioni presidenziali a Singapore e in Viet Nam, elezioni reali ed elezioni per le assemblee statali in Malaysia.

Anche gli eventi del 2025 e del 2026 mostrano che respingere l'espressione "super-anno elettorale" non significa negare la crescente importanza delle elezioni nel Sudest asiatico. È più accurato parlare di un ciclo elettorale continuo, nel quale le singole elezioni non funzionano come momenti isolati di cambiamento democratico, bensì come meccanismi ricorrenti di legittimazione, controllo, mobilitazione e adattamento del potere. Questo ciclo comprende, tra le altre, le elezioni indonesiane del 2024, le elezioni filippine e singaporiane del 2025, le elezioni del Sabah in Malaysia nel 2025, le elezioni farsa organizzate dalla giunta militare del Myanmar tra la fine del 2025 e l'inizio del 2026, nonché le elezioni in Viet Nam, Laos e Thailandia nel 2026.

Le elezioni di metà mandato nelle Filippine del maggio 2025 offrono un esempio utile di come un'elevata affluenza elettorale non indebolisca necessariamente la politica dinastica. Le elezioni hanno interessato oltre diciottomila incarichi nazionali e locali, tra cui la metà dei seggi al Senato, i membri della Camera dei rappresentanti e una serie di cariche locali. Un'affluenza record superiore all'82% ha dimostrato l'elevata mobilitazione della società, ma ha anche confermato la persistente forza dei clan politici. La competizione elettorale è stata incorniciata in misura considerevole dalla rivalità tra i campi di Ferdinand "Bongbong" Marcos e della famiglia Duterte, mostrando che la partecipazione di massa può coesistere con la riproduzione del potere dinastico[27].

Le elezioni parlamentari di Singapore del 2025 possono, invece, essere comprese come un caso di competizione controllata all'interno di un sistema a partito dominante. Sono state le prime elezioni generali tenute sotto il primo ministro Lawrence Wong. Il Partito di Azione popolare (*People's Action Party*) ha conquistato 87 dei 97 seggi eletti direttamente, mentre il Partito dei Lavoratori (*Workers' Party*) ha mantenuto 12 seggi. Il caso singaporiano è, quindi, utile come termine di confronto rispetto ai regimi autoritari più duri: l'opposizione dispone di uno spazio istituzionale e di rappresentanza parlamentare, ma la posizione egemonica del partito di governo rimane pronunciata.

Il Myanmar rappresenta un caso estremo di elezioni prive di legittimità democratica. Le elezioni organizzate dalla giunta, il *Tatmadaw,* si sono svolte in fasi

[24] Strangio, S. (2025), "With PM's removal, Thailand enters another phase of political uncertainty", *The Diplomat*, 1 settembre, disponibile online al link: https://thediplomat.com/2025/09/with-pms-removal-thailand-enters-another-phase-of-political-uncertainty/.

[25] Peter, Z. (2025), "Border clashes drive Thailand's election strategy", *Deutsche Welle*, 15 dicembre, disponibile online al link: https://www.dw.com/en/border-clashes-drive-thailands-election-strategy/a-75162240.

[26] McCargo, D. (2025), "Thai politics gets the blues", *FULCRUM,* 16 settembre, disponibile online al link: https://fulcrum.sg/thai-politics-gets-the-blues/.

[27] Palatino, M. (2025), "The Philippine midterm election results reflected the country's political polarisation", *The Diplomat*, 16 maggio, disponibile online al link: https://thediplomat.com/2025/05/the-philippine-midterm-election-results-reflected-the-countrys-political-polarization/.

tra dicembre 2025 e gennaio 2026, in condizioni di guerra civile, repressione estesa ed esclusione di una parte sostanziale dell'opposizione. Diverse organizzazioni internazionali per i diritti umani e numerosi analisti le hanno valutate come un tentativo implausibile di legittimare il potere militare[28]. Nel contesto di questo articolo, il Myanmar è importante proprio perché mostra le elezioni come strumento di ricostruzione del regime autoritario piuttosto che come meccanismo di cambiamento democratico.

Le elezioni silenziose del 2026 in Viet Nam e Laos rappresentano un diverso tipo di politica elettorale. In entrambi i casi si tratta di regimi monopartitici nei quali la principale competizione politica non avviene tra partiti, ma all'interno delle strutture partito-Stato. Il Viet Nam ha tenuto elezioni per l'Assemblea nazionale e i Consigli popolari il 15 marzo 2026; in Laos, invece, si sono svolte le consultazioni per l'Assemblea nazionale e i Consigli popolari provinciali il 22 febbraio 2026. Esse hanno dimostrato come, anche all'interno di assetti autoritari monopartitici, l'istituto elettorale adempia a funzioni cruciali di cooptazione e ricambio della classe dirigente, nonché di riaffermazione della continuità delle istituzioni[29].

Nel 2025 nel Sabah, in Malaysia, offre un'ulteriore dimensione specifica: i legami tra il centro federale e l'autonomia regionale. Le elezioni per l'Assemblea legislativa statale dello stato federato che si trova nel Borneo malaysiano hanno mostrato la forte posizione delle forze politiche locali e la performance più debole dei partiti nazionali con base nella penisola[30]. Questo caso dimostra che la politica elettorale nel Sudest asiatico non è semplicemente una lotta tra democrazia e autoritarismo, ma anche un processo di negoziazione tra centro e periferia, élite nazionali e identità regionali.

La designazione di un singolo anno come super-anno elettorale può, dunque, risultare attraente sul piano mediatico, ma nel caso del Sudest asiatico, in una prospettiva di lungo periodo, appare piuttosto ridondante. Dall'epoca della pandemia da COVID-19, la regione attraversa un periodo eccezionale di trasformazione graduale. Parti della società hanno sperimentato un disincanto politico; la politica è diventata sempre di più mediata dai social media e si sono verificati sviluppi che, fino a poco tempo fa, sarebbero stati difficili da immaginare in alcuni regimi. Tutto ciò è avvenuto nonostante ostacoli di regime progettati per limitare gli sforzi volti a cambiare i sistemi politici o a introdurre elementi selezionati di democrazia liberale.

In questo contesto è inoltre necessario considerare il concetto dei cosiddetti "valori asiatici", discusso soprattutto negli anni Novanta e promosso in particolare da Singapore e Malaysia. Il suo contenuto consisteva in una specifica interpretazione dei principi di governance, democrazia e diritti umani sulla base delle condizioni regionali dell'Asia, piuttosto che secondo un quadro normativo occidentale. Sebbene dopo la crisi finanziaria asiatica del 1997-1998 molti teorici abbiano ritenuto che il concetto di valori asiatici avesse perso rilevanza, gli attuali sviluppi politici mostrano che esso continua a persistere implicitamente tra le élite politiche locali[31].

Gli esempi di elezioni e le somiglianze sovrapposte discusse sopra dimostrano che i cambiamenti nei regimi del Sudest asiatico sono di norma graduali e raramente causati da una singola elezione. Tali regimi subiscono meno spesso trasformazioni immediate attraverso una rottura elettorale. Essi combinano invece continuità istituzionale, riforme selettive e meccanismi di controllo modernizzati. Per questo motivo è essenziale decifrare tali forme di governo e gli strumenti di controllo che impiegano, nonché comprendere i principi della loro stabilità. Solo in questo modo è possibile comprendere meglio e anticipare le future azioni dei governi locali.

Conclusioni

In una valutazione complessiva del ruolo delle elezioni nel Sudest asiatico, emergono quattro fattori che spiegano la loro crescente rilevanza. Il primo è la strategia di *hedging,* o di "equilibrio flessibile", che gli Stati della regione impiegano in politica estera. Non si tratta semplicemente del rifiuto di allinearsi a una sola grande Potenza e dell'oscillazione tra Stati Uniti, Cina, Russia, Giappone

[28] Selth, A. (2025), "Myanmar and the perils of prediction", *New Mandala,* 5 settembre, disponibile online al link: https://www.newmandala.org/myanmar-and-the-perils-of-prediction/.

[29] Giang, N.K. (2026), "Beyond brotherhood: Viet Nam's new playbook for Laos", *FULCRUM*, 11 marzo 2026, disponibile online al sito: https://fulcrum.sg/beyond-brotherhood-vietnams-new-playbook-for-laos/.

[30] Malay Mail (2025), "Full official results of the 17th Sabah election, by party", 30 novembre, disponibile online al sito: https://www.malaymail.com/news/malaysia/2025/11/30/full-official-results-of-the-17th-sabah-election-by-party/200171.

[31] Ho, D. (2023), "Asian vs. Liberal Democracy. Identifying the Locus of Conflict in the Asian Values Debate", *Political Science,* 75(2), pp. 165-192.

e altri attori. È anche una specifica modalità di condotta della politica estera attraverso la quale gli Stati regionali cercano di massimizzare il proprio margine di manovra[32].

Il secondo fattore è la forma dei sistemi politici stessi e, soprattutto, il funzionamento dei regimi politici. È proprio per le loro caratteristiche distintive che il Sudest asiatico è stato descritto come un "laboratorio" di regimi autoritari moderni (e digitali). I principi utilizzati contro l'opposizione politica possono facilmente diventare fonte di ispirazione al di fuori della regione. Né dovrebbe essere trascurato l'elevato livello di digitalizzazione sociale. Quote significative delle popolazioni dei singoli Paesi del Sudest asiatico sono di fatto costantemente online. La conoscenza degli assetti costituzionali locali e dell'effettivo funzionamento della politica è, quindi, cruciale non soltanto per la ricerca accademica, ma anche per la diplomazia, il commercio e la cooperazione in materia di sicurezza. Il Sudest asiatico rappresenta una miscela eccezionalmente diversificata di elementi positivi e problematici della politica elettorale. È precisamente per questa ragione che merita uno studio più approfondito e un'osservazione sistematica. La politica nella regione oscilla tra elementi di democrazia liberale, o meglio minimalista, ed elementi di controllo o autoritarismo consolidato, che in molti casi è sostenuto da forze armate ben equipaggiate. Come ha mostrato la politica comparata, regimi di questo tipo possono esibire una notevole capacità di sopravvivenza[33].

Il terzo fattore indispensabile è la crescita economica. Paesi che hanno subito perdite significative dopo la crisi finanziaria della fine degli anni Novanta raggiungono oggi livelli più elevati di performance economica e tassi di crescita del PIL superiori a quelli di molte altre regioni del mondo. Ciò è particolarmente evidente nel caso del Viet Nam, ma ambizioni economiche significative si osservano anche in Indonesia, Malaysia e, naturalmente, Singapore.

Infine, il quarto fattore è una peculiare imprevedibilità, divenuta particolarmente visibile dopo le elezioni generali malaysiane del 2018. Non si è trattato di una rottura rivoluzionaria, poiché i singoli regimi continuano a conservare molte caratteristiche che, nei termini di Juan Linz, possono essere descritte come proprie dei "regimi sultanistici". Le loro caratteristiche, tuttavia, sono mutate e si sono modernizzate[34]. Pertanto, gli analisti prevedono attualmente l'inizio di una "primavera degli uomini forti" nel Sudest asiatico[35]. Le elezioni nel Sudest asiatico non sono dunque meri eventi procedurali. Sono strumenti di legittimazione, meccanismi di controllo, spazi di competizione limitata e indicatori del modo in cui i regimi locali si adattano alle pressioni interne e globali.

Traduzione italiana, dall'inglese,
generata con l'AI e verificata da Raimondo Neironi

[32] Storey, I. (2025), *Putin's Russia and Southeast Asia: The Kremlin's Pivot to Asia and the Impact of the Russia-Ukraine War,* Singapore: ISEAS Publishing; Strangio, S. (2020), *In the Dragon's Shadow: Southeast Asia in the Chinese Century,* Yale; CT: Yale University Press; Dosch, J. (2007), *The Changing Dynamics of Southeast Asian Politics*, Londra: Lynne & Rienner.

[33] Gomez, J. (2025), "Eroding Electoral Integrity: Reasons for Democratic Backsliding in Southeast Asia", *Kyoto Review of Southeast Asia,* 40, disponibile online al sito https://kyotoreview.org/issue-40/eroding-electoral-integrity/.

[34] Morgenbesser, L. (2020), *The Rise of Sophisticated Authoritarianism in Southeast Asia*, Cambridge: Cambridge University Press.

[35] The Economist (2026), "Illiberal leaders in mainland Southeast Asia revamp their regimes", 28 maggio 2026, disponibile online al sito https://www.economist.com/asia/2026/05/28/lliberal-leaders-in-mainland-south-east-asia-revamp-their-regimes.

#SEAblings

EREDITÀ E FUTURI ANCORA DA TRACCIARE

di Rosalia Sciortino

Introduzione

Alla fine del 2025, un'ondata di proteste ha investito il Sudest asiatico e l'Asia meridionale. Giovani manifestanti hanno contestato decisioni governative controverse e denunciato l'incapacità delle autorità di affrontare disuguaglianze socioeconomiche e corruzione endemica. In Indonesia, le manifestazioni sono esplose contro politiche economiche considerate inique, tra cui aumenti fiscali e incremento delle indennità parlamentari, prima di essere represse con arresti di massa e un'ulteriore criminalizzazione del dissenso. A Timor-Leste, i giovani sono scesi in piazza contro l'acquisto di SUV per i parlamentari, chiedendo e ottenendo la cancellazione delle pensioni vitalizie per gli ex membri del Parlamento. Nelle Filippine, decine di migliaia di persone hanno manifestato contro la corruzione nei progetti di soccorso legati alle inondazioni[1].

Inizialmente pacifiche, queste mobilitazioni si sono rapidamente trasformate in movimenti antigovernativi più ampi e dirompenti, incontrando repressione statale, uccisioni e incarcerazioni. Pur avendo un radicamento nazionale, i movimenti presentavano forti somiglianze nelle modalità e nell'immaginario: erano guidati dai giovani, si affidavano ai social media per organizzazione e visibilità, attingevano a simboli e gesti della cultura pop e guardavano oltre i confini nazionali in cerca di ispirazioni e cause comuni. La solidarietà trovò così un'espressione transnazionale attraverso scambi di empatia, attenzione reciproca e sostegno, sia online sia in forme concrete. L'hashtag *#SEAblings*, gioco di parole costruito sul termine inglese *siblings* ("fratelli/sorelle") e sull'idea di Paesi del Sudest asiatico (nell'acronimo SEA) legati da lotte comuni, iniziò infine a circolare, incoraggiando unità e azione collettiva in tempi di crisi e resistenza.

Le proteste giovanili sembrano ora essersi placate, nonostante molte delle cause che le hanno alimentate restino irrisolte o si siano persino aggravate. Nell'Asia meridionale, le proteste hanno prodotto cambiamenti, per quanto imperfetti, in Nepal e Bangladesh; nel Sudest asiatico, invece, i movimenti faticano a tradurre la mobilitazione trainata dal digitale in trasformazioni strutturali. Ciò dipende in larga misura dalle continue strette repressive e dall'ulteriore restringimento dello spazio politico, che limitano la capacità della società civile di organizzarsi, operare ed esprimere dissenso. In questo contesto anche *#SEAblings* è uscito dalla circolazione, sollevando interrogativi sulla possibilità che nel prossimo futuro emergano forme più sostenibili di movimenti regionali. Questa breve rassegna ripercorre i movimenti di opposizione nel Sudest asiatico degli ultimi cinquant'anni per comprenderne l'evoluzione, mettendo a fuoco le forme assunte da tre successive ondate di protesta e i fattori che potrebbero orientare future strategie transnazionali a sostegno di percorsi comuni di democratizzazione.

Una prima ondata di attivismo studentesco e intellettuale

Il Sudest asiatico è stato a lungo descritto come una regione incline all'autoritarismo. Dalla decolonizzazione in poi, lo sradicamento dei movimenti anti-imperialisti e comunisti durante la Guerra fredda, almeno al di fuori dell'ex Indocina

[1] Hutt, D. (2025), "Gen Z protests: Why are Asia's youth so angry?", *Deutsche Welle*, 14 ottobre, disponibile online al link: https://www.dw.com/en/gen-z-protests-why-are-asias-youth-so-angry/a-74349495.

francese, contribuì a produrre un'area nella quale "i regimi autoritari hanno sempre superato di gran lunga le democrazie, e il liberalismo e l'universalismo hanno sempre faticato ad affermarsi contro religione, nazionalismo e comunitarismo come forme di ideologia e identificazione[2]".

Tra la metà degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta, gli esperimenti democratici nella regione erano crollati sotto il peso dei conflitti interni e dell'intervento esterno degli Stati Uniti (USA[3]). In Myanmar, Indonesia e Thailandia i militari presero il potere con colpi di Stato; la legittimità elettorale cedette il passo all'autocrazia nella Malaysia del *Barisan Nasional* e nelle Filippine di Ferdinand Marcos; Singapore imboccò una svolta autoritaria fin dai primi anni dell'indipendenza. Quando nel 1967, all'apice della Guerra fredda, fu istituita l'Associazione delle Nazioni del Sudest asiatico (*Association of Southeast Asian Nations*, *ASEAN*) come comunità di sicurezza filostatunitense e anticomunista, i suoi Stati fondatori — Indonesia, Malaysia, Filippine, Singapore e Thailandia — erano autoritari o sottoposti a controllo militare. I governi successivamente instaurati in Laos, Cambogia e Vietnam erano anch'essi centralizzati, sebbene sotto diverse bandiere ideologiche, mentre il Brunei era e rimane una monarchia assoluta[4].

Sebbene questo panorama politico sia rimasto sostanzialmente immutato per gran parte dei due decenni successivi, sarebbe un errore concludere che i movimenti di opposizione legati alle aspirazioni democratiche e ai diritti umani si fossero spenti. Nonostante le stragi e le incarcerazioni di massa che accompagnarono l'ascesa dei poteri autoritari, la resistenza è stata un filo ricorrente della storia del Sudest asiatico, anche quando ignorata o rimossa dalle autorità attraverso l'idea che la "democrazia" non avesse posto nei "valori asiatici[5]". Tra il 1970 e il 1975, l'attivismo studentesco e intellettuale fiorì in tutta la regione, sostenuto anche dalla rapida espansione dell'istruzione. Gli studenti si consideravano portatori di un ruolo politico e sociale specifico: articolare modelli di governo democratico e difendere gli interessi dei gruppi marginalizzati, compresi i contadini e i lavoratori del settore industriale emergente.

Le manifestazioni esplosero in tutta la regione: nelle Filippine, la *First Quarter Storm* del 1970 contestò il discorso sullo "Stato della nazione" di Marcos Sr. e lanciò una sfida al suo regime, in seguito fallita; a Singapore, l'*Operation Snip Snip* del 1972 si oppose alla campagna governativa contro i capelli lunghi e, nel 1974, gli studenti di architettura dell'Università di Singapore tentarono, attraverso la *Students' Union* (*USSU*), di organizzare i lavoratori sfruttati della zona industriale di Jurong; in Thailandia, le manifestazioni studentesche del 1973 riuscirono a rovesciare una dittatura militare, inaugurando un interludio democratico di tre anni[6].

Le proteste prendevano di mira anche il crescente dominio economico del Giappone e i regimi nazionali corrotti che lo sostenevano. Sviluppandosi in parallelo a movimenti analoghi nello stesso Giappone, esse si estesero alla Malaysia, alle Filippine e soprattutto alla Thailandia e all'Indonesia, dove l'esplosione più violenta, nota come l'"incidente Malari", si verificò a Giacarta durante la visita del primo ministro giapponese Tanaka[7].

Questo mostra come la prima ondata di proteste fosse inserita in più ampi movimenti transnazionali e regionali contro la guerra, l'imperialismo e il sostegno straniero ai governanti autoritari. Al di là del dominio giapponese, uno dei principali fattori scatenanti fu l'opposizione alla guerra degli USA in Cambogia e Viet Nam. Le proteste furono plasmate anche da ideologie di sinistra e da critiche contro i modelli di sviluppo in vigore, che mettevano in luce i costi sociali dell'industrializzazione statale su larga scala e dell'espansione capitalistica. La "teologia della liberazione", nata in America Latina e radicatasi anche in altre parti dell'Asia, ispirò ulteriormente i movimenti di base del Sudest asiatico e le loro alleanze con i movimenti studenteschi. Analogamente, valori buddhisti e

[2] Slater, D. (2018), "Old dominance, New dominos in Southeast Asia", *CESDI*, disponibile online al link: https://cetri.be/Old-dominance-new-dominos-in?lang=fr#:~:text=Not%20since%20World%20War%20II,so%20many%20places%20at%20once.

[3] Hewison, K. (1999), "Political Space in Southeast Asia: 'Asian-style' and Other Democracies", *Democratisation*, 6(1), pp. 224-245.
In tutto il Sudest asiatico, gli Stati Uniti sostennero le forze anticomuniste: appoggiarono i francesi in Indocina prima di intervenire direttamente; sostennero Suharto contro Sukarno e il PKI in Indonesia; contribuirono alla repressione della ribellione degli Huk nelle Filippine; appoggiarono la contro-insurrezione britannica in Malaya; ed esercitarono pressioni sui leader autoritari in Birmania e Cambogia.

[4] Hewison, *cit.*; Slater, *cit.*

[5] Hewison, *cit.*

[6] Chia, J. (2020), "Student protests in Southeast Asia have brought down dictators before: What Thailand's students can learn", *Thai Enquirer*, 29 luglio disponibile online al link: https://www.thaienquirer.com/16136/student-protests-in-south-east-asia-have-brought-down-dictators-before-what-thailands-students-can-learn/; Hewison, *cit.*; Loh Kah Seng (2018), "Polytechnicians and Technocrats: Sources, Limits, and Possibilities of Student Activism in 1970s Singapore", *Southeast Asian Studies*, 7(1), pp. 39-63.

[7] Malari è l'acronimo di *Malapetaka Lima Belas Januari*, ovvero "Disastro del 15 gennaio". Cfr. Chiapponi, C. (2016), "Japan and the Asia-Pacific in the 1970s: From an Economic to a 'Heart-to-Heart' Relationship", *Modern Asian Studies*, 50(5), pp. 1679-1704; Thipakorn S. (2014), "The anti-Japanese Movement in Thailand in the 1970s in International and Domestic Perspective", *Asian Review*, 27(1), pp. 17-26.

islamici contribuirono a innestare idee di sviluppo sostenibile e diritti umani nel tessuto ideologico dei movimenti studenteschi e sociali di quel decennio.[8]

I movimenti studenteschi nazionali interagirono con quelli dei Paesi vicini in vari modi: attraverso la circolazione di testi, gli incontri di persona e nuove organizzazioni regionali. Le visite tra Paesi favorirono apprendimento e solidarietà. Per esempio, gli studenti del Politecnico di Singapore si recarono in Thailandia per incontrare i loro colleghi dell'Università Thammasat, centro dell'attivismo pro-democrazia, e nelle Filippine, allora sottoposte alla legge marziale imposta da Marcos Sr. In questo modo acquisirono una conoscenza diretta delle altre lotte studentesche e della repressione autoritaria nel Sudest asiatico, consolidando strategie e costruendo alleanze durature[9].

Tra le organizzazioni regionali, l'*Asia Student Association* (*ASA*), alleanza di organizzazioni studentesche nazionali dell'Asia e del Pacifico fondata a Hong Kong nel 1969, svolse un ruolo cruciale come spazio di condivisione di idee ed esperienze, ma anche come strumento di costruzione di reti e alleanze. Un altro esempio importante è l'*Asian Cultural Forum on Development* (*ACFOD*), istituito nei primi anni Settanta sotto la guida di Sulak Sivaraksa, laico buddhista thailandese e critico sociale. Fondata come organizzazione interreligiosa da leader laici e religiosi di diverse tradizioni – tra cui il vescovo cattolico filippino Julio Labayen e il leader musulmano, diventato decenni dopo presidente dell'Indonesia, Abdurrahman Wahid – l'ACFOD riunì intellettuali, studenti, attori della società civile, attivisti delle nascenti organizzazioni non governative (ONG) e gruppi di base in un impegno comune per società più giuste. Questi tratti legati a ideologie di sviluppo alternativo e a nuovi modelli organizzativi dei movimenti di protesta, insieme agli sforzi per costruire un ampio fronte composito, si sarebbero rafforzati nella successiva fase di mobilitazione nazionale e regionale[10].

Una seconda ondata di movimenti plasmati dalle ONG

Una seconda ondata di sollevazioni pro-democrazia attraversò la regione tra la metà e la fine degli anni Ottanta. Questi movimenti, che ormai includevano gruppi di base e ONG sempre più consolidate, si rivelarono decisivi nel mettere in discussione regimi autoritari di lunga durata, sebbene a un costo umano elevatissimo, con migliaia di vittime della repressione violenta.

Le Filippine aprirono la strada con la *People Power Revolution*, nota anche come "Rivoluzione EDSA" (*PPR-EDSA*), dal nome di una delle principali arterie autostradali di Manila. Al termine di una campagna prolungata contro la violenza di Stato e i brogli elettorali, essa pose fine pacificamente alla dittatura ventennale di Marcos Sr. ONG, organizzazioni popolari, collettivi e altri gruppi della società civile, molti dei quali ispirati dalla teologia della liberazione e da ideologie di sinistra, furono in prima linea insieme ai movimenti studenteschi e giovanili e alla Chiesa cattolica; all'interno delle Forze armate, intanto, un ammutinamento fu promosso dal *Reform the Armed Forces Movement* ("Movimento per la Riforma delle Forze armate", RAM[11]). Soprattutto, la mobilitazione vide la partecipazione di persone provenienti da una molteplicità di settori. Come hanno scritto Mercado e Tatad, allora "[l]a folla rappresentava davvero uno spaccato della popolazione: i ricchi e i poveri, i devoti e i frivoli, l'uomo della strada e i grandi dirigenti. Erano tutti lì, probabilmente impauriti, raccolti in preghiera, eccitati, con un solo pensiero in mente: aiutare la rivoluzione a riuscire, ciascuno nel proprio piccolo[12]". La forza morale della PPR-EDSA si diffuse in Asia, e in particolare nel Sudest asiatico, ispirando movimenti paralleli nei Paesi vicini. In Myanmar, nel 1988, gli studenti rovesciarono per breve tempo lo Stato monopartitico sostenuto dall'Esercito, prima che un nuovo regime militare prendesse il potere e reprimesse violentemente le manifestazioni[13].

[8] *Ibidem*; Weiss, M.L., Aspinall, E. e Thompson, M. (2012), "Introduction: Understanding Student Activism in Asia", in Weiss, M.L. e Aspinall, E. (a cura di), *Student Activism in Asia: Between Protest and Powerlessness*, Minneapolis; MN: University of Minnesota Press, pp. 1-32; Barr, M.D. (2010), "Marxists in Singapore? Lee Kuan Yew's Campaign Against Catholic Social Justice Activists in the 1980s", *Critical Asian Studies*, 43(3), pp. 335-362; Bobilin, R. (1988), *Revolution from Below: Buddhist and Christian Movements for Justice in Asia*, New York; NY: University Press of America.

[9] Loh Kah Seng, *cit.*

[10] Bobilin, *cit.*

[11] Ateneo ML Museum, "EDSA 1986: Unifying the People's Power", *Ateneo ML Museum*, disponibile online al link: https://learn.martiallawmuseum.ph/magaral/edsa-1986-unifying-the-peoples-power.

[12] Mercado, M. A. e Tatad, F. S. (1986), People Power: The Philippine Revolution of 1986: An Eyewitness History, Manila, *The James B. Reuter S.J. Foundation*, p. 109.

[13] Smith, M. (1999), *Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity*, Londra: Zed Books.

In Thailandia, nel 1992, le manifestazioni organizzate da una coalizione di attivisti delle ONG, studenti, intellettuali e leader politici civili, sostenuta da un'ampia classe media, fermarono il controllo militare sul Parlamento esercitato dal generale Suchinda Kraprayoon, leader del colpo di Stato e capo delle Forze armate divenuto primo ministro[14].

Fu poi la volta dell'Indonesia, che ripudiò la propria dittatura trentennale attraverso una serie di sfide lanciate da studenti, intellettuali, ONG e sindacati, oltre che da fazioni insoddisfatte all'interno dell'Esercito e dei partiti politici. Il processo culminò nel 1998 con le dimissioni forzate di Suharto e il trasferimento del potere al vicepresidente J.B. Habibie. Pur facendo parte dell'élite, il nuovo presidente introdusse riforme significative, tra cui la concessione di un referendum sull'indipendenza, a lungo richiesta, della provincia di Timor Orientale (Timor-Timur), oggi Timor-Leste[15]. Fu attorno alla questione timorese che la solidarietà regionale si consolidò nel corso degli anni Novanta, con gruppi per i diritti umani impegnati a chiedere ai governi di riconoscere il diritto dei timoresi all'autodeterminazione. Le ONG, allora in forte espansione, integrarono la lotta timorese nella propria missione di tutela della democrazia, dei diritti umani e delle libertà fondamentali, soprattutto dopo il massacro di Santa Cruz del 1991[16], promuovendo al tempo stesso l'autodeterminazione e l'"empowerment" dei gruppi marginalizzati per poter agire sulle proprie condizioni sociali, economiche o politiche con le loro forze.

All'interno della stessa Indonesia, attivisti e gruppi studenteschi formarono reti, come *Solidamor* ("Solidarietà con Timor"), dedicate alla questione di Timor-Leste. A livello regionale, nel 1992, un incontro di attivisti e società civile a Bangkok, chiamato *People's Plan for the 21st Century*, organizzò tra le altre attività un tribunale popolare sulla giustizia e i diritti umani, che affrontò la questione separatista di Timor-Leste e l'oppressione militare in Birmania e Thailandia[17].

Per rompere il silenzio dei governi sull'occupazione di Timor-Leste, la *Asia-Pacific Conference for East Timor* (*APCET*), tenutasi a Manila, diede vita all'omonima coalizione, con segretariato presso l'organizzazione filippina *Initiatives for International Dialogue* (*IID*). La rete riunì attivisti, accademici e leader religiosi di diversi Paesi per condurre una campagna contro l'occupazione e offrire uno spazio di parola agli esuli timoresi e ai gruppi di solidarietà. Nel 1996 l'APCET II si tenne a Kuala Lumpur, con al centro la ricerca della pace, e nel 1998 a Bangkok, sul diritto all'autodeterminazione di Timor-Leste. Tutti e tre gli eventi incontrarono l'opposizione dei rispettivi governi, che sostenevano le rivendicazioni nazionaliste dell'Indonesia e invocavano il principio dell'ASEAN di non interferenza negli affari interni. La solidarietà regionale, tuttavia, si rafforzò e la campagna si intensificò con l'aggravarsi della situazione a Timor, facendo dell'APCET un simbolo di resistenza transnazionale. La solidarietà assunse anche forme concrete, dall'alloggio per i rifugiati all'invio di assistenza medica e sostegno al referendum del 1999 sull'indipendenza dall'Indonesia[18].

Quando nel 2002 Timor-Leste divenne ufficialmente la più giovane nazione del Sudest asiatico, l'APCET si sciolse in occasione dell'APCET V a Dili, avendo raggiunto il proprio obiettivo principale, e si trasformò in una nuova coalizione di ONG: l'*Asia-Pacific Solidarity Coalition*, con l'IID nuovamente nel ruolo di segretariato. L'attenzione si allargò alle questioni dell'autodeterminazione e della smilitarizzazione nell'intera regione Asia-Pacifico, con richieste di fermare gli interventi militari ad Aceh e nella provincia di Papua occidentale, in Indonesia, e nelle tre province meridionali della Thailandia; di liberare la leader dell'opposizione Aung San Suu Kyi e porre fine alle violenze contro i gruppi etnici in Birmania; e di riprendere i negoziati di pace a Mindanao tra il governo filippino e il "Fronte islamico di liberazione del popolo Moro[19]".

Il ruolo crescente dell'attivismo organizzato della società civile si rifletté anche in nuove formazioni regionali impegnate nel rapporto con l'ASEAN. L'*ASEAN*

[14] Bunbongkarn, S. (1993), "Thailand in 1992: In Search of a Democratic Order", *Asian Survey*, 33(2), pp. 218-223.

[15] He, K. (2008), "Indonesia's Foreign Policy after Soeharto: International Pressure, Democratisation, and Policy Change", *International Relations of the Asia-Pacific*, 8(1), pp. 47-72; Baker, R.W. (1998), "Indonesia in crisis", *East-West Centre*, analisi, n. 36.

[16] Durante il massacro di Santa Cruz, avvenuto a Dili il 12 novembre 1991, almeno 250 manifestanti timoresi favorevoli all'indipendenza furono uccisi dalle truppe indonesiane.

[17] Miclat, G. (2025), "Breaking the Silence: The Story of APCET, Child of the People's Struggle", in Loney, H., Pereira, Z., Webster, D., Feijó, R.G. e Gonçalves, M.R., *Everyday Diplomats: The Global Solidarity Movement for Timor-Leste, 1975-1999*, Quebec: TiSA.

[18] Vieira, Z. (2025), "From APCET to ASEAN: Anwar's visit to Timor-Leste and the ironies of history", *Neon Metin*, 24 settembre, disponibile online al link: https://neonmetin.info/buletin/2025/09/24/from-apcet-to-asean-anwars-visit-to-timor-leste-and-the-ironies-of-history/; Miclat, *cit.*

[19] Asia Pacific Solidarity Network (APSN) (2004), "APSOC expresses solidarity with the struggles of South peoples", disponibile online al link: https://www.archive.asia-pacific-solidarity.net/asiapacific/statements/apsoc_humanrightsday_101204.htm.

Institutes of Strategic and International Studies (*ASEAN-ISIS*), rete di think tank e istituti di ricerca, promosse nel 2000 l'*ASEAN People Assembly* (*APA*), con l'obiettivo di avvicinare i cittadini all'associazione. L'APA funzionò fino al 2009 come forum sociale per gruppi della società civile, rappresentanti delle imprese e funzionari dell'ASEAN che vi partecipavano a titolo privato, con l'eccezione del segretario generale, presente in veste ufficiale.

Ritenendo l'APA troppo vicina alle posizioni dei governi, organizzazioni regionali più indipendenti attive nel campo dei diritti umani e dello sviluppo – tra cui *Forum Asia*, il *Southeast Asian Committee for Advocacy* (*SEACA*) e l'*Asian Partnership for the Development of Human Resources in Rural Areas* (*AsiaDHRRA*) – istituirono l'*ASEAN Civil Society Conference* (*ACSC*), per contribuire al processo deliberativo che avrebbe portato alla "Carta dell'ASEAN", adottata nel 2007 come quadro giuridico e istituzionale fondativo dell'organizzazione regionale. L'ACSC lanciò inoltre nel 2006 una piattaforma comune di attività di sostegno e tutela, *Solidarity for Asian/ASEAN People's Advocacy* (*SAPA*), e organizzò incontri annuali per garantire la rappresentanza delle voci della società civile nei vertici ASEAN. Dopo lo scioglimento dell'APA nel 2009, l'ACSC divenne l'unico forum della società civile, aggiungendo il nome *ASEAN People's Forum* (*APF*) per riconoscere l'ampiezza della propria base e adottando da allora la denominazione ACSC/APF[20].

Si potrebbe dire molto sul rapporto difficile tra ASEAN e movimenti della società civile, ma qui basta osservare che esso ha rispecchiato in larga parte il carattere politico degli Stati membri dell'organizzazione: più ricettivo durante l'ondata di democratizzazione degli anni Novanta e dei primi anni Duemila, sempre più teso negli ultimi decenni con il riaffermarsi di tendenze autoritarie nel Sudest asiatico.

Una terza ondata di attivismo digitale

Mentre la democrazia arretra su scala globale, il Sudest asiatico è sprofondato ulteriormente in una fase di ritorno autoritario. L'indice *Global State of Democracy 2025* mostra che, tra il 2019 e il 2025, il deterioramento delle libertà civili e della responsabilità istituzionale nel Sudest asiatico ha abbassato in misura significativa i punteggi dell'intera regione Asia-Pacifico. Il Myanmar ha registrato il declino più marcato, segnato dalla violenza e dalla presa illegittima del potere; per l'Indonesia, invece, il rapporto evidenzia il crescente peso dei militari nella sfera civile sotto la presidenza di Prabowo Subianto[21].

In tutta la regione, dittature, leadership populiste semiautocratiche e quasi-democrazie stanno restringendo le libertà di associazione, espressione e riunione, mentre i militari, gli oligarchi loro alleati e i grandi interessi economici assumono un controllo sempre maggiore sui processi di governo. L'impunità per i crimini contro l'umanità commessi in passato è diffusa e le violazioni dei diritti umani sono perpetrate apertamente. I processi parlamentari, giudiziari ed elettorali hanno perso credibilità: l'esempio più recente è rappresentato dalle elezioni farsa tenute in Myanmar dai leader del golpe, desiderosi di ripristinare una parvenza di legittimità[22]. I difensori dei diritti umani, i giornalisti e gli ambientalisti sono sempre più esposti al rischio di essere uccisi, arrestati o fatti scomparire, mentre si moltiplicano gli sforzi repressivi per mettere a tacere le voci critiche e controllare la società civile, compresi movimenti sociali e media, erodendo lo spazio civico e indebolendo le ONG e la carica di cambiamento che un tempo le animava[23].

In questo contesto regionale, radicato in più ampie tendenze globali e dell'Asia-Pacifico, la rilevanza dei movimenti transnazionali, accanto a quelli concentrati su scala locale e nazionale, ha acquisito nuovo slancio grazie alla tecnologia. Un primo segnale emerse nel 2020 con la comparsa di un *meme* giocoso e il lancio del movimento pro-democrazia online noto come *Milk Tea Alliance*. Fondato da attivisti digitali di Hong Kong, thailandesi e taiwanesi, preoccupati per l'autoritarismo nei rispettivi Paesi e per la crescente influenza illiberale della Cina, il movimento simboleggiava una solidarietà costruita attorno alla passio-

[20] Nesadurai, H. (2012), "The ASEAN People's Forum As Authentic Social Forum: Regional Civil Society Networking for an Alternative Regionalism", in Beeson, M. e Stubbs, R. (a cura di), *Routledge Handbook of Asian Regionalism*, Abingdon: Routledge, pp. 166-176.

[21] International Institute for Democracy and Electoral Assistance (2025), *The Global State of Democracy 2025: Democracy on the Move*, Stoccolma, disponibile online al link: https://www.idea.int/sites/default/files/2025-09/global-state-of-democracy-2025-democracy-on-the-move.pdf.

[22] Sciortino, R. (2023), "The Failing Financing of Civil Society in Southeast Asia", in Hansson, E. e Weiss, M.L. (a cura di), *The Routledge Handbook of Civil and Uncivil Society in Southeast Asia*, Abingdon e New York; NY: Routledge, pp. 155-174; Heiduk, F. (2026), "Sham elections amid the war in Myanmar: Prospects for national stability and international cooperation", *German Institute for International and Security Affairs*, commento, n. 9.

[23] The Habibie Center (2020), "Civic liberties and contributing democratisation in ASEAN: Challenges and recommendations for Indonesia, Malaysia and Thailand", *The Habibie Center e Sasakawa Peace Foundation*, Giacarta, disponibile online al link: https://www.spf.org/global-image/units/upfiles/139798-1-20200715145934_b5f0e9b46e99d3.pdf; Rome, R. (2024), "Against the tide: Defending human rights and civic freedoms in Southeast Asia", *The Jakarta Post*, 13 dicembre, disponibile online al link: https://www.thejakartapost.com/opinion/2024/12/13/against-the-tide-defending-human-rights-and-civic-freedoms-in-southeast-asia.html.

ne condivisa per il tè con il latte, capace di oltrepassare confini e differenze nazionali e di alimentare l'azione collettiva. Intervistato da TIME, un leader della protesta thailandese commentò: "In ciascuno dei nostri Paesi affrontiamo problemi diversi, ma, in fondo, condividiamo gli ideali della democrazia[24]".

Le proteste pro-democrazia a Hong Kong, in Thailandia e poi in altri Paesi del Sudest asiatico – in particolare in Indonesia durante le proteste contro la *Omnibus Law* e nel Myanmar successivo al golpe del febbraio 2021 – coinvolsero attivisti della *Milk Tea Alliance* che costruirono reti tra loro su Twitter, come allora ancora si chiamava, e su altre piattaforme social. Durante le proteste in Thailandia, che chiedevano le dimissioni del primo ministro Prayut Chan-o-cha, la riscrittura della costituzione e la riforma della monarchia, gli hashtag *#MilkTeaAlliance* e *#MilkTeaIsThickerThanBlood* entrarono tra le tendenze di Twitter. Altri simboli e tattiche si diffusero presto nella regione: il saluto a tre dita di *Hunger Games*, l'uso di ombrelli e paperelle gialle gonfiabili per proteggere i manifestanti dai gas lacrimogeni e dall'acqua addizionata di sostanze chimiche sparata dagli idranti, e la strategia *Be Water* di Hong Kong, poi ripresa dai manifestanti thailandesi attraverso la comunicazione all'ultimo momento di orari e luoghi delle manifestazioni per disorientare la polizia[25].

Il sostegno diretto tra cittadini alle proteste locali, anche dall'estero, si espresse inoltre attraverso campagne virtuali di critica ai rispettivi regimi e raccolte transfrontaliere di donazioni per finanziare dispositivi di protezione, procedimenti giudiziari e assistenza legale ai manifestanti. Tra le iniziative di solidarietà reciproca nate dalla *Milk Tea Alliance* figurano la *Taiwan Alliance for Thai Democracy* (*TATD*), formata da studenti taiwanesi e thailandesi residenti a Taiwan, e *Thailand4Burma* e il *Thai-Myanmar Activists Network*, avviati in Thailandia per promuovere la solidarietà, sensibilizzare l'opinione pubblica e sostenere la democrazia in Myanmar[26]. Con il placarsi delle manifestazioni, dovuto alle strette repressive dei governi durante la pandemia da COVID-19, e con l'annientamento del movimento pro-democrazia a Hong Kong da parte delle forze filocinesi, la *Milk Tea Alliance* è diventata meno visibile, pur continuando a facilitare scambi e a ispirare movimenti successivi.

L'ondata più recente di proteste, nel 2025, ha visto la tecnologia tornare a mediare la solidarietà regionale tra manifestanti, questa volta amplificata da TikTok e dalle immagini generate dall'intelligenza artificiale[27]. L'hashtag *#SEAblings* iniziò a circolare rapidamente dopo la morte, il 28 agosto 2025, di Affan Kurniawan, giovane conducente di mototaxi ucciso da un veicolo della polizia durante le proteste contro la corruzione di Stato e le disuguaglianze economiche a Giacarta[28]. Gruppi giovanili malesi organizzarono manifestazioni davanti all'ambasciata indonesiana a Kuala Lumpur, a Bangkok furono appesi striscioni che chiedevano giustizia per le vittime della violenza di Stato (v. *Figura 1*) e da tutta la regione fu inviato cibo tramite app di consegna ai rider indonesiani che proseguivano la protesta.

Figura 1 – Striscione a Bangkok a sostegno dei manifestanti indonesiani



(copyright: autore sconosciuto, via Prachatai)

[24] Barron, L. (2020), "'We share the ideals of democracy.' How the Milk Tea Alliance is brewing solidarity among activists in Asia and beyond", *TIME*, 28 ottobre, disponibile online al link: https://time.com/5904114/milk-tea-alliance/.

[25] Temby, Q. (2021), "The Milk Tea Alliance and China's power gap in Southeast Asia", *ISEAS Perspective*, n. 42, Singapore: ISEAS – Yusof Ishak Institute, 12 aprile, disponibile online al link: https://www.iseas.edu.sg/articles-commentaries/iseas-perspective/2021-42-the-milk-tea-alliance-and-chinas-power-gap-in-southeast-asia-by-quinton-temby/; AFP (2020), "Yellow ducks became protest symbol by accident", *Bangkok Post*, 4 dicembre, disponibile online al link: https://www.bangkokpost.com/thailand/politics/2030183/yellow-ducks-became-protest-symbol-by-accident#google_vignette; Sciortino, R. (2023), "Autoritarismo e devianza nel Sudest asiatico", *Ariel. La Rivista*, 1(23), pp. 135-138.

[26] Kreuntz, J. e Makrogianni, A.A. (2024), "Online Repression and Transnational Social Movements: Thailand and the #MilkTeaAlliance", *Political Research Exchange*, 6(1); Tseng Ting-Hsuan, J. (2021), "Milk Tea Alliance 2.0: towards greater political leverage and civic awareness?", *Asia Centre*, 9 luglio, disponibile online al link: https://asiacentre.eu/2021/07/09/milk-tea-alliance-2-0-towards-greater-political-leverage-and-civic-awareness-2/.

[27] È curioso che TikTok abbia soppresso contenuti di protesta su richiesta del governo indonesiano, proprio mentre le autorità in Nepal e altrove si muovevano per vietare del tutto i social media.

[28] Wirati, A. e Sugiyanto (2025), "SEAblings: 'When sending food turns into a gesture of solidarity among Southeast Asians'", *The Conversation*, dispinibile online al link https://theconversation.com/seablings-when-sending-food-turns-into-a-gesture-of-solidarity-among-southeast-asians-264495.

Dall'interno e dall'esterno dei Paesi coinvolti giunsero offerte di supporto psicologico, assistenza medica e sostegno legale, a conferma dell'enfasi posta sulla costruzione di un movimento contro l'autoritarismo fondato sul sostegno reciproco[29]. Ancora una volta furono utilizzati simboli della cultura pop, tra cui spiccava il Jolly Roger dei "Pirati di cappello di paglia", dal popolare anime giapponese *One Piece*: un simbolo di resistenza diventato virale prima in Indonesia e poi diffusosi in Nepal, nelle Filippine e a Timor-Leste (v. *Figura 2*).

Figura 2 – Graffito su un muro a Kathmandu, dicembre 2025



(copyright: Rosalia Sciortino)

Un motore comune di questi movimenti giovanili regionali è il profondo malcontento per la riduzione delle opportunità, l'allargamento delle disuguaglianze e il consolidamento del potere e della ricchezza nelle mani delle élite politiche e dei loro alleati nel settore privato. Le immagini che circolano online, soprattutto quelle dei privilegi delle élite, della corruzione e del nepotismo, acuiscono questa consapevolezza. Come afferma la sociologa filippina Ash Presto: "Quando lo vedi davvero sul telefono – la villa, le auto veloci – [la corruzione] sembra semplicemente più reale". La "maggiore saturazione di immagini di ciò che accade in altri luoghi" contribuisce inoltre a rafforzare la consapevolezza di un malcontento condiviso oltre i confini e di proteste in corso altrove, alimentando un'identità di movimento transnazionale che, a sua volta, rafforza l'azione nazionale[30].

Quest'ultima ondata di proteste è riuscita a richiamare l'attenzione dei governi sul malcontento della popolazione e a segnalare che il loro operato è osservato tanto dall'interno quanto oltre i confini. Tuttavia, sebbene alcune concessioni siano state fatte per accogliere le richieste dei manifestanti e placare le proteste, i governi sono stati rapidi nel tornare alle consuete pratiche una volta soffocate le mobilitazioni, delegittimando il dissenso giovanile con le accuse ricorrenti di anarchismo e finanziamenti stranieri[31]. Voci transnazionali continuano a farsi sentire contro la legittimazione da parte dell'ASEAN del governo del Myanmar dopo le elezioni farsa, e per l'allentamento della tensione nel conflitto tra Thailandia e Cambogia; ma non si sono verificati cambiamenti politici fondamentali né riforme istituzionali tali da suggerire che chi detiene il potere abbia finalmente iniziato ad ascoltare.

Un compito arduo all'orizzonte

Gli osservatori concordano sul fatto che i manifestanti abbiano davanti a sé una strada in salita: produrre un cambiamento sistemico nella società e chiamare le istituzioni a rispondere del proprio operato, in un contesto segnato da corruzione diffusa e da strutture clientelari profondamente radicate che dominano regimi sempre più autoritari. I governi hanno fatto ricorso alla forza bruta e alla repressione digitale, importando tecnologie e competenze di sorveglianza e usando incitamento all'odio e disinformazione come pretesti per la censura.

[29] Ramadhani, F., Susanto, R. e Rumengan, J.A. (2025), "What is behind Indonesia's deadly protests?", *Deutsche Welle*, 2 settembre, disponibile online al link: https://www.dw.com/en/what-is-behind-indonesias-deadly-protests/a-73851059.

[30] Wong, T. (2025), "The Gen Z uprising in Asia shows social media is a double-edged sword", *BBC*, 24 settembre, disponibile online al link: https://www.bbc.com/news/articles/cn4ljv39em7o.

[31] Hutt, *cit.*

Anche la natura stessa dei movimenti pone difficoltà. Sebbene i giovani siano indignati dalla situazione attuale, non sempre elaborano strategie capaci di raggiungere i propri obiettivi al di là dell'immediata destituzione dei governi più invisi. A differenza della prima e della seconda ondata di attivismo regionale descritte sopra, essi mancano di un'ideologia chiara – di sinistra, permeata dalla teologia della liberazione o fondata su una visione alternativa dello sviluppo – così come di strutture organizzative e risorse; una carenza aggravata dall'indebolimento sistematico delle ONG e della società civile negli ultimi decenni. Il loro carattere senza leader, spontaneo, orizzontale e decentralizzato riflette un modello alternativo di leadership più egualitaria, e l'anonimato può aiutare i manifestanti a evitare cooptazione o persecuzione; allo stesso tempo, queste caratteristiche complicano la rappresentanza nei negoziati e la costruzione di accordi e strutture di lungo periodo necessari a raggiungere obiettivi sistemici.

Inoltre, nelle parole del politologo Steve Feldstein, i social media "per loro natura non sono progettati per il cambiamento di lungo periodo […] ci si affida ad algoritmi, indignazione e hashtag per sostenerlo[32]". Un'analisi dell'attivismo digitale a livello globale osserva che, pur essendo riuscito a stimolare rapidamente movimenti di massa, questi si sono esauriti più in fretta rispetto alle campagne in presenza: "privi della resilienza di fondo costruita nel tempo, [essi] hanno spesso perso concentrazione, direzione e, soprattutto, il potenziale di produrre cambiamento[33]". Anche nei Paesi in cui i movimenti sono riusciti a rovesciare governi non democratici, come Bangladesh e Nepal, resta il timore che gruppi radicati e dotati di maggiore capacità organizzativa, tra cui partiti politici e Forze armate, siano in una posizione migliore per (ri)assumere il controllo[34].

Per l'attivismo regionale, ancora più che per i movimenti interni ai singoli Paesi, l'esigenza decisiva è dare forma a una visione programmatica di lungo periodo per il Sudest asiatico, capace di incorporare solidarietà transfrontaliera e attenzione reciproca, e di mantenerla viva anche nei periodi privi di manifestazioni, così da sostenere i movimenti di opposizione costretti ad agire in uno spazio civico sempre più ristretto e repressivo. Come può un movimento online eterogeneo diventare sostenibile, incanalando le proprie rivendicazioni in una piattaforma ideologica condivisa, con obiettivi comuni ma abbastanza ampia da accogliere diversità e preoccupazioni locali, e al tempo stesso immaginando nuove strutture organizzative e meccanismi di finanziamento transfrontalieri?

Radicare i movimenti digitali regionali in visioni e istituzioni durevoli può sembrare difficile, se non impossibile, da realizzare, per non parlare della possibilità di produrre l'impatto auspicato. Come osserva il politologo Edward Aspinall a proposito dell'Indonesia: "Rovesciare Suharto è stato un risultato titanico. Gli obiettivi dell'attuale ondata di manifestanti non sono certo meno ardui[35]". Eppure, guardando all'eredità duratura delle precedenti ondate di movimenti regionali, i movimenti *#SEAblings* attuali e futuri potrebbero trovare ragioni di ottimismo e riscoprire modalità già sperimentate in passato, da intrecciare alla loro attuale capacità digitale di connettere e amplificare le iniziative nazionali. In questo modo potrebbero rafforzare la propria voce collettiva attraverso l'organizzazione offline e la costruzione di strategie e visioni condivise, senza rinunciare alla capacità della mobilitazione online di connettere e amplificare le iniziative nazionali.

[32] Wong, *cit*.

[33] Malchik, A. (2019), "The problem with social-media protests", *The Atlantic*, 6 maggio, disponibile online al link: https://www.theatlantic.com/technology/archive/2019/05/in-person-protests-stronger-online-activism-a-walking-life/578905/.

[34] Anand, A., Budhoffir, A.M. e Benesch, T. (2026), "From screens to streets: A new wave of youth-led protests", *GIGA – German Institute for Global and Area Studies*, Focus Global, n. 1, disponibile online al link: https://www.giga-hamburg.de/en/publications/giga-focus/from-screens-to-streets-a-new-wave-of-youth-led-protests.

[35] Aspinall, E. (2025), "Mass protest and the two worlds of Indonesian politics", *CETRI Southern Social Movements Newswire*, 25 settembre, disponibile online al link: https://www.cetri.be/Mass-protest-and-the-two-worlds-of?lang=fr.

“che finisca con la nostra generazione!”

IL GRIDO DELLA GEN Z, DALLA THAILANDIA ALL’ASIA

di Giuseppe Bolotta

Che finisca con la nostra generazione! (*ai man jop thi run rao*). Così urlavano, sillaba dopo sillaba, centinaia di migliaia di giovani a Bangkok durante le proteste del 2020-2021. Uno slogan semplice, ma capace di colpire al cuore uno dei sistemi politici più blindati del Sudest asiatico: l’establishment monarchico-militare thailandese.

In quelle parole si condensava una critica radicale all’ordine morale che sostiene la gerontocrazia del regno buddhista. Un ordine fondato sulla subordinazione karmica dei giovani agli adulti, dei sudditi al sovrano (elevato a padre della nazione e re-Bodhisattva[1]) e, per estensione metaforica, di cittadini infantilizzati al governo[2]. Tradizioni presentate come eterne e sacre dal Buddhismo di Stato, ma decostruite dai manifestanti come dispositivi pseudoreligiosi al servizio di élite antidemocratiche. Per la prima volta, una generazione intera ha osato dire l’indicibile: la monarchia deve essere riformata, demitologizzata e incardinata nell’alveo di una costituzione pienamente democratica, fondata sul primato del popolo; si tratta di una rottura politica senza precedenti nella storia recente del Paese.

La reazione delle autorità è stata immediata e brutale: arresti per lesa maestà, processi infiniti, carcerazioni preventive. Studenti e attiviste hanno consumato i propri corpi in scioperi della fame[3], mentre altri hanno imboccato la strada dell’esilio per sfuggire alla repressione. La protesta di piazza si è spenta lentamente, ma ciò che ha lasciato in eredità è tutt’altro che estinto: un nuovo immaginario generazionale che – innescato dalla “rivoluzione degli ombrelli” a Hong Kong (2014-2020), prima ancora che dalle proteste thailandesi – ha continuato a circolare, sedimentarsi e rielaborarsi attraverso i circuiti, nazionali e transnazionali, della rete, diffondendosi in altri contesti asiatici.

In Sri Lanka (nel 2022), Bangladesh (2024) e Nepal (2025) le mobilitazioni giovanili hanno contribuito in modo decisivo a inaspettati cambi di regime; in Indonesia, nelle Filippine e a Timor-Leste (2025) hanno costretto i rispettivi governi a importanti concessioni e clamorose retromarce legislative. Pur nella marcata eterogeneità dei temi, dei contesti sociopolitici ed economici, nonché nelle alterne fortune dei movimenti, la fiamma del dissenso giovanile sembra divampare su infrastrutture digitali di attivismo generazionale interconnesse.

Per questo, propongo di considerare lo slogan thailandese “che finisca con la nostra generazione!” come un enunciato generazionale capace di risuonare ben oltre Bangkok: il grido politico della Gen Z asiatica.

[1] Nel contesto della regalità thailandese, la figura del Bodhisatta (*Bodhisattva*, in sanscrito), colui che è destinato a conseguire la buddhità, si intreccia storicamente con un ideale di sovranità fondato sulla virtù, sulla protezione del *thamma* (*Dharma*, in sanscrito), e sulla perfezione morale. Questa concezione ha storicamente contribuito a sacralizzare – e quindi a legittimare politicamente – la figura del sovrano, rappresentandolo come incarnazione di un’autorità semidivina. Cfr., ad es., Jory, P. (2016), *Thailand’s Theory of Monarchy: The Vessantara Jataka and the Idea of the Perfect Man*, Albany; NY: State University of New York Press.

[2] Bolotta, G. (2021), *Belittled Citizens: The Cultural Politics of Childhood on Bangkok’s Margins*, Copenhagen: NIAS Press, pp. 36-39.

[3] Bolotta, G. (2026), “Starving for Humanity: Thai Youth’s Hunger Strike Resistance in the Buddhist Kingdom”, in Mostowlansky, T. e Muratova, E. (a cura di), *Humanitarianism from Below? Universalism and the Politics of Inhumanity*, Londra: University College London Press, pp. 83-108.

Generazione Z

L'onda di mobilitazioni che si è abbattuta su diversi regimi dell'Asia meridionale e sud-orientale ha visto coinvolti innanzitutto i giovanissimi, al punto da spingere alcuni commentatori a parlare di una possibile "primavera asiatica[4]".

Con il termine Gen Z ci si riferisce abitualmente alla coorte delle ragazze e dei ragazzi nati fra il 1997 e il 2012. Il solo criterio anagrafico, d'altra parte, riduce la complessità del fenomeno, comprimendone indebitamente la comprensione. È indispensabile rapportarsi alla Gen Z in termini sociologici e antropologici per coglierne la caratterizzazione storica e il significato transnazionale. La semplice contemporaneità cronologica non è sufficiente a costituire il sentimento politico di appartenenza generazionale che osserviamo manifestarsi fra i giovani ai quattro angoli del continente asiatico.

"Si può parlare di collocazione affine di una generazione che nasce nello stesso periodo quando, e finché, si tratta di una potenziale partecipazione ad avvenimenti e contenuti d'esperienza unificanti. Solo uno spazio storico-sociale comune permette che la collocazione in termini di tempo cronologico diventi sociologicamente rilevante", scriveva Karl Mannheim fra gli anni Venti e Trenta del Novecento[5]. Il grande teorico delle generazioni non poteva certo figurarsi che un tale spazio storico-sociale potesse travalicare il dominio dello Stato-nazione, né che, a distanza di qualche decennio, potesse emergere in forma digitale a partire da infrastrutture sottomarine intercontinentali.

Quello spazio condiviso, che oggi consente l'emergere di una soggettività generazionale panasiatica, è prodotto dall'intreccio di almeno tre fattori. In primo luogo, una condizione materiale comune segnata da precarizzazione economica, disuguaglianze crescenti e aspettative di mobilità sociale drasticamente ridimensionate. In molti contesti asiatici, la Gen Z sta sperimentando il venir meno del patto implicito fra crescita economica, stabilità politica e miglioramento delle condizioni di vita. Parallelamente, corruzione e privilegio di classe dilagano. Casi emblematici? Il fenomeno nepalese dei cosiddetti *nepo kids* ("bambini del nepotismo»"), figli di funzionari pubblici e uomini d'affari che, ostentando la propria ricchezza online, hanno infiammato la rivolta dei giovani. O l'iniquo sistema di quote pubbliche che, in Bangladesh, ha precipitato la mobilitazione degli studenti universitari contro il governo dell'ex premier Sheikh Hasina.

In secondo luogo, tale condizione materiale si combina con una profonda asimmetria generazionale nei rapporti di potere. In società fortemente gerontocratiche, il controllo delle istituzioni politiche, economiche e religiose rimane saldamente nelle mani di élite anziane, spesso legittimate da ideologie morali gerarchiche – si veda il già accennato uso politico delle nozioni di karma, merito o pietà filiale in contesti buddhisti e/o confuciani, come, fra gli altri, la Thailandia. La frattura generazionale non si esaurisce dunque nel conflitto sull'accesso alla cittadinanza, alle opportunità economiche e alla parola pubblica, ma produce anche divergenze valoriali e culturali.

Infine, ed è forse l'elemento più distintivo, la Gen Z è la prima ad essersi socializzata all'interno di un ecosistema digitale, tanto nativo quanto transnazionale e interattivo. Manuel Castells ha descritto questo mutamento epocale attraverso il concetto di "società in rete", una configurazione nella quale i processi di costruzione del senso, dell'identità e dell'azione collettiva si sviluppano sempre più all'interno di architetture comunicative globali[6]. Anche se, nel contesto qui considerato, sarebbe forse più preciso discutere di una vera e propria *generazione in rete*.

Stiamo parlando di nativi digitali, per i quali la propaganda normativa delle autorità – statali, clericali o familiari – circa il "giusto posto" dei giovani non costituisce più un riferimento esclusivo, né l'unico mondo possibile. Si tratta di ragazze che vivono immerse in immaginari più vasti, segnati dal pluralismo culturale e dal capitalismo informazionale, la cui scala globale rende esperibili,

"che finisca con la nostra generazione!"

[4] Kandasamy, M. (2025), "The Arab Spring gets a reboot in Asia", *The New York Times*, 19 settembre, disponibile online al link: https://www.nytimes.com/2025/09/19/opinion/asia-protest-youth-nepal-bangladesh.html.

[5] Mannheim, K. (2000), *Sociologia della conoscenza*, Bologna: Il Mulino, p. 264.

[6] Castells, M. (2000, II ed.), *The Rise of the Network Society*, West Sussex: Wiley-Blackwell.

seppur in forma virtuale, nozioni universalistiche quali diritti umani, uguaglianza di genere o crisi climatica. Gli orizzonti di vita ai quali hanno accesso fanno da contrappunto a quotidianità oppressive, intensificandone la percezione. Al cospetto di tali scorci di esistenza alternativa, persino il vernacolo delle tradizioni può apparire uno spazio angusto e limitante.

Il loro attivismo, catalizzato da *hashtag*, *reel*, *live*, *flash mob*, e da un linguaggio visivo, veloce e affettivo, riflette le caratteristiche stesse dei social network: policentrico, orizzontale, spesso privo di leadership chiare o di strutture permanenti, virtù e vulnus al contempo. "Be water", siate come l'acqua, è l'efficace sintesi proposta dagli attivisti di Hong Kong per descrivere la fluidità cangiante di queste tattiche di resistenza, una lezione attentamente studiata e rielaborata anche a Bangkok, e altrove.

Le piattaforme digitali, è bene sottolinearlo, non costituiscono semplicemente strumenti di comunicazione e organizzazione, ma spazi di esperienza condivisa. È qui che possono formarsi repertori culturali comuni, linguaggi ibridi e pratiche di solidarietà capaci di oltrepassare i confini nazionali. Certo, si tratta di strumenti utilizzati non solo dai cittadini, ma anche – in modo sempre più inquietante – dagli stessi governi[7].

Il capitalismo algoritmico delle piattaforme e i diseguali circuiti di produzione e consumo culturale da esso sostenuti amplificano la visibilità di alcune immagini e l'eco di certi idiomi affettivi a scapito di altri. Cionondimeno, è in questo ambiente, diffuso e cosmopolita, che l'attivismo di giovani altrimenti intrappolati in spazi pubblici asfittici ha trovato possibilità di articolazione, traducendo eventi locali di repressione in narrazioni globali, riconosciute e rilanciate, alla velocità di un clic, da coetanei geograficamente distanti ma simbolicamente prossimi.

La Gen Z asiatica non va dunque intesa come una categoria omogenea o priva di contraddizioni interne, bensì come una posizione generazionale situata all'incrocio fra condizioni materiali, esperienze simboliche, industrie mediatiche e apparati algoritmici simili. Ciò che accomuna i giovani attivisti in luoghi come Bangkok, Manila o Giacarta non è tanto un programma politico unitario, quanto una sensibilità comune verso l'ingiustizia, le disuguaglianze e l'abuso del potere, nonché la capacità di tradurre tale sensibilità in forme espressive immediatamente riconoscibili nel "gruppo panasiatico dei pari".
Che cosa distingue dunque l'attivismo della Gen Z in questa regione del mondo rispetto ad altre? I codici simbolici selezionati, generati e mobilitati dai ragazzi e dalle ragazze in rivolta a queste latitudini, geografiche e culturali, presentano, in effetti, alcune specificità.

K-pop, anime, pirati e tè al latte

Nel maggio 2014, all'indomani del colpo di Stato con il quale il generale Prayuth Cha-o-cha depose il governo, la Thailandia è sotto legge marziale. Costituzione sospesa, media silenziati, politici e accademici messi a tacere. Durante alcune proiezioni di *The Hunger Games*, gruppi di spettatori sollevano simultaneamente tre dita della mano, replicando un gesto che nel film esprime ribellione contro uno Stato totalitario. In quei cinema, tra il silenzio carico di tensione e i mormorii eccitati dei giovani, il gesto smette di essere pura finzione: si trasforma in protesta concreta (v. *Figura 1*). Studenti universitari e attiviste lo portano nelle strade, assegnandogli un'interpretazione giacobina: tre dita per "libertà, uguaglianza, fratellanza", un'iterazione semantica significativa[8].

"che finisca con la nostra generazione!"

[7] Molti regimi autoritari dell'Asia orientale e sud-orientale, a partire da quello cinese, hanno trasformato il web in uno strumento di sorveglianza e manipolazione. Un esempio tragico è rappresentato dal genocidio dei Rohingya in Myanmar, nel 2017: attraverso la disseminazione di *fake news*, l'esercito birmano ha fomentato attivamente l'odio della maggioranza buddhista, contribuendo alla polarizzazione del conflitto. Si veda Amnesty International (2022), "Myanmar: Facebook's systems promoted violence against Rohingya; Meta owes reparations – New report", *Amnesty International*, 14 settembre, disponibile online al link: https://www.amnesty.org/en/latest/news/2022/09/myanmar-facebooks-systems-promoted-violence-against-rohingya-meta-owes-reparations-new-report/.

[8] Bolotta, G. (2023), "Parenthood versus Childhood: Young People's Generational Rebellion in Thailand", in Bühler-Niederberger, D., Gu, X., Schwittek, J. e Kim, E. (a cura di), The Emerald Handbook of Childhood and Youth in Asian Societies, Bingley: Emerald Publishing, p. 290.

Figura 1 – Manifestanti mostrano il saluto delle tre dita davanti al Monumento alla Democrazia di Bangkok, Thailandia, 11 settembre 2020



(copyright: Milktea2020)

Nel giugno del 2014, la giunta militare dichiara il gesto illegale, contribuendo goffamente a rafforzarne il valore politico e la risonanza internazionale. Il saluto delle tre dita diventa un meme impazzito. Compare ad Hong Kong poco prima della stretta finale della Cina sulla regione; ritorna a Bangkok come fenomeno di massa durante le proteste del 2020-2021; e irrompe nelle strade di Yangon dove, a partire dal golpe militare del febbraio 2021, la popolazione civile è sottoposta a mattanze e carneficine di Stato.

Nel frattempo, l'immaginario panasiatico del dissenso generazionale si arricchisce di nuovi elementi. Hollywood non è più il solo bacino mediatico al quale i giovani attingono per elaborare i propri linguaggi di ribellione. Nelle grandi città del Sudest asiatico, in molti siti di contestazione si respira l'atmosfera – estetica oltre che sonora – dei concerti delle band coreane. I manifestanti agitano bastoncini luminosi dei loro gruppi *K-pop* preferiti (come Aespa, Blackpink, NCT), sostituendo le candele tradizionali delle veglie o delle fiaccolate politiche. La protesta, non violenta e pacifica, si colora di energia e spettacolo: l'entusiasmo affettivo dei *fandom*, l'"universo dei fan". Qui i giovani non sono più soltanto spettatori o consumatori di un genere musicale, ma attori di una soggettività generazionale, "fan della democrazia", della giustizia sociale o dei diritti umani.

Questo uso creativo degli oggetti di cultura pop regionale va ben oltre il *K-pop*. Il tè al latte, bevanda popolare a Taiwan, Hong Kong, e nelle metropoli dell'Asia sud-orientale – ma non, fatto decisivo, in Cina – è divenuto l'emblema di un'alleanza giovanile transnazionale, la *Milk Tea Alliance*, organizzatasi in antitesi all'autoritarismo cinese prima, e a quello thailandese, birmano, e filippino poi[9]. L'assenza di questa bevanda dall'orizzonte culturale della Cina continentale non è un dettaglio folklorico, ma un marcatore simbolico di confine: distingue spazi culturali sinizzati ma non allineati politicamente.

L'atto fondativo dell'alleanza è da rintracciarsi – significativamente – in una *cyber war*, una guerra cibernetica fra i *fandom*, thailandesi e cinesi, di una serie televisiva del genere *BL (Boy Love)*: *2gether* (*phro rao khu kan*). Sulla falsa riga del *yaoi*, genere di manga nato in Giappone negli anni Settanta, la serie romanza l'attrazione omoerotica fra due avvenenti studenti universitari. La contesa si è accesa quando uno dei protagonisti, l'attore thailandese Vachirawit Chivaaree, ha ritwittato un'immagine che classificava Hong Kong come Paese indipendente, causando l'ira dei follower cinesi, aizzati dai poliziotti digitali (i cosiddetti *troll*) mobilitati da Pechino[10]. Da allora, a Bangkok, Taipei e Yangon, insegne recanti il simbolo del tè al latte vengono esposte come segno di solidarietà e resistenza condivisa.

[9] Wasserstrom, J. (2025), *The Milk Tea Alliance: Inside Asia's Struggle Against Autocracy and Beijing*, New York: Columbia Global Reports.

[10] Bolotta (2023), *cit.*, p. 294.

La più recente comparsa di una bandiera dei pirati in piazze segnate da scontri e tensioni mette in luce la vitalità sociologica del fenomeno. Si tratta della bandiera dei "Pirati di cappello di paglia", dal celeberrimo manga e anime di Oda Eiichiro, *One Piece*. Nell'opera del visionario fumettista, le avventure della ciurma disegnano una storia liberatoria che ha conquistato l'immaginario della Gen Z. In un capovolgimento morale evocativo, i giovanissimi corsari difendono cittadini innocenti dalla prepotenza criminale di un governo corrotto. Vi si scorge un ideale politico e affettivo nel quale, come ha osservato Akos Kopper, l'amicizia, la libertà e la giustizia coesistono con un ethos (neoliberale) di autorealizzazione[11].

Oggi immagine virale sulle piattaforme digitali, il vessillo dei pirati di *One Piece* è stato utilizzato per la prima volta in Indonesia nel 2025, quando, in prossimità della celebrazione annuale dell'indipendenza, il 17 agosto, molti cittadini l'hanno issato su case, veicoli e edifici pubblici al posto della bandiera nazionale. Un gesto popolare di dissenso nei confronti del presidente, Prabowo Subianto, il cui governo ha dovuto revocare indennità parlamentari giudicate scandalose (di entità venti volte superiore al salario medio indonesiano) nel tentativo di placare la rabbia pubblica e le mobilitazioni di massa.

Sventagliata con rabbia dai giovani a Giacarta e, poco dopo, anche a Kathmandu e Manila, la bandiera dei pirati è presto divenuta un marcatore ubiquo di frustrazione generazionale (v. *Figura 2*). Non si tratta di semplice goliardia giovanile o di infantilismo cibernetico: i 76 decessi legati alle proteste del settembre 2025 in Nepal, innescate da un blocco governativo dei social media e culminate con le dimissioni del primo ministro Sharma Oli, testimoniano la drammatica serietà dei memi impiegati dalla Gen Z come strumenti politici.

Figura 2 – Un manifestante sventola la bandiera di One Piece davanti al ponte Ayala, Manila, Filippine. 21 settembre 2025



(copyright: Cyberneticboylol)

"che finisca con la nostra generazione!"

[11] Kopper, A. (2020), "Pirates, Justice and Global Order in the Anime 'One Piece'", *Global Affairs*, 6(4-5), pp. 503-517.

Osservare il flusso di simboli e gesti rimbalzati da TikTok o Instagram ai raduni giovanili di protesta è istruttivo, perché permette di svelare una peculiarità della comunità panasiatica considerata. In contesti sociopolitici eterogenei ma digitalmente connessi, gli immaginari generazionali si sono significativamente radicati in repertori culturali regionali, vernacolarizzando aspirazioni globali e discorsi universali come democrazia e diritti umani in forme inaspettate di "cosmopolitismo dal basso[12]".

Quest'area del mondo è diventata infatti un centro di produzione, e non più solo di ricezione, di tendenze culturali, a testimonianza di rapporti globali di *soft power* in trasformazione. Dal *K-pop* coreano ai manga giapponesi fino alle serie televisive BL thailandesi, i paesaggi mediali della Gen Z sono ormai popolati da temi locali: significanti generazionali che, reinterpretati in chiave politica, tessono reti affettive di resistenza, appartenenza e solidarietà. Molti di questi restano opachi, persino ignoti al di fuori del continente, almeno fra gli ultratrentenni. Eppure, si collocano al centro dello spazio storico-sociale condiviso della Gen Z, strutturandone linguaggi e modalità di mobilitazione.

Più del meme: fraternità oltre confine

La trasversalità commerciale della cultura pop contribuisce a spiegare la circolazione di repertori simbolici condivisi fra i giovani di Paesi diversi, in Asia come altrove. Pirati anime, cantanti di *K-pop* e altri idoli digitali alimentano la connettività interreferenziale della Gen Z. Da soli, tuttavia, questi elementi non bastano a generare solidarietà transfrontaliera. I *memi* politici sono potenti catalizzatori emotivi, ma restano spesso volatili, capaci di elettrizzare solo temporaneamente gli algoritmi generazionali del dissenso.

È nello slittamento dall'estetica alla dimensione morale che prende forma una solidarietà affettiva più profonda. E in Asia (sud)orientale e meridionale, pur nella varietà delle sue articolazioni culturali, la morale fa spesso rima con famiglia, il cui vocabolario si estende ben oltre la sfera biologica. In Thailandia, ad esempio, è comune riferirsi ad un amico con i termini *phi* (**"**fratello maggiore") o *nong* ("fratello minore[13]").

Se l'amicizia è l'architrave narrativa di *One Piece*, così com'è il vocabolario elettivo della *Milk Tea Alliance*, un esempio forse ancora più lampante di questa dinamica è la campagna virale di solidarietà transfrontaliera *#SEAblings* (acronimo per Southeast Asia Siblings, o "fratelli/sorelle nel Sudest asiatico"). Nel settembre 2025, durante le proteste indonesiane contro le disuguaglianze sociali, la morte del giovane rider Affan Kurniawan a Giacarta ha scatenato un'ondata di sostegno regionale. Cittadini thailandesi, malaysiani, singaporiani e filippini hanno inviato migliaia di pasti e aiuti ai manifestanti e ai rider indonesiani, utilizzando piattaforme per la consegna di cibo a domicilio come Grab.

Il lessico della fratellanza/sorellanza che attraversa la rete #SEAblings (il termine *siblings* è, dato rilevante, di genere neutro) non evoca un universalismo astratto. Al contrario, si basa su un repertorio metaculturale profondamente radicato: quello della parentela come principio ordinatore delle relazioni sociali. È in questo passaggio, dall'iconografia digitale condivisa alla parentela simbolica, che si consolida una solidarietà capace di oltrepassare confini statali, religiosi ed etnici. Il registro della fraternità attiva possibilità concrete di mutuo riconoscimento ed empatia reciproca fra soggetti socialmente e culturalmente distanti: ragazze buddhiste e ragazzi musulmani, studenti universitari di Bangkok e rider precari di Giacarta.

Termini come *phi* e *nong*, o gli equivalenti *abang* e *adik* nel mondo malese, non designano soltanto relazioni fraterne, ma inscrivono gli individui in un ordine generazionale che assegna autorità, deferenza e responsabilità. Questa gerar-

"che finisca con la nostra generazione!"

[12] Appadurai, A. (2014), *Il Futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, Milano: Cortina Editore, p. 235.

[13] Bolotta, G. (2024), "Siblings, Comrades, Friends: Kin(G)Ship, Hierarchy, and Equality in Thailand's Youth Struggle for Democracy", *Modern Asian Studies*, 58(1), pp. 295-321.

chia, storicamente funzionale ai patriarcati gerontocratici del continente, viene oggi reinterpretata in chiave sovversiva dalla Gen Z: la fratellanza e la sorellanza si trasformano da strumento di disciplina sociale in risorsa politica contro privilegio e autoritarismo intergenerazionale.

In questo contesto, anche la struttura orizzontale della rete acquisisce un senso culturale e politico specifico. Per la Gen Z panasiatica, non è solo un modello organizzativo tra i tanti possibili. Rappresenta piuttosto una sfida esplicita alla verticalità gerarchica, prescritta come postulato morale dalle cosiddette "millanterie cosmologiche" delle élite, come ironicamente le definiva James Scott[14].

"Che finisca con la nostra generazione!", urlavano i giovani di Bangkok, ormai costretti al silenzio. Eppure, nel dicembre 2025, al momento della stesura di questo articolo, l'eco di quella supplica continua ad essere avvertita altrove: rimbalza tra schermi e reti, trasforma *memi* in azione concreta e attraversa confini, città e lingue. Lo slogan thailandese può essere quindi letto come indice verbale di un immaginario panasiatico – per quanto eterogeneo e cosmopolita – di un'attitudine generazionale alla giustizia e alla democrazia. Dalla Thailandia all'Indonesia, dalle Filippine a Timor-Leste, il grido della Gen Z sfida gerarchie e dogmi culturali oppressivi. Ostinato e inascoltato.

[14] Scott, J.C. (2020), *L'arte di non essere governati. Storia anarchica degli altipiani del Sudest asiatico*, Torino: Einaudi, p. 49.

il popolo sovrano (buddhista)

COME I GIOVANI ATTIVISTI THAILANDESI HANNO SOVVERTITO IL SIMBOLISMO COSMOLOGICO DI POTERE

di Edoardo Siani

Introduzione

Nel Sudest asiatico continentale buddhista Theravada – gli attuali Myanmar, Thailandia, Laos e Cambogia – il potere coltiva da secoli una certa complicità con la religione. Le élite politiche della regione legittimano la propria autorità attraverso la cosmologia buddhista[1], e in particolare attraverso l'idea che la sovranità derivi dal merito o il karma positivo accumulato da chi governa nel corso di molteplici rinascite[2]. In questo contesto, la capacità di possedere e maneggiare, senza esserne danneggiati, una serie di simboli ritenuti sacri è tradizionalmente considerata prova concreta di tale diritto cosmico al potere.

Nella Thailandia contemporanea, Paese fortemente cosmopolita e sviluppato, la modernità non rappresenta una sfida esistenziale alla religione[3]. In un regno la cui popolazione si identifica in larga maggioranza come buddhista, la cultura Theravada continua a offrire una grammatica culturale su cui si fondano molteplici aspetti della vita politica. L'esempio forse più emblematico è costituito dalla figura del monarca. I re thailandesi sono percepiti, da alcuni settori della popolazione, come sovrani illuminati, capaci di portare avanti il progetto morale e soteriologico inaugurato dal Buddha nel mondo odierno. Il caso più lampante in epoca recente è forse quello di Bhumibol Adulyadej, sul trono dal 1946 fino alla sua morte nel 2016. All'apice della sua popolarità, tra gli anni Novanta e l'inizio del nuovo millennio, alcuni sudditi lo definivano come un *thammaracha*, un re (*racha*) che governa secondo il Dharma (*thamma*); come un *thewaracha*, ovvero un re "divino" (*thewa*); e come un *sommuttithep*, un dio (*thep*) per così dire "presunto" (*sommut*[4]). Una minoranza avanzava addirittura la possibilità che il re fosse diventato un *phra phothisat*, ovvero un Buddha futuro.

Uno sguardo antropologico sulle proteste thailandesi del 2020-2021 rivela qualcosa di controintuitivo: i giovani che manifestavano contro un governo militare vicino alla monarchia non uscivano dalla cornice cosmologica che legittimava i loro avversari. Al contrario, l'abitarono, impadronendosi dei simboli dello status quo, ma per rovesciarne il significato. Nelle loro mani, gli emblemi sacri del potere finirono per indicare la gente comune come i veri, sacrosanti detentori del potere sovrano[5]. E le idee buddhiste che sembravano pensate per sostenere l'ordine costituito fornirono il lessico al dissenso e alle ambizioni politiche dal basso.

La sovranità popolare interrotta

Nel maggio 2014, un gruppo militare che dichiarava di agire per la salvaguardia dei valori morali associati alla monarchia rovesciò un governo eletto democraticamente con un colpo di Stato. Il golpe non fu un episodio isolato nella storia thailandese. Dalla fine della monarchia assoluta nel 1932, l'esercito ha svolto un ruolo consolidato nella vita politica del Paese, intervenendo ripetutamente per contenere o rovesciare governi eletti ritenuti una minaccia agli interessi di diverse élite.

[1] Quando si parla di Buddhismo in queste pagine si fa riferimento a un fenomeno socioculturale definito spesso come sincretico o ibrido, che include elementi associati ad altre tradizioni religiose, talvolta discostandosi dal canone Theravada: si veda, per esempio, Pattana Kittiarsa (2005), "Beyond Syncretism: Hybridisation of Popular Religion in Contemporary Thailand", *Journal of Southeast Asian Studies*, 36(3), pp. 461-487.

[2] Jory, P. (2016), *Thailand's Theory of Monarchy: The Vessantara Jataka and the Idea of the Perfect Man*, New York; NY: State University of New York Press.

[3] Jackson, P.A. (2022), *Capitalism Magic Thailand: Modernity with Enchantment,* Singapore: ISEAS – Yusof Ishak Institute Publishing.

[4] Jackson, P.A. (2009), "Markets, Media and Magic: Thailand's Monarch as a 'Virtual Deity'", *Inter-Asian Cultural Studies*, 10(3), pp. 361-380.

[5] I dati discussi in questo articolo provengono da un'etnografia virtuale condotta durante le proteste del 2020-2022. Essa è intesa come consumo di riprese in diretta e partecipazione alle reti di attivismo online, resa necessaria dalle restrizioni agli spostamenti internazionali del periodo della pandemia da COVID-19. Questa ricerca etnografica è stata seguita da interviste semistrutturate condotte in lingua thai con molteplici protagonisti del movimento di protesta.

Insediatosi al potere dopo avere abrogato la costituzione con il golpe del 2014, lo stesso gruppo di militari governò fino al 2019, sospendendo di fatto la sovranità popolare[6]. Si confermò poi al governo per un secondo mandato grazie alle elezioni del 2019, ritenute poco trasparenti e svoltesi sotto un sistema elettorale di propria invenzione, palesemente concepito per contenere eccessi democratici indesiderati[7].

In risposta a una serie di controversie imputate all'amministrazione militare, tra il 2020 e il 2021 i giovani thailandesi mobilitarono centinaia di migliaia di persone per protestare. Quello che era iniziato come una serie di manifestazioni studentesche contro lo scioglimento di *Future Forward*, un partito politico riformista, si trasformò via via in un movimento più ampio, in cui gli attivisti chiesero infine garanzie di una sovranità popolare che fosse reale e non soltanto nominale[8].

Le proteste di questo biennio si distinsero non solo per la portata di massa, ma anche per il coraggio. In più occasioni gli attivisti denunciarono apertamente il ruolo della cosmologia buddhista nel giustificare l'ordine costituito. Un piccolo numero tra i manifestanti intervistati per questo studio parlò addirittura di una personale crisi spirituale, definendosi "atheist" (un inglesismo usato per indicare l'assenza di qualsiasi appartenenza religiosa), oppure raccontando di essersi convertito a credi percepiti come meno compromessi nel contesto sociopolitico thailandese, come il Buddhismo Mahayana o il Cristianesimo.

Gli stessi manifestanti, tuttavia, marciarono in piazza e veicolarono i propri messaggi online attraverso un linguaggio visivo che si rifaceva in più occasioni alla medesima grammatica buddhista, piegandone il simbolismo a sostegno di una visione moderna di sovranità popolare. Nelle loro mani, emblemi di protesta e solidarietà internazionali – l'abbigliamento nero di stile *black bloc*, gli ombrelli già visti nel cosiddetto *Umbrella Movement* di Hong Kong, e le colombe bianche, simbolo transculturale della pace – acquisirono, secondo alcuni intervistati, significati aggiuntivi e non dichiarati, tratti dalla cosmologia religiosa e dall'iconografia Theravada della regalità. Il risultato è un'estetica di protesta in grado di rivolgersi simultaneamente a più pubblici: un simbolismo del dissenso al contempo transnazionale e locale.

Le magliette nere

Le proteste esplosero, a partire dal luglio del 2020, con un'atmosfera solitamente festosa. I manifestanti marciavano in costumi ispirati a personaggi tipici della cultura pop giovanile come Harry Potter e gli *anime* giapponesi vestendo la propria critica politica di toni carnevaleschi. Le magliette nere arrivarono poco più tardi, e la loro adozione fu inizialmente spiegata in termini pragmatici. Una grafica circolante online, per esempio, consigliava ai manifestanti di vestirsi di nero per renderne più difficile l'identificazione individuale da parte delle autorità di Stato. La stessa immagine accreditava lo stile *black bloc* – una tattica sviluppatasi in Germania nei primi atti Ottanta e poi diffusasi in Europa e negli Stati Uniti – alle proteste di Hong Kong del 2019, dove l'abbigliamento nero fungeva da uniforme ai dissidenti[9]. L'adozione delle magliette nere da parte dei manifestanti thailandesi costituiva, in questo senso, una credenziale identitaria, volta ad annunciare la propria partecipazione a un movimento panasiatico di resistenza. Gli attivisti intervistati enfatizzavano questo legame. Molti si consideravano parte della *Milk Tea Alliance*, una rete transnazionale di solidarietà che collega i manifestanti di Hong Kong, Thailandia, Taiwan, Myanmar e India in una sfida comune contro l'autoritarismo[10].

Secondo alcuni manifestanti, il nero da loro indossato portava però anche dei significati più culturalmente specifici. Nel Buddhismo Theravada, il nero è il colore della povertà spirituale, spesso associato all'ignoranza del *Dharma*, il corpo degli insegnamenti del Buddha; il bianco, viceversa, è associato alla purezza e alla virtù[11]. Un intervistato tracciò questo contrasto in modo particolar-

[6] Pavin Chachavalpongpun (2020) (a cura di), *Coup, King, Crisis: A Critical Interregnum in Thailand*, New Haven; CT: Yale University Press.

[7] Prajak Kongkirati (2024), *Thailand: Contestation, Polarization, and Democratic Regression,* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 50-56

[8] Hathairat Phaholtap e Streckfuss, D. (2020), "The ten demands that shook Thailand", *New Mandala,* 2 settembre, disponibile online al link: https://www.newmandala.org/the-ten-demands-that-shook-thailand/.

[9] Palmer, D.A. (2020), "Black Bloc Against Red China", *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 10(2), pp. 325-332.

[10] Tuwanont Phattharathanasut (2024), "Transnational Youth Activist Networks in Asia: The Evolution and Dynamics of the Milk Tea Alliance", *Annali di Ca' Foscari. Serie Orientale*, 60(2), pp. 157-178.Phattharathanasut (2024), "Transnational Youth Activist Networks in Asia: The Evolution and Dynamics of the Milk Tea Alliance", *Annali di Ca' Foscari. Serie Orientale*, 60(2), pp. 157-178.

[11] Pandit Chanrochanakit (2022), *การเมืองทัศนา: ว่าด้วยการเมือง อำนาจ ศิลปะ และการมองเห็น สู่ความหมายทางวัฒนธรรม* Politics of Aesthetics: From Politics, Power, Art, and Sight to Cultural Meaning], *Sommut*, p. 106.

mente esplicito. Rifacendosi alla mitologia indo-buddhista, paragonò il generale Prayut Chan-ocha, allora primo ministro, a Rahu, il demone che inghiotte il sole durante le eclissi sprofondando il mondo in un'oscurità tanto concreta quanto simbolica. Secondo questo manifestante, l'impatto visivo delle proteste che riempivano le strade di gente vestita di nero dipingeva un governo privo di forza morale, incapace di portare la luce del *Dharma* ai propri cittadini, condannandoli alle tenebre.

Questa lettura era rafforzata da una memoria recente. Quando il re Bhumibol morì il 13 ottobre 2016, il governo militare dichiarò un anno di lutto ufficiale, invitando l'intera cittadinanza a vestirsi di nero per almeno trenta giorni, e gli impiegati pubblici per un anno. L'effetto sulla vita quotidiana fu straordinario. Letteralmente da un giorno all'altro, i negozi vendettero soltanto abiti neri, i canali televisivi trasmisero i programmi con i colori dissaturati, e gli edifici commerciali attenuarono le luci. In seguito, i negozi di articoli elettronici impostarono gli schermi di telefoni e computer sulla modalità monotonale e le riviste stamparono esclusivamente in bianco e nero. Per chi aveva trascorso quell'anno immerso nel lutto di Stato, l'uniforme nera delle proteste evocava inevitabilmente un copione già visto. Alcuni intervistati segnalarono questa continuità, sostenendo di avere spesso marciato nelle proteste con addosso le magliette nere acquistate nel 2016, di cui avevano ancora pieni gli armadi. Secondo loro, l'estetica *black bloc* si caricava dunque di ironia: il colore che in origine segnalava una nazione privata della luce reale veniva ora impegnato per denunciare l'oscurità morale del governo.

Non tutti i manifestanti aderirono però a questa lettura. Alcuni rifiutarono del tutto l'interpretazione cosmologica, insistendo che la maglietta nera fosse semplicemente una scelta ispirata a Hong Kong, funzionale a garantire un buon livello di anonimità. Secondo quest'ultimo gruppo di intervistati, le interpretazioni buddhiste proposte da altri rischiavano di provincializzare le proteste thailandesi, relegandole alla tradizione vernacolare proprio nel momento in cui era importante annunciare la propria appartenenza a qualcosa di più ampio.

Gli ombrelli

Gli ombrelli entrarono nelle proteste thailandesi almeno in parte grazie a Hong Kong. Nell'ex colonia britannica, i manifestanti li avevano adottati nel 2014 per proteggersi dal sole e dagli spray al peperoncino della polizia. Per loro, l'ombrello divenne gradualmente un'icona della resilienza civile, prestando, da ultimo, il nome all'intero movimento[12]. Gli attivisti thailandesi intervistati erano solitamente consapevoli di questa genealogia. Molti sostenevano che il loro ombrello avesse una duplice valenza: funzionale per ripararsi da pioggia, sole e assalti della polizia, e identitaria per segnalare continuità con i dissidenti di Hong Kong.

Per una parte degli intervistati, l'ombrello assunse però una dimensione nuova e più locale in Thailandia. Nella regalità Theravada, il parasole cerimoniale è tra i più importanti simboli dell'autorità sovrana. I re thailandesi siedono su troni sormontati da ombrelli a più livelli (*chat*), i cui piani rappresentano le varie sfere celesti della cosmologia buddhista. Allo stesso modo, durante le cerimonie di Stato, i paggi sorreggono dei parasole codificati astrologicamente sopra le teste di ogni membro della famiglia reale. L'immagine del parasole sovrano è così consolidata che l'espressione "sotto l'ombrello del merito reale" (*tai rom phra barami*) è un noto idioma per designare una società protetta dal karma positivo del proprio monarca.

Quando l'acqua sparata dagli idranti della polizia di Bangkok – mescolata a un colorante blu e a sostanze urticanti – incontrò gli ombrelli dei manifestanti nell'ottobre 2020, la scena fu potente. Il giorno dopo, un'opera grafica che circolò ampiamente su Internet mostrava un semplice ombrello bianco sullo

[12] Lim, T.W. (2015), "The Aesthetics of Hong Kong's 'Umbrella Revolution' in the First Ten Days: A Historical Anatomy of the First Phase (27 October 2014 to 6 October 2014) of Hong Kong's Umbrella Revolution", *East Asia*, Vol. 32, pp. 83-98.

sfondo della bandiera thailandese, posizionato in corrispondenza della striscia centrale blu, quella che rappresenta la monarchia. L'immagine replicava quasi esattamente l'illustrazione di un volume celebrativo reale del 1971, nel quale un parasole reale a nove livelli si stagliava sulla stessa bandiera verticale. Che la somiglianza fosse intenzionale o meno, il risultato era di opporre l'ombrello ordinario a quello reale.

Questa rivendicazione fu messa in scena in modo maggiormente esplicito nelle strade. Il 19 ottobre, all'Università di Khon Kaen, gli attivisti organizzarono una manifestazione dal sapore beffardo in cui marciarono sotto un parasole rosso con ventagli dorati, oggetti questi dal forte rimando monarchico. Una simpatizzante descrisse la marcia come la "processione reale del popolo" (*khabuan sadet khong prachachon*) usando il *ratchasap*, un registro linguistico con un vocabolario proprio, riservato esclusivamente ai membri della famiglia reale. Dieci giorni dopo, nel distretto finanziario di Silom a Bangkok, una manifestante in abito tradizionale rosa sfilò su un tappeto rosso steso lungo l'asfalto, mentre un compagno reggeva sopra la sua testa un ombrello comune, apparentemente imitando un paggio di corte. La folla circostante, divertita, si prostrò a terra, il gesto obbligatorio in presenza di un sovrano buddhista. Usando lo strumento della satira, tali messe in scena suggerivano che il popolo si fosse fatto sovrano.

Nonostante questi utilizzi dell'ombrello reale costituissero chiaramente delle provocazioni – gravi, a detta di alcuni osservatori – vale la pena chiarire che il programma del movimento, letto all'Università Thammasat nell'agosto 2020, faceva appello per il corretto funzionamento di una monarchia costituzionale ma non per l'abolizione dell'istituzione monarchica. Letto in questa luce, il simbolismo dell'ombrello non metteva dunque in dubbio la dignità reale, ma segnalava la necessità che anche al popolo sovrano fosse riconosciuta la propria.

Le colombe

La colomba bianca è portatrice di un messaggio di pace a livello internazionale. Simbolo di origine biblico-cristiana, diventò un emblema della pace secolare di pronta lettura a ogni latitudine dopo la Seconda guerra mondiale. I manifestanti thailandesi la adottarono già nell'agosto 2020, quando si diressero al Monumento alla Democrazia di Bangkok impugnando canne di bambù sormontate da colombe di cartapesta. Molti intervistati erano chiari sul significato: nonviolenza (*santiphap*) e, a detta di uno, libertà (*seriphap*).

Dal tardo 2020, le colombe bianche acquisirono tuttavia ulteriori significati. A partire da quel periodo, sui canali online degli attivisti apparvero opere grafiche in cui le comunicazioni ufficiali di alcuni gruppi di protesta erano sovrastate da colombe ad ali spiegate, disposte in deliberata imitazione del Garuda, la creatura mitica – metà uccello e metà umana – che funge da emblema reale della Thailandia e compare in cima ai documenti di Stato. Sostituendo il Garuda con una colomba, ma conservandone la posizione e la funzione di sigillo, queste opere grafiche suggerivano che il popolo avesse assunto una dignità comunitaria propria. Alcune comunicazioni recavano addirittura la scritta, di nuovo chiaramente ironica, *khao nai ratsadon samnak* ("Notizia dal Palazzo reale del popolo"). E un'opera successiva spinse l'idea ancora oltre: un'anatra – altro motivo giocoso delle proteste – fu resa in posa da Garuda, colorata d'oro e incoronata con un diadema reale, tipico dei sovrani Theravada.

Anche in questo caso, alcuni manifestanti intervistati sostenevano di avere colto quelle che uno definì come le "intenzioni" (*khwam tang jai*) dei grafici dietro alle colombe-Garuda, mentre altri si dissero sorpresi di non avere registrato tale sovrapposizione simbolica consciamente. Una manifestante che si definì buddhista praticante, ma con un percorso scolastico cattolico, complicò ulteriormente il significato politico-religioso del simbolo. Nel corso dell'intervista notò

[13] Kantorowicz, E.H. (1957), *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton; NJ: Princeton University Press, pp. 114-115.

che, nell'iconografia continentale cristiana, la colomba compare in più opere raffiguranti l'incoronazione di un re, dove indica la discesa della sovranità[13]. Secondo la sua personalissima lettura, l'uso delle colombe da parte dei manifestanti rivendicava una forma di dignità di norma riservata ai sovrani secondo una grammatica simbolica al contempo buddhista e cristiana.

Conclusione

Le proteste thailandesi del biennio 2020-2021 produssero una cultura visiva di dissenso, capace di comunicare simultaneamente su un registro più internazionale e su uno più locale, che si rifaceva a una grammatica cosmologica di potere. Le magliette nere prendevano in prestito da movimenti *black bloc* transnazionali mentre mettevano in scena l'oscurità simbolica di una leadership ritenuta poco illuminata secondo la moralità buddhista. Gli ombrelli richiamavano le strade di Hong Kong mentre si appropriavano dell'emblema più riconoscibile della sovranità Theravada. Le colombe bianche annunciavano un impegno per la pace, consentendo al contempo di rivendicare con maggiore forza la dignità del popolo sovrano.

Ciò che rendeva efficaci questi simboli era precisamente la loro capacità di significare cose diverse per pubblici diversi senza cadere nell'incoerenza. Un primo pubblico poteva riconoscere icone internazionali di protesta. Un secondo poteva leggere rivendicazioni di solidarietà panasiatica. Un terzo poteva cogliere un'inversione sistematica del linguaggio cosmologico di potere Theravada. Questi pubblici non erano né separati, né mappabili secondo chiare logiche geografiche o culturali. Alcuni manifestanti articolavano significati che i propri compagni rifiutavano. Altri offrivano delle letture ancorate al proprio percorso biografico. La stessa persona poteva abitare più registri contemporaneamente.

Questa polisemia non era un difetto dei simboli in questione, bensì la loro forza e necessità in un contesto in cui l'ambiguità poteva offrire una protezione – sempre parziale e mai garantita – contro la repressione. In Thailandia – è fondamentale ricordarlo – vige l'art. 112 del Codice penale, ovvero la cosiddetta "legge di lesa maestà", che punisce qualsiasi critica alla monarchia con pene fino a quindici anni di reclusione per ogni singolo capo d'imputazione. Il ricorso a un linguaggio simbolico le cui molteplici interpretazioni potevano essere ugualmente sostenute o negate costituiva quindi anche una necessità pratica, pensata o quantomeno utilizzata per ridurre il rischio politico.

Le proteste del 2020 e del 2021 si esaurirono proprio con l'incarcerazione di numerosi attivisti di spicco senza raggiungere i propri obiettivi dichiarati. Il repertorio visivo che costruirono resta, tuttavia, una grammatica polivocale di straordinaria ricchezza, un archivio di possibilità comunicative che le prossime stagioni di dissenso potranno ancora percorrere.

il moto non è organizzazione

PROTESTE, LAVORO E CRISI DELLA RAPPRESENTANZA NEL NUOVO CICLO POLITICO INDONESIANO

di Guido Creta

Introduzione

Negli ultimi due anni, l'Indonesia è tornata più volte in piazza. Non si è trattato di un unico movimento, né di una sequenza lineare di proteste riconducibili a una sola causa. Regole elettorali, tagli di bilancio, militarizzazione, privilegi parlamentari, violenze da parte della polizia e insicurezza sociale hanno prodotto mobilitazioni diverse, spesso rapide, talvolta efficaci, quasi sempre costrette a misurarsi con lo stesso limite: la difficoltà di trasformare il moto della protesta in organizzazione politica durevole[1]. È in questa distanza, più che nella sola durezza della repressione, che si può leggere il nuovo ciclo politico indonesiano.

Non è casuale che questa sequenza di proteste abbia preso forma negli ultimi mesi della presidenza di Joko Widodo (Jokowi) e a ridosso dell'insediamento del governo guidato dall'ex generale Prabowo Subianto. La sua collocazione temporale impedisce di leggerla sia come una semplice reazione alla nuova leadership sia come una coda residuale della stagione precedente. Al contrario, essa attraversa il passaggio tra due presidenze e ne mostra la continuità più profonda: quella tra il progressivo svuotamento della competizione democratica prodotto negli anni di Jokowi e il suo irrigidimento più esplicito sotto l'ex genero del dittatore Suharto, Prabowo Subianto. La tornata elettorale del 2024, con l'alleanza tra l'ex generale e Gibran Rakabuming Raka, figlio dell'ex presidente Jokowi, aveva già reso visibile questa saldatura[2]. Non un'alternanza, dunque, ma una successione interna allo stesso blocco di potere. In un contesto del genere, le elezioni non perdono la propria centralità, ma possono funzionare contemporaneamente come strumenti di mobilitazione, legittimazione e adattamento del potere, senza produrre necessariamente un'alternanza politica sostanziale[3].

È anche per questo che il riferimento al 1998 e alla *Reformasi* ("Riforma") torna inevitabilmente, ma va maneggiato con cautela[4]. La caduta di Suharto, salito al potere dopo i massacri anticomunisti del 1965-1966 e rimasto al vertice della politica dell'arcipelago per oltre tre decenni, resta il precedente più potente nella memoria politica indonesiana e fu resa possibile anche da una mobilitazione operaia, studentesca e popolare capace di incrinare un sistema di governo che sembrava immobile. Tuttavia, evocare il 1998 non significa sostenere che la storia stia ripetendo il proprio copione. A quel tempo la crisi finanziaria asiatica, le crepe interne all'élite e il logoramento del "Nuovo ordine" (*Orde Baru*[5]) aprirono uno spazio politico peculiare[6]. Oggi, al contrario, la protesta si muove dentro un sistema più elastico, capace di concedere, assorbire e reprimere senza necessariamente spezzarsi.

È dentro questa tensione che vanno lette le proteste indonesiane recenti. Non come episodi isolati, né come semplice ritorno di un passato irrisolto, ma come

[1] Per organizzazione non si intende qui la semplice esistenza di reti, coordinamenti o strutture associative, ma la capacità di stabilizzare nel tempo forme di direzione e coordinamento, aggregare domande sociali diverse e tradurle in una strategia politica coerente e in tattiche condivise capaci di durare oltre il singolo episodio.

[2] Pepinsky, T.B. (2025), "Cleavages, Institutions, and Democracy in Indonesia: The 2024 Elections in Comparative Perspective", *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 44(3), pp. 345-365.

[3] Per un inquadramento comparato del ruolo delle elezioni nel Sudest asiatico e della loro capacità di combinare mobilitazione sociale, legittimazione del regime, competizione limitata e riproduzione del potere, si rimanda all'articolo di Martin Petlach pubblicati su questo numero [N.d.R.].

[4] Con il termine *Reformasi* si indica la stagione di mobilitazione politica e sociale che portò alla caduta di Suharto nel maggio 1998 e all'apertura democratica successiva. Sul ruolo della generazione di attivisti del 1998 e sui lasciti ambivalenti di quella stagione nella politica indonesiana post-autoritaria, si veda Lee, D. (2018), "The Legacies of the Reformasi Movement in Indonesia", *Current History*, 117(800), pp. 222-228.

[5] *Orde Baru* è l'espressione con cui il regime di Suharto definì il nuovo corso della politica indonesiana dopo il 1965, segnato dalla repressione del Partito comunista indonesiano (*Partai Komunis Indonesia*, *PKI*), dall'eliminazione fisica della sinistra e dal progressivo esautoramento del presidente Sukarno. Sul Nuovo ordine, la sua formazione e la sua crisi finale, si veda Vatikiotis, M. (1999), *Indonesian Politics Under Suharto: The Rise and Fall of the New Order*, Abingdon: Routledge.

[6] Sulla caduta del Nuovo ordine e sulle continuità politiche e sociali che hanno attraversato l'Indonesia prima e dopo il 1998, si veda Lane, M. (2008), *Unfinished Nation: Indonesia before and after Suharto*, Londra: Verso.

manifestazioni di una crisi della rappresentanza che attraversa l'intero sistema politico. La piazza continua a esistere, a interrompere il normale funzionamento del potere, talvolta persino a costringerlo a correggere alcune scelte. Ma il suo limite resta quello di non riuscire ancora a trasformarsi in una forza stabile, capace di dare forma politica al malessere che esprime. Il moto, appunto, non è ancora organizzazione.

Dal lavoro alla piazza

Prima della sequenza di mobilitazioni aperta attorno alla transizione del 2024, l'ultimo grande moto popolare contro l'indirizzo politico del governo aveva riguardato la cosiddetta "legge Omnibus" sul lavoro, approvata nell'ottobre 2020 durante la presidenza Jokowi. Presentata come strumento per semplificare le regole, attrarre investimenti e rendere più competitivo il mercato indonesiano, la legge interveniva anche su contratti a termine, *outsourcing*, licenziamenti, salari minimi e indennità, ridisegnando il rapporto tra Stato, imprese e lavoro in senso più flessibile[7].

Quelle proteste non appartenevano ancora al nuovo ciclo politico aperto dalle elezioni del 2024, ma ne anticipavano alcuni tratti: centralità della precarietà, difficoltà del lavoro a trovare rappresentanza stabile e tendenza a trattare il conflitto sociale come ostacolo allo sviluppo. In questo senso, il passaggio da Jokowi a Prabowo appare più come un irrigidimento che come una rottura col passato.

Il primo momento della nuova sequenza arrivò nell'agosto 2024, quando il dissenso assunse una forma più direttamente istituzionale. Pochi mesi dopo le elezioni presidenziali, la Camera tentò di modificare la legge sulle elezioni regionali per aggirare alcune decisioni della Corte costituzionale. La posta in gioco non era soltanto tecnica. Quelle modifiche avrebbero ristretto lo spazio di candidatura per figure sgradite al blocco di governo e, al tempo stesso, mantenuto aperta la possibilità di nuove proiezioni dinastiche legate alla famiglia Jokowi[8]. Tale vicenda rendeva visibile la saldatura tra il presidente uscente, il nuovo equilibrio costruito attorno a Prabowo e un sistema parlamentare incline a piegare le regole alla conservazione del potere.

La reazione fu rapida. Studenti, lavoratori, attivisti, accademici e figure pubbliche si mobilitarono davanti al Parlamento e in diverse città, da Yogyakarta a Semarang, Bandung e Makassar. La difesa della decisione della Corte costituzionale divenne così qualcosa di più ampio: non solo la contestazione di una manovra legislativa, ma il rifiuto di un modo di governare le istituzioni come spazio interno di negoziazione tra élite. La Camera fu costretta a fare marcia indietro, mostrando che la piazza poteva ancora esercitare una sorta di potere di veto. Tuttavia, proprio questo successo ne indicava anche il limite. La mobilitazione riusciva a bloccare una forzatura, non ancora a produrre una forma stabile di opposizione. Interrompeva il processo, ma non lo sostituiva[9].

Nei mesi successivi, il malessere assunse una forma più apertamente generazionale. Il movimento "Scappiamo via, per ora" (*Kabur Aja Dulu*), non fu un'iniziativa organizzata, ma il segnale di una disillusione profonda: l'idea che per molti giovani istruiti, studenti e lavoratori all'inizio del proprio percorso sociale, il futuro fosse ormai da cercare altrove. Più che tradurre la frustrazione in conflitto politico, indicava una via di uscita individuale da una crisi collettiva[10].

"Indonesia oscura" (*Indonesia Gelap*) rappresentò invece il tentativo opposto. La protesta tornò nello spazio pubblico, soprattutto attraverso gli studenti, denunciando i tagli di bilancio, il possibile peggioramento dell'istruzione e della sanità, la riduzione dei sussidi e l'espansione del ruolo dei militari in ambiti civili. Era una mobilitazione più direttamente politica, legata al ruolo storico degli studenti nella difesa della democrazia indonesiana, ma faticava a collegarsi

[7] Mahy, P. (2022), "Indonesia's Omnibus Law on Job Creation: Legal Hierarchy and Responses to Judicial Review in the Labour Cluster of Amendments", *Asian Journal of Comparative Law*, 17(1), pp. 51-75.

[8] Nuraniyah, N. (2024), "Prabowo's capitulation in Constitutional Court crisis only a partial victory", *The Interpreter*, Lowy Institute, 27 agosto, disponibile online al link: https://www.lowyinstitute.org/the-interpreter/prabowo-s-capitulation-constitutional-court-crisis-only-partial-victory.

[9] Sulle proteste dell'agosto 2024, il ruolo di *Peringatan Darurat* ("Stato d'emergenza"), le nuove forme di mobilitazione studentesca e il confronto con il 1998, si veda Lengauer, D. (2024), "Emergency Activism: Indonesia's Eroding Democracy, Activist Students, and the Art of Protest. An Interview with Frans Ari Prasetyo", *Advances in Southeast Asian Studies*, 17(2), pp. 213-228.

[10] Sul movimento online *Kabur Aja Dulu* e sulla sua diffusione tra i giovani indonesiani come espressione di sfiducia verso le prospettive economiche, educative e politiche del Paese, cfr. Zaenuddin, M. (2025), "Awal Mula Tren Tagar Kabur Aja Dulu Ramai Digunakan, Mengapa?", *Kompas*, 18 febbraio, disponibile online al link: https://www.kompas.com/tren/read/2025/02/18/083000865/awal-mula-tren-tagar-kabur-aja-dulu-ramai-digunakan-mengapa-.

con una base sociale più ampia[11]. *Kabur Aja Dulu* e *Indonesia Gelap* mostravano così due risposte diverse alla stessa frattura, la fuga e la piazza. In entrambi i casi, però, emergeva la distanza tra le aspettative di una generazione e gli strumenti politici disponibili per rappresentarle.

Il mese di agosto dell'anno 2025 segnò, invece, un passaggio diverso. Se nell'anno precedente la protesta aveva assunto la forma di un veto democratico e *Indonesia Gelap* aveva mantenuto una forte impronta studentesca, le mobilitazioni esplose dopo la morte di Affan Kurniawan ebbero un carattere più immediato, sociale e rabbioso. Affan, giovane autista *ojol* (ovvero, rider impiegato nel trasporto per conto di piattaforme online), fu investito da un mezzo della polizia durante una manifestazione nata proprio dallo sdegno delle classi subalterne verso l'aumento dei benefit parlamentari. Non era un dirigente politico né un attivista di lungo corso, era uno dei tanti lavoratori precari su cui si regge la vita quotidiana delle città indonesiane. Proprio per questo la sua morte divenne rapidamente qualcosa di più di un caso di violenza repressiva. Rese visibile una condizione diffusa, quella di una generazione utile all'economia, ma esposta, frammentata e sacrificabile[12].

La mobilitazione assunse anche una dimensione generazionale e transnazionale. La bandiera dei "Pirati di cappello di paglia" di *One Piece* e la campagna *#SEAblings* trasformarono un evento locale in un linguaggio immediatamente riconoscibile tra giovani di diversi Paesi asiatici. *Meme*, piattaforme digitali e pratiche concrete di solidarietà contribuirono così ad amplificare la protesta oltre i confini indonesiani, senza tuttavia tradursi in un programma politico unitario[13].

Questa ondata ebbe dunque una natura diversa dalle precedenti. Fu una protesta più "di pancia", più immediata e reattiva, ma non per questo meno politica. La sua forza stava proprio nel far emergere ciò che spesso resta fuori dal linguaggio istituzionale: precarietà, rabbia sociale, distanza dalle élite, risentimento verso i privilegi parlamentari e sfiducia nella capacità dello Stato di proteggere i propri cittadini. Era anche, in senso largo, una protesta di classe. Non perché esistesse una classe già organizzata in forma politica, ma perché al centro della mobilitazione apparivano settori del lavoro urbano "disincorporato", rider, lavoratori informali, giovani precari e figure prive di canali di rappresentanza[14].

Il ruolo dei rider fu in questo senso decisivo. Non sostituivano un partito, né un sindacato di massa, ma disponevano di qualcosa che altri settori sociali non avevano: reti quotidiane, mobilità urbana, comunicazione rapida, presenza materiale nelle strade. La protesta non nasceva da una direzione politica riconoscibile, ma da infrastrutture pratiche già esistenti[15]. È qui che il suo carattere contraddittorio diventa più evidente. Da un lato, la mobilitazione riuscì a espandersi rapidamente e a trasformare una morte individuale in un fatto politico nazionale. Dall'altro, proprio la sua forma orizzontale e reattiva ne mostrava il limite. Il malessere sociale trovava la piazza, ma non ancora un'organizzazione capace di durare oltre l'urgenza[16].

Il "May Day" del 2026 rese ancora più evidente questo problema. A Giacarta, il movimento del lavoro apparve diviso tra la celebrazione ufficiale al *Monas* (il Monumento nazionale), con Prabowo ospite d'onore, e una manifestazione più piccola nei pressi del Parlamento, organizzata da sigle che rifiutavano la cooptazione governativa. La frattura non era nuova, ma mostrava con chiarezza il nodo irrisolto della rappresentanza operaia. Una parte del sindacalismo cercava concessioni dentro il cartello politico, un'altra provava a costruire autonomia, senza però disporre della forza necessaria per egemonizzare il campo del lavoro. Il governo riconosceva alcuni punti di tensione, ma li ricollocava dentro una logica di assorbimento. Il lavoro era presente, diviso, talvolta mobilitato, ma non ancora capace di trasformarsi nel centro organizzatore della protesta sociale[17].

Nel giugno 2026, una nuova ondata studentesca mostrò che quella frattura non si era chiusa. Rispetto all'agosto precedente, il registro cambiò ancora. Gli stu-

[11] Tempo (2025), "Habis Gelap Terbitlah Gelap", 24 febbraio, disponibile online al link: https://www.tempo.co/mingguan/edisi/6359.

[12] Abidin, A. (2025), "Affan's tragedy reveals that millions of young Indonesians remain expendable", *The Jakarta Post*, 18 settembre, disponibile online al link: https://www.thejakartapost.com/opinion/2025/09/18/affans-tragedy-reveals-that-millions-of-young-indonesians-remain-expendable.

[13] Per un'analisi della dimensione generazionale e transnazionale delle proteste asiatiche, della circolazione dei simboli della cultura pop e della rete di solidarietà *#SEAblings* sviluppatasi dopo la morte di Affan Kurniawan, si rimanda agli articoli di Rosalia Sciortino e di Giuseppe Bolotta pubblicati su questo numero [N.d.R.].

[14] Wijaya, T. e Jayasuriya, K. (2026), "Contextualising the 2025 Indonesian Protests: Authoritarian Statism, Militarisation, and the Crisis of Social Reproduction", *Journal of Contemporary Asia*, 56(1), pp. 149-160.

[15] Per una lettura comparativa delle forme organizzative sviluppatesi nel lavoro dei rider, del carattere relazionale e conteso dell'informalità e delle trasformazioni prodotte dall'arrivo delle piattaforme digitali, si veda Sopranzetti, C. (2022), "Shifting Informalities: Motorcycle Taxis, Ride-Hailing Apps, and Urban Mobility in Bangkok", *Geoforum*, Vol. 136, pp. 293-301.

[16] Prasetyawan, W. (2025), "A Birdlike Flock Moving without a Leader: Social Networks and Economic Pressures in the 2025 Indonesia Demonstrations", *Kyoto Review of Southeast Asia*, n. 41, disponibile online al link: https://kyotoreview.org/issue-41-sept-2025/social-networks-and-economic-pressures-in-the-2025-indonesia-demonstrations/.

[17] Lane, M. (2026), "May Day 2026 in Jakarta: Contradictions become clearer", *Fulcrum*, n. 158, 2 giugno.

denti protestarono contro l'aumento del costo della vita, il prezzo dei carburanti e dei beni alimentari, la debolezza della rupiah e le priorità di spesa del governo. Al centro della contestazione finirono anche i grandi programmi simbolici di Prabowo, dai pasti gratuiti alle cooperative di villaggio, percepiti non come strumenti di giustizia sociale, ma come politiche costose, segnate da problemi di attuazione e sottratte a un adeguato controllo pubblico. Le manifestazioni riportavano così la protesta dentro una grammatica più universitaria, ma non per questo meno materiale[18]. Nei mesi successivi, le tensioni non si attenuarono. A fine agosto nuove mobilitazioni davanti al Parlamento tornarono a intrecciare critica alle condizioni economiche, alla militarizzazione e al restringimento degli spazi democratici. Tra le richieste figuravano, di nuovo, la sospensione dei pasti gratuiti e delle cooperative di villaggio, ormai divenuti essi stessi oggetto della contestazione insieme alla corruzione, alle politiche fiscali e ai salari; nel caso dei pasti gratuiti, le ripetute intossicazioni di massa avevano inoltre reso più evidenti i problemi di attuazione del programma[19].

Nell'agosto 2024 le manifestazioni avevano espresso un veto democratico; *Indonesia Gelap* una critica studentesca alla chiusura del futuro; nell'agosto 2025, la rabbia sociale fu più immediata, radicata nella precarietà urbana e nella figura dei rider[20]. Invece, le proteste di giugno del 2026 riportavano gli studenti al centro, ma su un terreno ormai segnato dalla crisi del costo della vita e dalla critica alle priorità di spesa e alla gestione dei programmi simbolici del governo. Alla fine di agosto del 2026, nuove mobilitazioni davanti al Parlamento tornarono a intrecciare rivendicazioni economiche, critica alla militarizzazione e difesa degli spazi democratici. Non si trattava più soltanto di difendere le istituzioni, ma di contestare il modo in cui lo Stato decideva cosa finanziare, che cosa tagliare e quali corpi mobilitare per realizzare i propri programmi. Anche per questo, la presenza di migliaia di agenti e il blocco dei cortei verso alcuni luoghi simbolici di Giacarta mostravano come la questione sociale fosse ormai trattata sempre più spesso come questione di sicurezza[21].

Letta in questa sequenza, la protesta indonesiana recente non appare come un fenomeno unico. Cambia composizione, linguaggio e bersaglio. Proprio questa varietà ne costituisce la forza e il limite. Le piazze tornano, si adattano, colpiscono punti diversi del potere. Ma continuano a muoversi in un campo politico in cui partiti, sindacati e organizzazioni sociali appaiono incapaci di trasformare quella ricorrenza in una forza stabile. Il moto resta vivo, ma non diventa ancora organizzazione.

Lo Stato davanti alla piazza

Se la piazza indonesiana recente appare frammentata, lo Stato si muove invece con una capacità organizzativa molto più solida. La sua forza non sta soltanto nella repressione aperta, ma nella combinazione tra controllo istituzionale, gestione dell'ordine pubblico, cooptazione selettiva e presenza crescente degli apparati coercitivi nella vita civile. Davanti a proteste spesso improvvise, orizzontali e prive di direzione politica stabile, il potere statale conserva una struttura gerarchica, risorse materiali e un linguaggio dell'ordine che gli consentono di assorbire il colpo senza perdere il controllo[22].

Questo non significa che lo Stato sia un blocco privo di frizioni. Al contrario, il rapporto tra polizia ed esercito è attraversato da rivalità crescenti. Durante gli anni di Jokowi, la polizia aveva acquisito un ruolo centrale nella gestione della sicurezza interna, della politica e di diversi dossier amministrativi. Con Prabowo, ex generale e figura profondamente legata all'ambiente militare, l'equilibrio sembra essersi spostato. La competizione tra polizia e TNI (*Tentara Nasional Indonesia*, le Forze armate nazionali indonesiane) non indebolisce però necessariamente la capacità repressiva dello Stato. Piuttosto, mostra come il controllo della società e delle risorse pubbliche sia diventato un terreno di

[18] Bloomberg (2026), "Jakarta police clash with students protesting against Prabowo's plans", *The Straits Times*, 12 giugno, disponibile online al link: https://www.straitstimes.com/asia/se-asia/jakarta-to-deploy-thousands-of-police-officers-as-students-protest-against-prabowo; Dienes, H. J. e Muhtadi, B. (2026), "Indonesian public support for free and nutritious meals stays broad but shallow", *ISEAS Perspective*, n. 21, Singapore: ISEAS – Yusof Ishak Institute, 26 marzo, disponibile online al link: https://www.iseas.edu.sg/articles-commentaries/iseas-perspective/2026-21-indonesian-public-support-for-free-and-nutritious-meals-stays-broad-but-shallow-by-harry-j-dienes-and-burhanuddin-muhtadi/.

[19] Siregar, K. (2026), "Thousands protest in Jakarta for stronger anti-corruption measures", *Channel News Asia*, 27 agosto, disponibile online al link: https://www.channelnewsasia.com/asia/indonesia-protest-jakarta-parliament-6345171; The Guardian (2026), "More than 800 students and teachers in Indonesia suffer food poisoning after eating government free meals", 3 settembre, disponibile online al link: https://www.theguardian.com/world/2026/sep/03/indonesia-food-poisoning-hundreds-students-teachers-sick-government-free-meals.

[20] Mu'aqaffi, G. (2025), "Is Indonesia entering a decade of mass protests?", *Australian Outlook*, 9 ottobre, disponibile online al link: https://www.internationalaffairs.org.au/australianoutlook/is-indonesia-entering-a-decade-of-mass-protests/.

[21] Associated Press (2026), "Indonesian students protest government policies as economic pressures grow", 12 giugno, disponibile al link: https://apnews.com/article/indonesia-students-protest-economic-pressures-fc758948bc547075d62bcf80d8a7e827; Asprihanto, H. e Teresia, A. (2026), "Students in anti-Prabowo protests say Indonesia 'heading' for bankruptcy", *Reuters*, 12 giugno, disponibile al link: https://www.reuters.com/world/asia-pacific/students-hold-heading-bankrupt-indonesia-protests-against-prabowos-policies-2026-06-12/.

[22] Wijaya, T. (2026), "The Rise of Authoritarian Statism in Indonesia and the Crisis of Crisis Management", *Journal of Contemporary Asia*, 56(3), pp. 349-377.

contesa tra apparati, ciascuno interessato a difendere o ampliare la propria posizione dentro il blocco di potere[23].

Pur appartenendo a una storia politica distinta, segnata dall'integrazione contestata e dalla rivendicazione di autodeterminazione, il caso di Papua rende visibile – in forma estrema – la capacità dell'ordine coercitivo di modificare i repertori della protesta. Qui essa non è scomparsa, ma ha modificato i propri repertori in relazione alla chiusura dei canali politici, alla coercizione e all'ordine estrattivo. Le mobilitazioni civili e urbane esplose nel 2019, dopo gli insulti razzisti rivolti agli studenti papuani a Surabaya, furono seguite dal blocco delle comunicazioni, da arresti di massa e da un nuovo restringimento dello spazio pubblico. Dal 2021, la ricentralizzazione dell'autonomia speciale e il rafforzamento dell'apparato coercitivo hanno accresciuto il peso relativo della contesa armata, senza però cancellare le reti studentesche, ecclesiali e transnazionali[24].

Su scala nazionale, la revisione della legge sulle Forze armate ha reso più visibile questo processo. L'apertura a un numero maggiore di incarichi civili per personale militare attivo non rappresenta soltanto una modifica amministrativa, ma un arretramento rispetto a uno dei principi simbolici della *Reformasi*, la separazione tra funzioni militari e governo civile[25]. Non si tratta di un ritorno meccanico alla "Doppia funzione" (*Dwifungsi*[26]) del Nuovo ordine, ma di una sua riformulazione dentro istituzioni democratiche ancora formalmente funzionanti. L'esercito non rientra necessariamente come forza che sospende la politica, ma come apparato che la attraversa, la disciplina e la integra nei programmi di sviluppo, sicurezza alimentare, infrastrutture e assistenza sociale.

È qui che il progetto di Prabowo mostra la sua coerenza. Le Forze armate non vengono mobilitate soltanto contro la protesta, ma dentro la società. Programmi come i pasti gratuiti, le cooperative, le scuole comunitarie o i progetti agricoli e infrastrutturali diventano spazi in cui la presenza militare si normalizza. La militarizzazione, quindi, non procede solo attraverso la violenza visibile, ma anche attraverso l'amministrazione ordinaria, la formazione, il linguaggio e l'idea che la disciplina militare sia più efficiente delle istituzioni civili. Persino espressioni come *izin* ("Permesso") e *siap* ("Agli ordini!"), ormai diffuse in università, uffici e amministrazioni, indicano quanto una cultura gerarchica di obbedienza e deferenza continui a penetrare nella vita quotidiana[27].

Questa espansione ha conseguenze dirette sul modo in cui il conflitto sociale viene trattato. Se il lavoro è precario, se i rider protestano, se gli studenti denunciano tagli, aumento dei prezzi o privilegi parlamentari, la risposta tende sempre più spesso a trasformare una questione politica e sociale in un problema di ordine pubblico. Le proteste vengono così lette non come domande di rappresentanza, ma come minacce alla stabilità. Il governo può concedere qualcosa, sospendere un beneficio parlamentare, promettere correzioni o annunciare controlli, ma lo fa senza mettere in discussione la struttura del potere. La concessione serve a raffreddare la piazza; la repressione serve a ricordare chi possiede gli strumenti dell'ordine[28].

In questo quadro, la storia del rapporto tra militarismo e lavoro torna a pesare. Il movimento operaio indonesiano è stato a lungo represso, depoliticizzato e ricondotto dentro forme controllate di rappresentanza. Dal Nuovo ordine in poi, la stabilità economica è stata spesso costruita contro l'autonomia del lavoro. La nuova presenza militare in settori civili, imprese statali, programmi sociali e progetti strategici riattiva quella memoria, anche quando assume forme diverse dal passato. Il punto non è soltanto che lo Stato reprima la protesta, ma che continui a organizzare lo spazio politico in modo da impedire al conflitto sociale di diventare forza autonoma[29].

La durezza della risposta alle mobilitazioni del 2025 conferma questo schema. Human Rights Watch ha collegato le proteste contro privilegi parlamentari,

[23] Our Correspondent (2025), "Growing rivalry between Indonesia's police and military", *Asia Sentinel*, 20 giugno, disponibile online al link: https://www.asiasentinel.com/p/growing-rivalry-indonesia-police-military.

[24] Per un'analisi di lungo periodo delle trasformazioni dei repertori della protesta a Papua e del rapporto tra chiusura dei canali politici, coercizione, capacità organizzative e ordine estrattivo, si rimanda all'articolo di Aniello Iannone pubblicato all'interno di questo numero [N.d.R.].

[25] L'approvazione della revisione ha ampliato gli incarichi civili accessibili al personale militare e ha suscitato proteste e critiche da parte delle organizzazioni per i diritti umani, preoccupate per l'erosione della supremazia civile. Si veda: Nalle, V.I.W. (2026), "Legislating Civil-Military Relations in post-Reformasi Indonesia", *Global Change, Peace & Security*, 37(2), pp. 125-142.

[26] La *Dwifungsi* era la dottrina che attribuiva alle Forze armate indonesiane, allora riunite nell'*Angkatan Bersenjata Republik Indonesia* (*ABRI*), non soltanto compiti di difesa, ma anche un ruolo politico e socioamministrativo. Durante il Nuovo ordine essa legittimò la presenza dei militari nel Parlamento, nell'amministrazione pubblica, nei governi locali e nelle imprese statali. Si veda Jenkins, D. (1983), "The Evolution of Indonesian Army Doctrinal Thinking: The Concept of 'Dwifungsi'", *Southeast Asian Journal of Social Science*, 11(1), pp. 15-30.

[27] Uli, M. (2026), "'Izin' and 'Siap!': Military lingo creeps into civilian life", *The Jakarta Post*, 6 luglio, disponibile online al link: https://www.thejakartapost.com/indonesia/2026/07/06/izin-and-siap-military-lingo-creeps-into-civilian-life.

[28] Karim, M.F. e Kholid, M. (2026), "The Return of Authoritarian Neo-Liberalism in Indonesia?", *Journal of Contemporary Asia*, 56(3), pp. 378-406.

[29] Isnur, M. (2026), "Remilitarisation and its threat to labor welfare", *The Jakarta Post*, 29 maggio, disponibile online al link: https://www.thejakartapost.com/opinion/2026/05/29/remilitarization-and-its-threat-to-labor-welfare.

disuguaglianze e coinvolgimento militare nell'economia a una risposta fatta di arresti, criminalizzazione e pressione sugli spazi civici[30]. Nell'agosto 2026, il blocco temporaneo del conto di Supriyono (coordinatore dell'*Aliansi Masyarakat Pati Bersatu*, un movimento civico nato a Pati, nella provincia di Giava centrale), che era utilizzato anche per raccogliere fondi destinati alle mobilitazioni, ha mostrato come questa pressione potesse estendersi alle stesse infrastrutture materiali della protesta[31]. Il dissenso viene così stretto tra due movimenti complementari: da un lato l'assorbimento selettivo delle domande sociali, dall'altro la minaccia della forza[32]. A differenza della piazza, lo Stato dispone di continuità, gerarchie, apparati e memoria istituzionale. È proprio questa asimmetria a spiegare perché le proteste possano scuotere il potere senza riuscire ancora a riorganizzarlo. Ma la tenuta dello Stato non dipende soltanto dalla forza dei suoi apparati. Dipende anche dal vuoto lasciato da quelle forze politiche che, pur presentandosi come opposizione, non riescono a trasformare il malessere sociale in organizzazione, o non vogliono farlo. È qui che il moto della piazza incontra il suo limite più politico.

Il vuoto della rappresentanza

Il passaggio dalla protesta all'opposizione resta il punto più fragile. Le forze che dovrebbero dare continuità politica al dissenso appaiono spesso deboli, divise o già collocate dentro il campo che dovrebbero contestare. Il cartello consolidato durante la presidenza Jokowi e riorganizzato attorno a Prabowo non si limita infatti a reprimere. Assorbe, seleziona, divide e rende compatibili con il sistema anche molte delle spinte che nascono contro di esso[33].

Questo vale soprattutto per il mondo del lavoro. L'esistenza di partiti e organizzazioni che si richiamano ai lavoratori non produce automaticamente rappresentanza. Il Partito operaio (*Partai Buruh*), le reti del Partito Verde indonesiano (*Partai Hijau Indonesia*) e le diverse organizzazioni sindacali intercettano parte del dissenso, ma faticano a dare forma politica alle esigenze del lavoro informale, precario e di piattaforma. I rider, i giovani lavoratori urbani e i settori più esposti della nuova economia compaiono nelle piazze, ma non dispongono ancora di uno strumento unitario e stabile capace di organizzarne la forza. Il lavoro è presente, ma non riesce ancora a diventare centro politico della protesta[34].

La divisione emersa nel May Day del 2026 mostrava bene questa ambivalenza. Una parte del sindacalismo cercava concessioni dentro l'orbita del governo, mentre un'altra rivendicava autonomia senza disporre della forza necessaria per unificare il campo sociale. Non si tratta soltanto di debolezza dei singoli dirigenti. La frammentazione del lavoro, la precarietà e la dispersione delle sue forme organizzative rendono difficile trasformare la rabbia in una soggettività collettiva duratura[35].

Anche accademici, ONG e attivisti per i diritti umani hanno avuto un ruolo importante nel denunciare abusi, documentare la repressione e difendere gli spazi civici. Tuttavia, la loro capacità di trasformare campagne spesso settoriali in una forza politica generale resta limitata. Possono nominare la crisi, renderla visibile e fornire strumenti critici, ma non bastano da soli a trasformare una mobilitazione dispersa in organizzazione[36].

È qui che il confronto con il 1998 torna utile, purché non diventi nostalgia. Allora la protesta studentesca e popolare incontrò una crisi del regime e reti politiche capaci di darle direzione. Oggi molte figure e gruppi formatisi in quella stagione sono stati riassorbiti nella politica ordinaria. Alcuni sono entrati nei partiti o nell'amministrazione, altri hanno scelto forme di collaborazione e compromesso, mentre alcune reti di volontariato politico sono diventate strumenti di mobilitazione elettorale e patronage. La generazione politica che aveva contribuito ad aprire lo spazio democratico non è scomparsa, ma una parte dei

[30] Human Rights Watch (2026), "Indonesia: Perks for military, lawmakers spark dissent, protests", 4 febbraio, disponibile online al link: https://www.hrw.org/news/2026/02/04/indonesia-perks-for-military-lawmakers-spark-dissent-protests.

[31] Wahyuningtyas, P. (2026), "Kronologi Rekening Aktivis Pati Diblokir & Respons Bank Mandiri", *Tirto.id*, 24 agosto, disponibile online al link: https://tirto.id/kronologi-rekening-aktivis-pati-diblokir-respons-bank-mandiri-hBHz.

[32] Amnesty International (2026), "Indonesia: Military silences dissent with disinformation campaigns branding activists and journalists 'foreign agents'", 19 maggio, disponibile online al link: https://www.amnesty.org/en/latest/news/2026/05/indonesia-military-silences-dissent-disinformation-campaigns-branding-activists-journalists-foreign-agents/.

[33] Mietzner, M. (2025), "Elite Collusion in Indonesia: How It Has Both Enabled and Limited Executive Aggrandizement", *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 712(1), pp. 223-234.

[34] Lane, M. (2023), "Indonesia's 'social opposition' remains weak but hopeful", *ISEAS Perspective*, n. 5, Singapore: ISEAS – Yusof Ishak Institute, 1° febbraio, disponibile online al link: https://www.iseas.edu.sg/wp-content/uploads/2022/11/ISEAS_Perspective_2023_5.pdf; Mahyudin, M.A.A. (2025), "Labour and Politics in Contemporary Indonesia: The Case of Partai Buruh (1999-2024)", *JWP (Jurnal Wacana Politik)*, 10(3), pp. 410-416.

[35] Novianto, A., Wulansari, A.D. e Keban, Y.T. (2023), "Searching for a Better Job: Indonesian Gig Workers and the Limits of Decent Work Agendas", *Work Organisation, Labour & Globalisation*, 17(2), pp. 71-90.

[36] Damayana, G.P. (2025), "Influencers vs CSOs in a Backsliding Democracy: Insights from the August Protests", *Indonesia at Melbourne*, 30 settembre, disponibile online al link: https://indonesiaatmelbourne.unimelb.edu.au/influencers-vs-csos-in-a-backsliding-democracy-insights-from-the-august-protests/; Setiawan, K.M.P. e Tomsa, D. (2023), "Defending a Vulnerable yet Resilient Democracy: Civil Society Activism in Jokowi's Indonesia", *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 42(3), pp. 350-371.

suoi quadri è stata incorporata nel sistema, indebolendo la capacità di costruire un'opposizione autonoma[37]. È in questo vuoto che il moto della piazza fatica ancora a diventare organizzazione.

Conclusioni

Le proteste degli ultimi anni mostrano che la società indonesiana non è immobile. Dal rifiuto della legge Omnibus alle mobilitazioni dell'agosto 2024, da *Indonesia Gelap* alla rabbia esplosa dopo la morte di Affan Kurniawan, fino alle divisioni del May Day, alle proteste studentesche di giugno e alle manifestazioni di agosto 2026, la piazza ha continuato a emergere come spazio di contestazione. Cambiano gli attori, i linguaggi e gli obiettivi immediati, ma ritorna lo stesso problema: la difficoltà di trasformare il dissenso in continuità politica[38].

Questa difficoltà diventa ancora più evidente davanti a uno Stato che, al contrario, dispone di apparati, gerarchie e memoria istituzionale. La militarizzazione degli spazi civili, il ruolo crescente delle Forze armate, la gestione repressiva dell'ordine pubblico e la capacità del cartello politico di assorbire parte del dissenso mostrano una sproporzione profonda. La piazza può costringere il potere a correggersi, ma fatica a produrre un'alternativa quando partiti, sindacati e organizzazioni sociali mancano della capacità o della volontà di dare forma autonoma al malessere che attraversa la società. Il brusco cambio al ministero delle Finanze nel settembre 2026 ha, però, mostrato come questa capacità di tenuta non elimini le frizioni interne: resta aperto il problema di finanziare l'agenda di crescita e i grandi programmi della presidenza senza compromettere la disciplina fiscale e la fiducia dei mercati[39].

A queste tensioni si aggiunge quella della legittimazione ed è qui che la costruzione del racconto storico torna centrale. Il progetto di revisione della storia nazionale avviato nel 2025, sfociato nella pubblicazione dei primi cinque volumi alla fine di agosto 2026[40], ha reso ancora più esplicito il carattere politico di questa contesa: in discussione non era soltanto la ricostruzione di singoli eventi, ma anche quali soggetti, esperienze e memorie potessero trovare spazio nel racconto nazionale[41]. Le critiche per la marginalizzazione delle donne, delle regioni esterne a Giava e di altri gruppi poco rappresentati si sono così intrecciate alle controversie sulla memoria del Nuovo ordine, sul posto di Pramoedya Ananta Toer[42] nella cultura nazionale e sul conferimento a Suharto del titolo di eroe nazionale nel novembre 2025[43]. Il passato non è dunque un terreno neutro. La contesa sulla memoria riguarda anche la possibilità di nominare il presente e di riconoscere le continuità che legano repressione, depoliticizzazione e potere oligarchico[44].

Per questo il 1998 resta una memoria necessaria, ma non un copione riproducibile. La *Reformasi* ha aperto spazi reali, senza però smantellare del tutto le strutture che avevano disarticolato la politica popolare. Il problema, dunque, non è se gli indonesiani sappiano ancora protestare: lo fanno. La questione è se quelle proteste possano tornare a produrre organizzazione. Finché questo passaggio resta incompiuto, il moto rimane vivo, ma non sarà in grado di trasformarsi in una forza politica capace di combattere per una visione diversa del futuro dell'arcipelago.

[37] Supriatma, M. (2025), "Indonesia's political volunteer organisations: Tools of mobilisation and of patronage", *Trends in Southeast Asia*, n. 3, Singapore, ISEAS – Yusof Ishak Institute; Baker, J. (2023), "Reformasi Reversal: Structural Drivers of Democratic Decline in Jokowi's Middle-Income Indonesia", *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, 59(3), pp. 341-364.

[38] Per un inquadramento regionale delle mobilitazioni giovanili del 2025, del ruolo delle reti digitali e dei limiti delle forme di protesta orizzontali e decentralizzate nel tradurre la mobilitazione in organizzazione e cambiamento politico durevole, si rimanda all'articolo di Rosalia Sciortino pubblicato su questo numero [N.d.R.].

[39] The Jakarta Post (2026), "Not the Ministry of magic", 17 settembre, disponibile online al link: https://www.thejakartapost.com/opinion/2026/09/17/not-the-ministry-of-magic.

[40] Ambarwati, S. (2026), "Kemenbud luncurkan 5 jilid buku sejarah Indonesia", *ANTARA News*, 31 agosto, disponibile online al link: https://www.antaranews.com/berita/5718995/kemenbud-luncurkan-5-jilid-buku-sejarah-indonesia.

[41] Perkasa, A. (2025), "Indonesia plans to rewrite its national history: A return to an incomplete narrative?", *The Conversation*, 13 luglio, disponibile online al link: https://theconversation.com/indonesia-plans-to-rewrite-its-national-history-a-return-to-an-incomplete-narrative-260298.

[42] Pramoedya Ananta Toer è considerato uno dei più grandi scrittori asiatici. La sua opera esplora i temi dell'indipendenza nazionale indonesiana e dell'emancipazione umana, contribuendo in modo fondamentale alla maturazione della lingua indonesiana come strumento letterario. A causa del suo impegno politico e sociale, fu imprigionato tre volte: prima dalle forze coloniali olandesi, poi dalle autorità indonesiane per i suoi scritti sulla comunità cinese e, infine, per 14 anni dopo il golpe del 1965. In prigionia nacque la celebre *Tetralogia di Buru*, capolavoro storico censurato in patria ma acclamato a livello internazionale [N.dR.].

[43] Cabinet Secretariat, Republic of Indonesia (2025), "President Prabowo confers National Hero title to ten national figures", 10 novembre, disponibile online al link: https://setkab.go.id/en/president-prabowo-confers-national-hero-title-to-ten-national-figures/.

[44] Lane, M. (2025), "2025: Indonesia's year of historical identity controversy", *ISEAS Perspective*, n. 86, Singapore: ISEAS – Yusof Ishak Institute, 7 novembre, disponibile online al link: https://www.iseas.edu.sg/articles-commentaries/iseas-perspective/2025-86-2025-indonesias-year-of-historical-identity-controversy-by-max-lane/.

come cambiano le proteste a Papua?

REPERTORI DELLA CONTESA, COERCIZIONE E ORDINE ESTRATTIVO

di Aniello Iannone

Il puzzle delle proteste

Nell'agosto 2019 un episodio di razzismo contro studenti papuani a Surabaya innescò a Papua la più ampia ondata di proteste degli ultimi decenni, alla quale lo Stato rispose con il blocco delle comunicazioni, il dispiegamento militare e arresti di massa[1]. Sette anni dopo, nel 2026, il conflitto appare di nuovo dominato dall'azione armata della guerriglia e dalle operazioni di controinsurrezione, mentre lo spazio per la protesta pubblica si è ristretto. Nell'arco di mezzo secolo la contesa papuana ha cambiato pelle più volte: profetica, armata, civile e urbana, transnazionale e, infine, di nuovo armata.

Il problema non è la persistenza della protesta in sé. Una storia di integrazione contestata la rende attesa[2]. Il vero puzzle da comprendere è piuttosto la trasformazione della sua forma, e la domanda centrale è una sola: perché le proteste papuane assumono forme differenti in diverse fasi storiche? La risposta che si propone è che i mutamenti dell'ordine politico, economico e coercitivo non producono direttamente la protesta, ma ne modificano i costi, le capacità e gli spazi, rendendo alcune forme di azione più praticabili di altre. La struttura non decide il "repertorio dominante" – ovvero, la modalità di azione e di protesta che, in un determinato momento storico e politico, assume un ruolo centrale e preponderante rispetto a tutte le altre –, né tantomeno riordina la gerarchia interna. La posizione periferica ed estrattiva del territorio delimita il campo delle azioni praticabili senza dettarne l'esito, e i repertori egemoni, più che sostituirsi, coesistono: ciò che cambia è quale di essi diventa centrale. Il riordino passa soprattutto da quattro fattori[3].

Il primo è l'apertura o la chiusura dei canali politici: se esistano sedi, partiti, assemblee e libertà di manifestare. Il secondo è il costo della mobilitazione, che arresti, violenza, sorveglianza e sfollamento fanno salire o scendere. Il terzo è la presenza di capacità organizzative, cioè di chiese, reti studentesche, organizzazioni indigene, diaspore e infrastrutture digitali su cui una protesta possa reggersi. Il quarto è la cooptazione delle élite, che toglie o aggiunge alleati a seconda di chi lo Stato assorbe con nomine, fondi e cariche. Tre precisazioni delimitano l'argomento. La prima riguarda la distinzione tra la forma della protesta e il suo contenuto. Il contenuto, cioè nazionalismo, esperienza del razzismo, dignità e autodeterminazione, ha un'autonomia che l'economia politica non spiega: il nazionalismo papuano nasce dalla coscienza dell'integrazione contestata e dalla distinzione etnico-razziale tra melanesiani e coloni, non dalla struttura estrattiva[1]. L'articolo spiega perché la forma cambi, non da dove venga il contenuto, e questo lo tiene al riparo dall'economicismo. La seconda riguarda il contesto: a Papua la distribuzione delle rendite passa in larga misura da relazioni personali, reti istituzionali e controllo coercitivo più che da procedure impersonali[5], condizione che rende la cooptazione delle élite un meccanismo

[1] Human Rights Watch (2024), "Indonesia: Racism, discrimination against indigenous Papuans", 18 settembre, disponibile online al link: https://www.hrw.org/news/2024/09/18/indonesia-racism-discrimination-against-indigenous-papuans.

[2] Saltford, J. (2003), *The United Nations and the Indonesian Takeover of West Papua, 1962-1969: The Anatomy of Betrayal*, Londra: RoutledgeCurzon.

[3] Le nozioni di contesa e di ciclo di protesta sono qui usate tenendo conto di quanto analizzato in Tilly, C. e Tarrow, S. (2015, II ed.), *Contentious Politics*, Oxford: Oxford University Press; Tarrow, S. (2011, III ed.), *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

[4] Chauvel, R. (2005), *Constructing Papuan Nationalism: History, Ethnicity, and Adaptation*, Policy Studies, n. 14, Washington: East-West Center.

[5] Iannone, A., Kinasih, S.E. e Wahyudi, I. (2026), "Lordly Capitalism in Indonesia: Labour and the Persistence of Oligarchic Dominance", *Asian Affairs: An American Review*, 53(1), pp. 36-59.

particolarmente efficace. La terza riguarda lo spazio: lo Stato non governa allo stesso modo tutto il territorio papuano, e la distribuzione diseguale di consenso e coercizione produce repertori differenti in luoghi diversi. Si procede, dunque, per confronto storico tra fasi successive, dove in ciascuna si guarda a un repertorio dominante, che non è quello con più partecipanti ma quello che organizza la risposta dei principali attori e comprime lo spazio degli altri: la guerriglia può coinvolgere pochi uomini e restare centrale se determina il dispiegamento militare e riduce il margine di tutto il resto. Le fonti pongono un problema di opacità, dato l'accesso ristretto di giornalisti e osservatori indipendenti. Dove possibile si è tentato di incrociare letteratura accademica, rapporti istituzionali e di organizzazioni per i diritti umani, oltre a stampa affidabile, senza fare dei materiali di movimenti e di *advocacy* l'unica base per le affermazioni più controverse.

Dalla profezia alla lotta armata

La prima fase, dagli anni Quaranta ai primi anni Sessanta, fu caratterizzata da un repertorio profetico e disarmato. Sull'isola di Biak il movimento del *Koreri*[6] e la mobilitazione guidata tra il 1939 e il 1943 da Angganeta Menufandu si articolarono attorno a linguaggi cosmologici radicati, compreso il simbolo della "stella del mattino" che il nazionalismo papuano avrebbe poi fatto proprio[7]. Dal momento che l'amministrazione coloniale aveva impedito la nascita di partiti e associazioni moderne, le reti religiose e cosmologiche rappresentavano una delle poche strutture organizzative fruibili e riconosciute. La spiegazione culturale non va liquidata: la cultura plasma la leadership, i tempi, la legittimità e le aspettative della protesta. Il punto non era sostituirla, ma consisteva nel capire perché quelle reti fossero diventate il veicolo centrale in quel momento e non in un altro. La seconda fase, dal 1965 al 1998, vide crescere il peso della lotta armata, territoriale e clandestina. L'"Organizzazione Papua libera" (*Organisasi Papua Merdeka*) si formò tra il 1965 e il 1970, negli stessi anni in cui si aprì la frontiera estrattiva[8]; l'"Atto di Libera scelta" del 1969, una consultazione controllata e limitata a rappresentanti selezionati, chiuse i canali politici formali[9]. La catena è ricostruibile: l'espansione della frontiera estrattiva richiede il controllo militare del territorio, che produce espropriazione e repressione, restringe le forme civili e ne alza il costo; le capacità civili vengono distrutte e la coercizione si concentra attorno alle infrastrutture, spingendo la resistenza verso la clandestinità e la dispersione negli altipiani. Da ciò consegue la centralità dell'opzione armata. Ricondurre la lotta armata al solo nazionalismo ne chiarisce la natura politica, ma non spiega perché la militarizzazione si concentri, nello spazio e nel tempo, lungo la frontiera estrattiva. Questa rimane la fase più complessa da documentare, e richiederebbe un'integrazione con fonti d'archivio militari e amministrative ad oggi non accessibili.

La *Reformasi* e l'ampliamento del repertorio civile

La terza fase, dal 1998 al 2018, riportò al centro le forme civili, urbane, studentesche ed ecclesiali. La cosiddetta "Primavera papuana" ebbe inizio nel luglio 1998, quando un'alleanza tra chiese, organizzazioni non governative e autorità *adat*[10] fece il suo ingresso nella sfera pubblica. Questo processo culminò nel Congresso del 2000 e nella creazione del Consiglio del Presidio papuano, sotto la guida di Theys Eluay[11]. Contarono qui l'apertura, per quanto limitata, dei canali politici e la ricostruzione delle capacità organizzative: la libertà associativa, la maggiore circolazione delle informazioni, la possibilità di tenere assemblee, il ruolo di chiese e reti studentesche. Ma fu la cooptazione a lasciare il segno più netto. L'autonomia speciale del 2001 istituì l'Assemblea del popolo papuano (*Majelis Rakyat Papua*) e aprì un flusso di fondi e di cariche provinciali. Alcune élite indigene entrarono nelle burocrazie e nella gestione della rendita, mentre la leadership più intransigente restò esposta alla repressione. Theys Eluay venne assassinato nel 2001. La successiva frammentazione amministrativa moltiplicò

[6] Il *Koreri* è un movimento messianico praticato dal popolo Biak, una delle principali tribù della Papua occidentale. Il movimento fu inizialmente praticato come tradizione culturale e religiosa del popolo Biak, ma successivamente si trasformò in un movimento politico a seguito dell'occupazione giapponese dell'Indonesia tra il 1942 e il 1945. Fu proprio durante la guerra del Pacifico che il *Koreri* assunse un carattere dichiaratamente politico, proclamando uno Stato indipendente e utilizzando come bandiera il tricolore olandese rosso-bianco-blu capovolto. I leader del movimento giustificarono questa scelta sostenendo che gli olandesi avessero rubato la bandiera ai papuani [N.d.R.].

[7] Kamma, F.C. (1972), *Koreri: Messianic Movements in the Biak-Numfor Culture Area*, KITLV Translation Series, n. 15, L'Aia: Martinus Nijhoff.

[8] Iannone, A. (2026), "Papua Indonesia, la terra depredata", *Il Manifesto*, 7 maggio, disponibile online al link: https://ilmanifesto.it/papua-indonesia-la-terra-depredata.

[9] Saltford, *cit*.

[10] L'*adat*, ovvero il diritto consuetudinario, è stato una fonte di potere politico ed economico sin da quando la "Legge sull'autonomia speciale per i popoli papuani" (2001, emendata nel 2021) ha formalmente riconosciuto i diritti *adat* degli indigeni papuani e ha reso obbligatorio il coinvolgimento delle comunità *adat* nel processo decisionale [N.d.R.].

[11] Chauvel, *cit*.

cariche e trasferimenti e trasformò parte dei rappresentanti in amministratori della rendita, differenziando dall'interno la società papuana. Non si passò dalla repressione alla democrazia, ma a un'apertura reale delimitata dalla cooptazione, che spostò parte delle rivendicazioni verso la negoziazione istituzionale, mentre altre reti – come i comitati giovanili poi confluiti nel "Comitato nazionale di Papua occidentale" – tennero in vita il repertorio radicale. Ridurre tutto questo alla sola crescita delle capacità organizzative dimentica che quella stessa capacità nacque dall'apertura politica e fu delimitata dalla cooptazione.

Il 2019 e la contrazione dello spazio civile

Più che un'ulteriore congiuntura strutturale, il 2019 ha rappresentato un ciclo di protesta acuto nel quadro post-*Reformasi*, mettendo in luce la capacità d'azione degli attori coinvolti. La fiammata della mobilitazione non è riducibile alle sole precondizioni strutturali: ne determinarono il decorso l'assedio al dormitorio studentesco di Surabaya scatenato da offese razziste apertamente disumanizzanti, una cornice interpretativa condivisa che legava la discriminazione quotidiana al ricordo dell'autodeterminazione, l'attivazione di infrastrutture organizzative come le reti studentesche fuori Papua e le piattaforme digitali, la rapidità della diffusione territoriale e una repressione reattiva – compresi il blocco di Internet e la cattura del portavoce del Comitato nazionale di Papua occidentale – che finì per amplificare il conflitto anziché sedarlo[12]. La cornice apertamente transnazionale, quella che assimila la causa papuana a un movimento globale contro il razzismo, si consolidò in parte più tardi, attorno al 2020, e va tenuta distinta per non retrodatarla. Anche il ciclo del 2019 conferma la regola: il contenuto conserva la sua autonomia storica, la struttura interviene sulla forma e sull'intensità.

Un'altra fase, quella che va dal 2021 al 2026, ha visto lo spazio democratico contrarsi e la contesa armata crescere in peso relativo, senza però che la mobilitazione urbana e transnazionale scomparisse. Il secondo emendamento all'autonomia speciale, approvato nel 2021 senza consultare l'Assemblea del popolo papuano, abolì la facoltà di costituire partiti locali e trasferì a Giacarta il potere di ridisegnare i confini, esercitato dal 2022 con la creazione di nuove province[13]. Sotto la presidenza di Prabowo Subianto, dal 2024, la moltiplicazione dei comandi territoriali e il dispiegamento di battaglioni a protezione dei progetti agroindustriali hanno riorganizzato l'apparato coercitivo[14]. Questo stesso ridimensionamento dell'autonomia papuana trova riscontro, su scala nazionale, nella riforma della "Legge sulle Forze armate", che amplia la possibilità per i militari in servizio di ricoprire incarichi civili[15].

In tale congiuntura hanno inciso in modo determinante la chiusura degli spazi politici e l'aumento della repressione del governo centrale attraverso la prassi degli arresti e la compressione delle libertà di stampa e di monitoraggio. Tutto ciò ha depotenziato l'iniziativa civile. Il repertorio bellico, messo in mostra dall'"Esercito di Liberazione nazionale di Papua occidentale", non soppianta la mobilitazione civile, bensì acquisisce un ruolo centrale sul piano sia rappresentativo sia gestionale della conflittualità. La stessa logica, su scala nazionale, attraversa il nuovo ciclo di proteste indonesiane e la risposta statale che lo affronta[16]. Questi due indicatori richiedono tuttavia un uso cauto: se da un lato i dati sul conflitto[17] evidenziano un aumento nella frequenza e nella diffusione geografica degli scontri, dall'altro le stime indipendenti indicano oltre 122.000 sfollati interni a metà 2026[18], mentre la letteratura specialistica attesta ampiamente la revisione dell'autonomia e i processi di ricentralizzazione[19]. Al contrario, le informazioni sui singoli episodi violenti e sulla reale consistenza numerica dei comandi rimangono oggetto di dibattito e richiederebbero l'accesso ad atti ministeriali e parlamentari per una ricostruzione definitiva. In quest'ottica, interpretare Papua unicamente come spazio d'emergenza rischia di alimentare

[12] Chauvel, *cit*.

[13] Supriatma, M. (2021), "The second amendment to Papua's Special Autonomy Law and the recentralisation of power to Jakarta", *ISEAS Perspective*, n. 123, Singapore: ISEAS – Yusof Ishak Institute, 21 settembre, disponibile online al link: https://www.iseas.edu.sg/articles-commentaries/iseas-perspective/2021-123-the-second-amendment-to-papuas-special-autonomy-law-and-the-recentralization-of-power-to-jakarta-by-made-supriatma/.

[14] Mighty Earth (2026), "Food Estate Projects in Indonesia", disponibile online al link: https://mightyearth.org/what-we-do/food-estate-projects-in-indonesia/.

[15] Sull'ampliamento degli incarichi civili accessibili al personale militare in servizio e sull'erosione della supremazia civile si veda Nalle, V.I.W. (2026), "Legislating Civil-Military Relations in Post-Reformasi Indonesia", *Global Change, Peace & Security*, 37(2), pp. 125-142.

[16] Sul nuovo ciclo di proteste indonesiane e sulla risposta statale che lo affronta alla scala nazionale si rimanda all'articolo di Guido Creta pubblicato su questo numero [N.d.R.]. Invece, sul nesso tra militarizzazione, statismo autoritario e riproduzione sociale, cfr. Wijaya, T. e Jayasuriya, K. (2026), "Contextualising the 2025 Indonesian Protests: Authoritarian Statism, Militarisation, and the Crisis of Social Reproduction", *Journal of Contemporary Asia*, 56(1), pp. 149-160.

[17] ACLED (2026), "Why Is Indonesia's Papua Region Becoming Deadlier?", *Armed Conflict Location & Event Data Project*, disponibile online al link: https://acleddata.com/expert-comment/why-indonesias-papua-region-becoming-deadlier.

[18] Human Rights Monitor (2026), "IDP Update June '26: Government Neglect Drives West Papua's Spiraling Displacement Emergency", disponibile online al link: https://humanrightsmonitor.org/reports/idp-update-june26-government-neglect-drives-west-papuas-spiraling-displacement-emergency/.

[19] Supriatma, *cit*.

una rendita di sicurezza, riscontrabile soprattutto nella perpetuazione di strutture di comando, prerogative e poteri coercitivi. La presenza di rendite economiche dirette rimane invece un'ipotesi da verificare attraverso la puntuale individuazione di beneficiari, contratti e canali di appropriazione: sostenerne l'esistenza senza adeguate riscontri documentali travalicherebbe le evidenze a disposizione.

Uno sguardo comparativo

Considerate nell'insieme, le fasi analizzate nel paragrafo precedente e il ciclo del 2019-2020 rivelano una regolarità che esula da una semplice evoluzione lineare. I repertori profetico, armato, civile e transnazionale non si avvicendano in modo sostitutivo, bensì coesistono: a variare nel tempo è soltanto la loro collocazione all'interno della gerarchia della contesa. La lotta armata persiste anche nelle stagioni di più intensa mobilitazione civile, così come le pratiche civili non scompaiono durante le fasi di chiusura politica e il linguaggio religioso attraversa trasversalmente l'intero periodo. La tabella esposta qui di seguito (*Tab. 1*) sintetizza la variazione del repertorio egemone in ciascuna fase

Tab. 1 – Il repertorio dominante nella storia di Papua occidentale, fase per fase (dagli anni Quaranta del XX secolo ad oggi)

Periodo	Contesto politico-economico	Meccanismo prevalente	Repertorio centrale
1940-1965	Dominazione coloniale	Chiusura dei canali; reti religiose	Profetico e disarmato
1965-1998	Integrazione indonesiana; frontiera estrattiva	Coercizione; distruzione delle capacità civili	Armato
1998-2018	*Reformasi*; autonomia speciale	Apertura limitata; capacità; cooptazione	Civile e urbano
2019-2020*	Ciclo antirazzista	Capacità digitali; diffusione delle cornici	Urbano e transnazionale
2021-2026	Ricentralizzazione; densificazione coercitiva	Chiusura; aumento dei costi; indebolimento delle reti	Crescita relativa dell'armato

* In questa fase il ciclo di protesta era acuto, interno alla fase post-*Reformasi*. Pertanto, non si deve intendere come una fase strutturale autonoma.

La variazione, però, non è solo nel tempo. È anche nello spazio, ed è qui che la distribuzione diseguale di consenso e coercizione risulta più evidente. La stessa struttura rende praticabili repertori diversi a seconda del luogo. Negli altipiani, dove il controllo passa da operazioni militari e presidio del territorio, restano centrali la guerriglia e la resistenza comunitaria. Nelle capitali provinciali, dove il controllo passa da burocrazia, sorveglianza e cooptazione, prevalgono le forme civili, studentesche e istituzionali. Nelle aree estrattive la contesa prende la forma della resistenza territoriale, dove la posta non è più solo la sovranità ma la domanda di inclusione subordinata nei contratti[20], mentre nelle città della frontiera il controllo opera attraverso canali familiari e di parentela[21]. Al di fuori di Papua, nei campus universitari e tra le comunità della diaspora – contesti in cui il controllo istituzionale risulta meno stringente – conservano piena efficacia le manifestazioni di piazza, le campagne social e l'*advocacy* transnazionale. Si tratta delle medesime reti che nel 2025 hanno dato linfa alla mobilitazione giovanile in altre parti dell'Asia[22]. Questa lettura non vale per tutte le "periferia estrattiva[23]", perché non tutte presentano un nazionalismo territoriale, una differenziazione razziale e un'integrazione contestata. Vale soprattutto dove estrazione, controllo del territorio, distinzione etnico-razziale e limitazione dei canali politici si sovrappongono, e l'ordine estrattivo diventa anche un modo di governare la popolazione.

Conclusione

Le proteste papuane cambiano forma perché cambiano i costi, le capacità e gli spazi entro cui gli attori organizzano rivendicazioni che restano, nel loro contenuto, notevolmente stabili. Ne derivano tre risultati. I repertori coesistono e

[20] Malinda, R. (2025), "Dispossession, Extractive Capitalism and Political Reactions from Below in West Papua", *Journal of Agrarian Change*, 25(4), e70032.

[21] Kadir, H. A. e Wahid, B. (2026), "Frontier Sands: Settler Colonialism, Resource Extraction, and Indigenous Dispossession in Sorong, West Papua", *Settler Colonial Studies*, 16(1), pp. 50-68.

[22] Cfr. gli articoli di Rosalia Sciortino e di Giuseppe Bolotta pubblicati su questo numero [N.d.R.].

[23] Per "periferia estrattiva" si intende un territorio subordinato a un centro di potere politico ed economico che viene sfruttato esclusivamente come fonte di risorse naturali e materie prime [N.d.R.].

non si sostituiscono in modo lineare; coercizione ed estrazione ridisegnano il campo delle azioni possibili senza determinarle; gli attori mantengono la propria iniziativa, perché reinterpretano, combinano e innovano i repertori che hanno a disposizione. Il repertorio della protesta funziona come un sismografo politico: non riflette meccanicamente la struttura, ma rende leggibili gli spostamenti nei costi, nelle capacità e negli spazi che l'ordine politico e coercitivo apre o restringe. Capire Papua significa allora osservare non solo perché la protesta continui, ma come i papuani continuino a cambiarne la forma di fronte alla riorganizzazione dello Stato, della coercizione e dell'economia estrattiva.

Papua non è una terra deserta

CINEMA E PROTESTE IN INDONESIA

di Antonia Soriente

Immaginate, nella foresta fluviale di Papua, un tronco dipinto di rosso, lungo diciassette metri, che avanza come un serpente, trasportato in spalla con orgoglio e devozione da decine di uomini. La scena ricorda quella dei "cullatori" della "Festa dei Gigli" di Nola. Quel tronco rappresenta la più grande delle circa 1.800 croci rosse piantate negli ultimi dieci anni dalle comunità papuane per protestare contro coloro che sono entrati nelle loro terre tradizionali, profanando e distruggendo la foresta a fini economici. Conficcate nel terreno accanto alle piante di sago, tradizionale fonte di sostentamento de-



Figura 1 – La locandina ufficiale del film *Pesta Babi: Kolonialisme di zaman kita*[1].

[1] Le immagini riprodotte nel testo sono tratte dai materiali segnalati dall'autrice dalla pagina Instagram del film, disponibile online ai link: https://www.instagram.com/reels/DacZb8yRZzF/; https://www.instagram.com/p/DYjUCgWHW0V/?hl=en.

gli abitanti di Papua, le croci sono un segno di protesta e di guerra: indicano un limite che non deve essere oltrepassato. Non essendo riusciti a trovare una soluzione al conflitto, gli abitanti hanno infine deciso di rivolgersi agli antenati attraverso una festa colossale, che prevede il sacrificio di centinaia di maiali, allevati personalmente per dieci anni proprio in vista di questo evento.

È questo l'incipit del film *Pesta Babi. La festa dei maiali e il colonialismo contemporaneo* (v. *Figura 1*), documentario investigativo di 96 minuti diretto da due figure d'eccezione del cinema indipendente indonesiano: l'antropologo Cypri Paju Dale e Dandhy Dwi Laksono, giornalista investigativo, regista e produttore. Attraverso la formula delle proiezioni comunitarie su richiesta, note con l'acronimo NOBAR (da *nonton bareng*, "guardare insieme"), il film ha ottenuto uno straordinario successo di pubblico. Dopo una prima circolazione attraverso proiezioni collettive, il documentario è stato reso liberamente accessibile su YouTube, ampliando ulteriormente il suo pubblico[2].

Grazie a una campagna sui social media e al passaparola tra attivisti, ambientalisti ed esperti di diritti umani, il film è stato reso accessibile a chiunque fosse in grado di riunire una comunità di almeno dieci persone, dimostrare un interesse motivato e organizzare, a proprie spese, una proiezione pubblica. L'obiettivo era riportare all'attenzione dell'opinione pubblica una questione tutt'altro che nuova: la lotta delle comunità papuane per difendere le proprie terre ancestrali dagli interessi del governo e di alcuni grandi conglomerati economici. Questi interessi vengono giustificati attraverso progetti presentati come essenziali per la sicurezza alimentare e per la transizione energetica nazionale. Dietro tali programmi si nascondono, tuttavia, il rischio di una crescente militarizzazione dell'isola e la prosecuzione di una lunga storia di sfruttamento delle regioni marginali e marginalizzate a vantaggio di pochi.

Attraverso immagini al tempo stesso crude e rigogliose, il film mostra ciò che rimane della foresta pluviale della seconda isola più grande del mondo, concentrandosi soprattutto sulle regioni meridionali di Merauke, Boven Digoel, Mappi e Asmat. Lo spettatore entra così in contatto con le difficoltà affrontate da coloro che vivono quotidianamente la terra e che da essa ricavano identità, conoscenze e mezzi di sussistenza. Il documentario restituisce queste vicende anche attraverso le testimonianze di alcuni membri delle comunità coinvolte, tra cui Yasinta Moiwend, detta "Mama Sinta", della comunità Marind, Franky Woro della comunità Awyu, Willem Kimko della comunità Muyu e Vincent Kwipalo della comunità Yei.

Tra le popolazioni coinvolte vi sono infatti gli Awyu, i Marind, i Muyu e gli Yei, comunità diverse per lingua, storia e pratiche territoriali, ma accomunate dalla dipendenza dalla foresta e dalla crescente pressione esercitata dai progetti di sviluppo. Per loro la terra è una sorta di conto corrente permanente, al quale è possibile attingere in ogni momento della vita. Eppure queste comunità non vengono coinvolte nei processi di "sviluppo" nazionale decisi dal governo centrale di Giacarta. Sono considerate, piuttosto, un ostacolo da rimuovere, ricollocare o colonizzare. È qui che il film rende visibile una delle manifestazioni più evidenti delle disuguaglianze e delle ingiustizie sociali dell'Indonesia, un Paese che antepone l'immagine nazionale dello sviluppo alla protezione dei propri cittadini più vulnerabili, spesso marginalizzati e considerati un peso.

Lo spettatore assiste inerme allo scorrere di immagini contrastanti. Da una parte compaiono immense distese di terreno scavato e ormai privo di vegetazione; dall'altra, migliaia di soldati che si addestrano passando accanto a piccoli venditori locali, i cui banchi espongono soltanto pochi ortaggi e frutti. Si vedono uomini e donne resi invisibili e impotenti, talvolta privi perfino di una carta d'identità, mentre enormi chiatte trasportano migliaia di escavatori. Ammassati gli uni accanto agli altri, questi mezzi sembrano giocattoli gialli per bambini, condotti dal mare verso l'interno dell'isola per sventrarne il territorio.

[2] Laksono, D.D. e Dale, C.P. (2026), *Pesta Babi: Kolonialisme di Zaman Kita*, documentario, Redaksi JubiTV, disponibile online al link: https://www.youtube.com/watch?v=MpdrWgDRVf8; Souisa, H. (2026), "Menjaga Ruang Pertemuan Rakyat: Di Balik Nobar Pesta Babi dan 'Antek Asing'", *ABC Indonesia*, 20 maggio, disponibile online al link: https://www.abc.net.au/indonesian/2026-05-20/nonton-bareng-pesta-babi-dan-diskusi-antek-asing/106693212.



Figura 2 – Manifestazione con lo striscione "Papua bukan tanah kosong".

A queste immagini si alternano processioni di uomini, donne, bambini e anziani appartenenti alle comunità Awyu, Marind, Muyu e Yei. Essi danzano, mangiano insieme e protestano contro la distruzione delle proprie terre, nei villaggi, nelle città e perfino a Giacarta, dove brandiscono cartelli rudimentali sui quali si legge: *Papua bukan tanah kosong*, ovvero "Papua non è una terra deserta" (v. *Figura 2*). Lo slogan non è un dettaglio, contesta la rappresentazione della regione come spazio vuoto, disponibile per progetti estrattivi o agroindustriali, e ricorda invece la presenza di comunità, memorie, pratiche culturali e sistemi di sussistenza che i progetti di trasformazione fondiaria rischiano di cancellare.

Anche il titolo del film è significativo: provocatorio, controverso e, al tempo stesso, satirico. Il film avrebbe potuto intitolarsi anche "La festa delle croci", ma una simile espressione avrebbe conferito all'opera una connotazione religiosa più esplicita. Indubbiamente in un Paese a maggioranza musulmana, il riferimento al maiale può risultare scomodo. Tuttavia, nelle culture tradizionali dell'entroterra papuano il maiale è un animale fondamentale in quanto costituisce una fonte di energia e di sostentamento, oltre ad essere al centro di importanti pratiche rituali. *Pesta Babi*, "La festa dei maiali", appare quindi un titolo particolarmente adatto a evocare un momento collettivo di partecipazione e riaffermazione identitaria. Contiene inoltre una sottile ironia nei confronti della demonizzazione del maiale: non sono certo questi animali a essere più pericolosi di coloro che, alla luce del sole, commettono le più gravi nefandezze. Allo stesso modo, il cattivo odore dei maiali non può essere considerato più disgustoso del fetore della corruzione.



Figura 3 – Immagine promozionale del brano di Pari Kesit.

Lo stesso titolo è stato successivamente ripreso da una giovane cantante *hip-hop* e *rap* rimasta anonima, che si presenta con il nome Pari Kesit (v. *Figura 3*), ispirato a un personaggio iconico delle storie del grande poema *Mahabharata* e del *Wayang*, il tradizionale teatro delle ombre giavanese. Il 26 maggio di quest'anno l'artista ha pubblicato un video realizzato attraverso l'intelligenza artificiale, utilizzando immagini reperite sul web e sequenze tratte da *Pesta Babi*. Il brano, intitolato *Pesta para babi pembangunan* ("La festa dei porci dello sviluppo") è diventato virale in pochi giorni su Spotify, Apple Music e YouTube Music. La canzone riprende e manipola il titolo del documentario, ironizzando in modo esplicito e sarcastico sui programmi governativi e sulla capacità di alcuni soggetti di sfruttare, a proprio vantaggio, la terra altrui. In alcuni passaggi della composizione musicale si dice, ad esempio, che "in nome del diritto del popolo

al cibo, la nostra terra viene bruciata; oppure, che "in nome del futuro della nazione, le nostre foreste vengono sventrate".

Nel periodo delle proiezioni NOBAR, il documentario ha ricevuto oltre undicimila richieste da parte di gruppi e comunità desiderosi di organizzare una proiezione pubblica. Alla fine sono stati realizzati circa 1.800 eventi, ciascuno promosso autonomamente da associazioni, istituzioni o gruppi di cittadini. Alle proiezioni hanno aderito singole persone, organizzazioni religiose, università, associazioni ambientaliste, organizzazioni di giornalisti, gruppi studenteschi e numerosi attivisti. L'iniziativa ha inoltre permesso di raccogliere circa cinquecento milioni di rupie, successivamente devoluti agli sfollati interni, dimostrando come il documentario sia riuscito non soltanto a sensibilizzare l'opinione pubblica, ma anche a generare forme concrete di solidarietà[3].

Va infatti ricordato che, già alla fine di marzo 2026, oltre 107.000 civili risultavano ancora sfollati all'interno di Papua a causa delle operazioni militari e del conflitto armato. La sproporzione tra le forze in campo è enorme: una ricerca di *Project Multatuli* stimava, alla fine del 2025, almeno 83.177 militari e poliziotti stabilmente dislocati nelle sei province papuane, a fronte di circa 1.438 membri dei diversi gruppi armati indipendentisti generalmente ricondotti sotto la sigla *OPM*, ovvero *Organisasi Papua Merdeka* ("Organizzazione Papua libera[4]").

Il formato ideato da Dandhy Dwi Laksono, già sperimentato con altri documentari di denuncia prodotti da *Watchdoc*, si è dimostrato ancora una volta estremamente efficace. In un'epoca dominata da TikTok e da contenuti della durata di pochi secondi, migliaia di persone hanno scelto di dedicare quasi un'ora e quaranta minuti alla visione del documentario, prendendo poi parte a dibattiti pubblici, podcast e incontri di approfondimento. La visione collettiva ha trasformato il film in uno spazio di incontro e discussione, e proprio per questo è stata percepita come particolarmente problematica.

L'enorme successo dell'iniziativa non è stato infatti privo di conseguenze. Numerosi organizzatori hanno denunciato pressioni e intimidazioni da parte dell'Esercito e dei servizi di intelligence, venendo accusati di essere collusi con organizzazioni straniere o di ricevere finanziamenti esteri. In diversi casi le proiezioni sono state annullate, interrotte o vietate, mentre la posizione ufficiale del governo ha negato l'esistenza di un ordine nazionale di proibizione, attribuendo alcuni episodi a dinamiche locali o a problemi procedurali. Questa oscillazione tra interdizioni informali, interventi locali e smentite ufficiali mostra quanto *Pesta Babi* abbia toccato un nervo scoperto: Papua, sviluppo e libertà di espressione restano temi difficili da discutere nello spazio pubblico indonesiano[5].

Sono numeri impressionanti, capaci di suscitare profonde preoccupazioni in chiunque abbia a cuore i diritti umani o gli equilibri sociali, economici e ambientali. Sulla seconda isola più grande del mondo si sta infatti consumando, quasi nel silenzio generale, una delle più vaste operazioni di trasformazione del territorio mai realizzate in Indonesia. I progetti strategici nazionali del governo centrale indonesiano promettono sicurezza alimentare e transizione energetica, ma comportano la conversione di grandi aree di foresta in piantagioni industriali, campi di riso e coltivazioni destinate alla produzione di bioetanolo[6]. Il film insiste su una contraddizione evidente: mentre arrivano migliaia di escavatori e si costruiscono infrastrutture in tempi record, molti abitanti non riescono neppure ad acquistare i semi necessari per coltivare il proprio orto.

Le grandi aziende esercitano pressioni sulle popolazioni locali per ottenere il controllo delle terre necessarie alla realizzazione delle piantagioni di canna da zucchero o dei nuovi campi di riso previsti dai programmi governativi. Nel frattempo, gli abitanti di Papua diventano sempre più dipendenti dal riso sovvenzionato dallo Stato e dagli *instant noodles*, simbolo di un sistema alimentare che sostituisce progressivamente le risorse tradizionali della foresta. Il documentario ricostruisce anche la

[3] Hamid, U. (2026), "What's next after 'Pesta Babi' breaks the silence", *The Jakarta Post*, 10 giugno, disponibile online al link: https://www.thejakartapost.com/opinion/2026/06/10/whats-next-after-pesta-babi-breaks-the-silence.

[4] Amnesty International Indonesia (2026), "Koalisi: Pelanggaran HAM berat di Papua meningkat setelah Indonesia jadi Presiden Dewan HAM PBB", 29 aprile, disponibile online al link: https://www.amnesty.id/kabar-terbaru/siaran-pers/pelanggaran-ham-berat-di-papua-meningkat-setelah-indonesia-jadi-presiden-dewan-ham-pbb/04/2026/; Human Rights Monitor (2026), "IDP Update March '26: More Military Operations Trigger New Displacements and Dampen the Prospects of Return", 27 marzo, disponibile online al link: https://humanrightsmonitor.org/reports/idp-update-march26-more-military-trigger-new-displacements-and-dampen-the-prospects-of-return/; Suara Papua (2025), "Tanah Papua Selama 2025 Dijaga 83.177 Personel TNI dan Polri", 19 dicembre, disponibile online al link: https://suarapapua.com/2025/12/19/tanah-papua-selama-2025-dijaga-83-177-personel-tni-dan-polri/.

[5] Kementerian Koordinator Bidang Hukum, HAM, Imigrasi dan Pemasyarakatan (2026), "Pemerintah Tidak Pernah Larang Nobar Film Pesta Babi", 14 maggio, disponibile online al link: https://kumham-imipas.go.id/ruang-berita/berita-list/pemerintah-tidak-pernah-larang-nobar-film-pesta-babi-menko-yusril-ruang-diskusi-dan-kritik-harus-tetap-terbuka; Tenggara Strategics (2026), "Analysis: 'Pesta Babi' and Prabowo's Uneasy Relationship with Criticism", *The Jakarta Post*, 30 maggio, disponibile online al link: https://www.thejakartapost.com/opinion/2026/05/30/analysis-pesta-babi-and-prabowos-uneasy-relationship-with-criticism.

[6] BKPM/Kementerian Investasi (2024), "From Merauke, Minister Bahlil Implements Key Measures to Ensure the Success of Sugar Self-Sufficiency", 17 maggio, disponibile online al link: https://bkpm.go.id/en/info/press-release/from-merauke-minister-bahlil-implements-key-measures-to-ensure-the-success-of-sugar-self-sufficiency; Reuters (2024), "Indonesia plans to develop sugar-based industry in Papua region", 29 aprile, disponibile online al link: https://www.reuters.com/markets/commodities/indonesia-plans-develop-sugar-based-industry-papua-region-2024-04-29/.

rete di interessi economici che sostiene questi progetti, indicando società operative, assetti proprietari e grandi conglomerati nazionali. Gli abitanti delle comunità tradizionali sanno di trovarsi in una posizione di estrema debolezza. Rimane però la convinzione che, grazie a *Pesta Babi*, milioni di indonesiani, e non solo, abbiano finalmente compreso la condizione degli Awyu, dei Marind, dei Muyu, degli Yei e delle molte altre comunità che rischiano di essere sacrificate in nome dello sviluppo.

Alla fine di maggio ha attirato grande attenzione mediatica anche un episodio che ha coinvolto Yasinta Moiwend, conosciuta come Mama Sinta, una delle principali protagoniste del documentario e attivista della comunità Marind-Anim. La donna si è recata a Giacarta per presentare una denuncia presso la *Polda Metro Jaya*, la centrale di polizia della capitale, contro Dandhy Dwi Laksono, accusandolo di aver utilizzato la sua immagine senza autorizzazione e sostenendo che il documentario avesse leso la propria dignità personale. L'episodio ha alimentato interpretazioni contrastanti sulle circostanze della denuncia. Dandhy Dwi Laksono ha dichiarato di comprendere le ragioni di Mama Sinta e si è scusato qualora la diffusione del film l'avesse danneggiata. La vicenda ha così prolungato lo scontro oltre lo schermo, trasformando il film in un terreno di disputa anche sul rapporto tra diritto all'informazione, tutela della persona e rappresentazione delle comunità vulnerabili[7].

Al termine della visione è difficile non cogliere una profonda continuità storica. Le logiche del colonialismo sembrano riprodursi ancora una volta, questa volta non per mano delle Potenze europee ma degli stessi indonesiani. Come durante il periodo coloniale i contadini di Giava furono costretti a coltivare la canna da zucchero, il cosiddetto "oro bianco", così oggi vaste aree di Papua vengono trasformate per alimentare l'industria del bioetanolo, del biodiesel e dell'agricoltura industriale. Cambiano gli attori, ma rimangono sostanzialmente immutati gli squilibri di potere: c'è chi trae enormi profitti e chi ne sopporta interamente i costi sociali e ambientali. Ogni esperienza coloniale si fonda sull'alleanza tra il potere centrale e parte delle élite locali, ma ogni storia di colonizzazione è anche una storia di resistenza. È questa la lezione che emerge dal documentario.

Della situazione di Papua, così come di altri territori "caldi" dell'Indonesia, si continua tuttavia a parlare troppo poco. Il problema non nasce con l'attuale presidente Prabowo Subianto, ma affonda le proprie radici nei governi precedenti. Eppure, raramente trova spazio nel dibattito pubblico, non entra negli algoritmi, non diventa un argomento di tendenza, non conquista le prime pagine. Per questo il successo di *Pesta Babi* rappresenta un fatto importante. Il documentario ha riportato l'attenzione su un vasto complesso di progetti destinato a estendersi su circa 2,3 milioni di ettari[8], che tra il 2010 e il novembre 2024 aveva già comportato la conversione di oltre 109.000 ettari e lo spostamento forzato di molte comunità[9]. Nel giugno 2026, circa quarantamila ettari risultavano inoltre già trasformati nell'ambito dei più recenti interventi del "Progetto strategico nazionale[10]". Nel rendere visibile la portata di questa trasformazione, la pellicola ha contribuito anche ad accendere il dibattito sulle intimidazioni subite dagli organizzatori delle proiezioni, sulle accuse rivolte al regista, sul lavoro degli avvocati che difendono gratuitamente le comunità più vulnerabili e sulla mobilitazione di giuristi, difensori dei diritti umani e artisti.

L'Indonesia non può continuare a ignorare che Papua rappresenta la sua ultima grande frontiera ambientale. Dopo la perdita di vaste porzioni di foresta a Sumatra, convertite in piantagioni di palma da olio; dopo lo sfruttamento intensivo dei giacimenti di carbone nel Kalimantan; dopo la corsa al nichel di Sulawesi, oggi è Papua a essere diventata il nuovo centro dei grandi interessi economici nazionali. Qui si concentra uno dei più ambiziosi progetti di agricoltura industriale e produzione di bioetanolo mai realizzati nel Paese, con conseguenze che non riguardano soltanto le comunità locali, ma anche il futuro dell'ultimo grande polmone verde della regione e, più in generale, gli equilibri climatici del pianeta.

[7] Souisa, H. (2026), "Sekuel Baru Pesta Babi: Mama Yasinta, Rumor Jet Pribadi Pak Haji, dan Dugaan Intimidasi", *ABC Indonesia*, 4 giugno, disponibile online al link: https://www.abc.net.au/indonesian/2026-06-04/mama-yasinta-sekuel-baru-pesta-babi-di-luar-layar/106749280.

[8] Direktorat Jenderal Planologi Kehutanan dan Tata Lingkungan (2024), "Pengembangan Ketahanan Pangan di Papua Selatan: Langkah Strategis Mewujudkan Kemandirian Pangan", 31 ottobre, disponibile online al link: https://planologi.kehutanan.go.id/berita/detail/302.

[9] Jong, H.N. (2025), "UN calls out Indonesia's Merauke food estate for displacing indigenous communities", *Mongabay*, 24 giugno, disponibile online al link: https://news.mongabay.com/2025/06/un-calls-out-indonesias-merauke-food-estate-for-displacing-indigenous-communities/.

[10] TheTreeMap (2026), "Inside Indonesia's largest agricultural expansion project: The 2.3 million-hectare plan transforming South Papua", *Nusantara Atlas*, 25 giugno, disponibile online al link: https://nusantara-atlas.org/inside-indonesias-largest-agricultural-expansion-project-the-2-3-million-hectare-plan-transforming-south-papua/.

In questo senso *Pesta Babi* non rappresenta un episodio isolato, ma l'ultima tappa di un percorso cinematografico che negli ultimi anni ha profondamente rinnovato il documentario investigativo in Indonesia. Attraverso il lavoro di *Watchdoc* e, in particolare, di Dandhy Dwi Laksono, il cinema è diventato uno strumento di informazione, partecipazione civile e mobilitazione sociale, capace di raggiungere milioni di persone ben oltre i circuiti tradizionali delle sale cinematografiche. Le proiezioni pubbliche, la successiva circolazione online e i dibattiti che accompagnano i film non sono elementi esterni all'opera, ma parte della sua efficacia politica[10].

Pesta Babi conferma inoltre il successo di una lunga serie di documentari prodotti da *Watchdoc* e diretti da Dandhy Dwi Laksono, molti dei quali hanno contribuito ad aprire discussioni pubbliche importanti. Tra questi ricordiamo *Samin vs Semen*, sulle conseguenze ambientali dell'industria del cemento per la comunità tradizionale dei Samin; *Sexy Killers*, dedicato agli effetti dell'industria del carbone a Kalimantan; *Dirty Vote*, già discusso in un precedente numero di RISE[11], diffuso alla vigilia delle elezioni presidenziali del 2024 e dedicato alle presunte irregolarità che hanno accompagnato la campagna elettorale di Prabowo. Più che offrire risposte definitive, questi documentari pongono domande scomode e diventano essi stessi strumenti di protesta.

Pesta Babi è forse l'esempio più emblematico di questa stagione del cinema documentario indonesiano: un'opera che, raccontando Papua, invita a riflettere non solo sul futuro dell'Indonesia, ma anche sul significato stesso dello sviluppo in un'epoca segnata dalla crisi climatica e dalla crescente pressione sulle ultime grandi foreste tropicali del pianeta. Il film non parla soltanto delle comunità Awyu, Marind, Muyu e Yei. Interroga il rapporto tra crescita economica, democrazia, giustizia sociale e tutela dell'ambiente. E mostra che, quando riesce a costruire ascolto, discussione e solidarietà, anche un documentario può diventare una forma di protesta.

[10] Jurriëns, E. (2024), "The Politics of the Participatory in Indonesian Environmental Documentary: The Oeuvre of Dandhy Laksono", *Asian Cinema*, 35(1-2), pp. 41-61.

[11] Cfr. Soriente, A. (2024), "Verità scomode sullo schermo: politica, diritti umani, e uguaglianza di genere", *RISE – Relazioni internazionali e International Political Economy del Sudest asiatico*, 9(1), pp. 33-40, disponibile online al link: https://www.twai.it/articles/politica-diritti-umani-uguaglianza-genere/.

mobilitazioni sociali in Viet Nam

SVILUPPO, DISCIPLINA E CONFLITTO

di Pietro P. Masina

Le proteste in Viet Nam sono politicamente delicate perché incrinano l'immagine più rassicurante del Paese: quella di un'economia dinamica, ordinata, capace di crescere mentre gran parte del mondo attraversa crisi e instabilità. Il Viet Nam è davvero uno dei casi di sviluppo più rilevanti dell'Asia recente: ha attirato investimenti esteri, si è inserito nelle catene globali del valore, ha costruito una potente base manifatturiera e ha migliorato molti indicatori sociali. Ma questo successo ha un rovescio. Dentro la crescita si sono accumulati conflitti sulla terra, sul lavoro, sull'ambiente, sul rapporto con la Cina e sul controllo dello spazio digitale. In un sistema a partito unico, nel quale il Partito Comunista Vietnamita (PCV) mantiene il monopolio del potere politico, questi conflitti non sono semplici episodi di malcontento. Sono finestre attraverso le quali emergono le contraddizioni del modello vietnamita[1].

Negli ultimi anni le mobilitazioni più significative si sono concentrate attorno a quattro fronti. Il primo è quello ambientale, segnato dal disastro della Formosa Ha Tinh del 2016. Il secondo è quello nazionalista e anticinese, esploso nel 2014 durante la crisi della piattaforma petrolifera *Haiyang Shiyou 981* e poi riemerso, nel 2018, contro il progetto di legge sulle Zone Economiche Speciali (ZES). Il terzo riguarda le dispute sulla terra, con Dong Tam come caso simbolo. Il quarto è quello operaio, fatto di scioperi spontanei in fabbriche tessili, calzaturiere ed elettroniche. A questi fronti se ne aggiunge uno trasversale: Internet. Social media, *livestream* e gruppi online hanno reso più facile far circolare informazioni e coordinare forme di solidarietà, ma hanno anche spinto lo Stato a rafforzare censura, sorveglianza e repressione preventiva[2].

Questa compresenza di protesta e controllo suggerisce, tuttavia, di evitare una lettura lineare del rapporto fra Stato e società. Benedict J. Tria Kerkvliet ha proposto di interpretare il Viet Nam come un *responsive-repressive state*: un sistema capace di rispondere a una gamma relativamente ampia di pressioni e lamentele provenienti da settori organizzati e non organizzati della società, ma pronto a ricorrere alla repressione quando individui e gruppi sono percepiti come una minaccia alla stabilità o al monopolio politico del PCV. Studi più recenti hanno mostrato come capacità di reazione (*responsiveness*) e repressione possano, inoltre, alimentarsi reciprocamente: le concessioni e il riconoscimento di alcune rivendicazioni possono creare nuove aspettative e nuovi linguaggi di contestazione, mentre lo Stato continua a definire i confini entro i quali quelle rivendicazioni sono considerate accettabili[3].

Questa prospettiva aiuta a leggere insieme mobilitazioni molto diverse. Proteste circoscritte, legate a rivendicazioni concrete e prive di un'organizzazione politica autonoma possono essere parzialmente tollerate e, in alcuni casi, indurre lo Stato a mediare, fornire spiegazioni o modificare decisioni già prese. Il limite diventa molto più netto quando una mobilitazione tenta di stabilizzarsi, costruire organizzazioni indipendenti o trasformare una rivendicazione specifica in contestazione politica generale. Il problema analitico non è, quindi, soltanto sta-

[1] Kerkvliet, B.J. Tria (2019), *Speaking Out in Viet Nam: Public Political Criticism in a Communist Party-Ruled Nation*, Ithaca; NY: Cornell University Press.

[2] London, J.D. (2014) (a cura di), *Politics in Contemporary Viet Nam: Party, State, and Authority Relations*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

[3] Kerkvliet, B. J. Tria (2010), "Governance, Development, and the Responsive-Repressive State in Viet Nam", *Forum for Development Studies*, 37(1), pp. 33-59; Truong, N. e Trinh, D. (2024), "Agrarian Agitations: Transcripts of Resistance and Authoritarian Feedback under Viet Nam's Repressive-Responsive Regime", *Democratisation*, 31(3), pp. 596-615.

bilire quanto il regime reprima, ma comprendere quali proteste tolleri, a quali risponda e in quale momento decida che una mobilitazione ha oltrepassato una linea politicamente accettabile.

Ambiente, nazionalismo e terra

Uno dei principali cicli recenti di protesta è stato quello ambientalista. Nell'aprile 2016, lo stabilimento siderurgico *Formosa Ha Tinh*, controllato da un gruppo taiwanese, fu al centro di uno dei peggiori disastri ecologici della storia vietnamita. Lo sversamento di rifiuti tossici provocò una vasta moria di pesci lungo la costa centrale, colpendo comunità di pescatori e famiglie che dipendevano dal mare. Il caso fu esplosivo perché univa danno ambientale, responsabilità di un grande investitore straniero e sfiducia verso la gestione statale della crisi. *Formosa* accettò di pagare cinquecento milioni di dollari, ma la compensazione passò attraverso il governo vietnamita e molti abitanti delle province colpite continuarono a denunciare opacità, ritardi e ingiustizie[4].

Le proteste anti-*Formosa* furono importanti non solo per le loro dimensioni, ma perché mostrarono una società civile informale più viva di quanto il sistema politico lasciasse immaginare. Parrocchie cattoliche, comunità locali, attivisti per l'ambiente, blogger e reti online trasformarono la morte dei pesci in una domanda politica: chi paga il prezzo dello sviluppo? Il linguaggio della protesta non era necessariamente antiregime. Parlava di giustizia, salute, trasparenza, diritto al lavoro e difesa dei mezzi di sussistenza. Proprio per questo fu difficile da neutralizzare sul piano discorsivo. Non era un'opposizione organizzata, ma neppure una semplice richiesta amministrativa. Era una critica al patto implicito del capitalismo vietnamita: crescita in cambio di disciplina sociale[5].

Un secondo asse di mobilitazione si è sviluppato attorno al nazionalismo anticinese. Nel 2014, il posizionamento da parte cinese della piattaforma petrolifera *Haiyang Shiyou 981* in acque contese del Mar Cinese Meridionale provocò manifestazioni in Viet Nam. In alcuni casi esse degenerarono in violenze contro fabbriche straniere, spesso identificate come cinesi anche quando erano taiwanesi, sudcoreane o giapponesi. L'episodio rivelò un equilibrio rischioso: il nazionalismo può essere utile allo Stato quando rafforza la legittimità del PCV di fronte alla Cina, ma può diventare pericoloso se sfugge al controllo, colpisce gli investimenti esteri e si trasforma in protesta contro la cautela della leadership[6].

Il caso più rilevante è però quello del giugno 2018. Migliaia di persone scesero in piazza in varie città contro il progetto di legge sulle unità amministrative ed economiche speciali. Il punto più controverso era la possibilità di concedere lunghi affitti di terra, fino a 99 anni, in aree considerate strategiche. La legge non nominava la Cina, ma molti manifestanti temevano che avrebbe aperto la strada a una presenza cinese permanente in zone sensibili. Le proteste si intrecciarono con l'opposizione alla legge sulla cybersicurezza, approvata nello stesso periodo e percepita come un ulteriore restringimento dello spazio pubblico online[7].

Le mobilitazioni del 2018 furono eccezionali per estensione territoriale. Si svolsero a Hanoi, Ho Chi Minh City, Da Nang, Nha Trang, Binh Thuan, Ha Tinh e in altre località. Nella maggior parte dei casi furono pacifiche; a Binh Thuan, invece, vi furono scontri, incendi e attacchi a edifici pubblici. La risposta dello Stato fu duplice. Da un lato, il voto sulla legge fu rinviato: una concessione tattica, segno che la pressione sociale aveva raggiunto un livello imprevisto. Dall'altro, le autorità arrestarono numerosi manifestanti e rafforzarono il controllo. Il messaggio era chiaro: il governo può correggere il passo, ma non accetta che la protesta si trasformi in organizzazione autonoma[8].

Il terzo asse riguarda la terra. In Viet Nam la terra appartiene formalmente al popolo ed è amministrata dallo Stato; i cittadini detengono diritti d'uso, non piena proprietà. Questo assetto ha favorito infrastrutture, urbanizzazione, zone

[4] Thai Nguyen-Van-Quoc e Trell, E-M (2023), "I Choose Fish: Understanding Informal Civil Society in Viet Nam through Environmental Grievances and Actions", *Environment and Planning C: Politics and Space*, 41(4), pp. 656-676; Gossman, P. (2024), "Victims of Viet Nam's Formosa toxic spill deserve justice", *Human Rights Watch*, 14 maggio, disponibile online al link: https://www.hrw.org/news/2024/05/14/victims-vietnams-formosa-toxic-spill-deserve-justice.

[5] Dien Nguyen An Luong e Hong Tien Vu (2025), "Framing Under Fire: Navigating Environmental Activism on Social Media Amid Digital Repression", *Social Media + Society*, 11(3), pp. 1-12; Thomas Anh Ngoc Hoang (2021), "Le catholicisme, l'écologie et la mobilisation socio-politique en ligne au Vietnam autour de la catastrophe environnementale 'Formosa'", *Recherches en Communication*, Vol. 53.

[6] Nhung T. Bui (2017), "Managing anti-China Nationalism in Viet Nam: Evidence from the Media during the 2014 Oil Rig Crisis", *The Pacific Review*, 30(2), pp. 169-187; The Guardian (2014), "At least 21 dead in Viet Nam anti-China protests over oil rig", 15 maggio, disponibile online al link: https://www.theguardian.com/world/2014/may/15/vietnam-anti-china-protests-oil-rig-dead-injured.

[7] Freedom House (2019), *Freedom on the Net 2019: Viet Nam*, Washington D.C.: Freedom House; Human Rights Watch (2018), "Viet Nam: Investigate police response to mass protests. Hundreds detained in sweeping crackdown", News Release, 15 giugno, disponibile online al link: https://www.hrw.org/news/2018/06/15/vietnam-investigate-police-response-mass-protests.

[8] International Federation for Human Rights (FIDH) and Viet Nam Committee on Human Rights (2023), *A History of Violence: Repression of the Right to Freedom of Assembly in Viet Nam,* Parigi: FIDH, pp. 32-36; Human Rights Watch (2019), *World Report 2019: Viet Nam*, disponibile online al link: https://www.hrw.org/world-report/2019/country-chapters/vietnam.

industriali e grandi progetti immobiliari, ma ha anche prodotto conflitti ricorrenti su espropri, compensazioni e corruzione locale. Dong Tam, villaggio alle porte di Hanoi, è diventato il caso emblematico. Dopo anni di tensioni, il 9 gennaio 2020 un'operazione di polizia legata a una disputa fondiaria provocò la morte di tre agenti e di un abitante del villaggio, Le Dinh Kinh. Il processo successivo, con condanne severe, trasformò Dong Tam in un simbolo della violenza potenziale contenuta nelle dispute sulla terra[9].

Dong Tam mostra una caratteristica strutturale delle proteste vietnamite: molte nascono da problemi locali e concreti, non da programmi ideologici. I cittadini chiedono compensazioni, rispetto delle procedure, protezione contro abusi di funzionari, trasparenza nei progetti pubblici. Tuttavia, in un sistema senza canali indipendenti di rappresentanza, queste richieste possono rapidamente assumere un significato politico. Quando i meccanismi amministrativi non funzionano, restano la petizione, la protesta pubblica e la circolazione online delle denunce. Ma proprio quel passaggio espone i cittadini all'accusa di disturbare l'ordine pubblico, diffamare le autorità o abusare delle libertà democratiche. Il lavoro di Truong e Trinh su Dong Tam mostra, inoltre, che *responsiveness* e repressione non sono necessariamente momenti alternativi: le aperture istituzionali possono fornire ai cittadini un linguaggio legittimo per avanzare rivendicazioni, ma anche allo Stato strumenti per circoscriverle e stabilire quando esse oltrepassano i limiti consentiti[10].

Lavoro operaio e fabbrica globale

Il quarto ambito è quello operaio. Il Viet Nam è oggi uno dei principali poli manifatturieri dell'Asia, soprattutto nei settori elettronica, abbigliamento e calzature. Questo successo poggia su una forza lavoro giovane, spesso femminile e migrante. Da più di vent'anni il Paese conosce una forte tradizione di scioperi spontanei, nonostante il monopolio della *Viet Nam General Confederation of Labour*, il sindacato ufficiale. Le proteste operaie sono quasi sempre pragmatiche: salari, bonus, contributi sociali, mense, straordinari, quote produttive, comportamento dei supervisori, indennità e condizioni di lavoro. Raramente chiedono democrazia; molto più spesso chiedono di sopravvivere al ritmo della fabbrica globale[11].

Un caso importante fu lo sciopero del 2015 alla *Pou Yuen*, legato alla riforma della previdenza sociale, che coinvolse decine di migliaia di lavoratori e costrinse il governo a riconsiderare una norma contestata. Più recentemente, nel 2023, migliaia di lavoratori della *Viet Glory* nella provincia di Nghe An hanno incrociato le braccia chiedendo aumenti salariali, riduzione della pressione produttiva, migliori indennità e maggiore rispetto nei rapporti di fabbrica. Queste mobilitazioni non hanno in genere un linguaggio antistatale. Tuttavia, rivelano una tensione centrale: il Viet Nam vuole restare competitivo nelle catene globali del valore, ma deve contenere il malcontento prodotto da salari bassi, precarietà, intensificazione del lavoro e crisi cicliche della domanda internazionale[12].

Il paradosso è che gli scioperi economici sono in parte tollerati più di altre forme di dissenso, purché restino circoscritti alla fabbrica. Lo Stato può intervenire come mediatore, spingere l'impresa a concedere qualcosa e presentarsi come garante della stabilità. Ma questa tolleranza ha limiti netti. La possibilità di costruire sindacati davvero autonomi o di trasformare le rivendicazioni di fabbrica in movimento sociale resta fortemente controllata. Le riforme del lavoro, anche sotto la pressione degli accordi commerciali internazionali, hanno aperto spazi formali per nuove organizzazioni dei lavoratori, ma l'attuazione rimane politicamente sensibile e sorvegliata[13].

La vicenda operaia è, quindi, utile anche per comprendere un tratto più generale del sistema vietnamita. Il conflitto non viene necessariamente represso nel momento stesso in cui emerge. Può essere tollerato e persino utilizzato dalle autorità

[9] Human Rights Watch (2021), *World Report 2021: Viet Nam*, disponibile online al link: https://www.hrw.org/world-report/2021/country-chapters/vietnam; Le, H.H. (2020), "Deadly clash brings Viet Nam's land disputes into the spotlight", *ISEAS Perspective*, n. 2, Singapore: ISEAS – Yusof Ishak Institute, 14 gennaio, disponibile online al link: https://www.iseas.edu.sg/media/commentaries/deadly-clash-brings-vietnams-land-disputes-into-the-spotlight-by-le-hong-hiep/.

[10] Human Rights Watch (2021), "Viet Nam: Free Land Rights Activists", News Release, 14 dicembre, disponibile online al link: https://www.hrw.org/news/2021/12/14/vietnam-free-land-rights-activists; Truong e Trinh, *cit*.

[11] Buckley, J. (2022), *Vietnamese Labour Militancy: Capital-labour Antagonisms and Self-organised Struggles*, Abingdon e New York: Routledge; Siu, K. e Chan, A. (2015), "Strike Wave in Viet Nam, 2006-2011", *Journal of Contemporary Asia*, 45(1), pp. 71-91; Tran, A.N. (2013), *Ties That Bind: Cultural Identity, Class, and Law in Viet Nam's Labour Resistance*, Ithaca; NY: Cornell Southeast Asia Program Publications.

[12] Radio Free Asia (2023), "Cong an cao buoc 11 lao dong bị sa thai da kich dong 5.000 cong nhan Viet Glory dinh cong", 20 ottobre, disponibile online al link: https://www.rfa.org/vietnamese/news/vietnamnews/police-summons-11-fired-workers-after-case-of-over-5000-workers-at-viet-glory-stop-working-10202023083919.html; Hung, D. (2023), "6,000 workers go on strike at Taiwanese footwear maker", *VnExpress International*, 3 ottobre; Ho Binh Minh (2015), "Viet Nam hit by rare strike at major footwear factory", *Reuters*, 31 marzo, disponibile online al link: https://www.reuters.com/article/world/vietnam-hit-by-rare-strike-at-major-footwear-factory-idUSKBN0MR0J6/.

[13] Cox, A. e Le Queux, S. (2023), "Towards an Independent Workers' Voice in Viet Nam?", *Labour & Industry*, 33(3), pp. 385-399; Buckley, J. (2022), "Viet Nam's labour reforms: Drivers and implications", *ISEAS Perspective*, n. 4, Singapore: ISEAS – Yusof Ishak Institute, 19 gennaio, disponibile online al link: https://www.iseas.edu.sg/articles-commentaries/iseas-perspective/2022-4-vietnams-labour-reforms-drivers-and-implications-by-joe-buckley/.

per ottenere informazioni sulle tensioni sociali e intervenire su imprese o amministrazioni locali. Ciò che resta molto più difficile da accettare è l'istituzionalizzazione autonoma della protesta. La distinzione fra rivendicazione e organizzazione è una delle linee di confine fondamentali dello spazio politico vietnamita.

Spazio digitale, repressione e nuove forme di protesta

Negli ultimi anni, soprattutto dopo il 2018, il Viet Nam ha rafforzato gli strumenti repressivi. La Costituzione del 2013 riconosce libertà di espressione, stampa, riunione, associazione e manifestazione, ma l'esercizio di questi diritti è subordinato alla legge. L'assenza di una vera legge sulle manifestazioni e l'uso di norme penali formulate in modo ampio consentono alle autorità di colpire blogger, giornalisti indipendenti, attivisti ambientali, difensori della terra e semplici cittadini che denunciano abusi locali. Gli artt. 117 e 331 del Codice penale sono diventati strumenti cruciali di questa repressione[14].

La legge sulla cybersicurezza del 2018 ha reso più chiara la logica del controllo. Lo Stato non cerca soltanto di impedire le manifestazioni nelle strade; cerca di impedire che le lamentele locali diventino reti nazionali. Facebook, YouTube e i *livestream* hanno permesso di documentare abusi e creare solidarietà, ma sono anche diventati il terreno della repressione preventiva. Negli anni più recenti, l'art. 331 del Codice penale è stato usato non solo contro dissidenti noti, ma anche contro persone che sollevavano questioni di terra, corruzione, religione, minoranze e abusi di funzionari locali. La protesta, così, può essere contenuta prima ancora di diventare piazza[15].

Ma il controllo dello spazio digitale vietnamita non è totale. I social network continuano a rappresentare un'arena nella quale informazioni difficili da trovare sui media tradizionali possono circolare molto rapidamente, generando discussione pubblica e, talvolta, obbligando le autorità a rispondere. L'estate del 2026 ha offerto un esempio particolarmente interessante di questa dinamica, soprattutto perché la mobilitazione ha coinvolto una generazione di giovani che non appartiene alle tradizionali reti del dissenso politico.

na ragazza di 18 anni investita a Hanoi il 30 maggio 2025 mentre viaggiava in motocicletta con il padre. La giovane morì alcuni giorni dopo per le conseguenze delle gravissime ferite riportate. L'automobile che aveva invaso la corsia opposta era guidata da Nguyen Sy Cuong, già deputato dell'Assemblea nazionale e già vicepresidente della sua Commissione per gli Affari esteri, nonché marito della ministra della Cultura, Sport e Turismo Lam Thi Phuong Thanh. Per oltre un anno, dopo le prime notizie sull'incidente, il caso rimase sostanzialmente assente dai media nazionali. Nell'agosto 2026, tuttavia, milioni di post cominciarono a circolare sui social network vietnamiti, soprattutto su Threads, chiedendo chiarezza e una presa di responsabilità[16].

La rapida diffusione del caso coincise, inoltre, con una controversia che coinvolgeva, da una parte, il Ministero della Cultura e, dall'altra, il popolare rapper *MCK*, richiamato dalle autorità per testi considerati volgari. Diversi utenti dei social network misero esplicitamente a confronto la rapidità dell'intervento sulla produzione culturale del rapper con il lungo silenzio pubblico sull'incidente nel quale era coinvolto il marito della ministra. Non è possibile stabilire se questa controversia abbia innescato la mobilitazione: Reuters ha osservato di non essere riuscita a determinare cosa avesse provocato l'improvvisa *escalation*, mentre la stampa regionale ha sottolineato l'assenza di un singolo fattore scatenante. Il confronto contribuì però alla politicizzazione del caso, trasformando un incidente stradale in una discussione sull'uguaglianza davanti alla legge, sulla trasparenza e sulla responsabilità delle élite[17].

La mobilitazione assunse forme molto diverse dalle manifestazioni di massa del 2014 o del 2018. Giovani cittadini cominciarono a recarsi presso l'albero vicino al

[14] Constituzione della Repubblica socialista del Viet Nam (2013), art. 25; Codice penale della Repubblica socialista del Vietnam, Legge n. 100/2015/QH13, emendata dalla Legge n. 12/2017/QH14, artt. 117 e 331; Amnesty International (2020), *Let us breathe! Censorship and criminalisation of online expression in Viet Nam*, 30 novembre, disponibile online al link: https://www.amnesty.org/en/documents/asa41/3243/2020/en/.

[15] Rising, D. (2026), "A rights group warns Viet Nam is ramping up arrests under broad laws to crush dissent", *Associated Press*, 29 giugno; Freedom House (2025), *Freedom in the World 2025: Viet Nam*, disponibile online al link: https://freedomhouse.org/country/vietnam/freedom-world/2025; Human Rights Watch (2025), "We'll all be arrested soon": Abusive prosecutions under Viet Nam's "Infringing on state interests", 21 aprile, disponibile online al link: https://www.hrw.org/report/2025/04/21/well-all-be-arrested-soon/abusive-prosecutions-under-vietnams-infringing-state.

[16] Guarascio, F. (2026), "Vietnam police address ex-politician's car crash that killed a teenager", *Reuters*, 19 agosto, disponibile online al link: https://www.reuters.com/world/asia-pacific/vietnam-police-address-ex-politicians-car-crash-that-killed-teenager-2026-08-19/; Pham, N. (2026), "Youth in Viet Nam use social media to demand explanation over death of teenage girl", *The Straits Times*, 18 agosto, disponibile online al link: https://www.thestar.com.my/aseanplus/aseanplus-news/2026/08/18/youth-in-vietnam-use-social-media-to-demand-explanation-over-death-of-teenage-girl.

[17] *Ibidem*; Guarascio, *cit.*

luogo dell'incidente, identificato online come *Justice Tree*, per lasciare fiori in memoria di Thuy. La protesta non richiedeva necessariamente una manifestazione organizzata: una persona poteva arrivare individualmente, lasciare un mazzo di fiori, fotografarlo, condividere l'immagine online e allontanarsi. Quando i fiori furono rimossi, il memoriale continuò a circolare nello spazio digitale e comparvero forme virtuali di commemorazione. Questa struttura decentralizzata abbassava la soglia individuale di partecipazione e rendeva la protesta più difficile da identificare con le tradizionali forme di dissidenza organizzata[18].

La reazione dello Stato confermò, tuttavia, che anche questa forma di protesta incontrava limiti precisi. Video verificati da Reuters mostrarono persone in uniforme impedire ai passanti di deporre fiori; giornalisti dell'agenzia osservarono inoltre agenti in borghese nell'area. Le autorità denunciarono il tentativo di "forze ostili e reazionarie" di sfruttare singoli episodi per influenzare giovani e studenti e provocare disordini. La tradizionale rappresentazione del dissenso come possibile prodotto dell'interferenza di forze ostili rimane quindi una componente importante del repertorio politico dello Stato vietnamita[19].

La risposta, tuttavia, non fu soltanto repressiva. Il 17 agosto la televisione di Stato *Viet Nam Television* dedicò un servizio di circa sei minuti al caso. Per la prima volta le autorità identificarono pubblicamente Nguyen Sy Cuong come conducente dell'automobile. La polizia riconobbe che aveva invaso la corsia opposta e violato le norme sulla circolazione stradale, ma spiegò che era stato esentato dalla responsabilità penale in presenza di circostanze attenuanti, dell'ammissione di responsabilità, del risarcimento e della richiesta della famiglia della vittima di non procedere penalmente. Anche il padre di Thuy intervenne nel servizio, ringraziando la comunità online per l'attenzione ma dichiarando che la famiglia considerava chiarita la vicenda[20].

L'intervento pubblico non chiuse la discussione. La stampa regionale riportò che molti utenti continuavano a chiedere non soltanto se le autorità avessero agito "secondo la legge", ma quali norme fossero state applicate, quali decisioni fossero state prese e perché. Il punto politicamente significativo era anche il vuoto informativo protrattosi per oltre un anno. La risposta ufficiale fornì quindi informazioni nuove e ridusse in parte l'incertezza, ma arrivò tardi e non eliminò le domande sulla trasparenza della gestione del caso[21].

Il risultato della mobilitazione fu dunque ambiguo. I giovani che chiedevano giustizia non ottennero la riapertura del procedimento contro Cuong. Le autorità limitarono la trasformazione del luogo dell'incidente in uno spazio permanente di protesta e cercarono di delegittimare politicamente la campagna. Ma, allo stesso tempo, la pressione esercitata attraverso i social network costrinse lo Stato a fornire una spiegazione pubblica su un caso che per più di un anno era rimasto ai margini dell'agenda nazionale. Il Financial Times ha interpretato la vicenda come un significativo episodio di mobilitazione della Gen Z attorno a domande di responsabilità e trasparenza (*accountability*), sottolineando al tempo stesso il rafforzamento degli strumenti di controllo del dissenso[22].

Il caso dell'estate 2026 suggerisce, quindi, di qualificare l'idea di una progressiva chiusura dello spazio pubblico vietnamita. Gli strumenti di sorveglianza e repressione sono diventati più sofisticati e possono produrre conseguenze molto severe per dissidenti, giornalisti indipendenti e attivisti che tentano di costruire organizzazioni autonome. Ciò non significa però che lo spazio sociale sia completamente disciplinato. Soprattutto fra giovani intensamente connessi, una questione concreta può ancora produrre in tempi rapidissimi una sfera pubblica critica, capace almeno temporaneamente di imporre un tema all'agenda nazionale.

Più che di libertà in senso liberale, è quindi utile parlare di uno spazio di contestazione limitato e continuamente negoziato. Il Partito-Stato vietnamita può tollerare entro certi limiti l'espressione di proteste concrete, soprattutto quan-

[18] Pham, *cit.*; Financial Times (2026), "The fatal car crash that spurred Vietnamese Gen Z protests", 3 settembre, disponibile online al link: https://www.ft.com/content/5948cb6b-b80d-4808-9336-ba56ffa86b4f.

[19] Guarascio, *cit.*

[20] Bao Dien tu Chinh phu (2026), "Cong an Ha Noi thong tin ket qua giai quyet vu tai nan tren pho Nguyen Huy Tu", 17 agosto, disponibile online al link: https://baochinhphu.vn/cong-an-ha-noi-thong-tin-ket-qua-giai-quyet-vu-tai-nan-tren-pho-nguyen-huy-tu-102260817201019708.htm; Viet Nam Television (2026), "Thong tin vu tai nan giao thong tai duong Nguyen Huy Tu, Ha Noi", *VTV*, 17 agosto, disponibile online al link: https://vtv.vn/thong-tin-vu-tai-nan-giao-thong-tai-duong-nguyen-huy-tu-ha-noi-10026081720001316 5.htm.

[21] Pham, *cit.*

[22] Financial Times, *cit.*

do non sono accompagnate dalla costruzione di un'organizzazione autonoma. Può cercare di reprimere o contenere la mobilitazione, ma anche rispondere alle pressioni sociali quando il costo del silenzio diventa superiore a quello della concessione. Il caso di Thuy rende particolarmente visibile questa combinazione di repressione e *responsiveness*.

Conclusione

Le proteste in Viet Nam non vanno lette come segnali imminenti di democratizzazione, ma nemmeno liquidate come disordini episodici in un sistema capace di controllare completamente la società. Sono indicatori delle contraddizioni del capitalismo autoritario vietnamita. Il Paese è integrato nell'economia globale, ma governato da un sistema che teme l'autonomia sociale. Ha bisogno di investimenti esteri, ma deve contenere nazionalismo e risentimento anticinese. Promuove industrializzazione e urbanizzazione, ma produce conflitti su lavoro, terra e ambiente. Celebra la stabilità, ma essa richiede un continuo lavoro di mediazione, sorveglianza, concessione e repressione.

I casi esaminati mostrano una continuità che attraversa forme di mobilitazione molto differenti. Di fronte agli scioperi operai, lo Stato può mediare e spingere le imprese a concedere aumenti o modificare condizioni contestate, purché i lavoratori non costruiscano organizzazioni sindacali indipendenti. Nel 2018, di fronte alle proteste contro le ZES, il governo rinviò il progetto di legge ma contemporaneamente arrestò numerosi manifestanti. Nell'estate 2026, di fronte alla mobilitazione della Gen Z, cercò di impedire la trasformazione del *Justice Tree* in uno spazio fisico permanente di protesta, ma fu anche costretto a rompere un lungo silenzio e a fornire una spiegazione pubblica.

Il confine decisivo sembra dunque passare non semplicemente fra protesta e acquiescenza, ma fra protesta circoscritta e autonomia organizzativa. Il sistema vietnamita può assorbire un grado significativo di conflitto sociale quando le rivendicazioni rimangono legate a uno specifico problema, sono temporanee e, infine, prive di una struttura politica indipendente. La repressione diventa molto più sistematica quando singole proteste cercano di collegarsi fra loro, costruire organizzazioni permanenti o mettere direttamente in discussione il monopolio politico del PCV.

Questa distinzione aiuta anche a comprendere perché la società vietnamita appaia, allo stesso tempo, fortemente controllata e sorprendentemente rumorosa. Il rafforzamento degli strumenti repressivi non ha eliminato la capacità dei cittadini di protestare, negoziare e costringere talvolta lo Stato a rispondere. La diffusione dei social network ha, anzi, creato nuove possibilità di mobilitazione a bassa intensità, decentralizzata e difficilmente prevedibile. Il caso della Gen Z del 2026 mostra come una protesta possa svilupparsi senza organizzazione, senza leadership e, persino, senza una vera manifestazione di piazza, passando continuamente dallo spazio digitale a piccoli gesti nello spazio fisico.

Le proteste vietnamite degli ultimi anni mostrano una società molto meno silenziosa di quanto spesso si immagini. La loro forza non sta nella costruzione di un'opposizione politica organizzata, ma nella capacità di rendere visibili le fratture generate dallo sviluppo e, in alcuni casi, di costringere il potere a reagire. La loro debolezza sta nella difficoltà di trasformarsi in movimenti stabili, data la pressione dello Stato e l'assenza di istituzioni autonome. Il Viet Nam contemporaneo va, quindi, letto non come un caso di acquiescenza passiva, ma come un sistema nel quale crescita, consenso, protesta, *responsiveness*, sorveglianza e repressione convivono in un equilibrio continuamente negoziato.

nel cuore della protesta delle Filippine

CRISI DELLA RAPPRESENTANZA O COLLASSO DI UN ORDINAMENTO POLITICO?

di Francesco Valacchi

Introduzione

Le rivolte di varia intensità scoppiate nelle Filippine a partire dal settembre 2025 costituiscono un caso studio rilevante per comprendere l'evoluzione del populismo nel Sudest asiatico. Se una parte significativa della letteratura ha analizzato il populismo come strumento di mobilitazione contro le élite tradizionali, il caso filippino mostra invece le dinamiche che emergono quando movimenti e leadership populiste vengono progressivamente percepiti come parte dell'establishment che avevano promesso di combattere.

Le prime mobilitazioni dell'ultima ondata di proteste si sono sviluppate nel settembre 2025 in un contesto politico caratterizzato dalla crescente percezione di una continuità tra le principali famiglie politiche del Paese. L'alternanza al potere tra forze vicine al *Partido Federal ng Pilipinas* (*PFP*), ad alcune forze nazionaliste e al *Lakas-Christian Muslim Democrats* con i partiti riconducibili alla famiglia dell"ex presidente Rodrigo R. Duterte – attualmente, detenuto nei Paesi Bassi presso il carcere della Corte penale internazionale con l'accusa di aver commesso crimini contro l'umanità durante il suo mandato da presidente della Repubblica – ha infatti contribuito a rafforzare nell'opinione pubblica la convinzione dell'esistenza di un sistema politico nella realtà chiuso e dominato da reti clientelari consolidate.

In questo contesto, le proteste assumono particolare rilevanza non soltanto per il loro impatto sulla stabilità interna del Paese, ma anche perché sembrano riflettere una crescente difficoltà dei cittadini a identificarsi con le tradizionali forme di rappresentanza politica. Le mobilitazioni del 2025 possono pertanto essere interpretate come il risultato di una progressiva erosione della fiducia nelle élite politiche e nelle organizzazioni partitiche che hanno dominato la vita pubblica filippina nell'ultimo decennio.

Questo articolo si propone di analizzare i fattori che hanno favorito l'emergere delle proteste e di valutare in che misura esse possano essere interpretate come una manifestazione della crisi della rappresentanza politica e dei limiti che i movimenti populisti incontrano una volta completata la transizione da forze antiestablishment a forze di governo.

Il problema del populismo al governo e la crisi della percezione della rappresentanza politica

L'ascesa politica di Duterte nel 2016 è stata correttamente vista da numerosi osservatori come una delle più significative manifestazioni del populismo contemporaneo nel Sudest asiatico. La sua retorica incentrata sulla contrapposizione tra il "popolo" e le élite tradizionali, unita alla promessa di ristabilire ordine e sicurezza attraverso una leadership forte, gli consentì di intercettare il crescente malcontento di ampi settori della società filippina. In un contesto caratterizzato da persistenti disuguaglianze economiche, diffusa corruzione e scarsa fiducia nelle istituzioni, Duterte riuscì a presentarsi come un *outsider* – e, al contempo, come un "uomo forte" – capace di sfidare un sistema politico percepito come inefficiente e distante dai bisogni della popolazione.

La forza del suo messaggio non derivava esclusivamente dal contenuto programmatico delle sue proposte, ma soprattutto dalla capacità di costruire una narrazione politica fondata sull'identificazione passionale tra leader e cittadini. In questo senso, il consenso raccolto da Duterte appare coerente con le interpretazioni del populismo che ne evidenziano la funzione di risposta alle crisi di rappresentanza e alla crescente distanza tra governanti e governati. La figura di Duterte emerse poi con forza durante le vicende della pandemia e, seppure la gestione della crisi fu tutt'altro che positiva[1], date le sue ricadute di natura economica e sociale.

Tuttavia, una delle principali criticità dei movimenti populisti emerge nel momento in cui essi conquistano il potere e diventano parte delle strutture istituzionali che avevano precedentemente contestato dimostrando che, almeno nella maggioranza dei casi, i movimenti populisti hanno una durata limitata nella loro forma originaria[2].

La trasformazione da forza antiestablishment a forza di governo comporta, peraltro, il rischio di una progressiva, ma in alcuni casi anche repentina, perdita di credibilità, soprattutto quando le aspettative generate durante la fase di mobilitazione non trovano piena realizzazione nell'azione politica. Nel caso filippino tale processo è stato ulteriormente accelerato dalla progressiva convergenza tra le principali dinastie politiche del Paese.

L'elezione di Ferdinand "Bongbong" Marcos (figlio dell'ex dittatore Ferdinand E.E. Marcos) alla presidenza della Repubblica nel 2022, sostenuta dall'alleanza politica con "Inday" Sara Duterte (figlia di Rodrigo), rappresentò per molti elettori la promessa di una continuità politica in grado di garantire stabilità. Tuttavia, proprio questa convergenza contribuì a rafforzare la percezione che le principali forze politiche nazionali fossero espressione di un medesimo sistema di potere. Di conseguenza, una parte crescente dell'opinione pubblica iniziò a considerare sia il campo politico riconducibile ai Marcos sia quello legato ai Duterte come componenti di un'unica élite politica connaturata all'establishment, riducendo la capacità mobilitante delle rispettive narrative populiste. La progressiva convergenza tra le principali forze politiche filippine produsse effetti che andarono ben oltre la semplice competizione elettorale. Se durante la fase ascendente del populismo una parte significativa dell'elettorato aveva individuato nei Duterte un'alternativa alle tradizionali oligarchie politiche, l'alleanza costruita attorno alla presidenza di Marcos Jr. contribuì a modificare profondamente tale percezione. In una fase caratterizzata dal rallentamento della crescita economica, dal permanere di forti disuguaglianze sociali e dal diffondersi di accuse di corruzione nei confronti di esponenti dell'amministrazione, il tradizionale schema oppositivo tra "popolo" ed "élite" iniziò progressivamente a perdere efficacia.

La conseguenza più evidente di questo processo fu l'emergere di una crescente sfiducia verso l'intero sistema politico. Piuttosto che identificarsi con una nuova

[1] Ofreneo, R.E. (2020) (a cura di), "COVID-19 pandemic case study: Philippines", *Heinrich-Böll-Stiftung*, dicembre, disponibile online al link: https://us.boell.org/sites/default/files/2020-12/20201209-HB-papers-A4-philippines-01_0.pdf.

[2] Kriesi H. (2025), "The Rise of Populism and The New Cleavage", *West European Politics*, pp. 33-57.

leadership alternativa, una parte dell'opinione pubblica iniziò a sviluppare forme di mobilitazione caratterizzate da una critica generalizzata nei confronti delle principali dinastie politiche del Paese e del sistema Paese stesso. In questo senso, le proteste del 2025 non possono essere interpretate esclusivamente come una contestazione dell'operato del presidente Marcos Jr., ma anche come una manifestazione di disillusione verso quelle forze populiste che, dopo aver promesso una radicale trasformazione dell'ordine politico esistente, finirono per essere percepite come parte integrante dello stesso sistema che avevano denunciato.

Le mobilitazioni sorte nel settembre 2025 rappresentano pertanto un interessante esempio di come la crisi della rappresentanza possa trasformarsi in crisi sistemica e azione collettiva. Più che la richiesta di una semplice alternanza politica, esse sembrano esprimere il desiderio di una ridefinizione dei rapporti tra cittadini e istituzioni, mettendo in discussione la legittimità delle forme tradizionali di mediazione politica.

Le proteste del 2025: dalla sfiducia nelle élite alla mobilitazione collettiva

Dopo le elezioni legislative di metà mandato del 2025, che hanno rappresentato la conferma del sostegno popolare ai partiti vicini all'ex presidente Duterte, Marcos Jr. si è affrettato a offrire cooperazione ai Duterte, e questo è apparso come un tentativo di far rientrare nell'alveo dell'establishment le élites legate al precedente governo. Parallelamente, tuttavia, la questione della corruzione legata ai progetti di controllo delle inondazioni contribuì a trasformare il malcontento politico in una mobilitazione più ampia. Le accuse relative a progetti inesistenti, incompleti o realizzati a costi anomali assunsero, infatti, una particolare rilevanza in un Paese frequentemente colpito da inondazioni, rendendo il tema della corruzione direttamente collegato alle condizioni di vita di ampi settori della popolazione. Le prime mobilitazioni coinvolsero in modo significativo studenti, organizzazioni della società civile e gruppi religiosi, fino a confluire nelle grandi manifestazioni del 21 settembre a Manila[3].

Questa data rappresentò un momento particolarmente significativo. Le manifestazioni di *Luneta Park* e dell'area dell'*Epifanio de los Santos Avenue* (simbolo delle proteste che, nel 1986, costrinsero il dittatore Marcos a lasciare il potere e a fuggire dal Paese) riunirono complessivamente oltre centomila persone secondo le stime riportate dalla stampa nazionale, mentre altre mobilitazioni si svolsero in diverse città del Paese. Le richieste riguardavano principalmente l'accertamento delle responsabilità e la restituzione delle risorse pubbliche sottratte attraverso i progetti irregolari, ma la protesta assunse rapidamente una dimensione più generale di critica nei confronti della classe politica. Significativo, in questo senso, fu il fatto che le principali iniziative non fossero riconducibili esclusivamente a una delle due principali aree politiche del Paese: in diversi momenti i manifestanti rivolsero le proprie accuse tanto nei confronti del campo riconducibile a Marcos Jr. quanto verso quello legato ai Duterte[4].

La giornata non fu, tuttavia, interamente pacifica. Dopo le principali manifestazioni, alcuni gruppi di manifestanti entrarono in confronto con le forze di polizia nella zona di Mendiola e nei pressi di alcuni punti di accesso al centro di Manila. Furono registrati lanci di pietre, incendi e danneggiamenti e le forze di sicurezza fecero ricorso a cannoni ad acqua e gas lacrimogeni. Secondo le autorità, numerose persone furono arrestate, tra cui anche minorenni, mentre fonti indipendenti hanno successivamente sollevato interrogativi sull'uso della forza da parte della polizia nei confronti di alcuni manifestanti e passanti.

L'importanza di questi episodi non risiede soltanto nella loro dimensione quantitativa, relativamente limitata rispetto alla partecipazione complessiva alle manifestazioni, ma nel loro valore politico. La protesta, infatti, mostrava contemporaneamente due caratteristiche apparentemente contraddittorie: da un lato

[3] Kriesi H. (2025), "The Rise of Populism and The New Cleavage", *West European Politics*, pp. 33-57.

[4] *Ibidem*.

una mobilitazione prevalentemente pacifica e trasversale, dall'altro la presenza di gruppi radicalizzati che interpretavano la corruzione come la manifestazione più evidente dell'incapacità dell'intero sistema politico di rappresentare gli interessi della popolazione. La distanza tra queste due componenti avrebbe caratterizzato anche le mobilitazioni successive[5].

Le caratteristiche della mobilitazione: attori, rivendicazioni e repertori della protesta

La successiva mobilitazione nazionale del 30 novembre mostrò come il movimento avesse ormai superato la dimensione della protesta spontanea legata alle prime rivelazioni sulla corruzione. Le manifestazioni si svolsero in diverse parti del Paese e coinvolsero organizzazioni politiche e religiose differenti. Rispetto al 21 settembre, tuttavia, emerse con maggiore chiarezza la frammentazione interna del fronte di protesta. Una parte delle organizzazioni chiedeva le dimissioni del presidente Marcos Jr. e di Sara Duterte e proponeva una trasformazione più radicale dell'assetto politico, mentre altre forze concentravano le proprie richieste sull'accertamento delle responsabilità e sulla prosecuzione delle indagini sulla corruzione.

La mobilitazione di novembre è significativa proprio perché evidenzia il passaggio da una protesta fondata su una rivendicazione relativamente condivisa – l'accertamento delle responsabilità per la gestione dei fondi destinati ai progetti di controllo delle inondazioni – a una contestazione più ampia dell'assetto politico nazionale. Allo stesso tempo, la maggiore frammentazione del movimento mostrava i limiti della possibilità di trasformare il malcontento in una piattaforma politica unitaria. La protesta continuava, quindi, a rivolgersi contemporaneamente contro il presidente della Repubblica e contro le forze riconducibili ai Duterte, ma senza produrre una leadership alternativa capace di aggregare stabilmente le diverse componenti del movimento[6].

Proprio approfittando di questa parziale assenza di un'organizzazione, l'amministrazione Marcos Jr. è riuscita a mantenere un controllo istituzionalmente saldo, ma affronta una progressiva erosione del consenso e una crescente frammentazione del sistema politico che l'aveva sostenuta. Anche perché è l'intero sistema politico che viene contestato.

Conclusioni: la crisi della rappresentanza e le implicazioni internazionali

Le proteste che hanno attraversato le Filippine nel corso del 2025 hanno evidenziato una progressiva crisi della rappresentanza politica all'interno del Paese. L'analisi delle mobilitazioni suggerisce, infatti, che una parte crescente dell'opinione pubblica non percepisca più le principali forze politiche (partiti e movimenti) come strumenti efficaci di mediazione tra società e istituzioni. La progressiva convergenza tra leadership che in passato avevano costruito il proprio consenso attraverso una retorica antiestablishment ha contribuito a rafforzare la percezione di un sistema politico dominato da élite sostanzialmente indistinguibili agli occhi di molti cittadini.

In tale contesto, le proteste del 2025-2026 non possono essere interpretate esclusivamente come una contestazione dell'operato dell'amministrazione Marcos Jr. o come una reazione alle vicende che hanno coinvolto Rodrigo Duterte. Semmai, esse appaiono come la manifestazione di una più ampia (e soprattutto profonda) crisi di legittimità che investe le modalità attraverso cui il potere politico viene esercitato nelle Filippine. La richiesta di trasparenza, il rifiuto delle tradizionali reti clientelari e la diffusa sfiducia verso le principali dinastie politiche di questo momento (Marcos e Duterte) indicano l'emergere di una domanda di rappresentanza che le attuali strutture partitiche sembrano faticare a soddisfare.

[5] The Philippine Herald (2025), "Democracy renewed: PBBM urges unity after midterm polls", 14 maggio, disponibile online al link: https://thephilippineherald.com/democracy-renewed-pbbm-urges-unity-after-midterm-polls/.

[6] Tabara, H., George, P. e Bonaventura, T. (2025), "Philippines: Divided opposition stems momentum of anti-corruption protests", *ACLRD Data Asia-Pacific Overview*, dicembre, disponibile online al link: https://acleddata.com/update/asia-pacific-overview-december-2025?utm_source=chatgpt.com.

Le conseguenze di tale processo si estenderanno con ogni probabilità ben oltre la politica interna. Negli ultimi anni le Filippine hanno assunto un ruolo sempre più importante nella competizione strategica tra Stati Uniti e Cina, soprattutto in relazione alle dispute nel Mar cinese meridionale e al rafforzamento della cooperazione militare con il governo di Washington. Una persistente crisi della rappresentanza potrebbe, tuttavia, ridurre la capacità delle istituzioni di costruire un consenso stabile attorno alle principali scelte di politica estera, aumentando la vulnerabilità del sistema politico a improvvisi cambiamenti di orientamento.

Da questo punto di vista il caso filippino suggerisce che la stabilità delle strategie regionali perseguite tanto da Washington quanto da Pechino dipende non soltanto dagli equilibri geopolitici, ma anche dalla capacità delle élite nazionali di mantenere la propria legittimità politica. Le proteste mostrano, infatti, come la crisi della rappresentanza possa trasformarsi da fenomeno interno a variabile rilevante per comprendere gli sviluppi futuri dell'ordine politico e strategico non solo dei Paesi dell'Associazione delle Nazioni del Sudest asiatico (*Association of Southeast Asian Nations*, *ASEAN*) ma dell'intera regione dell'Indo-Pacifico.

LA RECENSIONE

di Raimondo Neironi



U Thaw Kaung

ASPETTI DELLA STORIA E DELLA CULTURA DEL MYANMAR

CAVRIAGO: ANTEO EDIZIONI, 2024 (trad. it)

Se si riconosce alla produzione letteraria e artistica un viatico fondamentale per la comprensione storica e antropologica di una civiltà, nel caso del Myanmar tale prerogativa appare quanto mai evidente. Il volume recensito per questa rubrica traccia un quadro articolato e dettagliato delle fonti primarie – essenzialmente manoscritti su foglia di palma e testi su carta *parabaik* – e delle epigrafie in bassorilievo che ricompongono la memoria di eventi, consuetudini e luoghi chiave della tradizione politica, culturale e sociale birmana nell'arco di quattro secoli, ovvero dalla metà del XVI secolo sotto la dinastia Toungoo (artefice del secondo Regno birmano, che si estendeva fino ai confini del *Dai Viet*, "il Paese delle persone dal volto nero") agli anni Venti del XIX secolo sotto la dinastia Konbaung (l'ultima dinastia ad aver regnato in Birmania, dal 1752 al 1885).

Il libro raccoglie dieci contributi presentati da U Thaw Kaung in occasione di diversi convegni internazionali tenutisi tra l'Asia e gli Stati Uniti dal 1998 al 2008. Ad eccezione di due saggi inediti, i testi sono precedentemente apparsi su prestigiose riviste accademiche birmane e internazionali. Scomparso nel luglio del 2026, l'autore è stato per quasi quattro decenni una figura di riferimento della Biblioteca centrale delle Università birmane – situata presso il campus principale dell'Università di Yangon –, di cui ha assunto la direzione dal 1989 al 1997. Un incarico ricoperto in una congiuntura politica estremamente complessa scandita dalla "Rivolta 8888", dalla caduta del regime del "Programma socialista" e dall'ascesa della giunta militare del *Tatmadaw* (ufficialmente definita "Consiglio di Stato per la Restaurazione della Legge e dell'Ordine"). Durante la sua intera carriera, U Thaw Kaung si è dedicato con passione al reperimento e alla tutela di manoscritti e rari volumi a stampa, garantendone la fruizione a generazioni di lettori e studenti birmani, nonché ad alcuni studiosi di tutto il mondo.

La biografia di U Thaw Kaung si intreccia con i momenti cruciali della storia birmana. Gli anni dell'occupazione giapponese (1942-1945) segnarono profondamente la sua giovinezza, trascorsa nello stato Shan, dove visse con la sua famiglia in una capanna nella foresta. Rientrato a Yangon nel 1943, il padre fu chiamato a occuparsi degli studenti inviati nelle università britanniche in vista dell'indipendenza, prima di contribuire all'apertura dell'ambasciata birmana a Londra nel 1948. U Thaw Kaung ereditò da lui una profonda ammirazione per il modello accademico del Regno Unito, che l'Università di Yangon adottò come punto di riferimento. Dopo il pensionamento nel 1997, l'autore non interruppe il proprio impegno, dedicandosi a ricerche approfondite sulla storia e la cultura birmana, rigorosamente pubblicate in lingua inglese per aprirsi al dibattito internazionale. Tra i suoi meriti più grandi spicca la creazione di una sezione

speciale all'interno della Biblioteca centrale delle Università birmane, pensata per preservare l'inestimabile patrimonio dei manoscritti su foglia di palma e sui tradizionali *parabaik*, i caratteristici testi ripiegati a fisarmonica, in uso dal XVI fino alla fine del XIX secolo. Questi reperti svelano dettagli affascinanti: i fascicoli in foglia di palma, detti *anga*, si compongono di dodici elementi che richiamano le vocali dell'alfabeto birmano, spesso numerati a partire dal secondo foglio (con la sillaba *kā*) anziché dal primo (*ka*), il quale molto spesso lasciava spazio a un'invocazione iniziale al Buddha impreziosita da cornici ornamentali. La Biblioteca centrale conserva, ad oggi, un inestimabile tesoro di oltre 16.000 manoscritti che U Thaw Kaung ha consegnato alla consultazione di studiosi e ricercatori di tutto il mondo.

Il volume prende le mosse dall'analisi dell'*Ayedawbon* (letteralmente, "un resoconto storico di una campagna reale"), ossia un genere documentario che raccoglie le cronache di palazzo sulle lotte per la successione al trono, le campagne militari, le ribellioni e le dinamiche dinastiche. Tali testi offrono anche preziosi ragguagli sulle relazioni diplomatiche, come attestano i resoconti relativi agli inviati siamesi e alle ambascerie birmane nel vicino Regno di Ayutthaya (*Yodaya*, in birmano). Composti in un arco temporale compreso tra la metà del XVI secolo e gli anni Venti del XIX secolo, i trattati *Ayedawbon* presentano agli studiosi come U Thaw Kaung non poche sfide. Tracciati solitamente su foglie di palma, questi testi sollevano interrogativi complessi legati alla paternità delle opere, alla loro datazione esatta e a specifici ostacoli linguistici. Ciononostante, la loro portata storiografica rimane straordinaria, poiché offrono una prospettiva che travalica i confini della storia birmana in senso stretto, abbracciando anche le vicende e le tradizioni dei popoli Mon e Rakhine, che caddero sotto i colpi della grande potenza militare dei Konbaung.

Accanto agli eventi politici, i manoscritti aprono uno spaccato sulla vita quotidiana dell'epoca e sulle cerimonie devozionali dedicate al Buddha Maha Muni. Di significativo valore è il caso di un testo su foglia di palma, verosimilmente redatto a partire dal 1766, in cui è rievocato il drammatico assedio di Innwa (Ava) del 1751-1752, conclusosi nell'aprile del 1752 con la breccia delle mura da parte delle forze di Hanthawaddy, la deposizione dell'ultimo re della dinastia Toungoo (Mahadammayaza Dipadi) e l'ascesa dei Konbaung. Un racconto che restituisce senza filtri la disperazione di una popolazione ridotta, durante l'accerchiamento da parte del nemico, a nutrirsi di cadaveri umani.

Questi testi si affiancano ai monumentali lavori storici pubblicati tra il secondo decennio del XVIII secolo e la metà del XIX secolo, un periodo riconosciuto come l'"età dell'oro della storiografia birmana" (p. 43). Tra gli scrittori più interessanti che U Thaw Kaung ha premura di menzionare è Sayadaw, un monaco erudito nativo del villaggio di Mon-ywe, che redasse una pionieristica e autorevole storia del *Sasana* buddhista attraverso lo studio dell'evoluzione delle pagode del Paese. La sua cronaca complessiva della storia birmana – protrattasi fino al primo incontro con l'Esercito coloniale britannico – presentava tuttavia profonde divergenze rispetto ai dettami ufficiali della Commissione storica reale. Nonostante il riconoscimento e la stima tributatigli dalla corte, tali contrasti d'opinione ne determinarono l'isolamento e ne decretarono la caduta in disgrazia. Sayadaw trascorse così il resto dei suoi giorni in totale isolamento e scomparve nel 1835, all'età di sessantanove anni.

Per coloro che sono appassionati di storia diplomatica, di notevole interesse risulteranno quasi certamente le cronache che descrivono nei dettagli la delicata missione diplomatica inviata dal re Maha Dhamma Yazar Dipati alla corte imperiale dei Qing a metà del XVIII secolo. Partita da Innwa e giunta a Pechino nell'agosto del 1751 dopo oltre un anno di viaggio – segnato da una lunga sosta di attesa nello Yunnan –, la delegazione birmana perseguiva il duplice obiettivo di ristabilire i legami commerciali e di ottenere il sostegno militare contro le

sollevazioni del popolo Mon e le minacce provenienti dal Manipur, sebbene l'esito fu del tutto infruttuoso. La trattazione approfondisce i meccanismi delle ambascerie nel sistema tributario cinese, illustrando la visione imperiale di un'alleanza fondata sul legame di fraternità, in cui il sovrano cinese (in birmano *utibwa*, ossia "il sovrano dell'Est") considerava la propria controparte birmana come un "fratello minore" (p. 147). In segno di riconoscenza, la corte birmana offrì dieci elefanti nati e allevati nel Palazzo reale, mentre i doni di contraccambio inviati da Pechino andarono perduti in seguito all'assedio di Innwa e all'esecuzione del re Maha Dhamma Yazar Dipati da parte dei ribelli Mon. La cronaca documenta, infine, un episodio di spionaggio politico e diplomatico: il tentativo, ordito all'insaputa della corte imperiale Qing ma con il favore tacito del governatore dello Yunnan, di inscenare una falsa ambasceria in Birmania per aggirare il blocco commerciale, manovra sventata a seguito dell'arresto del promotore e del cambio al vertice della provincia cinese.

Pur non mettendo in discussione lo stile e i contenuti di questi documenti, U Thaw Kaung pone l'accento sulla criticità delle fonti storiche fino a noi pervenute, caratterizzate da una sovrapposizione tra realtà fattuale e narrazione romanzata. Un cortocircuito che l'autore denuncia con forza evidenziando la "distorsione grave quando alcune di queste creazioni immaginarie [come, ad esempio, la vulgata secondo cui il re Bayinnaung avrebbe combattuto con la punta della lancia ancora conficcata nella coscia] passano inosservate e incorrette nei libri di testo scolastici […]" (p. 109). Pertanto, risulta impellente per gli storici birmani la necessità di un vaglio critico rigoroso che separi i fatti dalla leggenda.

A tramandare la memoria e le gesta dei sovrani birmani non sono soltanto i resoconti, le cronache scritte o le biografie, ma anche le preziose testimonianze epigrafiche incise sulle campane di alcune pagode. Tra queste spicca quella donata da re Bayinnaung (1551-1581) – uno dei più importanti sovrani della storia della Birmania – alla celebre pagoda Shwe-zigon di Bagan, dove tuttora si conserva. Le iscrizioni documentano i momenti salienti del suo regno e la sua straordinaria parabola biografica: privo di natali regali e figlio di un umile raccoglitore di succo di palma, Bayinnaung ascese al potere sposando la sorellastra maggiore di re Tabin-shwe-hti, inserendosi così a pieno titolo nella famiglia reale. Egli succedette proprio a Tabin-shwe-hti, il cui regno aveva iniziato a disgregarsi a causa dei problemi di alcolismo in cui era scivolato, introdotto ai vizi da un giovane avventuriero portoghese. Sovrano illuminato, Bayinnaung era considerato un *cakravartin* (termine sanscrito che designa "colui che mette in moto la ruota"), un monarca la cui autorità non si imponeva con la mera forza coercitiva, bensì ricorreva a una spiccata autorità morale riconosciuta sia a corte sia dai propri sudditi. Per governare le province periferiche abitate dalle minoranze etniche ideò un sistema basato sui legami personali, sulla lealtà (*thitsa*) e sulla reciprocità di favore e obbligo verso la corona (*kyeizu*). Eletto a strenuo difensore della fede buddhista, la sua figura gode tuttora di profonda venerazione non solo in Myanmar, ma anche in Thailandia.

Accanto alle cronache e ai manoscritti di carattere storico, un ruolo cardine nella definizione dell'identità culturale birmana è svolto dalla produzione letteraria, sia in prosa sia in poesia. A tal proposito, nei suoi studi più famosi U Thaw Kaung ha dedicato ampio spazio alla leggenda di Rama, giunta in Myanmar per opera dei primi mercanti indiani, alcuni dei quali scelsero di stabilirsi nel Paese dando vita a comunità indù. La figura di Rama si è articolata nel contesto birmano attraverso tre distinte tradizioni: come incarnazione ("settimo avatar") del dio indù Vishnu; nella veste di *Bodhisattva*, o "futuro Buddha" (denominato, in birmano, *Parashurama*); e, infine, secondo la tradizione che ci è stata tramandata dal poema epico *Ramayana* scritto dal celebre poeta Valmiki. Sebbene rimanga aperto il dibattito accademico su quale sia la versione letteraria più antica

nel Paese, lo studio del *Ramayana* conobbe una straordinaria diffusione, alimentato sia da traduzioni curate da monaci birmani – i quali attinsero alla tradizione orale tramandata dai cantori provenienti da Manipur e Assam – sia da rielaborazioni in prosa risalenti al XVII secolo e affidate alle foglie di palma. La prima attestazione scritta del *Ramayana* in terra birmana si rinviene tuttavia in un *pyo* del 1527: il *pyo* è componimento narrativo a quattro sillabe tradizionalmente incentrato sulla vita del Buddha e sulle sue vite anteriori. Testimonianze inestimabili di questa tradizione sono oggi custodite in parte in Myanmar e in parte presso la *British Library*, che vanta una delle collezioni di manoscritti birmani più ampie e rilevanti al di fuori dei confini nazionali.

Sebbene il *Ramayana* fosse già assai noto in prosa e poesia, la sua conversione in forma drammatica e teatrale si dovette unicamente all'influenza thailandese. La svolta avvenne a seguito della caduta di Ayutthaya nel 1767, in quello che è considerato il capitolo conclusivo della guerra birmano-siamese che vide la vittoria della corte di Innwa al sesto tentativo d'assedio della capitale siamese. Diversi danzatori e musicisti siamesi furono condotti in prigionia in Birmania; dalle celle in cui intonavano canti nostalgici per rievocare la propria terra natale, questi artisti passarono a intrattenere la corte birmana. Accomunati dal ritmo incalzante di cimbali, tamburi, trombe e flauti, essi impressero "un impulso al rinascimento della cultura birmana" (p. 188), che rielaborò le canzoni e le musiche tradizionali dando vita a uno stile espressivo più rapido e dinamico rispetto all'originale thailandese. Questo profondo intreccio, che investì anche i rituali di corte e le forme letterarie, testimonia l'intimo legame tra le due civiltà confinanti. La rappresentazione drammatica del *Ramayana*, straordinariamente affine all'immaginario mitologico birmano, mantenne un enorme favore popolare fino alla seconda metà dell'Ottocento. Le messe in scena si interruppero nel 1885 con l'esilio nell'India britannica dell'ultimo sovrano birmano, il re Thibaw, per poi rinascere con l'indipendenza della Birmania nel 1948, attraversando la parentesi del Programma socialista del generale Ne Win (1962-1988), durante la quale l'opera fu eseguita esclusivamente in forma strumentale, senza il ricorso ai dialoghi e alle canzoni.

Tornando al genere *pyo*, la sua produzione investì anche la trattatistica politica e pedagogica, definendo le prerogative del monarca ideale. Esemplare a questo proposito è il caso di Letwe Nawrahta, un intellettuale di corte noto per aver dato alla luce il celebre poema *Meza Taung-che* durante l'esilio comminatogli dal sovrano Hsinbyu-shin, il quale regnò dal 1763 al 1776. In controtendenza con il disprezzo popolare verso la figura del cane, l'autore ne fece la metafora del re perfetto poiché esso si mostrava "facilmente appagato, non brama[va] ricchezze e non cede[va] al lusso" (p. 77). U Thaw Kaung risalta il valore culturale del poeta, additandolo come "un grande cronista della storia del Myanmar, che ha annotato con cura per la posterità non solo le imprese e le vanità del re e della corte, ma anche la [fame e le sofferenze della] gente comune" (p. 85).

Rimanendo nell'alveo della letteratura, U Thaw Kaung ricorda che le donne di sangue reale si dilettarono a scrivere dei drammi di corte, molti diffusi a partire dalla fine del XVIII secolo. Come fu il caso dei due *Eenaung*, una tipologia di dramma di corte prettamente di produzione birmana che aveva preso a prestito elementi del *Ramayana*, scritti dalla principessa di Hlaing (Hlaing Hteik Khaung Tin), raffinata poetessa, che si dilettò a prendere in giro le abitudini private del marito (l'erede al trono principe di Kanaung), il quale sovente amava trascorrere il proprio tempo libero con diverse concubine e dame di corte. A differenza degli altri drammi, questi erano scritti per la famiglia reale e i cortigiani, come dimostrato dal linguaggio aulico al quale si fece ricorso. Fu proprio tra la metà del XVIII e la metà del XIX secolo che il dramma birmano raggiunse il suo apice, soppiantato nel secolo successivo dall'ascesa del romanzo moderno e, molti decenni più tardi, dalla televisione. Furono fatti

diversi tentativi, soprattutto da parte di U Thaw Kaung, di risollevare il genere tra la fine degli anni Novanta e gli inizi degli anni Duemila, ma le compagnie teatrali non disponevano dei mezzi finanziari necessari per andare avanti. Un tempo articolata in 65 giorni di rappresentazione, che furono successivamente ridotti a 45 e, infine, a un solo mese, la trasposizione birmana del *Ramayana* ha subito nel corso degli anni un'ulteriore e drastica compressione. Sotto la duplice pressione della pandemia da COVID-19 e delle vicende politiche seguite al colpo di Stato militare del febbraio 2021, l'opera è stata infatti ridotta a un singolo giorno di performance a porte chiuse.

Tra le pieghe di almeno un paio di saggi emergono alcune considerazioni attraverso le quali l'autore affronta un nodo cruciale della storiografia contemporanea: l'assenza di una narrazione ufficiale e condivisa della storia moderna e contemporanea del Myanmar. Da qui l'appello a una svolta etica in seno alla Commissione storica nazionale, affinché rilegga le vicende del Paese all'insegna dell'"imparzialità", dell'"integrità" e della "verità", restituendo al popolo una memoria storica sottratta al monopolio delle élite al potere (p. 85). Il limite principale di questa giusta intuizione risiede tuttavia nell'omessa indagine sulle radici storiche di tale vuoto istituzionale e nella mancata disamina delle sue profonde ripercussioni sulla società birmana.

Arrivati a un bilancio complessivo, ci si chiede se la lettura di questo libro sia consigliabile al lettore generalista. L'impressione di chi scrive è che non ci si trovi di fronte a un'opera di agevole fruizione: il volume richiede pazienza, invitando a superare l'impatto iniziale denso di definizioni, tecnicismi e vocaboli birmani, che avrebbe potuto essere mitigato da una più accurata contestualizzazione storica, magari attraverso la proposizione di note a piè di pagina esplicative e una prefazione firmata da uno studioso di cultura e letteratura birmana di riconosciuta caratura. Trattandosi di una raccolta di saggi nati in contesti accademici differenti e pubblicati in diversi periodi storici, è frequente imbattersi in sovrapposizioni e ripetizioni di personaggi e vicende, come è peraltro esplicitato da una nota redazionale (p. 204) a proposito del *Ramayana*. Ciò rende talvolta la lettura ridondante. A ciò si aggiunge la mancanza, auspicabile in appendice, di una cronologia della storia birmana dal II secolo a.C. fino all'indipendenza del 1948. Sul piano editoriale, affiorano inoltre lievi disomogeneità nella traduzione (si oscilla tra la formula più fedele "Biblioteca centrale delle Università" e la variante "Biblioteca centrale universitaria" di Yangon) e la presenza di qualche refuso (come a p. 185). Ciononostante, superati questi scogli formali, il libro si rivela una miniera preziosa per chiunque voglia esplorare la storia, la cultura e l'anima di un Paese tanto affascinante quanto complesso.

In definitiva, pur restando una lettura più congeniale a chi già mastica le complessità del mondo culturale birmano, il volume di U Thaw Kaung rimane comunque un'opera meritevole di attenzione. Inoltre, va indubbiamente riconosciuto all'editore il coraggio di aver lanciato nel panorama editoriale italiano una monografia di tale rara specificità.

RISE

Dal 2016 a oggi hanno contribuito a RISE*: **Francesco Abbate** (Università di Torino e OEET), **Anna Maria Abbona Coverlizza** (MedAcross e Università di Torino), **H.E. Esti Andayani** (Ambasciatrice della Repubblica di Indonesia in Italia), **Tomaso Andreatta** (Camera di Commercio europea in Viet Nam e Intesa Sanpaolo), **Fortunata Armocida** (Città di Torino), **Dennis Arnold** (Universiteit van Amsterdam), **Emanuele Ballestracci** (T.wai), **Pietro Battistella** (APCO Worldwide), **Andrea Benvenuti** (University of New South Wales, Kensington), **Salvo Bitonti** (Accademia Albertina delle Belle Arti di Torino), **Matteo Boaglio** (Intesa Sanpaolo), **Michele Boario** (T.wai e Agenzia italiana per la cooperazione allo sviluppo, Hanoi), **Giuseppe Bolotta** (Università Ca' Foscari), **Gianluca Bonanno** (T.wai, Kyoto University e IPSO), **Valerio Bordonaro** (Associazione Italia-Asean, Scuola di Politiche e Nearco), **Nicholas Borroz** (University of Auckland), **Pietro Borsano** (Advising Asia e Shinawatra University), **Maria Bottiglieri** (Città di Torino), **Frédéric Bourdier** (Institut de Recherche pour le Développement – France, e Université Paris 1, Panthéon Sorbonne), **Vanina Boutè** (Université de Picardie, Jules Verne e Centre Asie du Sudest), **David Brenner** (Goldsmiths, University of London), **Shaun Breslin** (University of Warwick), **Cecilia Brighi** (Italia-Birmania. Insieme), **Francesco Buscemi** (T.wai e Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa), **Linda Calabrese** (Overseas Development Institute), **Septrin John Calamba** (Mindanao State University), **David Camroux** (SciencesPo e Viet Nam National University), **Daniele Carminati** (City University of Hong Kong), **H.E. Abdul Malik Melvin Castelino** (Ambasciatore della Malaysia in Italia), **Simone Centola** (Withers KhattarWong), **Chaw Chaw Sein** (University of Yangon)**, Chheang Vannarith** (ISEAS – Yusof Ishak Institute), **H.E. Chirdchu Raktabutr** (Ambasciatore del Regno di Thailandia in Italia), **Luciana Chiaravalli** (Promos e NIBI), **James Chin** (University of Tasmania), **Ja Ian Chong** (National University of Singapore), **Lisandro E. Claudio** (University of California, Berkeley), **Robert Cole** (National University of Singapore), **Jayeel Serrano Cornelio** (Ateneo de Manila University), **Guido Creta** (Università di Napoli, L'Orientale), **Daimon-Sato Takeshi** (Waseda University), **Pierpaolo De Giosa** (Antropologo sociale), **Karin Dean** (Tallinn University), **Christopher Dent** (Edge Hill University), **Evelyn S. Devadason** (Universiti Malaya), **Dewi Fortuna Anwar** (Research Center for Politics, National Research and Innovation Agency, BRIN), **Hien Laëtitia Do Benoit** (Conservatoire national des Arts et Métiers e LIRSA), **Do Ta Khanh** (Viet Nam Academy of Social Sciences), **H.E Don Pramudwinai** (Ministro degli Esteri del Regno di Thailandia), **Aurora Donzelli** (Alma Mater Studiorum, Università di Bologna), **Claudio Dordi** (Università Commerciale "Luigi Bocconi", Milano), **Simone Dossi** (T.wai, TOChina Hub e Università Statale di Milano), **Arianne DelaRosa Dumayas** (Chuo University), **Nicholas Fang** (Black Dot e Singapore Institute of International Affairs), **Michele Farina** (Università di Urbino Carlo Bo), **Nicholas Farrelly** (T.wai e University of Tasmania), **Fabio Figiaconi** (Vrije Universiteit Brussel – VUB), **Carlo Filippini** (Università Bocconi), **Fitriani** (CSIS Indonesia), **Manabu Fujimura** (Aoyama Gakuin University, Giappone), **Giulia Garbagni** (University of Cambridge), **Marco Gaspari** (Agenzia italiana per la cooperazione allo sviluppo), **Giuseppe Gabusi** (T.wai e Università di Torino), **Kim Geheb** (CGIAR), **Gabriele Giovannini** (T.wai e Università di Torino), **Enrico Giuntelli** (Italy Malaysia Business Association), **Edmund Terence Gomez** (Universiti Malaya), **Michael Guarneri** (Northumbria University), **Jürgen Haacke** (London School of Economics e Political Science), **Enze Han** (University of Hong Kong), **Arve Hansen** (University of Oslo), **Sam Hardwick** (Australian National University), **Naomi Hellmann** (Max Planck Institute), **Ray Hervandi** (The Habibie Center), **Alin Horj** (OCSE), **Aniello Iannone** (Universitas Diponegoro), **Erasmo Indolino** (Dezan Shira & Associates), **Giacomo Innocenti** (Università Cattolica del Sacro Cuore), **Muhamad Iqbal** (Monash University), **Han Ka** (Ricercatore indipendente), **Chulaporn Kobjaiklang** (National Institute of Development Administration), **Kyaw Zeyar Win** (Peace Research Institute Yangon), **Jayson S. Lamchek** (Australian National University e ASEP-CELLs Project), **Hwok-Aun Lee** (Institute of Southeast Asian Studies), **Zeno Leoni** (King's College London), **Guanie Lim** (Nanyang Technological University), **Mirella Loda (**Università di Firenze), **Natalino Loffredo** (MISE), **Neungreudee Lohapon (**Chulalongkorn University), **Melania Lotti** (Banca Mondiale), **Giuseppe Malgeri** (COSPE Onlus), **Manuele Mambelli** (Dhonburi Rajabhat University), **Manoj Potapohn** (Chang Mai University), **Paolo Mascia** (Ricercatore indipendente), **Pietro P. Masina** (T.wai, Università di Napoli, L'Orientale, e University of Cambridge), **Luigi Monteanni** (School of Oriental and African Studies, Londra), **Nathanial Matthews** (King's College London e CGIAR), **Erron C. Medina** (Ateneo de Manila University), **Patrick Meehan** (SOAS University of London), **Ronald U. Mendoza** (Ateneo de Manila University), **Nicola Messina** (Freelance), **Matteo Migheli** (Università di Torino e OEET), **Dominik Mierzejewski** (Università di Łódź), **Jørgen Ørstrøm Møller** (ISEAS – Yusof Ishak Institute), **Bradley J. Murg** (Seattle Pacific University and Greater Mekong Research Center), **Marco Musso** (Laureando, Università di Torino), **Jack Myint** (US-ASEAN Business Council), **Darshinee Nadarajan** (Maritime Institute of Malaysia), **H.E. Mynt Naung** (Ambasciatore della Repubblica dell'Unione del Myanmar in Italia), **Raimondo Neironi** (T.wai e Università di Roma – Tor Vergata), **Ngoei Wen-Qing** (Singapore Management University), **H.E. Nguyen Thi Bich Hue** (Ambasciatrice della Repubblica socialista del Viet Nam in Italia), **Augusto Ninni** (Università di Parma e OEET), **H.E. Domingo Nolasco** (Ambasciatore della Repubblica delle Filippine in Italia), **Romeo Orlandi** (Associazione Italia-Asean), **H.E. Dato Abdul Samad Othman** (Ambasciata della Malaysia in Italia), **Phan Xuan Dung** (ISEAS – Yusof Ishak Institute), **Andrea Passeri** (Universiti Malaya), **Gianluca Pastori** (Università Cattolica del Sacro Cuore), **Martin Petlach** (Mendel University, Brno), **Luciano Pezzotta** (Italy Malaysia Business Association ed European Centre for Strategic Innovation), **T.J. Pempel** (University of California, Berkeley), **Pham Sy Thanh** (Viet Nam Institute for Economic and Policy Research), **Michelangelo Pipan** (Associazione Italia-Asean), **Giulio Pugliese** (University of Oxford e IAI), **Matteo Puttilli** (Università di Firenze), **Daniele Regge** (MedAcross), **Andrea Revelant** (Università Ca' Foscari), **Jonathan Rigg** (University of Bristol e National University of Singapore), **Silvia Rosina** (Seat Pagine Gialle), **Amalia Rossi** (Università Ca' Foscari, venezia), **Paolo Rossi** (Ricercatore indipendente), **Stefano Ruzza** (T.wai e Università di Torino), **Giovanni Salinaro** (SACE), **Luca Saporiti** (Camera di Commercio Italia–Myanmar), **Francesco Sassi** (RIE – Ricerche Industriali ed Energetiche), **Luca Sartorelli** (T.wai e consulente Agenzia italiana per la cooperazione allo sviluppo), **Luigi Sausa** (Ricercatore indipendente), **Augusto Scaglione** (Intesa Sanpaolo), **Sandra Scagliotti** (Consolato della Repubblica Socialista del Viet Nam a Torino e Centro di studi vietnamiti), **Fabio Scarpello** (Murdoch University), **Rosalia "Lia" Sciortino** (SEA Junction e Mahidol University), **Anja Senz** (University of Heidelberg), **Smita Sharma** (The Tribune), **Edoardo Siani** (Università Ca' Foscari), **Filippo Silvani** (Ronchi Asia), **Claudio Sopranzetti** (Central European University), **Antonia Soriente** (Università degli Studi di Napoli, L'Orientale), **Alessandro Stasi** (Avvocato), **Giacomo Tabacco** (Università di Milano-Bicocca), **Takahashi Katsuyuki** (Naresuan University), **Jarren Tam** (Centre for Public Policy Studies – Asian Strategy and Leadership Institute), **H.E. Tana Weskosith** (Ambasciata del Regno di Thailandia in Italia), **Massimiliano Tani** (University of New South Wales, Canberra), **Thomas Timlen** (Risk Intelligence), **Tran Thanh Quyet** (Università di Hanoi), **U Maung Maung** (Confederation Trade Unions Myanmar), **Alessandro Uras** (Università di Cagliari), **Francesco Valacchi,** (Università di Pisa), **Andrea Valente** (Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas – University of Lisbon), **Vittorio Valli** (Università di Torino e OEET), **Federico Vasoli** (dMTV – de Masi Taddei Vasoli), **Matteo Vergani** (Deakin University), **Erika Vitale** (MedAcross), **Gudrun Wacker** (Stiftung Wissenschaft und Politik, SWP), **Jin Wang** (Northumbria University), **Akkanut Wantanasombut** (Chiang Mai University), **Bridget Welsh** (John Cabot University), **Sigrid Wertheim-Heck** (Wageningen University & Research), **Andrea Chloe Wong** (University of Canterbury, Christchurch, e Pacific Forum CSIS), **Wu Lunting** (Freie Universität Berlin), **Zha Daojiong** (Peking University), **Zhang Denghua** (Australian National University), **Lorens Ziller** (Camera di Commercio italiana nelle Filippine), **Roberto Zoppi** (Camera di Commercio italiana per il Sudest asiatico).

** Le affiliation si riferiscono al periodo in cui le autrici e gli autori hanno contribuito ai numeri della rivista*