



1

Gennaio 2026

**Sumūd: when resistance is feminist**

**Sumūd: quando la resistenza è femminista**

**Lavinia Bianchi**  
*Università Roma Tre*

[lavinia.bianchi@uniroma3.it](mailto:lavinia.bianchi@uniroma3.it)

Doi: [https://doi.org/10.14668/QTimes\\_18112](https://doi.org/10.14668/QTimes_18112)

ABSTRACT

*From a critical, decolonial and intersectional feminist perspective, this contribution analyses the ways in which Palestinian resistance is conceptualised in postcolonial theories, queer practices and contemporary literary narratives. Particular attention is paid to the way in which feminised bodies are sites of both oppression and agency. Through an examination of the manifestos of Queers for Palestine and the AQ collective, as well as the writings of Somdeep Sen, Susan Abulhawa, Suad Amiry and Nada Elia, the paper explores the concept of Sumūd as a daily practice of resilience and resistance, and as a means of constructing liveable worlds. The analysis reveals how Zionist violence operates along dual colonial and patriarchal axes to create an all-encompassing structure of power, while the narratives demonstrate forms of resistance grounded in care, dignity, poetic and political imagination. Symbols*

*such as Handala, Tatzreez and the keys of the Nakba are revealed to be condensers of collective memory and diasporic continuity. Palestine is thus presented as a theoretical and political laboratory with the potential to initiate decolonial practices that promote more equitable societies and emancipatory pedagogical relationships, based on an autoethnographic methodology.*

**Keywords:** Resistance, feminism, critical pedagogy, decoloniality, symbols.

#### RIASSUNTO

*Il contributo analizza in una prospettiva critica, decoloniale e del femminismo intersezionale le forme attraverso cui la resistenza palestinese viene concettualizzata nelle teorie postcoloniali, nelle pratiche queer e nelle narrazioni letterarie contemporanee, con particolare attenzione ai corpi femminilizzati come luoghi di oppressione e, insieme, di agency. Attraverso l'esame dei manifesti di *Queers for Palestine*, del collettivo AQ e delle scritture di Somdeep Sen, Susan Abulhawa, Suad Amiry e Nada Elia, il paper indaga il significato di *Sumūd* come pratica quotidiana di resilienza, resistenza e costruzione di mondi vivibili. L'analisi mostra come la violenza sionista operi lungo un duplice asse coloniale e patriarcale, configurando una struttura totalizzante di potere, mentre le narrazioni testimoniano forme di resistenza radicate nella cura, nella dignità e nell'immaginazione poetica e politica. Simboli come Handala, il Tatzreez, e le chiavi della Nakba emergono come condensatori della memoria collettiva e della continuità diasporica. La Palestina viene così letta come laboratorio teorico e politico capace di rilanciare pratiche decoloniali orientate a società più giuste e relazioni pedagogiche emancipative, a partire da una metodologia autoetnografica.*

**Parole chiave:** Resistenza, femminismo, pedagogia critica, decolonialità, simboli.

---

#### 1. PREMESSA: QUEER STUDIES PALESTINESI, OMONAZIONALISMO E PRATICHE DI *SUMŪD*

Cosa vuol dire *Sumūd*? Come incarnarla?

Partendo dall'esame di alcuni dei manifesti del movimento *Queers for Palestine* (Q4P), del *Collettivo Anarcoqueer* (AQ) e delle riflessioni di Elia (2025), Sen (2020), Abulhawa (2010; 2015) e Amiry (2004; 2013), questo paper indaga, da un lato, in che modo la condizione coloniale plasmi e disciplini i corpi femminilizzati, rendendoli al tempo stesso bersagli privilegiati della violenza e nuclei quotidiani di resistenza e, dall'altro, aspira a esplorare come fare resistenza femminista. La convergenza tra queste prospettive – teoriche, letterarie, autoetnografiche – permette di cogliere non solo le dinamiche strutturali del dominio, ma anche le modalità intime, affettive e materiali con cui la vita palestinese persiste, crea e si reinventa nonostante l'oppressione. In un contesto resistenziale, la pedagogia non appare tanto come un apparato formale o un dispositivo intenzionale, ma come un insieme di pratiche diffuse, corporee, relazionali, che producono soggettività capaci di sottrarsi all'oppressione. Ciò che si configura è una

pedagogia implicita, situata, che si trasmette attraverso rituali quotidiani più che attraverso discorsi codificati. Le modalità organizzative della resistenza – dalla condivisione di saperi tattici alla cura reciproca, dalla costruzione di reti orizzontali alla capacità di rielaborare il trauma – diventano forme educative che plasmano modi di essere e di agire politici.

Prima di soffermarsi sui simboli che condensano la memoria e l’immaginario palestinese, è utile ricordare come tali voci restituiscano la complessità delle forme di resistenza. Sen (2020) mostra come l’ordine coloniale operi attraverso infrastrutture materiali e dispositivi amministrativi che normalizzano la violenza, producendo una quotidianità segnata da ciò che definisce una sorta di “apparente normalità dell’occupazione” e, al contempo, sottolinea come le comunità palestinesi riescano a generare spazi di tenuta e possibilità anche dentro sistemi che mirano a renderle impossibili. La narrativa di Abulhawa (2010; 2015) traduce questa dimensione in un archivio emotivo e letterario, in cui la *Nakba*, la diaspora e la perdita diventano storie incarnate che attraversano generazioni; nei suoi romanzi, la resistenza non è solo un gesto politico, ma un movimento radicale di cura che prende forma nei legami familiari, nella memoria, nell’affettività e nella capacità di immaginare un futuro anche dentro la devastazione. Anche la scrittura ironica e domestica di Amiry (2004; 2013) restituisce con forza la banalità dell’occupazione nella sua intrusività quotidiana: l’umorismo, l’accudimento, la “tenacia del restare” diventano gesti che sfidano la disarticolazione del tessuto sociale e riaffermano l’ordinario come luogo di resistenza. Le sue osservazioni sulla vita urbana, sulle interazioni domestiche e sui micro-attributi della quotidianità rendono visibile come la *Sumūd* non sia una postura eroica, ma una pratica situata, fatta di scelte minute e di un’intelligenza relazionale che custodisce la comunità.

Nel campo degli studi queer, la Palestina rappresenta un punto di snodo teorico e politico in cui sessualità, colonialismo d’insediamento e governance della vita si intersecano. Le analisi sul pinkwashing, ad esempio, hanno mostrato come la “vetrinizzazione” dei diritti LGBTQIA+ da parte dello Stato israeliano funzioni da dispositivo di legittimazione coloniale, articolando una narrazione di modernità sessuale contrapposta all’“arretratezza” araba e palestinese. Questa narrazione si innesta nella più ampia logica dell’omonazionalismo (Puar, 2007), vale a dire l’inclusione condizionata di alcune soggettività “accettabili” all’interno del progetto nazionale, a fronte della patologizzazione e criminalizzazione di altre soggettività queer razzializzate. In tale quadro, le soggettività queer palestinesi si muovono lungo una doppia frontiera: da un lato resistono alla strumentalizzazione che vorrebbe usarle come prova dell’“eccezionalismo gay-friendly” israeliano; dall’altro disarticolano gli stereotipi orientalisti che le riducono a vittime senza agency o a soggetti “da salvare”<sup>1</sup>. Come mostra Alqaisiya (2018), le attiviste e gli attivisti di *alQaws* hanno “trasceso identità gay esclusive” e rifiutato di isolare la sessualità da altre forme di oppressione, intrecciandola alle logiche del colonialismo israeliano.

In questi spazi, queer opera come grammatica di *Sumūd*: una perseveranza sessual-politica che si incarna in pratiche di cura, mutualismo, tessitura di reti, educazione popolare, supporto psicosociale e produzione culturale, con un’attenzione costante alla sicurezza comunitaria e alla co-autorialità dei processi di enunciazione. L’esperienza di attiviste e attivisti mostra come la scelta di restare (aggrapparsi) e quella di praticare mobilità tattica (muoversi, sottrarsi, riapparire) configurino una politica dell’apparizione che sfida la sorveglianza e i regimi dello sguardo.

---

<sup>1</sup> Si vedano, per opportuno approfondimento, la produzione teorico-politica di *alQaws for Sexual and Gender Diversity* in Palestinian Society, di Aswat – *Palestinian Feminist Center for Sexual and Gender Freedoms* e del network *Palestinian Queers for BDS*.

Nella letteratura propriamente accademica, Sa'ed Atshan (2020) ha mostrato come il campo della solidarietà globale tenda talvolta a esercitare una “empire of critique” che rende le vite queer palestinesi oggetto di scrutinio infinito, rischiando di sovradeterminare dall'esterno ciò che conta come autentico, radicale o accettabile; in questo senso il costrutto di tokenismo (Bianchi, D'Antone, 2024) orienta una analisi rigorosa anche delle più aperte teorie intersezionali e femministe. Jasbir K. Puar (2007; 2017), spostando l'attenzione dal riconoscimento legale alla biopolitica della feribilità, consente di leggere gli incroci tra sessualizzazione, disabilitazione e gestione securitaria dei corpi: le vite queer palestinesi risultano così doppiamente governate – come minoranze sessuali e come popolazione colonizzata – e proprio per questo capaci di inventare contro-coreografie dell'ordinario (attraversamenti, soste, feste, rituali, ricamo, archivi digitali) che restituiscono densità politica alla riproduzione sociale.

Queste pratiche non vanno romanticizzate: al contrario, l'etnografia queer palestinese insiste sul costo psichico e materiale della sopravvivenza e sull'ambivalenza di categorie come “sicurezza” e “protezione”, spesso usate per giustificare dispositivi di controllo. L'orizzonte trasformativo che emerge non è quello di una mera “inclusione” nel regime neoliberale dei diritti, ma di una liberazione intersezionale capace di tenere insieme anticolonialismo, antirazzismo, transfemminismo e giustizia di genere. L'immaginario di *Sumūd* si fa queer non per sommare “un'altra identità” al discorso, bensì per spostarne in maniera intersezionale la sintassi: dalla resistenza come evento alla resistenza come durata, dalla rappresentazione alla co-produzione, dal riconoscimento statale alla sovranità quotidiana degli affetti, dei luoghi e dei saperi.

Questo tentativo muove anche dalla consapevolezza che immagini, simboli, narrazioni e produzioni autoetnografiche siano pratiche discorsive capaci di redistribuire il visibile e il dicibile, sovvertendo i regimi di verità che separano soggettività queer e lotte anticoloniali. Allo stesso tempo, tali materiali performano alleanze (Butler, 2017): non rappresentano semplicemente identità, ma le costituiscono attraverso iterazioni grafiche che producono corpi politici, rendendo la solidarietà una forma di azione condivisa e situata. In questo modo, i simboli di resistenza diventano atti che materializzano nuove possibilità di vita condivisa; leggere i manifesti del movimento *Queers for Palestine* significa comprendere le immagini non come semplici veicoli informativi, bensì come pratiche che organizzano sensibilità, corpi, spazi pubblici e immaginazione politica. La prospettiva decoloniale amplia tale comprensione ricordando che ogni immagine è inscritta in geografie di potere–regimi di visibilità, di dicibilità, di archiviazione–e che le forme visive possono operare come controdispositivi–capaci di redistribuire l'attenzione, di smontare la naturalizzazione dei confini e dei conflitti, di riaprire genealogie estetiche negate. Gli studi queer e intersezionali, infine, offrono una grammatica per leggere l'intreccio tra desiderio, genere, razza, classe e nazione, smascherando le retoriche che separano artificialmente i “diritti LGBT” da un orizzonte di giustizia materiale e autodeterminazione collettiva. È nell'incrocio di queste tre tradizioni–critica, decoloniale, queer/intersezionale–che i materiali Q4P trovano il loro pieno significato: non come nicchia tematica, ma come laboratorio in cui forme (tipografia, palette cromatiche, texture, supporti), dispositivi (licenze, toolkit ecc.) e pratiche di circolazione insegnano, performano, trasformano. Uno degli aspetti rivelatori è, infatti, la scelta del movimento di liberare la circolazione dei materiali, come mostra il *Calls to Action for Palestine Toolkit*, che segnala le risorse, ne autorizza esplicitamente condivisione e amplificazione, e fornisce traduzioni multilingui, formati pronti per stampa e social, oltre a istruzioni su come affiggere, diffondere e contestualizzare i materiali nelle proprie comunità. Questa pagina–*Make Your Support for Palestine Visible*–non si limita a elencare poster e flyer: istituisce un impegno della diffusione come pratica di cura, di mutualità e di solidarietà transnazionale.

La stessa concezione della materialità come politica emerge nel poster RISO (Fig. 1) commissionato da Q4P a FORT London, *Your freedom inseparable from mine. Fight for Palestine, fight for trans lives*, in cui carta riciclata, inchiostri a base di soia, pattern ispirati al *Tatreez* palestinese e download gratuito con permesso di ristampa definiscono una forma che non veicola soltanto messaggi, ma incarna un'etica relazionale: l'affermazione dell'inseparabilità delle lotte passa anche attraverso la riproducibilità consentita della grafica, che permette a chiunque di farne circolare copia, trasformando il manifesto in una infrastruttura di legame sociale e politico<sup>2</sup>.



Fig. 1 - RISO commissionato da Q4P a FORT London, *"Your freedom inseparable from mine. Fight for Palestine, fight for trans lives"*.

Questa archeologia delle forme si approfondisce attraverso una sorta di semiopolitica dei simboli che attraversa la produzione Q4P: la *fetta d'anguria*, icona vernacolare della resistenza palestinese, sostituito cromatico della bandiera nei contesti in cui questa è censurata, opera come *Sumūd* segno di insistenza e resistenza, testimonianza di ciò che non può essere sradicato; nel poster *"Queer Artists for Palestine–Ceasefire Now!"*, ad esempio, l'anguria si combina a un imperativo linguistico–*CEASEFIRE NOW*–e a un campo cromatico verde, componendo un atto di parola immediato che rifiuta l'estetizzazione neutra e diventa ponte tra genealogie, intrecciando nazione e desiderio, terra e affetto, immaginazione politica e cura intersezionale. Dall'altra parte, il triangolo rosa – simbolo della persecuzione nazista e poi della riappropriazione queer – viene decolonizzato in banner come *Queer As in Free Palestine* prodotti da Justseeds, in cui il triangolo si combina con l'anguria e con segni della resistenza palestinese: è una ricodifica che sottrae i simboli queer all'eurocentrismo memoriale e li rialloca in un contesto anticoloniale, opponendosi a pinkwashing e omonazionalismo. Infine, il *Tatreez* introduce nei manifesti

<sup>2</sup> <https://palestin toolkit.org/mobilise-outside-home/make-your-support-for-palestine-visible/>  
<https://shop.fort.london/products/queers-for-palestine-fort-free-poster>

Ultimo accesso: 21/02/2026.

un controarchivio tessile, una memoria femminile e comunitaria che eccede il canone della grafica occidentale e reinscrive la resistenza in una semiotica incarnata, dove la cura non è un'emozione, ma una scelta che produce coalizione e incarna una grammatica politica della relazione.

In questa direzione, l'approccio anarcoqueer di AQ (Fig. 2) rifiuta la logica dello Stato-nazione come dispositivo di emancipazione, insistendo invece su forme di solidarietà materiale, relazionale e autonoma, capaci di sfuggire alla cattura delle istituzioni internazionali e delle narrazioni caritatevoli e umanitarie. AQ si iscrive così in una genealogia di pensiero che legge la liberazione queer non come appendice liberale, ma come pratica di disobbedienza capace di minare i presupposti stessi del potere coloniale: confini, gerarchie di genere, razzializzazioni, dicotomie civilizzatrici e forme di normalizzazione imposti da Stato, eserciti e imperi.

La scelta di Q4P e di AQ di multilinguismo, accessibilità e responsabilità è parte di quella che possiamo individuare come una pedagogia impegnata: font leggibili, alti contrasti cromatici, traduzioni in molte lingue (italiano compreso) e istruzioni su stampa e affissione incarnano un'etica dell'accesso, pensata per pubblici diversi e canali molteplici; allo stesso tempo, licenze chiare, inviti al compenso degli/delle artista e call all'uso non commerciale definiscono una pratica di accountability che previene l'estrattivismo e rafforza la dimensione collettiva della lotta.



Fig. 2 - Manifesto Anarcoqueer Aq

Dalle opere finora prese in esame emerge che la repressione sionista opera su un duplice asse, coloniale e patriarcale, configurando ciò che Said definisce una struttura totalizzante di potere<sup>1</sup> e che Sen riconduce alle logiche del colonialismo d'insediamento e della sua apparente normalità amministrativa<sup>2</sup>. Parallelamente, le narrazioni letterarie e testimoniali mostrano come la resistenza si incarni nei gesti ordinari, nella cura, nella tenuta della dignità e nella preservazione della bellezza come contro-pratica all'erosione dell'umano.

Questa ricostruzione intende inoltre soffermarsi sui simboli che condensano la memoria collettiva palestinese: la figura di *Handala*, creata da Naji al-Ali nel 1969 come emblema di sfida, esilio e diritto al ritorno; la pratica del *Tatreez* e le chiavi in ottone delle case abbandonate nel 1947–1948, divenute icona della *Nakba* e della continuità storica dell'esperienza rifugiata. Come nota Nada Elia, la lotta palestinese invita a una concezione della liberazione che eccede la logica della mera abolizione dell'apartheid, ponendo al centro forme di vita capaci di prefigurare società più giuste<sup>3</sup>.

L'obiettivo di questa ricostruzione è suggerire che la resistenza palestinese contemporanea debba essere letta non solo come opposizione all'occupazione militare, alla pulizia etnica e alle politiche segregative del regime d'insediamento, ma anche come spazio di elaborazione di pratiche politiche e pedagogiche orientate alla produzione di mondi vivibili. In tal senso, la Palestina diventa un laboratorio teorico e politico per ripensare le eredità delle lotte anticoloniali del XX secolo e per rilanciare pratiche decoloniali che coniughino memoria, materialità dei corpi, educazione come pratica di libertà e immaginazione politica.

## 2. SIMBOLI

Se le pratiche e le teorie queer palestinesi mostrano come i corpi vivano l'intersezione tra colonialismo, genere e sessualità, i simboli che attraversano la cultura politica palestinese ne offrono la traduzione visiva e materiale: essi condensano ciò che le analisi teoriche articolano, rendendo tangibile la grammatica quotidiana della resistenza. Tra i simboli più potenti e persistenti *Handala* e le *chiavi della Nakba* occupano un posto centrale nella configurazione di una memoria collettiva che rifiuta l'oblio imposto dai processi coloniali. Essi non sono meri emblemi grafici o oggetti commemorativi, ma veri e propri dispositivi semiotici decoloniali, capaci di condensare in una forma immediatamente riconoscibile l'esperienza della perdita, della resistenza e dell'aspirazione al ritorno.

La figura di *Handala*, creata dal vignettista Naji al-Ali nel 1969 (Fig. 3), è forse il più iconico tra i simboli moderni della Palestina: questo bambino di dieci anni – un'età che non cambierà finché non potrà “tornare a casa” – nasce come alter ego dell'autore, che aveva dieci anni quando fu costretto all'esilio durante la *Nakba* del 1948. Lo stesso nome Naji al-Ali significa «sopravvissuto», una sorta di predestinazione che viene condensata in forma artistica.

*Handala* appare sempre scalzo, vestito di stracci, con la schiena rivolta all'osservatore e le mani intrecciate dietro la schiena, un gesto che al-Ali descrive come rifiuto delle soluzioni imposte dall'esterno e protesta contro un mondo che ha voltato le spalle ai palestinesi. La scelta di non mostrare il volto produce un rovesciamento del regime dello sguardo: *Handala* non è oggetto passivo della rappresentazione, ma soggetto che sottrae sé stesso allo sguardo consumante dell'altro; un ritiro che è allo stesso tempo accusa e protezione, dignità e diserzione da ogni tentativo di normalizzazione o commercializzazione della sofferenza palestinese. Radicato nel significato della pianta *handhal* – amara, tenace, capace di ricrescere anche se recisa – diviene così allegoria vivente del radicamento, di quella capacità di sopravvivenza e rigenerazione che caratterizza la *Sumūd* palestinese. Non sorprende che, secondo innumerevoli testimonianze, egli sia percepito come una “coscienza collettiva”, o “la punta della bussola puntata verso la Palestina”<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Sul significato simbolico e collettivo attribuito si veda *Handala – figura simbolica per le persone espulse*, Giornata Mondiale di Preghiera 2024, che descrive il personaggio come testimone ostinato, emblema della resistenza palestinese e figura di radicamento comunitario.

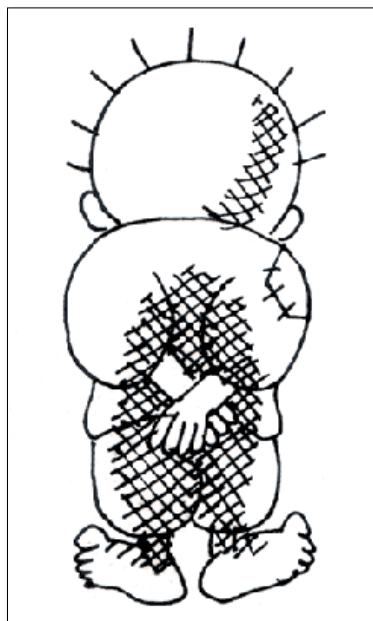


Fig. 3 - Handala

Se *Handala* articola il rifiuto e la dignità attraverso la linea grafica, le chiavi della *Nakba* (Fig 4) operano attraverso la presenza materiale dell'oggetto. Quelle grandi chiavi di ferro, spesso sproporzionate, portate nelle manifestazioni o appese nelle case e nei campi profughi, non aprono più alcuna porta fisica: aprono invece un varco nella storia. Simboleggiano le oltre 400.000 case abbandonate o distrutte nel 1948 e rappresentano, in modo diretto e tangibile, il diritto al ritorno. La loro forza simbolica deriva dal fatto di essere al tempo stesso quotidiane e insostituibili: una chiave è un oggetto domestico, legato alla dimensione intima dell'abitare; trasformata in simbolo, essa ricorda che a essere stata sottratta non è solo una proprietà, ma una condizione ontologica dell'esistenza, il rapporto tra corpo, casa e terra.

La chiave della *Nakba* non è semplice nostalgia, ma un segno politico che mantiene aperto un orizzonte di possibilità: ricorda che lo sradicamento è avvenuto, ma che la storia non si è conclusa. Funziona come contro-archivio: resiste ai tentativi di cancellazione storica mantenendo vivo un legame affettivo con spazi che non esistono più, o che sono stati sovrascritti da altre geografie. È una forma concreta di "memoria resistente", che, come *Handala*, rifiuta la riconciliazione con la perdita.



Fig. 4 – Le chiavi della Nakba

Insieme, *Handala* e la chiave incarnano modalità complementari di resistenza. Il primo opera nella sfera del simbolico-visivo: non mostrare il volto diviene un modo di rifiutare gli sguardi colonizzanti, un atto politico che sovverte ruoli di spettatore e rappresentato. La seconda opera nella sfera della materia e della memoria familiare: tramandare una chiave dalla generazione della *Nakba* alle generazioni successive significa trasferire non solo un oggetto, ma un mandato politico.

Scrive Elia (2025, p. 27):

Nakba (arabo per “catastrofe”) non è un momento storico accaduto ed esauritosi nel maggio del 1948: è tutt’ora in corso. La pulizia etnica dei palestinesi da parte degli israeliani non si è mai fermata: ogni nuovo insediamento è preceduto dalla cacciata, dallo spossessamento e, spesso, dall’omicidio dei palestinesi, strategia tipica dei coloni meglio descritta da Patrick Wolfe come «eliminazione dei nativi».17 Il colonialismo d’insediamento «distrugge per sostituire», ha scritto Wolfe, riportando poi ciò che Theodor Herzl, padre del sionismo, scrisse ne *Lo Stato ebraico*: «Se voglio mettere un edificio nuovo al posto di uno vecchio, prima devo demolire e poi costruire».18 Analizzare il colonialismo d’insediamento, oltre all’apartheid, è doveroso. E altrettanto doveroso è tenere presente ciò che Abed-Rabbo definisce l’«essenza» della storia palestinese, ossia lo spossessamento di un popolo indigeno pacifico che viene aggredito e occupato da forze straniere.

Entrambi i simboli, in forme differenti, resistono alla logica della rappresentazione museale che tende a congelare la storia. *Handala* continua a comparire sui muri, nei campi profughi, nelle manifestazioni, nei tatuaggi e nella grafica militante; la chiave continua a circolare, a essere rifatta, ingrandita, stilizzata, portata in cortei. Nel loro muoversi tra corpi e spazi, questi simboli producono comunità, offrono linguaggi comuni, permettono di articolare la memoria non come lutto privatizzato, ma come pratica collettiva di continuità. È qui che incontrano la decolonialità: non come recupero folclorico, ma come atti epistemici che contestano la narrazione dominante, mantenendo viva la possibilità di un ritorno, materiale o simbolico.

*Handala* e le chiavi della *Nakba* non sono dunque icone statiche della sofferenza palestinese, ma gesti ininterrotti di affermazione politica: il bambino che rifiuta di crescere finché non potrà tornare a casa e la chiave che testimonia un ritorno sempre rimandato ma mai revocato. Insieme, essi raccontano una storia di perdita e continuità, di irriducibilità e speranza, inscritta tanto nei corpi quanto negli oggetti, nella grafica come nella materia, nella memoria come nell’immaginazione.

### 3. NOTA AUTOETNOGRAFICA

Per la scrittura di questo paragrafo di metodo, scelgo di scrivere in prima persona, come gesto di coerenza e pratica posizionata (Borghi, 2020).

*Al-Sumūd* (الصمود) significa fermezza, tenacia, resilienza, perseveranza o, ancora, resistenza ostinata.

Concetto nobile nell’Islam e nella cultura araba, specialmente legato alla resistenza nonviolenta e alla dignità, è anche costruito centrale nella cultura e nella vita quotidiana palestinese, che definisce la capacità di “stare” e reggere l’urto di fronte alle avversità, senza cedere o andarsene.

A maggio del 2013 per il mio trentesimo compleanno, ho deciso di tatuarlo sul braccio. In quel momento, le primavere arabe avevano cambiato, in maniera irreversibile, la mia vita. L’impegno e l’attivismo maturati negli anni, mi hanno portata a studiare la lingua araba e a immergermi nella letteratura decoloniale, intersezionale e dell’atlantico nero. Da questo posizionamento nasce l’interesse per una ricerca pedagogica in prospettiva di genere che possa rintracciare linee di continuità e frattura tra le genealogie femministe mediorientali e le epistemologie critiche maturate nei movimenti transfemministi e decoloniali contemporanei. L’autoetnografia, in questo senso, non rappresenta soltanto uno strumento metodologico, ma pratica situata di consapevolezza, capace di tenere insieme vissuto, teoria e impegno

politico. Attraverso la scrittura riflessiva, ho iniziato a interrogare il mio stesso posizionamento – donna europea, bianca, accademica, proveniente da un contesto che beneficia delle geografie della mobilità e dei regimi di cittadinanza – e a misurare la distanza, mai del tutto colmabile ma nemmeno irrilevante, tra i miei orizzonti di libertà e quelli delle donne e delle soggettività queer palestinesi con cui mi sono trovata a dialogare nei percorsi di studio, lavoro e ricerca.

La dimensione trasformativa dell'autoetnografia si è rivelata allora una sorta di soglia epistemica: uno spazio in cui riconoscere che ogni incontro – con un luogo, una lingua, una comunità oppressa – comporta un rischio di fraintendimento, ma anche la possibilità di un apprendimento radicale. Studiare l'arabo ha significato per me non solo acquisire uno strumento linguistico, ma soprattutto confrontarmi con un sistema simbolico diverso, con una storia politica che interroga la mia collocazione nell'ordine coloniale globale e con un insieme di immaginari che sfidano la centralità euro-atlantica delle narrazioni femministe dominanti. La lingua, in questo senso, è divenuta una *forma di relazione*: non un lasciapassare accademico, ma una pratica di ascolto e di apertura.

All'interno di questo quadro, la ricerca di genere che ho intrapreso mira a comprendere come le soggettività femminilizzate e queer palestinesi articolino agency e resistenza attraverso registri che eccedono gli schemi interpretativi occidentali: non soltanto come “donne da liberare” o come icone di un femminismo vittorioso, ma come produttrici di sapere e protagoniste di pratiche politiche quotidiane profondamente radicate nella storia del colonialismo d'insediamento e della diaspora. L'autoetnografia mi ha così permesso di osservare in maniera più consapevole le implicazioni del mio stesso sguardo: quali domande pongo? Da quali silenzi sono attraversate? Quali cornici epistemologiche do per scontate e quali, invece, necessitano di essere dislocate?

Il costrutto di *Sumūd* che emerge dalla mia esperienza tanto come categoria analitica, quanto come gesto incarnato, rappresenta la cerniera che unisce questa riflessione. Nello studio e nel confronto con attiviste, ricercatrici e artiste palestinesi, ho imparato a riconoscere *Sumūd* non come resilienza depoliticizzata, ma come tenuta quotidiana: un modo di stare al mondo che sfida il dispositivo coloniale e patriarcale non attraverso l'eroismo spettacolare, ma attraverso la perseveranza, la cura reciproca, la custodia dei luoghi, la riproduzione sociale come pratica di dignità. Lavorare autoetnograficamente ha significato, allora, assumere *Sumūd* anche come categoria che decentra il mio stesso modo di fare ricerca, invitandomi a restare dentro le tensioni, a misurare le asimmetrie senza neutralizzarle, a interrogare i limiti del sapere accademico e a rendere espliciti i legami affettivi e politici che attraversano ogni scelta metodologica.

#### 4. PER UN POSIZIONAMENTO DECOLONIALE E FEMMINISTA NEL DISCORSO PEDAGOGICO

Intesa come praxis trasformativa, la decolonialità eccede l'inclusione correttiva delle “voci altre” e si misura piuttosto con la riorganizzazione dei rapporti che rendono possibile parlare, conoscere e agire, spostando il baricentro dall'atto di “dare la parola” alla costruzione di condizioni simmetriche di co-autorialità e responsabilità nei processi di ricerca e di formazione. In questo senso, decolonizzare non equivale ad ampliare un canone preesistente con contenuti marginali, ma a negoziare nuovi criteri di validazione del sapere, nuove forme di restituzione verso le comunità coinvolte e nuovi dispositivi di accountability capaci di collegare metodo, etica e sfera pubblica, secondo una logica di produzione condivisa della conoscenza che si oppone all'estrattivismo accademico e alla tokenizzazione delle differenze.

Dentro tale orizzonte, la *Sumūd* femminista palestinese offre una grammatica situata per ripensare la politicità della vita ordinaria e per immaginare “mondi altri” senza illudersi di sostituire totalmente, dall’oggi al domani, l’ordine dominante. Nato storicamente come “tenacia” radicata nella terra e nella continuità comunitaria, e articolatosi nel tempo in forme sia “statiche” (la permanenza) sia “dinamiche” (la costruzione di istituzioni alternative), la *Sumūd* mobilita un lessico che coniuga resistenza e cura, memoria e progettazione, e che ha spesso trovato nel corpo e nel lavoro delle donne la sua icona più riconoscibile. Non si tratta, tuttavia, di un repertorio di gesti puramente simbolici: studi sulle pratiche quotidiane mostrano come l’allevare figli, attraversare i checkpoint per studiare o lavorare, tenere in vita reti di mutuo aiuto, coltivare ulivi o ricostruire case in seguito a demolizioni ricorrenti non producano una “resilienza” adattiva e depoliticizzata, ma una “resistenza resiliente” che si cela nell’infrapolitica dei comportamenti minuti e che sfida, proprio nella ripetizione della presenza, l’ordine che mira a renderla impossibile

Il nesso tra *Sumūd* e soggettività femminile si chiarisce ulteriormente se si considera come la vita quotidiana nei territori occupati sia capillarmente securitizzata: la militarizzazione degli spazi domestici e delle routine, l’intreccio tra sorveglianza e violenza burocratica, la criminalizzazione di atti ordinari collocano le donne in una soglia in cui la cura diventa tattica, la riproduzione sociale assume spessore politico e l’intimità stessa è attraversata dal conflitto. In questa cornice, perseverare—nutrire, insegnare, curare, organizzare centri di comunità, documentare e archiviare memorie—non è adattarsi, ma rifiutare la disarticolazione del legame sociale, esibendo un’agency che rovescia l’immagine della vittima silente e ridà densità alla presenza femminile nel paesaggio del potere. Proprio perché non spettacolare, questa tessitura di gesti ridefinisce ciò che conta come “politico”, spostando l’attenzione dall’evento eclatante alla continuità del quotidiano; e, così facendo, interroga anche i regimi di riconoscibilità e di lutto selettivo dello spazio pubblico globale, nei quali la vita palestinese risulta spesso meno “intelligibile” o meno degna di cordoglio, con effetti concreti sulla distribuzione dell’empatia e delle risorse.

È in questo orizzonte che la *Sumūd* femminista palestinese offre una chiave interpretativa particolarmente feconda. Esso non si esprime solo attraverso atti dichiarativi o gesti eclatanti, ma soprattutto nella tessitura minuta di una quotidianità che resiste alla disarticolazione imposta dalla colonizzazione: nutrire, curare, educare, tramandare saperi e tenere vivo il legame con la terra sono forme di presenza che si oppongono all’erosione sistemica della vita. Tale politicità del quotidiano emerge con forza anche nelle pratiche artigianali, e fra queste nel *Tatreez*, il ricamo palestinese, che da secoli rappresenta un archivio vivente di genealogie femminili, memorie comunitarie e appartenenze territoriali. L’importanza di queste forme di espressione culturale è stata restituita con particolare chiarezza nella mostra “Il Thoub Palestinese. Identità in ricamo”, allestita ai Musei di San Salvatore in Lauro a Roma tra il 24 novembre 2025 e il 10 gennaio 2026, che ha presentato ricami, abiti cerimoniali e installazioni multimediali dedicati alla creatività e alla perizia delle donne palestinesi. L’esposizione, attraverso una serie di thoub riprodotti o originali (Fig. 5), ha reso visibile non solo la complessità estetica dei motivi e delle tecniche regionali, ma anche il profondo valore identitario che questi manufatti custodiscono: ogni ricamo racconta un villaggio, uno stato civile, una storia corporea e comunitaria, testimoniando come il gesto del cucire, lungi dall’essere un’attività domestica neutra, sia un atto di continuità culturale e un modo di resistere alla dispersione e alla dislocazione imposte dall’occupazione. All’interno di questo quadro, appare evidente come la *Sumūd* non sia una semplice resilienza adattiva, bensì una forma di resistenza che unisce cura e conflitto, intimità e spazio pubblico, e che riarticola la dimensione politica a partire dalla continuità del quotidiano. Le donne, in particolare, incarnano questa postura attraverso pratiche che

intrecciano il sostegno alla comunità, la salvaguardia della memoria e la creazione di luoghi materiali e simbolici in cui la vita possa ancora fiorire. Il *Tatreez*, con i suoi codici visivi stratificati, le sue architetture di fili e i suoi motivi regionali, diventa così una metafora concreta della decolonialità come costruzione di mondi plurali: mondi che non eliminano il sistema dominante, ma lo erodono nelle sue pieghe più intime, opponendo al tentativo di cancellazione la persistenza di un'estetica, di un sapere e di una presenza. La mostra romana ne ha offerto una testimonianza eloquente, mostrando come questi tessuti dialoghino con la storia e con la violenza, senza mai rinunciare alla vitalità che li anima; ed è proprio in questa vitalità, custodita dalle mani delle ricamatrici, che si riconosce il carattere politico del creare e del custodire, un carattere capace di nutrire forme di immaginazione e di solidarietà che la decolonialità considera centrali per la riparazione del mondo.



Fig. 5 - Il Thoub Palestinese. Identità in Ricamo. Roma, gennaio 2026

Sul piano pedagogico e della ricerca, l'intreccio tra decolonialità, femminismo e *Sumūd* invita a pratiche che non si limitino a “ospitare” testimonianze, ma che coprogettino percorsi con soggettività e collettivi palestinesi, curando non solo i contenuti ma le condizioni materiali della collaborazione: consenso informato, tutela, mobilità, revisione comunitaria degli esiti, aperture in *open access*, rimodulazione delle metriche valutative. Non mancano esempi che assumono la *Sumūd* come categoria formativa in programmi di educazione alla cittadinanza e alla convivenza interreligiosa, dove il racconto, i simboli e le pratiche della perseveranza diventano ponte tra dimensione morale e apprendimento situato, mostrando come la costruzione di istituzioni alternative possa emergere dall'azione educativa stessa. Tale prospettiva, però, non romanticizza il “tenere duro”: riconosce il costo psichico e sociale dell'esposizione prolungata alla violenza, rifiuta la retorica del “dover essere resilienti” e lega la valorizzazione delle micro-resistenze a una critica strutturale delle condizioni che le rendono necessarie, per evitare che la celebrazione della resilienza diventi un alibi alla rinuncia della giustizia. L'ampliamento del quadro decoloniale attraverso la *Sumūd* femminista palestinese non propone un nuovo oggetto da aggiungere al repertorio delle “differenze” da rappresentare, ma un principio di organizzazione del sapere e dell'azione che, partendo dall'immanenza del quotidiano, ricompone dissidi

tra teoria e prassi, cura e conflitto, intimità e spazio pubblico. Se la decolonialità rinegozia chi può dire il vero e a quali condizioni, la *Sumūd* mostra come la verità di una vita politicizzata possa prendere forma nei luoghi meno appariscenti della riproduzione sociale, indicando che la trasformazione non è solo l'esito di un evento fondativo, ma il prodotto di una durata condivisa, di una perseveranza che, pur senza sostituire integralmente il sistema dominante, ne erode quotidianamente i fondamenti e allarga, con pazienza, l'orizzonte del possibile.

## 5. LA PALESTINA È UNA QUESTIONE FEMMINISTA

La liberazione è indivisibile: nessuna terra è libera se non lo sono anche le donne e le soggettività queer; in questa cornice la Palestina è – e vuole essere riconosciuta come – una questione femminista, senza necessità di giustificazioni aggiuntive. Eppure, quando si parla di Palestina, il dibattito pubblico si popola immediatamente di richieste di “prove”, “contestualizzazioni” e di “mantenimento di equilibri” che non gravano su altre cause; tale scarto rivela una profonda asimmetria politica e discorsiva, radicata nelle gerarchie di intelligibilità e riconoscibilità delle sofferenze globali. Questa asimmetria si manifesta in due atteggiamenti ricorrenti: il PEP (Progressive Except for Palestine) e il FEP (Feminist Except for Palestine)<sup>4</sup>, ovvero la sospensione selettiva dei propri principi progressisti o femministi quando a essere chiamati in causa sono i diritti palestinesi.

Nada Elia (2025) ricostruisce genealogie chiare di questa rimozione: dalla marginalizzazione sistemica delle femministe arabe negli anni Sessanta, alla scena emblematica di Nairobi 1985, quando Betty Friedan chiese a Nawal El Saadawi di non menzionare la Palestina, fino alle tensioni degli anni Novanta attorno al motto universalista “women’s rights are human rights” durante la Conferenza di Pechino, dove l’universalismo astratto finì per neutralizzare una presa di posizione esplicita sulle politiche di occupazione. In continuità con queste dinamiche, molte giovani femministe palestinesi denunciano ancora oggi la cancellazione dei contesti coloniali dalla narrazione femminista egemonica e l’uso di categorie stigmatizzanti che patologizzano le loro vite mentre ignorano il sistema di violenza strutturale che le produce. Questa cecità selettiva è parte della più ampia postura imperial-liberale, figlia del patriarcato-suprematista-capilista-abilista-bianco (hooks, 2020) che negli ultimi decenni ha sostenuto interventi militari mascherati da azioni volte a “salvare le donne”, come nel caso dell’Afghanistan dei primi anni Duemila. In tali cornici, la retorica della liberazione femminile diventa un dispositivo di legittimazione della guerra, mentre le voci delle femministe locali, critiche tanto dei fondamentalismi, quanto delle occupazioni occidentali, vengono sistematicamente ignorate. In netto contrasto, reti femministe decoloniali come *INCITE! Women of Color Against Violence*<sup>5</sup> (Fig. 6) hanno costruito un paradigma alternativo, che lega antimilitarismo, antirazzismo e solidarietà con la Palestina, includendo il sostegno alle strategie nonviolente come il BDS<sup>6</sup>. La loro prassi mostra cosa significhi davvero l’indivisibilità della giustizia nelle lotte femministe transnazionali.

<sup>4</sup> Feldman, I. (2021). *Feminist trouble/s and Palestine*. Feminist Futures. <https://www.feministfutures.org/feminist-futures/feminist-troubles-and-palestine-ilana-feldman> Ultimo accesso: 22/02/2026.

<sup>5</sup> <https://incite-national.org/> Ultimo accesso: 22/02/2026.

<sup>6</sup> (Boycott, Divestment and Sanctions) è un movimento nonviolento nato dalla società civile palestinese nel 2005; promuove boicottaggi, disinvestimenti e sanzioni per esercitare pressione su Israele affinché rispetti il diritto internazionale e i diritti dei/delle palestinesi. Il BDS si fonda su antimilitarismo, antirazzismo e solidarietà globale, ispirandosi alla lotta anti-apartheid sudafricana e chiedendo la fine dell’occupazione, l’uguaglianza per i palestinesi cittadini di Israele e il diritto al ritorno dei rifugiati.



Figura 6 - La forza palestinese Incite! lancia un appello per l'arte pubblica.

Negli anni più recenti, l'insistenza del femminismo mainstream nel "esentare" Israele dalla critica ha generato fratture anche in contesti apparentemente omogenei, come nel caso della *Women's March* negli Stati Uniti: le prese di posizione di Linda Sarsour (2017) e le violente contro-reazioni mediatiche che ne seguirono hanno riportato al centro una domanda cruciale: è possibile rivendicare un femminismo coerente e, allo stesso tempo, legittimare un progetto politico che produce sistematicamente gerarchie di umanità? Scrive Elia (2025, pp.119-120)

L'oppressione consisteva nel velo, non nell'imperialismo: una tendenza che continua nell'Europa odierna, in cui alle musulmane viene spesso impedito di portare il velo in contesti ufficiali e pubblici; si tratta di un gesto di imposizione culturale che non rispetta la loro religiosità ed è volto a "liberarle" dalle ingiunzioni della loro fede. Nell'Algeria coloniale, questa violenza non fu messa in atto dagli uomini francesi contro le donne algerine; furono piuttosto le donne francesi, in particolare le mogli degli ufficiali, a prendere parte a queste azioni che volevano essere emancipatorie, togliendo il velo alle algerine in spettacoli pubblici di "sorellanza". Questa imposizione è un ottimo esempio di femminismo imperialista, secondo cui l'onere delle donne bianche è intervenire con ogni mezzo necessario, compresi il militarismo e il colonialismo, per "emancipare" le donne ritenute meno fortunate, oppresse dalla loro cultura arretrata. È opportuno notare che le stesse donne francesi avevano ben poca autonomia nell'ordinamento giuridico francese dell'epoca: non potevano votare e avevano bisogno dell'approvazione del marito per aprire un conto in banca o avere un lavoro fuori di casa.

Per molte femministe palestinesi, tra cui Mariam Barghouti (2022), la risposta è inequivocabile: non può esistere femminismo senza un posizionamento netto contro l'occupazione, la segregazione e le forme strutturali di violenza che regolano la vita palestinese. La questione è al tempo stesso politica e pedagogica: chi includiamo quando diciamo "tutte le donne"? E attraverso quali strumenti formativi

promuoviamo questa inclusione? E, ancora, siamo proprio a nostro agio nel parlare di inclusione? (Bianchi D'Antone, 2024).

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. *American Anthropologist*, 104(3), 783–790.
- Abulhawa, S. (2010). *Mornings in Jenin*. New York: Bloomsbury USA.
- Abulhawa, S. (2015). *The Blue Between Sky and Water*. London: Bloomsbury Publishing.
- Alqaisiya, W. (2018). Decolonial Queering: The Politics of Being Queer in Palestine. *Journal of Palestine Studies*, 47(3), 29–44.
- Amiry, S. (2004). *Sharon and My Mother in Law*. London: Granta Books.
- Amiry, S. (2013). *Golda Slept Here*. Doha: Bloomsbury Qatar Foundation Publishing.
- Atshan, S. (2020). *Queer Palestine and the Empire of Critique*. Redwood City, CA: Stanford University Press.
- Barghouti, M. (2022). *Palestine is a Feminist Issue*. US Campaign for Palestinian Rights (USCPR).
- Bianchi, L. (2025). *Il metodo autoetnografico in Pedagogia*. Brescia: Scholé.
- Bianchi, L., & D'Antone, A. (2024). *Oltre l'inclusione. Pedagogia critica, tokenismo e decolonizzazione nei contesti educativi*. Brescia: Scholé.
- Borghi, R. (2020). *Decolonialità e privilegio. Pratiche femministe e critica al sistema-mondo*. Milano: Meltemi.
- Butler, J. (2013). *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*. Milano: Postmedia Books.
- Butler, J. (2017). *L'alleanza dei corpi. Note verso una teoria performativa dell'assemblea*. Milano: Nottetempo.
- Dolsten, J. (2017). Linda Sarsour: Support for feminism and Zionism are incompatible. *The Jerusalem Post*.
- Elia, N. (2025). *La Palestina è una questione femminista*. Milano: Alegre.
- Freire, P. (2022). *Pedagogia degli oppressi*. Torino: Edizioni Gruppo Abele.
- hooks, b. (2020). *Insegnare a trasgredire. L'educazione come pratica della libertà*. Milano: Meltemi.
- Lugones, M., Jiménez-Lucena, I., Tlostanova, M., & Mignolo, W. (2023). *Genere e decolonialità*. Bologna: Ombre Corte.
- Massad, J. (2007). *Desiring Arabs*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Mikdashi, M. (2022). *Sextarianism: Sovereignty, Secularism, and the State in Lebanon*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Mohanty, C. T. (2020). *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*. Verona: Ombre Corte.
- Moussawi, G. (2020). *Disruptive Situations: Fractal Orientalism and Queer Strategies in Beirut*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Puar, J. K. (2007). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham, NC: Duke University Press.
- Puar, J. K. (2017). *The Right to Maim: Debility, Capacity, Disability*. Durham, NC: Duke University Press.
- Ritchie, J. (2010). How do you say “come out of the closet” in Arabic? Queer activism and the politics

of visibility in Israel–Palestine. *GLQ*, 16(4), 557–576.

Said, E. W. (2011). *La questione palestinese* (S. Chiarini, Trad.). Milano: Il Saggiatore.

Schulman, S. (2016). *Conflict Is Not Abuse*. Vancouver: Arsenal Pulp Press.

Sen, S. (2020). *Decolonizing Palestine: Hamas between the anti-colonial and the post-colonial*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Smith, L. T. (2021). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples* (3rd ed.). London: Zed Books.

Copyright (©) Lavinia Bianchi



This work is licensed under a Creative Commons Attribution NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

*How to cite this paper:* Bianchi, L. (2026). Sumūd: quando la resistenza è femminista [Sumūd: when resistance is feminist]. *QTimes webmagazine*, anno XVIII, n. 1, 131 – 146.

Doi: [https://doi.org/10.14668/QTimes\\_18112](https://doi.org/10.14668/QTimes_18112)