



1

Gennaio 2026

**Staying, Crossing, Remembering. Sumūd as a Civic, Pedagogical, and Poetic Stance**

**Restare, attraversare, ricordare. Sumūd come postura civile, pedagogica e poetica**

**Veronica Riccardi**  
*Università Roma Tre*

veronica.riccardi@uniroma3.it

Doi: [https://doi.org/10.14668/QTimes\\_18115](https://doi.org/10.14668/QTimes_18115)

ABSTRACT

*This article investigates şumūd as an ethical, political, and pedagogical practice articulated through the movements of remaining, crossing, and remembering, placing it in dialogue with Leo Zanier's border-poetry and his depictions of European migrant lives. By examining the resonances between şumūd and Zanier's work, the text highlights how rootedness, mobility, and memory become everyday resources of dignity within conditions of displacement and marginalization. Poetry emerges as a civic tool capable of transforming wounds into direction, informing educational practices grounded in non-violent resistance, collective care, and the construction of shared memory.*

*Keywords:* şumūd, Leo Zanier, migration, memory, critical pedagogy.

RIASSUNTO

*Questo contributo esplora il *ṣumūd* come pratica etica, politica e pedagogica articolata attraverso i tre movimenti del restare, attraversare e ricordare, mettendola in dialogo con la poesia di confine di Leonardo Zanier e con le sue rappresentazioni delle biografie migranti europee. Il confronto tra il *ṣumūd* e l'opera zanierana permette di mostrare come radicamento, movimento e memoria diventino risorse quotidiane di dignità nelle esperienze di sradicamento e marginalità. La poesia emerge così come un dispositivo civile capace di trasformare la ferita in orientamento e di ispirare pratiche educative basate sulla resistenza non violenta, sulla cura collettiva e sulla costruzione di una memoria condivisa.*

*Parole chiave:* *ṣumūd*, Leo Zanier, migrazioni, memoria, pedagogia critica.

---

1. INTRODUZIONE: IL *SUMŪD* COME POSTURA CIVILE E GESTO UNIVERSALE

Il termine arabo *ṣumūd* (fermezza, perseveranza, tenacia) non si configura come una semplice voce lessicale, ma incarna il cuore vivo e pulsante di un complesso discorso politico, sociale e pedagogico affermatosi ampiamente a partire dalla fine degli anni Sessanta nel contesto palestinese (Ali, 2018; Marie *et al.*, 2018; Busse, 2022). Questo atteggiamento di tenuta non deve essere inteso come una condizione di passiva immobilità o mera accettazione della sofferenza, piuttosto come una *praxis* collettiva e multidimensionale che oscilla dialetticamente tra due poli fondamentali: un *ṣumūd* “statico” - ovvero l’atto deliberato di restare legati alla propria terra e alla propria casa per impedirne lo sradicamento fisico e simbolico - e un *ṣumūd* “resistente” o “dinamico”, volto alla creazione proattiva di istituzioni, linguaggi e pratiche di vita alternative, anche sotto le condizioni più dure di assedio e occupazione (Richter-Devroe, 2011; Aruri, 2013). Restare, attraversare, ricordare: sono quindi tre verbi che definiscono la postura del *ṣumūd*, la fermezza resistente che attraversa popoli, storie e biografie migranti. Non si tratta di un’esperienza circoscritta a un territorio: è un gesto umano universale, una forza silenziosa che permette di non tacere e non scomparire.

La poesia emerge come uno dei dispositivi più potenti per alimentare lo spirito del *ṣumūd*. Quando l’attivismo politico diretto è reso impossibile o pericoloso dalla repressione, l’attività culturale diventa il primo passo per “risorgere dalle ceneri della distruzione”, equipaggiando la società di una forza che nessun regime può facilmente prevenire (Ali, 2018). La parola poetica si fa carico di preservare l’identità nazionale e comunitaria, trasformandosi in una vera e propria *Adab al-muqawamah* (Letteratura della Resistenza), termine coniato nel 1967 per descrivere l’opera di quegli intellettuali che scelsero di rimanere entro i confini dello Stato di Israele dopo la Nakba (Ali, 2018) e la loro produzione letteraria capace di sfidare il “memoricidio” e la svalutazione della propria cultura (Canova, 1971). Per i popoli oppressi, la narrazione non è un mero gioco estetico, ma un atto di resistenza che sfida le rappresentazioni dominanti e rivendica l’umanità dei narratori (Paiano & Di

Genova, 2025), la poesia non è un esercizio di stile, ma un “bene primario” essenziale come l’aria, l’acqua o il pane, capace di “scavare nell’anima generando epifanie” che impediscono di sprofondare nel dolore (De Vogli, 2025; Sibilio, 2026).

La figura di Mahmud Darwish (1941-2008) rappresenta l’emblema della poesia come arma di *ṣumūd*, quel principio di perseveranza incrollabile che permea la letteratura palestinese post-Nakba, trasformando la parola scritta in un dispositivo multidimensionale di affermazione politica, dignità umana e rifiuto categorico del silenzio imposto dalle dinamiche di potere coloniale (Awayed-Bishara & Milani, 2025). Nato nel piccolo villaggio di al-Birwah, in Galilea occidentale, Darwish sperimenta fin dall’infanzia il trauma della Nakba del 1948: la sua famiglia, come centinaia di migliaia di palestinesi, è costretta a fuggire e ritorna per scoprire il villaggio rasa al suolo, dando vita a quell’esperienza paradossale di “rifugiato nella propria patria” che segna tutta la sua produzione poetica (Canova, 1971). Questa ferita personale si trasmuta presto in un “diario collettivo” del popolo palestinese, dove il poeta non narra solo il dolore individuale, ma amplifica le voci silenziate di una comunità intera, elevando la poesia a strumento di contro-memoria in opposizione all’oblio storico imposto. Attraverso versi iconici come il reiterato ritornello *Scrivi! Sono arabo* dalla sua celebre *Carta d’identità (Bitaqat ḥawiyya, 1964)*, Darwish compie un atto di sfida diretta all’autorità amministrativa israeliana, trasformando un semplice documento burocratico in un manifesto di resistenza identitaria che riecheggia nelle piazze e nelle prigioni (Darwish, 1970). Qui, i simboli del quotidiano palestinese — l’ulivo secolare simbolo di radicamento alla terra, l’arancio succoso emblema di fertilità negata, le pietre delle colline come baluardi di permanenza — ascendono a potenti metafore politiche di fermezza (*ṣumūd*) contro ogni tentativo di sradicamento fisico e culturale. Il *ṣumūd* poetico di Darwish si manifesta dunque nell’abilità di abitare la “croce” del destino collettivo con orgogliosa fermezza, trasfigurando i segni della sofferenza (l’olivo devastato, le pietre come proiettili, il sangue versato) in emblemi di una redenzione politica e civile, dove la patria non è una mera valigia da abbandonare, ma un legame amoroso indissolubile con la terra natia. Insieme a Darwish, altre voci fondamentali della “poesia della resistenza” palestinese hanno contribuito a consolidare questa tradizione. Senza pretesa di esaustività, possiamo ricordare Samih al-Qasim (1939–2014): poeta druso formatosi in Galilea e attivo in un contesto segnato dalle politiche repressive dello Stato israeliano. al-Qasim ha elaborato una visione della poesia come strumento di mobilitazione civile e politica: incarcerato più volte, sottoposto a misure restrittive e protagonista di un attivismo costante, al-Qasim è stato inserito da Ghassan Kanafani nella prima antologia della letteratura della resistenza palestinese (Beirut, 1966), insieme a Darwish e Zayyad, consolidando così il suo ruolo nella definizione di un canone poetico militante.

Tawfiq Zayyad (1929–1994) rappresenta una delle voci più significative della poesia della resistenza palestinese, in cui l’azione politica e la produzione poetica risultano profondamente intrecciate. La sua opera utilizza un linguaggio diretto e performativo per mobilitare il lettore e costruire solidarietà politica, collocando la poesia in un orizzonte di identità collettiva e dignità del lavoro. Il suo celebre poema *Huna baqūn* (“Here We Shall Stay”) è stato inoltre oggetto di analisi specifiche che mostrano come le diverse traduzioni riflettano posizioni ideologiche e politiche, confermando il ruolo del testo come dispositivo poetico di resistenza all’estromissione e alla cancellazione culturale (Hussein, 2020).

Fadwa Tuqan (1917–2003) costituisce invece una figura centrale nella trasformazione della poesia palestinese dopo il 1967, quando la sua scrittura passa da un lirismo intimo a una voce apertamente politica. Una lettura critica della sua opera mette in luce come la Naksa abbia ridefinito in profondità

la sua coscienza poetica, orientandola verso temi di resistenza, identità nazionale e consapevolezza femminile (Song, 2008). Altre analisi mostrano come la sua poesia, soprattutto negli anni successivi all'occupazione, funzioni come denuncia della violenza e come luogo di elaborazione della memoria collettiva attraverso elegie e testi della diaspora (Deair, 2022).

Tutte queste voci sostengono una visione del *ṣumūd* non come resilienza passiva, ma come una “poesia di comunità” capace di saldare il legame intergenerazionale, preservare una memoria viva contro i tentativi egemonici di cancellazione storica e culturale, e rivendicare un diritto all'esistenza che si incarna in un abitare poetico e radicato della terra (Ali, 2018). Tale postura, pur inscritta nella specifica geografia del conflitto israelo-palestinese, assume una valenza più ampia: una forza muta e tenace che permette a individui e collettività di non dissolversi di fronte a sistemi disumanizzanti, dal colonialismo storico alle marginalizzazioni globali contemporanee (Beneduce & Taliani, 2021; Giraud, 2025).

È proprio questa dimensione etica ed esistenziale del *ṣumūd*, più che le peculiarità dei singoli autori, a costituire il ponte concettuale che consente di spostare lo sguardo oltre la Palestina. In questa prospettiva, la poetica “civile” di Leonardo Zanier (1935-2017) offre un terreno privilegiato per osservare come la medesima fermezza interiore possa emergere nelle biografie migranti dell'Europa del secondo Novecento (Riccardi, 2024). Intellettuale di confine, educatore autodidatta e militante friulano, Zanier fa del friulano carnico una lingua di necessità esistenziale e resistenza identitaria, restituendo piena dignità al “nuovo subalterno” operaio migrante nei cantieri svizzeri e tedeschi (Barcella & Furneri, 2020; Riccardi, 2024). Il riconoscimento della portata universale della sua voce appare evidente anche nella traduzione in arabo delle sue poesie, inserita nell'edizione quadrilingue di *Libers... di scugnî lâ*, curata da Ayad Alabbar per Effigie Edizioni (2012), che affianca al testo friulano, italiano e francese anche la versione araba. Questa scelta editoriale — pensata per mettere l'opera in dialogo con lettori migranti provenienti dal Maghreb e dal Medio Oriente — segnala quanto l'esperienza poetica di Zanier risuoni oltre il suo contesto d'origine, intercettando condizioni diasporiche globali (Santarone, 2013).

## 2. RESTARE – LA TENUTA INTERIORE E LA DIGNITÀ CHE RESISTE

Il primo cardine fondamentale che articola la postura del *ṣumūd* si manifesta nel gesto del restare, una dimensione che trascende la semplice stanzialità geografica per farsi tenuta interiore e rivendicazione di una dignità che rifiuta categoricamente di spezzarsi sotto la pressione di apparati disumanizzanti (Marie *et al.*, 2018; Scott *et al.*, 2025). Il restare non deve pertanto essere confuso con l'immobilità o con una rassegnata accettazione dello *status quo*; al contrario, esso rappresenta una scelta attiva e “ostinata” di preservare la normalità del quotidiano anche quando l'ambiente circostante è trasformato in una prigione, in un campo di battaglia (van Teeffelen, 2011; Busse, 2022), in una terra straniera. Questo atteggiamento si inserisce in quella che può essere definita un'ecologia della pace, dove il semplice atto di abitare la propria terra e mantenere i legami comunitari diventa una forma di resistenza civile non violenta che protegge l'integrità del proprio Sé sociale (Ali, 2018; Beneduce & Taliani, 2021).

È qui che la voce di Leo Zanier si inserisce con forza discreta ma esemplare: la sua poesia nasce infatti dentro l'esperienza di chi è costretto a partire, ma continua a “restare” attraverso una forza interiore che non si lascia deformare dallo sradicamento.

**Marginalia / Axis Mundi**

*Le monde est une immense sphère  
dont le centre est partout  
et la circonférence nulle part  
(Pascal, copiant Platone)*

Marginâl ce? cui? nô?  
al à un biel dî il Galilei  
e aitis prima e dopo  
ma la cjera a è simpî al centro  
e il gno paîs e la mê cjasa  
insomas ognidùn  
e duncja encja la Cjargna  
ei Cjargnei  
e lôr lengaçs

Vadè: *axis mundi*  
*universalis columna*  
ch'a sêti alta mont  
o antic arbulon  
pâl colona baston  
ch'a tègnin su tenda o cîl  
come ch'a son di sigûr  
Coglians Crostas o Talm  
Zoncolan Freikofel Pâl Piçul  
Germula Canin  
un melâr tal bearç  
il tèi dal consei  
o il rovu dal judizi  
pâl di cucagna  
o cuargnal di pastor  
tegnût salt in man  
e ogni tet di cjasa

Encja i Achilpa  
di una tribù Arunta  
australians ben prin  
ch'a rivassin lajù  
i Kennedy da Letterfrak  
oi Tosons da Maranzanas  
il lôr grant pâl di agaç  
spostansi pas stagjons  
sui lôr trois segrets  
viers un nôf sît  
o un âti passon  
lu teginvin dapruf  
e fermansi  
lu implantavin  
e ator dal pâl e di lôr  
si ricreava il mont  
si sapontava il cil  
si difiniva il centro

**Marginalia / Axis mundi**

*Le monde est une immense sphère  
dont le centre est partout  
et la circonférence nulle part  
(Pascal, copiant Platone)*

Marginale cosa? chi? noi?  
ha un bel dire il Galilei  
e altri prima e dopo  
ma la terra è sempre al centro  
e il mio paese e la mia casa  
insomma ognuno  
e dunque anche la Carnia  
e i carnici  
e le loro parlate

Ecco: *axis mundi*  
*universalis columna*  
che sia alta vetta  
o grande albero antico  
palo colonna bastone  
che sostengono tenda o cielo  
come sono di sicuro  
Coglians Crostis o Talm  
Zoncolan Freikofel Pal Piccolo  
Zermula Canino  
un melo nel giardino  
il tiglio del consiglio  
o la quercia del giudizio  
palo di cuccagna  
o bastone di pastore  
tenuto saldo in mano  
e ogni tetto di casa

Anche gli Achilpa  
della tribù Arunta  
australiani da molto prima  
che arrivassero laggiù  
i Kennedy da Letterfrak  
o i Toson da Maranzanis  
il loro grande palo di acacia  
spostandosi lungo le stagioni  
sui loro sentieri segreti  
verso un nuovo luogo  
o un altro pascolo  
lo tenevano vicino  
e fermandosi  
lo piantavano  
e attorno al palo e a loro  
si ricreava il mondo  
si appoggiava il cielo  
si definiva il centro

La poesia qui riportata, contenuta nella raccolta del 1991 *Umsas. Poesie (1988-1990)*, condensa una forma di radicamento personale e collettivo che non coincide con la permanenza geografica, ma con la fedeltà a una dignità che non si lascia spezzare dallo sradicamento. Questa poesia, dal ritmo molto melodico, rappresenta una riflessione particolarmente profonda e scrupolosa dedicata alla dialettica fra confine (margine) e centro: ovunque un bastone piantato nel terreno diventa il centro del mondo e dà vita a una nuova realtà. Il titolo, sostiene lo stesso Zanier, sottende una tesi: la marginalità non esiste, se esiste è il centro del mondo: “imparare, tutti, dalla centralità dei marginali. L’anello più debole di una catena è la forza di quella catena, di ogni catena” (Zanier, 2003, p. 9).

Ogni luogo, ogni casa, ogni comunità possiede un’importanza intrinseca, divenendo per chi la abita un vero e proprio centro del mondo. L’*axis mundi*, simbolo che rappresenta l’asse verticale tra cielo e terra - che si tratti di una montagna, di un albero, di un palo rituale o del bastone del pastore - non rimanda a un assoluto universale, ma al punto in cui ciascuno ancora la propria esistenza. In questa prospettiva, la patria dell’emigrante non coincide più con il luogo di nascita, bensì con il luogo di passaggio: la piccola zolla di terra dove poter piantare un totem di legno d’acero, trasformando uno spazio anonimo in luogo di riconoscimento reciproco (Serra, 2016). È il gesto simbolico che accomuna gli aborigeni australiani alla famiglia “Toson di Maranzanis”: *là dove si pianta il totem, lì si resta*. In questo senso risuona anche la voce di Darwish quando scrive: “sono lo straniero con tutto ciò che ho della mia lingua”, rivelando come la lingua diventi un luogo mobile di radicamento quando la terra viene meno (Darwish, 2000).

Questa visione, che rovescia il concetto di limite trasformando il margine in centro, trova un’eco profonda nel *ṣumūd*. Proprio come il totem o il “palo di acacia” della poesia, anche il *ṣumūd* propone un restare che non è immobilità, ma un modo di affermare la propria dignità nello spazio che si abita, evitando derive folcloristiche e radicandosi in ciò che si è, ovunque ci si trovi. Diventare “asse del mondo” significa allora collocare attivamente il proprio centro, non accettare di essere relegati ai margini e riconoscere che *tutti* viviamo sul confine, poiché per tutti l’accesso ai diritti e alle opportunità è segnato da linee di frattura che spesso escludono anziché includere (Khosravi, 2019). In questo senso, l’*axis mundi* e il *ṣumūd* convergono: entrambi indicano un modo di restare, una resistenza che non si misura nello spazio, ma nella capacità di continuare a tenere il proprio mondo in equilibrio, anche quando tutto intorno tende a disfarlo.

Dal punto di vista pedagogico, la postura del restare si traduce in una complessa operazione di apprendimento per disapprendere la paura coloniale (Awayed-Bishara & Milani, 2025), ossia creare spazi di pensiero libero e di dialogo che non possono essere recintati da muri o checkpoint (Scott *et al.*, 2025). Una distinzione teorica cruciale deve essere tracciata rispetto al concetto occidentale e neoliberale di resilienza. Mentre quest’ultima viene spesso interpretata come una capacità individuale di “assorbire gli urti” e adattarsi passivamente alle avversità per continuare a “funzionare” all’interno di un sistema oppressivo (Marie *et al.*, 2018; Giraud, 2025), il *ṣumūd* palestinese sposta il baricentro sull’*agency* collettiva e sulla fermezza nel “noi” (Ali, 2018; Giraud, 2025). Se la resilienza neoliberale rischia di diventare una tecnologia del “soggetto amnesico” al servizio di una società che non vuole ricordare le cause strutturali del dolore (Beneduce & Taliani, 2021), il restare del *ṣumūd* è un atto di affermazione politica che interroga le ragioni dell’ingiustizia e rifiuta di occupare l’unico ruolo di vittima passiva offerto dalla storia (Giraud, 2025). In tal senso, restare significa “mantenere la testa alta” (Giraud, 2025), trasformando l’ordinario in un campo di affermazione dell’esistenza (Gould, 2014).

## 3. ATTRAVERSARE – CORPI IN CAMMINO

Il secondo movimento fondamentale che definisce il *ṣumūd* è l’attraversare: una dimensione dinamica che declina la fermezza resistente non più solo come permanenza stanziale, ma come capacità di abitare il movimento, la frontiera e lo sradicamento (Busse, 2022). Se il “restare” riguarda la profondità delle radici, l’“attraversare” concerne i corpi in cammino, le biografie migranti e la condizione del lavoratore che trasforma il passaggio in una pratica quotidiana di affermazione civile e politica (Ali, 2018). In questa prospettiva, il *ṣumūd* cessa di essere un concetto legato esclusivamente a una specifica porzione di terra per farsi gesto umano universale, una forza impercettibile ma che permette di navigare ambienti ostili senza soccombere alla disumanizzazione dei sistemi di controllo (Beneduce & Taliani, 2021; Giraud, 2025). Attraversare significa esercitare quella che la letteratura definisce “navigazione sociale” (*social navigation*), ovvero l’abilità dei soggetti di orientarsi e agire entro contesti politici e spaziali instabili, caratterizzati da restrizioni alla mobilità, checkpoint e barriere burocratiche che tentano di paralizzare l’esistenza (Vigh, 2006, 2009; Busse, 2022).

La figura e l’opera di Leo Zanier illuminano magistralmente questa sezione, offrendo una testimonianza poetica e pedagogica del *ṣumūd* in movimento (Riccardi, 2024). La sua raccolta d’esordio, già citata, dal titolo folgorante e ossimorico *Liberi... di scugnî lâ* (*Liberi... di dover partire*), condensa la violenza intrinseca della migrazione: una “non-scelta” imposta da necessità e da rapporti di forza asimmetrici che, tuttavia, non annullano l’agency del soggetto (Zanier, 1964; Pellegrini, 2003): lo sradicamento può trasformarsi in gesto attivo di riappropriazione poetica, rivelando la capacità del migrante di non spezzarsi ma di reinscrivere la propria presenza nel mondo (Zanier, 1977).

La poesia *Vivere per non morire* (*Vivi par no murî*), contenuta nella raccolta appena citata (Zanier, 1977), è un componimento brevissimo ma estremamente intenso, capace di condensare in poche righe l’intera complessità della condizione umana. La sua forza risiede proprio nella sintesi: il testo non lascia scampo alla tensione vita–morte che attraversa l’esistenza di ogni individuo, non solo dei migranti. Se “vivere” coincide con il semplice sopravvivere, l’esistenza rischia infatti di ridursi a una sorta di morte in vita, priva di autentico significato.

**Vivi par no murî**

vivi par no murî  
 ‘l è murî  
 e partî  
 nol è murî  
 un pôc  
 lê murî  
 un pôc in di

**Vivere per non morire**

vivere per non morire  
 è morire  
 e partire  
 non è morire  
 un poco  
 è morire  
 un po’ ogni giorno

Il verso “e partire non è morire” riprende e rovescia l’adagio popolare — ripreso anche da Pirandello nella *Favola del figlio cambiato* (1934) — secondo cui “partire è un po’ morire”. Zanier lo trasforma, sostenendo che partire “è morire un po’ ogni giorno”: un processo continuo, non un singolo evento. Partire diventa così una pratica quotidiana di sacrificio, logoramento e adattamento, in cui la perdita non è puntuale ma ripetuta, minuta, costante.

Esplorando questa tensione tra sopravvivenza, radicamento e separazione, la poesia offre una visione sobria e disillusa della condizione umana, in cui la migrazione incarna un dualismo radicale: vita come resistenza, morte come miseria, come inattività degli sforzi — una condizione impossibile da accettare con rassegnazione (Meyer Sabino, 1996).

È proprio a partire da questa tensione che si comprende la centralità del secondo movimento del *ṣumūd*: l'attraversare. Se la poesia di Zanier restituisce il peso esistenziale della partenza, la pedagogia della resistenza mostra come l'attraversamento degli spazi ostili possa trasformarsi in una pratica attiva di sopravvivenza creativa. L'attraversare non è fuga, ma la capacità di trasformare un ambiente ostile in uno spazio di apprendimento e di lotta (Awayed-Bishara & Milani, 2025; Silwadi & Mayo, 2014). Come mostrano le ricerche sulle “economie del *ṣumūd*”, i soggetti marginalizzati elaborano strategie ingegnose per aggirare l'oppressione: dalle tecnologie digitali per eludere i blocchi alla circolazione — come l'app *Doroob Navigator* o i gruppi Telegram — ai gesti minimi ma simbolici, come i “calzini da checkpoint” lavorati a maglia per alleviare l'attesa forzata (Hammami, 2016; Giraud, 2025; Scott *et al.*, 2025).

Queste forme di orientamento nei contesti ostili dimostrano che attraversare significa “mantenere la testa alta”, perseguendo i propri “progetti di vita culturalmente sceneggiati” — istruzione, lavoro, legami familiari — nonostante i tentativi esterni di immobilizzazione (Busse, 2022; Giraud, 2025). In questo modo, la partenza dolorosa evocata da Zanier trova nel *ṣumūd* il suo complemento etico: l'essere costantemente in cammino senza perdere continuità con sé stessi.

L'attraversare si manifesta come una pluriappartenenza necessaria, un modo di muoversi strategicamente nello spazio sociale (Vigh, 2006, 2009) che permette al soggetto di essere “contemporaneamente un po' di qua e un po' di là” (Zanier, 1997b), relativizzando i valori ereditati per accedere a un'area di diritti universali. Questa postura civile rifiuta la retorica dell'identità monolitica e statica (Maalouf, 1999), celebrando invece il meticciamento e l'ibridazione come fonti di ricchezza collettiva (Lagomarsino, 2019) capaci di nutrire la speranza. L'attraversare, in definitiva, è il movimento che connette la memoria delle radici con la trasformazione del futuro (Amadini, 2014), permettendo al soggetto di abitare la terra, anche quando questa viene trasformata in frontiera o prigione (Zanier, 2010), come un cittadino del mondo.

#### 4. RICORDARE - LA MEMORIA COME ATTO POLITICO E COMUNITARIO

Il terzo movimento fondamentale che completa il *ṣumūd* è il ricordare, inteso non come un mero esercizio nostalgico o un ripiegamento verso il passato, ma come un dispositivo politico attivo volto a costruire continuità nel trauma e a resistere attivamente all'eradicazione dell'identità (Silwadi & Mayo, 2014). Se il “restare” fornisce le radici e l'“attraversare” definisce il movimento, il “ricordare” agisce come il collante etico e comunitario permette al soggetto di non scomparire nel silenzio imposto dai sistemi egemonici (Ali, 2018; Awayed-Bishara & Milani, 2025). In questa prospettiva, la memoria si configura come una forma di resistenza contro il “memoricidio”, ovvero il tentativo deliberato dei sistemi coloniali e occupanti di cancellare la storia, i nomi dei luoghi e le narrazioni dei popoli subalterni (Silwadi & Mayo, 2014; Ndlovu-Gatsheni, 2020). Non a caso Darwish stesso afferma: “oggi l'esilio è dentro di me, nella mia anima”, indicando come la memoria sia una dimora interiore che resiste allo sradicamento (2024). Il *ṣumūd* del ricordo trasforma dunque il soggetto

indotto a dimenticare, spinto a “voltare pagina” senza interrogare le cause strutturali del dolore, in un soggetto storico e politico che rivendica la propria verità (Beneduce & Taliani, 2021; Giraud, 2025). In questa prospettiva, l’opera di Leo Zanier opera una sostituzione semantica fondamentale che ridefinisce radicalmente il rapporto tra il soggetto e la propria storia: “l’identità è la biografia delle persone, e la biografia delle persone è un fatto evolutivo” (Zanier, 2010, p. 34). Questa affermazione trasforma l’identità da un concetto statico e “sacro” in un processo evolutivo e storico (Riccardi, 2024), illuminando magistralmente la funzione sociale del ricordare come atto di fedeltà alle proprie origini e di indagine critica del presente.

In tale cornice, la memoria non è un archivio statico, ma uno strumento per combattere la percezione di inferiorità del “nuovo subalterno”, quel soggetto che il sistema neoliberale vorrebbe rendere remissivo e adattabile, e per restituire dignità alle comunità diasporiche attraverso la rivendicazione della propria “totalità di persona intera” (Beneduce & Taliani, 2021).

La sua scelta di scrivere in friulano carnico risponde a una necessità di “intimità etnico-linguistica” (Langer, 1994) e si configura come l’uso di una “lingua di necessità” indispensabile per chiarire le cose prima di tutto “dentro” di sé e con i propri simili (Zanier, 1981; Riccardi, 2024). Questo gesto poetico è un modo per preservare quella “banca della memoria collettiva” che le lingue minoritarie custodiscono contro l’omologazione dei linguaggi egemoni (Thiong’o, 1986), agendo come una forma di cittadinanza linguistica. Ricordare in friulano diventa quindi un atto di *sumūd* politico, dove la parola non serve solo a narrare lo sradicamento, ma a trasformare il “vuoto” dell’abbandono in un “pieno” di significati condivisi, permettendo al soggetto di non scomparire nel silenzio imposto (Ali, 2018; Riccardi, 2024).

Il ricordare si articola dunque come una responsabilità pedagogica, politica e civile che richiama la necessità di una “co-investigazione” della realtà tra educatore e allievo (Freire, 1970; Silwadi & Mayo, 2014). Documentare le storie quotidiane di fermezza — come avviene nelle raccolte di storie orali o nel “teatro di resistenza” — permette di risignificare l’evento traumatico, frammentato dall’oppressione, inserendolo in una narrazione coerente. La poesia e il racconto diventano così dispositivi di *sumūd*: essi non solo testimoniano l’orrore, ma “scavano nell’anima generando epifanie” che impediscono di sprofondare nel dolore e spronano all’azione (De Vogli, 2025; Sibilio, 2026).

La memoria comunitaria agisce come una barriera protettiva contro l’alienazione e la frammentazione identitaria, permettendo di mantenere viva quella “coscienza terrestre” (Gelpi, 1992) e quella solidarietà tra i popoli necessaria per resistere ai processi di sradicamento. In contesti di marginalità, il recupero delle lingue minoritarie — intese come “lingue di necessità” — e delle storie orali non costituisce un ripiegamento folkloristico, bensì un esercizio di cittadinanza linguistica e politica volto a “unmutare” le voci sistematicamente messe a tacere dai sistemi egemonici (Stroud, 2018; Awayed-Bishara & Milani, 2025). Il *sumūd* del ricordo si configura, in definitiva, come la capacità d’azione di un soggetto storico che rifiuta l’amnesia della resilienza neoliberale per costruire un futuro capace di abitare le proprie ferite senza rinnegarle (Beneduce & Taliani, 2021; Giraud, 2025). Attraverso la testimonianza e la speranza, la parola trasforma il trauma in una forza rigenerativa, assumendo il compito etico di “riparare il mondo” (Sofri, 2012; Riccardi, 2024; Scott *et al.*, 2025;).

## 5. CONCLUSIONI

Una pedagogia del *ṣumūd* ci invita a riconoscere la nostra interdipendenza planetaria, oltre ogni confine immaginato di lingua, territorio o appartenenza (Bagga-Gupta, 2023). Il *ṣumūd* non è un concetto geopolitico, ma una postura etica: una forma di vita che rifiuta la frammentazione prodotta dalle logiche neoliberali e che, attraverso il linguaggio, la memoria e l'azione collettiva, continua a costruire futuro anche quando tutto sembra orientato alla sua negazione. Come insegna Freire, l'educazione è un atto di libertà (Freire, 1970), ma nelle pedagogie del *ṣumūd* questa libertà prende la forma quotidiana di una co-investigazione della realtà che permette di riconoscere, nominare e smontare l'oppressione (Silwadi & Mayo, 2014).

In questa cornice, la parola poetica non è ornamento, ma dispositivo politico e civile: ciò che consente di non ospitare l'oppressore dentro di sé, di non lasciarsi ridurre al silenzio e alla rassegnazione. Darwish, al-Qasim, Zayyad e Tuqan hanno tracciato questo sentiero nella Palestina occupata; ma la loro lezione risuona altrove, in altre biografie segnate da sradicamento e marginalità. Ed è qui che il pensiero e la poesia di Leo Zanier offrono una chiave decisiva: lo spostamento può diventare nuovo centro, l'esilio può farsi luogo, il margine può diventare *axis mundi*. È la stessa logica del *ṣumūd*: non negare la ferita, ma farla diventare radice mobile, una base da cui ricominciare a orientarsi.

Il *ṣumūd* è dunque il legame mobile tra memoria e trasformazione, la forza che permette all'umanità di non perdere la propria umanità. È capacità di *restare* senza immobilizzarsi, di *attraversare* senza spezzarsi, di *ricordare* senza essere schiacciati dal peso della storia. È, in ultima istanza, un orientamento civile che può guidare le pedagogie delle migrazioni, dell'intercultura, della resistenza non violenta e della cura collettiva.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Ali, N. (2018). Lifestyle of resistance: Palestinian sumud in Israel as a form of transformative resistance. *Journal of Conflict Transformation & Security*, 6(2), 790–856.
- Amadini, M. (2014). *Memoria ed educazione. Le tracce del passato nel divenire dell'uomo*. Brescia: La Scuola.
- Aruri, N. (2013). Ramallah: From “sumud” [resilience] to corporate identity. *Planum. The Journal of Urbanism*, 26(1), 1–13.
- Awayed-Bishara, M., & Milani, T. M. (2025). Learning to unlearn colonial fear: Sumud as linguistic citizenship among Palestinian youth in Israel. In S. Bagga-Gupta (Ed.), *The Palgrave Handbook of Decolonising the Educational and Language Sciences*. London: Palgrave Macmillan.
- Bagga-Gupta, S. (2023). Epistemic and existential, E2sustainability. On the need to unlearn for relearning in contemporary spaces. *Frontiers in Communication*, 8, 1–13.
- Bagga-Gupta, S. (2024). What and why of equity for whom and where. Analytical engagement with promises-in-policy and policy-as-participation. In F. Bonacina-Pugh (Ed.), *Language Policy as Practice* (pp. 79–108). London: Palgrave Macmillan.

- Barcella, P., & Furneri, V. (2020). *Una vita migrante. Leonardo Zanier, sindacalista e poeta (1935–2017)*. Roma: Carocci.
- Beneduce, R., & Taliani, S. (2021). Il corpo intimo dell'agency. *Anuac*, 10(1), 49–65.
- Busse, J. (2022). Everyday life in the face of conflict: Sumud as a spatial quotidian practice in Palestine. *Journal of International Relations and Development*, 25, 583–607.
- Canova, G. (1971). *La poesia della resistenza palestinese e le sue origini*. Venezia: Centro Internazionale della Grafica.
- Darwish, M. (1964). *Awraq al-Zaytūn [Leaves of Olives]*. Beirut: Arab Writers Union.
- Darwish, M. (2000). *Jidāriyya [Murale]*. Beirut: Dār al-Rāyes.
- Darwish, M. (2024). *Con la lingua dell'altro*. Milano: Portatori d'Acqua.
- Deair, R. S. (2022). Fadwa Tuqan's antiwar poetry: A cry against Zionism. *Galore International Journal of Applied Sciences and Humanities*, 6(1), 44–52.
- De Vogli, R. (2025). La poesia ai tempi del genocidio. In A. Cannavale, L. Crastolla, & L. Cupertino (Eds.). *La rosa di Gaza* (pp. 201–213). Bari: Les Flâneurs Edizioni.
- Freire, P. (1970). *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Seabury Press.
- Gelpi, E. (1992). *Complessità umana: ricerca e formazione*. Firenze: McColl.
- Giraud, G. (2025). Per una critica al concetto di resilienza occidentale a partire dal sumud palestinese. *Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali*, 15(29), 67–75.
- Gould, R. (2014). *Sumud: The Palestinian Art of Existence*. London: Graffiti.
- Hammami, R. (2016). Sostenere la vita in una geografia di avversità. *Prince Claus Fund Journal*, 13.
- Hussein, S. K. A. (2020). *Translating Palestinian Poetry of Resistance: Tawfiq Zayyad's "Here We Shall Stay"* (Master's thesis). Abu Dis: Al-Quds University.
- Kanafani, G. (1966). *Adab al-muqāwama fī Filasṭīn al-muḥtalla 1948–1966*. Beirut: Palestine Research Center.
- Khosravi, S. (2019). *Io sono confine*. Milano: Elèuthera.
- Lagomarsino, F. (2019). Introduzione. In F. Lagomarsino & D. Erminio (Eds.). *Più vicini che lontani. Giovani stranieri a Genova tra percorsi di cittadinanza e questioni identitarie* (pp. 11–20). Genova: Genova University Press.
- Langer, A. (1994). *Tentativo di decalogo per la convivenza interetnica*. <https://www.alexanderlanger.org/...>
- Maalouf, A. (1999). *L'identità*. Milano: Bompiani.
- Marie, M., Hannigan, B., & Jones, A. (2018). Social ecology of resilience and sumud of Palestinians. *Health*, 22(1), 20–35.
- Meyer Sabino, G. (1996). *Scrittori allo specchio. Trent'anni di testimonianze letterarie italiane in Svizzera*. Vibo Valentia: Monteleone.
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2020). *Decolonization, Development and Knowledge in Africa: Turning Over a New Leaf*. London: Routledge.
- Paiano, A. P., & Di Genova, N. (2025). Sumud come chiave pedagogica: Storie per contrastare la disumanizzazione delle narrazioni dominanti. *QTimes webmagazine*, XVII(2), 51–63.
- Pellegrini, R. (2003). Per una storia di *Libers... di scugnî lâ*. In L. Zanier, *Libers... di scugnî lâ* (pp. 129–190). Roma: Ediesse.
- Riccardi, V. (2024). *La poetica dell'educazione di Leo Zanier*. Lecce: Pensa MultiMedia.
- Richter-Devroe, S. (2011). Palestinian women's everyday resistance. *Journal of International Women's Studies*, 12(2), 32–46.

- Santarone, D. (2013, 16 febbraio). Un dialetto a vocazione universale. *Il Manifesto*.
- Scott, H., Ujvari, M., Bakeer, A. M. A., & Shanaa, K. (2025). Sumud as connected learning: Towards a collective digital commons in Palestine. *Journal of Interactive Media in Education*, 2025(1), 1–15.
- Serra, I. (2016). *Voyageurs sulle vie italiane del mondo. Studi Italiani*, 55(1), 181–199.
- Sibilio, S. (2025). Poesia come bene primario. In A. Cannavale, L. Crastolla, & L. Cupertino (Eds.). *La rosa di Gaza* (pp. 191–199). Bari: Les Flâneurs Edizioni.
- Silwadi, N., & Mayo, P. (2014). Pedagogy under siege in Palestine. *Holy Land Studies*, 13(1), 71–87.
- Skeie, M., Nicolaysen, M., Abu Minshar, M., & al-Astal, I. H. H. (2025). Contextualising early childhood education and care... *Contemporary Issues in Early Childhood*, 1–16.
- Sofri, A. (2012, 11 settembre). Provate sempre a riparare il mondo. *La Repubblica delle Idee*.
- Song, K. S. (2008). A crisis in Palestinian literature: The case of Fadwa Tuqan. *Annals of Japan Association for Middle East Studies*, 24(1), 307–319.
- Stroud, C. (2018). Linguistic citizenship. In L. Lim, C. Stroud, & L. Wee (Eds.). *The Multilingual Citizen*. Bristol: Multilingual Matters.
- Thiong'o, N. wa (1986). *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. London: James Currey.
- van Teeffelen, T. (2011). *Sumud: Soul of the Palestinian People*. Bethlehem: Arab Educational Institute.
- Veronese, G. (2017). Theater of resistance. *Educazione Interculturale*, 15(2).
- Vigh, H. E. (2006). *Navigating Terrains of War: Youth and Soldiering in Guinea-Bissau*. New York–Oxford: Berghahn Books.
- Vigh, H. E. (2009). Motion squared: A second look at the concept of social navigation. *Anthropological Theory*, 9(4), 419–438.
- Zanier, L. (1964). *Libers... di scugnî lâ. Poesie 1960–1962*. Udine: Circolo Ricreativo Culturale Val Degano.
- Zanier, L. (1977). *Libers... di scugnî lâ. Poesie 1960–1962*. Milano: Garzanti.
- Zanier, L. (1989). *Il Câlî. Poesie 1981–1987*. Udine: Amadeus.
- Zanier, L. (1997a). *Licôf. Poesie 1991–1995*. Udine: Kappa Vu.
- Zanier, L. (1997b). *Confîni: un teatro!*. Udine: La Chiusa.
- Zanier, L. (2003). *Punta secca*. Balerna: Ulivo.
- Zanier, L. (2010). *Allora vi diciamo Alla nazione*. Firenze: Il Grappolo.
- Zanier, L. (2012). *Libers... de scignî lâ / Liberi... di dover partire / Libres... de devoir partir* (A. Alabbar, Trad.). Milano: Effigie.
- Zanier, L. (2014). *La vôs de poesie*. Udine: Nota.
- Zayyad, T. (1970). *Dîwân*. Beirut: Dar al-'Awdah.

Copyright (©) Veronica Riccardi



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

*How to cite this paper:* Riccardi, V. (2026). Restare, attraversare, ricordare. Sumūd come postura civile, pedagogica e poetica [ Staying, Crossing, Remembering. Sumūd as a Civic, Pedagogical, and Poetic Stance]. *QTimes webmagazine*, anno XVIII, n. 1, 172 – 184.

Doi: [https://doi.org/10.14668/QTimes\\_18115](https://doi.org/10.14668/QTimes_18115)