



1

Gennaio 2026

Remaining Human in Dehumanizing Contexts: *Sumūd* as an Educational and Political Practice

Restare umani nei contesti disumani: il *Sumūd* come pratica educativa e politica

Anna Paola Paiano¹, Nicoletta Di Genova²

¹ Università degli Studi del Salento

² Università degli Studi dell'Aquila

annapaola.paiano@unisalento.it
nicoletta.digenova@univaq.it

Doi: https://doi.org/10.14668/QTimes_18109

ABSTRACT

The article analyzes Sumūd as an educational and political practice within the dehumanizing context of Palestine, particularly in the Gaza Strip. Framed by critical pedagogy and a decolonial perspective, the study interprets the ongoing genocide as a historical, political, and discursive process that normalizes violence and erodes the very conditions of the human. Drawing on two in-depth narrative interviews with humanitarian workers directly connected to Gaza, the paper adopts a reflexive thematic analysis to explore how Sumūd emerges in everyday life, bodily experience, testimony, memory, and the struggle for justice. The findings show Sumūd as a situated form of collective persistence that preserves humanity

within catastrophe through care, presence, counter-narration, and the refusal of erasure. In this sense, Sumūd becomes a pedagogical key for rethinking the relationship between education, violence, peace, and political responsibility.

Keywords: *Sumūd*, Gaza, dehumanization, critical pedagogy, peace education.

RIASSUNTO

L'articolo analizza il Sumūd come pratica educativa e politica nel contesto disumanizzante della Palestina, in particolare nella striscia di Gaza. Entro una cornice di pedagogia critica e di prospettiva decoloniale, il contributo interpreta il genocidio in corso come un processo storico, politico e discorsivo che normalizza la violenza e intacca le condizioni stesse dell'umano. A partire da due interviste narrative in profondità a cooperanti direttamente legati a Gaza, il lavoro adotta un'analisi tematica riflessiva per esplorare come il Sumūd emerga nella vita quotidiana, nell'esperienza corporea, nella testimonianza, nella memoria e nella domanda di giustizia. I risultati mostrano il Sumūd come forma situata di persistenza collettiva che custodisce l'umano dentro la catastrofe mediante cura, presenza, contro-narrazione e rifiuto della cancellazione. In questa chiave, il Sumūd diventa una categoria pedagogica utile a ripensare il rapporto tra educazione, violenza, pace e responsabilità politica.

Parole chiave: *Sumūd*, Gaza, disumanizzazione, pedagogia critica, educazione alla pace.

1. GENOCIDIO E CRISI DELL'UMANO TRA MENTE OSTILE E PEDAGOGIA DELL'ODIO

Parlare di genocidio in riferimento a quanto avviene a Gaza costituisce, in questo contributo, una presa di posizione epistemica e politica, lungi dal rappresentare una scelta meramente terminologica o retorica. Significa, per noi, riconoscere il rovesciamento dell'ordine simbolico che separa l'umano dal disumano e che rende normalizzabile la distruzione di una popolazione (Amnesty, 2024).

Il genocidio, nella cornice di lettura da noi considerata, rappresenta la fine dell'umano, da una parte perché distrugge corpi e condizioni di vita e dall'altra perché inaugura un regime in cui la disumanizzazione diventa sintassi pubblica, criterio operativo, linguaggio amministrativo in cui il lessico coloniale del genocidio rende alcune vite "non pienamente vite", sacrificabili senza che questo produca dissenso (Arendt, 1951; Bauman, 1989), soprattutto se a essere colpita è la popolazione civile e non forze militari.

E proprio a partire da questa normalizzazione del disumano, inteso come "indirizzo politico", che la politica smette di essere orizzonte del possibile e diventa parte attiva del crimine, sostenuta da narrazioni, atti e intenzioni distruttive rese pubbliche e da una catena di corresponsabilità nei confronti di chi lo

compie e di chi lo permette, chi abilita, protegge, assiste e chi rimane in silenzio (Agamben, 1995).

In questa trasformazione si attiva quella che Milena Santerini (2021) ha definito “mente ostile”, non una mera disposizione emotiva, ma una struttura cognitiva e culturale che produce categorie di esclusione, naturalizza la distanza morale e costruisce l’altro come oggetto legittimo di sottrazione di diritti. La mente ostile opera come dispositivo pedagogico implicito che forma sguardi, seleziona cornici interpretative, addestra alla dissociazione tra violenza e responsabilità. In tal senso, il genocidio non è soltanto atto distruttivo, esso può essere letto, a nostro avviso, come esito di un processo di apprendimento collettivo alla disumanizzazione (Bandura, 1999).

Crolla la pretesa di autosufficienza dell’umano, il momento in cui il *logos* e la *techne*, separati da ogni limite e da ogni riconoscimento dell’altro, possono invertire la propria funzione umanizzante e diventare dispositivi di degradazione sistematica, una trasformazione che rende il disumano, finora visto come un’eccezione mostruosa, una possibilità interna e innata all’umano quando si assolutizza.

Sul piano giuridico, per il diritto internazionale, grande protagonista del conflitto tra Israele e Palestina il termine genocidio non designa una violenza generica né è sinonimo di strage. La *Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide* (United Nations, 1948, art. II) definisce infatti il genocidio come uno degli atti previsti dall’art. II, commesso con l’intento di distruggere, in tutto o in parte, un gruppo nazionale, etnico, razziale o religioso come tale. La specificità del genocidio risiede dunque nel *dolus specialis*, ossia nell’intento distruttivo rivolto al gruppo in quanto tale.

Nello specifico, la storia del genocidio “palestinese” viene da noi letta come esito e accelerazione di un processo più lungo, segnato da decenni di violazioni sistemiche legate all’occupazione e a un assetto di *apartheid* che, come evidenzia il rapporto della Relatrice Speciale ONU Francesca Albanese, può essere interpretato dentro una più ampia logica di “colonial erasure”, strutturalmente produttivo di vulnerabilità e disumanizzazione (Albanese, A/79/384, 2024).

Su tale continuità si inserisce l’attuale condizione di Gaza, considerata come genocidio perché sarebbero integrati quattro dei cinque atti della Convenzione (uccisione intenzionale; lesioni gravi fisiche o mentali; imposizione di condizioni di vita volte alla distruzione fisica anche tramite assedio, blocco navale e ostacolo agli aiuti; misure che incidono sulle nascite attraverso la distruzione di ospedali e servizi ginecologici), con un intento distruttivo corroborato anche da dichiarazioni pubbliche e scelte politiche e militari. In questa prospettiva, l’attuale devastazione di Gaza si iscrive dentro una genealogia coloniale che produce disumanizzazione come condizione strutturale di governo.

In parallelo, il rapporto *Gaza Genocide: a collective crime* (Albanese, A/80/492, 2025) insiste su un ulteriore elemento storico relativo al fatto che l’atrocità in corso da una parte letto come un fatto interno al conflitto, è da intendersi come un crimine collettivo reso possibile da complicità di Stati terzi, attraverso sostegno materiale e politico, protezione diplomatica e talora partecipazione, entro narrazioni coloniali che de-umanizzano i palestinesi e spostano il genocidio dal registro dell’eccezione a quello della normalizzazione.

In termini strettamente giuridici, la Corte internazionale di giustizia (che non si è ancora pronunciata nel merito), nelle misure provvisorie del 26 gennaio 2024 ha riconosciuto la plausibilità dei diritti rivendicati ai sensi della Convenzione sul genocidio e ha ordinato a Israele di prevenire atti rientranti nell’art. II della Convenzione (International Court of Justice, 2024).

Qui la “mente ostile” (Santerini, 2021) assume una dimensione sistemica che diventa ambiente culturale, grammatica geopolitica, dispositivo di legittimazione diffusa. Non si limita a generare ostilità; produce consenso, normalizza l’asimmetria, rende la sospensione del diritto percepibile come misura necessaria. In questo senso, essa costituisce la matrice di una vera e propria pedagogia dell’odio che insegna chi

temere, chi escludere, chi non riconoscere come pienamente umano (Pasta, 2018).

Come nell'antica tragedia di Sofocle, in cui il tiranno Edipo rivendica la propria *gnōmē* come misura del giusto e pretende di trasformare la propria deliberazione politica in un atto di comando che non ammette replica. In un ipotetico parallelismo, anche a Gaza la *gnōmē* dei pochi potrebbe essere piegata a funzione di annientamento, come nella tragedia greca diviene una perversione e l'irruzione del caos. Una torsione del *lògos* per rendere dicibile l'indicibile e governabile l'ingiustificabile.

La parola pubblica diventa infrastruttura di potere (Foucault, 1971), seleziona quali vite contano, decide chi è interno e chi è esterno all'umano, erige le giustificazioni che rendono la violenza presentabile come necessità, difesa, destino. In questa accezione, la distorsione è prodotta e normalizzata, fino a trasformarsi in una tecnologia di legittimazione della negazione dell'altro, esattamente come accade nel dispositivo tragico quando la *gnōmē* del sovrano, assolutizzata, smette di essere giudizio e si sostituisce alla giustizia. È dentro questo spazio storico, politico e discorsivo di disumanizzazione normalizzata che il concetto di *Sumūd* acquista rilievo pedagogico e politico. Se il genocidio rappresenta la soglia estrema della distruzione dell'umano, il *Sumūd* chiama in causa, invece, le pratiche quotidiane attraverso cui l'umano viene custodito, difeso e reso ancora possibile dentro la catastrofe.

2. SUMŪD E COSCIENTIZZAZIONE. TRA RESISTENZA E SPERANZA

Il concetto di *Sumūd* viene assunto, in questo scritto, come categoria-ponte capace di attraversare insieme il piano politico, quello esistenziale e quello pedagogico senza appiattirli né separarli. La letteratura di riferimento mostra come questo concetto non si possa tradurre come forme di resilienza o come mera sopravvivenza, piuttosto essa rappresenta una forma storicamente situata di persistenza attiva, nella terra, nel tempo, nelle relazioni e nelle pratiche quotidiane, che connette radicamento culturale e identitario, continuità dei legami e orizzonte di autodeterminazione (Johannessen, 2022; Dader *et al.*, 2025; Giraudo, 2025). In questa prospettiva, il *Sumūd* consente anche di ripensare criticamente la nozione occidentale di resilienza, spesso interpretata, in ambito psicologico e psico-sociale, come adattamento individuale all'avversità. La resilienza tende a descrivere la capacità di ristabilire un equilibrio dopo uno stress o un trauma, con un'attenzione prevalentemente individuale e spesso clinica. Nel contesto palestinese, il *Sumūd* rinvia, invece, a una forma collettiva di resistenza attiva e di cura che si sviluppa dentro condizioni durevoli di occupazione e violenza strutturale, in cui il trauma non ha un "post", al contrario si riproduce quotidianamente dentro una condizione storica di occupazione e violenza protratta (Vaccarelli, 2016; Giraudo, 2025). Si tratta di una condizione sistemica, alimentata dall'occupazione e dalle sue ricadute materiali e simboliche.

Sebbene il termine *Sumūd* venga spesso tradotto letteralmente come "fermezza", "costanza", "perseveranza" (*steadfastness* o *steadfast perseverance*), le fonti consultate per questo lavoro ne restituiscono un'estensione ben più densa, criticando le interpretazioni che si limitano a circoscrivere questo concetto nella sola disposizione personale interiore o a una generica capacità di resistere. In questa accezione, il termine *Sumūd* descrive la determinazione a persistere "in e per" la Palestina, a restare presenti contro politiche che mirano a negare o cancellare l'esistenza palestinese, includendo le dimensioni territoriali e quelle simboliche, culturali e sociali. La forza teorica del concetto sta proprio nella sua capacità di richiamare una forma di resistenza che coincide con ciò che continua, ricuce e custodisce l'esistenza, mentre tutto spinge verso la frammentazione.

In questo senso, il concetto di *Sumūd* può essere posto in risonanza con le tradizioni della nonviolenza attiva intesa come pratica di contrasto alle ingiustizie, di sottrazione al consenso imposto, di non-

cooperazione e di costruzione di condizioni di autonomia e di futuro, superando la concezione della pace come semplice assenza di conflitto. Forme, queste, che storicamente hanno attraversato anche l'esperienza palestinese e che illuminano il carattere politico dell'educazione (Capitini, 1967; Sharp, 1973).

In questa traiettoria, l'“educazione come pratica di libertà” non può essere sovrapposta ad una promessa astratta o a una formula emancipativa generale, indicata usualmente con il termine *empowerment*, bensì come un lavoro situato, relazionale e conflittuale, continuamente esposto a fallimenti, ambivalenze e asimmetrie di potere. In senso freireano, l'“educazione come pratica di libertà” implica certamente la possibilità di prendere parola e, nello stesso tempo, chiama in causa la costruzione di condizioni con cui le persone possano leggere criticamente la realtà, riconoscere i dispositivi dell'oppressione e agire su di essi attraverso la capacità collettiva di non ridurre il presente all'orizzonte imposto dalla violenza (Freire, 1970).

Per queste ragioni, il *Sumūd* si configura come una pratica insieme culturale, psico-sociale e politica, nella quale il riconoscimento del valore della persona nasce nel “Noi”, nella collettività, e si traduce in cura, sostegno reciproco e opposizione al dispositivo coloniale superando la logica della sopravvivenza e accogliendo la capacità di produrre forme possibili di esistenza dentro una geografia di avversità, divenendo una pratica quotidiana che tiene insieme presenza, normalità, senso e futuro senza cessare di essere politica (Hammami, 2016; Jabr, 2021; Busse, 2022; Giraudo, 2025).

Questa complessità di contenuto concettuale emerge anche se si guarda alla storia del termine così come viene ricostruita nella letteratura. *Sumūd* è una categoria che attraversa diverse fasi della resistenza palestinese e si riformula in rapporto ai mutamenti delle politiche coloniali e dell'occupazione. Il concetto nasce nel lessico nazionale palestinese come espressione della determinazione a restare sulla terra e nel paese, ma nel tempo acquisisce significati più plurali, “democratici” e vicini all'esperienza quotidiana delle persone (Rijke e van Teeffelen, 2014). Già nelle fasi di colonizzazione e di sradicamento, la fermezza della popolazione palestinese si traduceva in scelte collettive di permanenza, autosostentamento e custodia dei legami comunitari. Negli anni Settanta e Ottanta il *Sumūd* si è saldato a pratiche di sviluppo dal basso e di autosufficienza volte a mantenere persone e comunità “sulla terra”, per contrastare la pressione militare e le forme più sottili di frammentazione sociale e dipendenza economica. In questa traiettoria, Raja Shehadeh (1982) mobilita il termine *Sumūd* per articolare una “terza via” della resistenza palestinese, capace di contrastare sia le rappresentazioni simboliche che la riconducono a una postura di passiva capitolazione e sottomissione, sia le letture che la comprimono entro l'orizzonte dell'odio cieco e della sola risposta violenta. La “terza via” designa, in questo senso, una modalità specifica di resistenza che restituisce spessore politico alle pratiche di permanenza, dignità e opposizione, senza lasciarle assorbire né dal registro della resa né da quello della lotta armata come unico codice interpretativo possibile. Proprio per questo, il contributo di Shehadeh ha introdotto uno spunto importante nel dibattito pubblico internazionale, contrastando quelle rappresentazioni unilaterali che tendevano ad assimilare la resistenza palestinese al solo paradigma del terrorismo (Rijke & van Teeffelen, 2014). Più recentemente, studi ed etnografie hanno mostrato come il *Sumūd* si esprima sempre più nelle pratiche dell'ordinario, nelle economie del quotidiano, nella cura, nella nascita, nella memoria orale e nelle forme di persistenza che consentono alla comunità di continuare a esistere e a riconoscersi dentro condizioni di avversità prolungata, producendo nel tempo le condizioni minime per non essere espulsi dalla scena della storia, nell'alveo di quella che viene definita infra-politics o “resistenza del quotidiano” (Hammami, 2016; Wick, 2023). Si tratta di una resistenza che opera al livello in cui il potere coloniale tenta di produrre normalizzazione e assuefazione. Come mostrano gli studi sulle “economie

del *Sumūd*”, anche il lavoro individuale acquista senso in quanto orientato alla comunità e alla continuità della vita (Hammami, 2016). In questa cornice, piantare nuovi ulivi dopo che altri sono stati sradicati, ricostruire una casa demolita, continuare a studiare e a documentare la propria storia, mantenere coesione sociale e pratiche culturali, rivendicare diritti e cause anche quando tutto suggerirebbe la resa. Proprio perché abita la continuità dei gesti, il *Sumūd* include anche la possibilità di costruire normalità, bellezza e futuro dentro la catastrofe come affermazione dell’umano contro la sua sistematica disumanizzazione (Paiano, Di Genova, 2025).

Il *Sumūd* risponde ricostruendo trama sociale e continuità di senso, riappropriandosi dello spazio e del tempo, sottraendoli, per quanto possibile, al controllo burocratico e militare.

3. LO SPAZIO NON NEUTRO E DECOLONIALE DELLA PEDAGOGIA DI POSIZIONE PER LEGGERE IL *SUMŪD* COME CATEGORIA PEDAGOGICA

Come introdotto nel paragrafo precedente, il concetto di *Sumūd* ha una specifica funzione “anti-coloniale”. È proprio la densità politica e ordinaria della resistenza insita nel *Sumūd* che rende necessario interrogare il quadro pedagogico ed epistemologico entro cui questo concetto può essere letto come categoria interpretativa. Questo processo muove dal presupposto che né l’educazione né la ricerca educativa occupino uno spazio neutro o universalmente valido, ma sono storicamente situate e intrecciate a condizioni materiali, rapporti di potere e strutture sociali (hooks, 1994). Il modo in cui si guarda a Gaza, alle pratiche di resistenza e ai soggetti che le incarnano dipende sempre da un posizionamento, da categorie interpretative situate e da rapporti di potere che orientano ciò che viene reso visibile, credibile e dicibile (hooks, 1994). È in questo senso che parliamo di pedagogia di posizione: una postura educativa e di ricerca che riconosce la situatezza del proprio sguardo, esplicita le condizioni da cui interpreta e assume la responsabilità politica ed epistemica delle categorie che impiega. Entro questo spazio non neutro, il *Sumūd* può essere letto come categoria pedagogica, in ragione della sua capacità di produrre soggettività, linguaggi, pratiche di cittadinanza e forme di apprendimento collettivo attraverso le quali una comunità trasforma la realtà subita in un campo di azione. Questo processo trasformativo genera nuove forme sociali entro le quali ascrivere nuovi apprendimenti e nuove prospettive di futuri di pace (Annacontini, Vaccarelli, 2025). La natura profondamente situata del *Sumūd* restituisce alle comunità che la riconoscono come categoria valoriale un ponte tra pensiero morale e comportamento concreto socializzato tramite narrazioni familiari, storia orale, pratiche artistiche, testimonianza pubblica e forme quotidiane di cura e di presenza, diventando così un’educazione al politico che, senza indottrinare, insegna a leggere le strutture dell’oppressione e a produrre spazi di possibilità anche se dentro vincoli durissimi (Wick, 2023; Paiano & Di Genova, 2025).

Leggere il *Sumūd* come categoria, tuttavia, comporta anche una cautela: non trasformarlo in un feticcio identitario o in un’etichetta consolatoria. Questa impostazione risulta particolarmente rilevante in relazione alla situazione genocidiaria di Gaza, nella quale il rischio di riassorbire l’esperienza palestinese entro griglie interpretative esterne o di ridurla a oggetto di osservazione richiede una costante vigilanza rispetto alle forme di estrazione, semplificazione e appropriazione del discorso. Per questa ragione, per guardare ai fenomeni oggetto della nostra indagine, abbiamo scelto di adottare la prospettiva decoloniale intesa come critica dell’eurocentrismo epistemologico e come trasformazione della ricerca educativa in pratica riflessiva e responsabile, capace di interrogare le condizioni stesse della conoscenza che produce: chi parla, da dove parla, con quali categorie interpreta e quali voci rischia di lasciare ai margini (Borghi,

2020). Questa postura ci obbliga, anzitutto, a destrutturare le narrazioni egemoniche, nel loro funzionamento concreto, cioè nel modo in cui decidono cosa meriti attenzione, quali vite siano degne, quali diventino “numeri”, quali parole risultino credibili e quali siano invece sospette. La decolonialità (Borghi, 2020), da non confondere con la decolonizzazione politica (che pure resta cruciale), mira alla decolonizzazione del pensiero e della conoscenza, cioè allo smontaggio delle “narrazioni eteronome” che riducono la complessità e, soprattutto, che trasformano i soggetti in oggetti, vittime senza volto, corpi senza storia, statistiche senza voce (Said, 1978).

In questo senso, la ricerca attribuisce valore ai saperi che emergono dai margini, dalle periferie e dalle zone di frontiera, sottraendosi alla pretesa che la teoria legittima sia prodotta unicamente dai centri del Nord globale (Haraway, 1988; hooks, 1994; Connell, 2007).

Dentro questa cornice si colloca un ulteriore passaggio, spesso rimosso dalla scrittura accademica: l'integrazione del vissuto e delle emozioni nella pratica scientifica. In una prospettiva decoloniale, esplicitare le emozioni di chi scrive e chiamare in causa quelle di chi legge diventa un gesto epistemico e politico, capace di opporsi all'ingiunzione, alla distanza e alla razionalità astratta che il sapere occidentale ha a lungo imposto come forma privilegiata, se non esclusiva, di legittimazione della conoscenza. In questo senso, come osserva Borghi, la scrittura può acquisire qualcosa “del sapore dell'azione diretta” (Borghi, 2020, p. 12). Una simile postura mantiene saldo il rigore metodologico, collocandolo però dentro una consapevolezza critica dei rapporti di potere che attraversano ogni produzione di sapere. Da questa angolatura, la neutralità appare anche come possibile maschera del potere, mentre la distanza “oggettiva”, soprattutto nei contesti segnati da violenza strutturale, disumanizzazione e oppressione coloniale, può scivolare in una forma sofisticata di complicità: una scrittura che descrive l'ingiustizia senza lasciarsene interrogare, che cataloga il dolore senza farsi carico di una responsabilità interpretativa. La scrittura stessa diventa così un atto politico, senza per questo ridursi a propaganda, perché interviene sul modo in cui l'umano viene restituito o sottratto, sul grado di complessità che viene riconosciuto alle esperienze, e sulla possibilità di lasciare le persone nello statuto di soggetti, anziché ricondurle a casi, repertori o oggetti di analisi.

Assumere una postura decoloniale, tuttavia, non significa arrestarsi alla sola decostruzione delle narrazioni dominanti. La lente della pedagogia critica invita anche a immaginare e costruire alternative concrete, evitando quella “deriva sterile” che si produce quando la critica smaschera, anche brillantemente, i dispositivi di dominio senza riuscire a tradursi in pratiche trasformative o in progettualità educative (Margiotta, 2015). Per questo, accanto alla critica, è necessaria una ricostruzione del sapere che sappia mantenere insieme teoria e prassi, accademismo e praticabilità. In tale direzione, il nostro posizionamento concepisce la ricerca come esercizio che fornisce strumenti per trasformare il mondo, come un'educazione che attrezza all'azione (hooks, 1994). In questa stessa direzione, la decolonialità si intreccia con la nonviolenza attiva come pratica trasformativa e come grammatica della resistenza (Vaccarelli, 2023).

4. LEGGERE IL *SUMŪD* ATTRAVERSO LE TESTIMONIANZE: DISEGNO DELLA RICERCA E QUADRO METODOLOGICO

A partire dal posizionamento teorico ed epistemologico esplicitato nei paragrafi precedenti, il lavoro di ricerca si fonda su un corpus qualitativo composto da due interviste narrative in profondità, rivolte a due cooperanti che offrono uno sguardo situato sulle pratiche di resistenza, sulla devastazione materiale e

simbolica e sulle forme di cura e custodia dell'umano dentro la catastrofe che da anni colpisce la Palestina.

La selezione dei profili coinvolti nelle interviste ha seguito una logica ermeneutica e di rilevanza esperienziale: sono stati contattati professionisti ritenuti particolarmente significativi per la loro capacità di restituire, mediante il racconto, l'intreccio tra vissuto biografico, lettura politica del contesto, esperienza professionale e osservazione ravvicinata della vita quotidiana nei territori palestinesi occupati.

Le persone intervistate sono Amal Khayal, cooperante gazawia e responsabile per la Striscia di Gaza del CISS - Cooperazione Internazionale Sud Sud; impegnata in progetti di sviluppo e interventi in emergenza, in particolare durante il genocidio, nei settori di sostegno alimentare, tutela dell'infanzia e supporto alla dignità delle donne; e Gennaro Giudetti, operatore umanitario con oltre quindici anni di esperienza nei principali scenari di guerra, tra cui la Palestina, maturata in collaborazione con diverse ONG e con agenzie delle Nazioni Unite. L'accostamento di queste due voci consente di mettere in relazione due posizionamenti distinti e tra loro altamente fecondi sul piano analitico.

Amal Khayal offre una testimonianza situata nella continuità della violenza, nella trama dei legami, nella memoria incorporata dei luoghi e nella quotidianità della Striscia. Gennaro Giudetti restituisce uno sguardo costruito a partire da una presenza diretta nei territori colpiti e una lunga esperienza umanitaria, entro cui Gaza si delinea come punto di collasso dell'ordine umanitario e del diritto internazionale.

Il confronto tra questi posizionamenti delinea un campo di osservazione particolarmente fecondo, entro cui il *Sumūd* si rende leggibile nel confronto tra due prospettive biografiche, politiche e professionali differenti, che nelle narrazioni si incontrano, si intrecciano e, pur senza sovrapporsi, convergono nella lettura dell'esperienza palestinese.

La traccia semi-strutturata è stata organizzata attorno a quattro nuclei principali: il posizionamento biografico e professionale degli intervistati, in relazione all'avvio del loro percorso e della loro scelta di campo; l'esperienza del limite e le forme quotidiane del *Sumūd*, esplorate a partire da episodi, immagini, reazioni corporee e pratiche di resistenza; il rapporto con la distorsione mediatica, i processi di cancellazione simbolica e le possibilità di continuare a esercitare pratiche di cura; il nesso tra memoria, futuro e pace, con attenzione a ciò che va ricordato e alla possibilità di immaginare il futuro e di costruire scenari di pace.

Il dispositivo dell'intervista narrativa ha offerto uno spazio di parola ampio e riflessivo, adatto a raccogliere testimonianze segnate da una forte intensità biografica, emotiva e politica. La scelta di utilizzare il dispositivo narrativo risponde alla necessità di seguire il modo in cui le persone attribuiscono senso alla propria esperienza, collegano eventi, costruiscono continuità tra vissuto personale e storia collettiva, parlano di dolore, resistenza, perdita, responsabilità e speranza (Demetrio, 1996; Riessman, 2008). In questo quadro, l'intervista diventa un luogo di produzione condivisa del significato, entro cui il racconto si costruisce come testimonianza, elaborazione e presa di parola pubblica (Hesse-Biber *et al.*, 2007).

L'approccio al corpus è stato guidato dall'analisi tematica riflessiva, orientata a costruire nuclei interpretativi capaci di mettere in luce, in relazione al quadro teorico assunto, gli aspetti più densi e significativi delle testimonianze (Braun & Clarke, 2021). L'analisi si è sviluppata a partire da una prima lettura verticale e reiterata di ciascuna narrazione, che ha consentito una prima articolazione dei temi più salienti, una successiva riorganizzazione dei contenuti in nuclei interpretativi più ampi e, infine, una rilettura trasversale comparativa dei due testi alla luce del quadro teorico costruito nei paragrafi precedenti.

In coerenza con la postura decoloniale, la riflessività ha accompagnato l'intero processo analitico, interrogando continuamente la posizione delle ricercatrici, i rischi di neutralizzazione del linguaggio e la possibile riassimilazione delle narrazioni entro cornici interpretative esterne ai soggetti coinvolti. Anche la trascrizione, la selezione degli estratti e la costruzione dei temi partecipano pienamente al processo conoscitivo, orientando la comprensione in profondità delle testimonianze. La scrittura che ne è derivata è stata orientata ad accogliere le parole ascoltate e a rileggerle entro un orizzonte critico che attribuisce rilievo alla storicità del contesto, ai rapporti di potere che lo attraversano e alla dimensione politica delle esperienze narrate.

5. L'ANALISI DELLE TESTIMONIANZE: GAZA COME SOGLIA DEL DISUMANO E IL *SUMŪD* COME CUSTODIA DELL'UMANO

Nel dialogo tra le due interviste emergono cinque nuclei tematici che rendono leggibile il *Sumūd* nella sua complessità storica, politica ed esistenziale, come dimensione organica alla questione palestinese e alle pratiche di resistenza alla disumanizzazione: "Il *Sumūd* nel collasso dell'ordine internazionale", "Il *Sumūd* come continuità dell'esistenza sotto assedio", "Il *Sumūd* nel corpo tra violenza e memoria", "Il *Sumūd* come contro-narrazione politica", "Il *Sumūd* tra memoria, giustizia e critica delle retoriche di pace".

Nella presentazione dei temi saranno riportati stralci originali delle interviste come materiale generativo di senso e parte integrante del percorso interpretativo, insieme a riformulazioni il più possibile fedeli al parlato, utilizzate nei passaggi in cui la resa testuale ha richiesto lievi interventi di ricomposizione, senza modificarne il contenuto e l'intonazione di fondo.

Il primo nucleo tematico, "Il *Sumūd* nel collasso dell'ordine internazionale", si compone e definisce a partire da una frattura emersa dalle esperienze narrate. Nelle due interviste, infatti, il *Sumūd* si legge sullo sfondo di un'esperienza radicale di disillusione: il momento in cui l'ordine internazionale si rivela come un sistema selettivo, che riconosce il valore di alcune vite e ne lascia altre esposte alla violenza. Nel racconto di Amal questa frattura si colloca in un episodio preciso che segna una soglia di consapevolezza: «c'era un giorno in cui un mio collega [...] è stato ucciso, perché era per sua sfortuna sulla strada, quando l'hanno colpito mentre era in macchina [...]. Forse quello è stato il momento in cui ho detto: ma che mondo è questo? In cui [...] le misure dell'ambito internazionale sono elegibili per i loro Paesi e altri no, solo quando giocano a loro favore. E da quel momento, infatti, dal 2013, ho iniziato a lavorare con il CISS». Affiora la percezione di un «incredibile doppio standard» internazionale e matura la scelta di Amal di impegnarsi nel lavoro umanitario, quasi che la consapevolezza del fallimento dell'ordine globale solleciti una collocazione operativa e professionale. Il *Sumūd* traspare nella capacità di esserci, di iscrivere un'urgenza etica dentro una dimensione collettiva, nella ricerca di contesti di appartenenza in grado di dare voce, forma e consistenza al bisogno di *agency* generato dall'esperienza del dolore e dell'ingiustizia.

La stessa frattura, nella voce di Gennaro, assume un tono ancora più esplicito e sistemico. Gaza viene definita come «la morte del diritto [...] e delle organizzazioni internazionali», il luogo in cui il fallimento delle Nazioni Unite e l'inerzia della comunità internazionale smascherano la fragilità di un ordine che pretende universalità ma si arresta davanti agli equilibri del potere. Il collasso dell'ordine internazionale appare come esperienza diretta di abbandono e impunità: «dopo Gaza cambierà tutto il sistema o comunque ci sarà veramente un grosso precedente, perché le Nazioni Unite sono fallite purtroppo a Gaza, il loro potere, la loro autorità. Io ho perso dei colleghi internazionali che sono stati bombardati, a

me hanno bombardato casa, hanno bombardato il nostro magazzino pieno di farmaci [...]. Nessuno ha mai alzato un dito, non ha mai detto niente [...]».

Le due interviste convergono nel restituire Gaza come spazio di sospensione selettiva del diritto e, insieme, come luogo in cui il *Sumūd* acquista una connotazione politica molto precisa, al contempo individuale e collettiva, e si traduce nella scelta di esserci, di restare presenti e di agire, fino al bisogno, evocato da Gennaro, di «cercare di essere luce in questa oscurità».

Il secondo asse tematico, “Il *Sumūd* come continuità dell’esistenza sotto assedio”, riguarda la trama quotidiana del vivere dentro la guerra e la lunga durata di una resistenza che attraversa i gesti ordinari. Nel racconto di Amal questo orientamento affonda nelle pieghe della sua infanzia. Un passaggio particolarmente eloquente è quello in cui ricorda il collega ucciso e la madre che, nel pieno del dolore, «stava distribuendo dolci mentre piangeva con tutto il cuore e diceva: il mio bambino è un angelo». Dentro questa scena, nella quale convivono il lutto e un gesto di condivisione, si intravede la custodia dell’umano. Amal colloca questo episodio dentro una storia più ampia, fatta di atrocità ripetute e di una disposizione alla speranza che è motivo di sopravvivenza: «tutta la nostra vita è stata così, ma siamo veramente cresciuti in questo modo: che qualsiasi cosa arrivi, dobbiamo affrontarla. [...] diciamo: passerà. Anche quando eravamo ancora a Gaza, con tutti i bombardamenti, la mancanza di cibo, [...] stavamo piangendo e continuavamo a dire: passerà. Siamo fatti così. Forse siamo fatti male, ma se fossimo stati fatti in un altro modo non avremmo resistito, saremmo tutti morti».

Nell’intervista a Gennaro, lo stesso nucleo tematico si colloca da un’altra angolatura guardando la sopravvivenza nella soglia estrema della compressione radicale della possibilità del vivere, molto ancorata ad un presente nel quale la situazione di Gaza ha raggiunto livelli di gravità umanitaria insostenibili: «[...] ma la popolazione lì resiste perché non ha altra scelta, non ha altre soluzioni, che deve fare. Sono chiusi là, sono bloccati, gli hanno tagliato l’acqua, la luce, il cibo, gli hanno distrutto il 90% della striscia, non hanno più case, vivono nelle tende, stanno nella sabbia, che devono fare se non resistere?». Nella sua lettura, il *Sumūd* appare soprattutto come condizione resa necessaria dall’assenza di alternative, che si esercita quando restare vivi costituisce l’unica possibilità rimasta. Proprio in questa differenza si coglie una tensione analiticamente feconda: Amal parla del *Sumūd* dal dentro storico, affettivo ed esistenziale della vita palestinese; da una biografia segnata dalla guerra che custodisce frammenti di quotidianità, formazione, relazioni e desiderio. Gennaro lo guarda nella sua esposizione più dura, di devastazione estrema, in cui continuare a vivere coincide già con una forma di resistenza.

È soprattutto nella testimonianza di Amal, in quanto gazawi e parte di quella storia, che il *Sumūd* si iscrive con maggiore evidenza nell’esperienza di vita palestinese. Dopo aver ricordato scene durissime della propria infanzia, Amal racconta infatti una crescita abitata da studio, attività, movimento e desiderio di futuro: «Questa era la mia infanzia, ed è così che sono cresciuta. E allo stesso tempo ho continuato ad andare a scuola, ero una studentessa, ho finito tutta la scuola, ho finito l’università, sto ancora facendo il mio master. Ho fatto tutte le attività possibili della scuola e anche fuori dalla scuola: nuoto, basket, tennis, calcio, corsa, yoga [...] dai concerti al teatro. [...] Nonostante tutto questo, continuiamo quotidianamente. E continueremo a sopravvivere e lottare».

“Il *Sumūd* nel corpo tra violenza e memoria” è il terzo asse tematico che conduce l’analisi dentro una dimensione in cui la guerra entra nella carne, nei sensi, nei gesti e nei ricordi. Nelle due interviste il corpo compare come archivio vivo della violenza e, insieme, come mezzo per esercitare la resistenza dentro l’insopportabile. Nella voce di Amal questa dimensione emerge con particolare intensità nel ricordo infantile di una scena di festa che improvvisamente si trasforma in una scena di morte: «mi ricordo che [...] stavamo facendo il nostro ballo popolare, la dabka e [...] all’improvviso abbiamo sentito

un rumore molto molto forte. C'era una macchina bombardata sotto casa nostra. Io mi ricordo che a quel tempo avevo forse nove o dieci anni. [...] Mio padre era giù, con tutti i vicini, e stavano provando a spegnere il fuoco della macchina. Io sono scesa da casa al giardino [...] con questo odore di bruciato e tutto il resto, dopo ho iniziato a vedere pezzi di pelle sul nostro giardino». Il corpo infantile registra qui il passaggio brusco dalla vita alla morte. In questa memoria sensoriale e corporea il *Sumūd* attraversa la crescita di chi impara presto a convivere con immagini e percezioni che costringono a elaborare l'esistenza dentro una prossimità costante alla morte.

Nell'esperienza di Gennaro, il corpo, attraversa gli ospedali di Gaza, i corridoi saturi di sangue, la vista dei corpi bruciati, l'impatto con il dolore dei bambini. Quando gli viene chiesto quale immagine non riesca a dimenticare e come abbia reagito il suo corpo, Gennaro risponde: «gli ospedali [...] erano una valle di lacrime, era oltre che sangue», con «pezzi di persone, cadaveri, corpi bruciati», e aggiunge: «[...] dovevi stringere i denti e tenere botta [...] ti mettevi veramente una protezione sul cuore». Poco dopo il racconto torna ancora sui bambini: «Quando si fermavano i bambini per strada che chiedevano aiuto, tu dovevi per forza tirare dritto»; e più avanti tornano «gli occhi persi» dei bambini salvati sotto le macerie e quelli che morivano durante il trasporto verso l'ospedale. In questa testimonianza il *Sumūd* attraversa una soglia corporea diversa da quella di Amal: non la memoria infantile cresciuta dentro l'assedio, ma la necessità di reggere l'urto dell'orrore restando operativi mentre il corpo stesso chiede di fermarsi.

Gaza emerge allora come luogo in cui il corpo viene costantemente esposto, ferito, saturato di immagini e traumi. In questo asse tematico il *Sumūd* attraversa il corpo come luogo di registrazione della violenza e di tenuta quotidiana in un contesto che spinge continuamente ai limiti dell'umano (Vaccarelli, 2023).

Il quarto asse tematico, “Il *Sumūd* come contro-narrazione politica”, porta l'analisi sul terreno del linguaggio, della testimonianza e della contesa sul senso attribuito agli eventi dalle narrazioni dominanti. Nelle due interviste il *Sumūd* attraversa infatti anche il modo in cui Gaza viene raccontata, cancellata, distorta o restituita alla verità storica. Questo tema emerge con particolare nettezza quando Amal afferma: «io non temo la semplificazione, io temo il cambiamento della narrazione». Da qui prende avvio una riflessione molto dura sul modo in cui la Palestina viene raccontata nello spazio mediatico: «tutte le notizie sulla Palestina vengono architettate [...] in un modo veramente schifoso». Amal richiama in particolare la manipolazione linguistica che trasforma i bambini palestinesi in «adulti di meno di diciotto anni» e che presenta la loro morte come un evento senza causa, «come se fossero caduti all'improvviso», senza dire che si tratta di «attacchi israeliani, bombardamenti israeliani, cecchini israeliani», né che quei bambini vengono «arrestati, mutilati, violentati». In questo passaggio il *Sumūd* attraversa una pratica di parola che contrasta la cancellazione e restituisce spessore politico e umano a ciò che il discorso dominante rimuove o altera.

La riflessione di Amal insiste su quanto la riscrittura dei fatti, la rimozione dei responsabili della morte dei bambini, la neutralizzazione semantica della distruzione di Gaza, agiscano in parallelo alla violenza genocidiaria. Quando afferma che «stiamo affrontando una cancellazione completa» e che, anche quando se ne parla, «la narrazione viene cambiata completamente», porta l'attenzione su una dimensione che caratterizza il genocidio contemporaneo: il linguaggio, il significato, le parole, la necessità di esercitare il *Sumūd* tramite la possibilità stessa di ritagliarsi spazi di parola e di dialogo pubblico dentro un contesto mediatico segnato dall'ostracismo e dalla censura.

Su questo tema, Gennaro racconta ancora una volta l'esperienza di uno scarto tra ciò che accade sul campo e ciò che arriva nei media, affermando di avere iniziato a parlare pubblicamente proprio perché «non è giusto che i media e i giornali raccontino [i fatti] tipo ufficio stampa dell'esercito israeliano», dal momento che «la resa sul campo era totalmente diversa». «Ho iniziato a raccontare», dice, e aggiunge

di essere diventato «scomodo» proprio perché mostra «quello che vedevano i miei occhi». Nella traiettoria di Gennaro, la contro-narrazione si colloca nel gesto stesso del testimoniare dal campo, di rendere visibile l'indicibile, di contrastare la distorsione nel momento stesso in cui essa prova a imporsi come unica versione legittima. La sua denuncia si allarga poi all'impossibilità per la stampa internazionale di entrare a Gaza e alla mancanza di indignazione europea davanti a questa esclusione.

Il *Sumūd* coincide con una pratica politica di contro-narrazione che passa per la parola testimoniale, intesa come forma di resistenza con una funzione pienamente pedagogica. In senso freireano, è una parola che genera coscientizzazione, si oppone alla cancellazione simbolica e difende il diritto delle vite palestinesi a essere nominate e riconosciute come vite umane.

L'ultimo tema, «Il *Sumūd* tra memoria, giustizia e critica delle retoriche di pace», apre il processo interpretativo a un orizzonte nel quale il futuro resta inseparabile da ciò che continua a ferire il presente. Nelle due interviste la memoria insiste come materia viva e quotidiana; nella voce di Amal questo punto emerge con grande nettezza quando afferma: «Non è una memoria che è già passata, è una memoria che viene letteralmente ogni giorno. Stai vivendo questo ogni giorno, ogni momento, perché abbiamo ancora amici, amiche, famiglie che stanno ancora lì». A questa memoria che riguarda l'oggi si accompagna il trauma di chi è uscito da Gaza senza sentirsi davvero salvo: «Anche se siamo usciti, siamo salvi. Non siamo salvi mentalmente, a livello interiore, perché stiamo vivendo i nostri traumi e il sentimento di colpa di aver lasciato questa gente completamente da sola». In questo passaggio, la memoria resta in atto nel qui ed ora e impedisce ogni forma di pacificazione, anzitutto emotiva e orienta anche il suo sguardo sulla pace politica. Amal richiama i «luoghi sicuri» colpiti più di cento volte, le strade dichiarate umanitarie e poi bombardate, lo sfollamento presentato come temporaneo e diventato definitivo. Dentro questa esperienza, la pace perde ogni neutralità e viene interrogata a partire dalle sue condizioni di possibilità: «Allora, come possono le persone credere che esista una zona umanitaria? [...] ci è stato detto [...] che sarebbero stati solo tre giorni [...] In realtà non siamo più tornati». Poco dopo, davanti alla mancata ricostruzione e al permanere dell'espulsione, la domanda si fa ancora più radicale: «Quale pace?». Il *Sumūd*, da questa angolatura, passa anche attraverso una critica netta delle retoriche pacificatrici che eludono il doppio standard internazionale che sta continuando a permettere il perpetuarsi di questa catastrofe.

Anche secondo Gennaro la giustizia è la condizione imprescindibile di ogni orizzonte di pace. Quando gli viene chiesto se una pace sia possibile, risponde che «la pace è doverosa più che possibile», perché la prosecuzione infinita della guerra produce soltanto sofferenza e morte. A questa affermazione collega subito un'immagine molto concreta del futuro: «devono vivere e convivere tutti lì nello stesso posto», perché quella terra custodisce «una cultura, una storia, un popolo che ha vissuto migliaia di anni lì».

Questo orizzonte, tuttavia, richiede giustizia e *accountability*. Gennaro lo dice in modo diretto: «chi ha sbagliato è giusto che paghi», perché «se rimane la totale impunità ognuno può fare veramente quello che vuole». La memoria, in questa prospettiva, custodisce la necessità di una risposta politica e giuridica capace di contrastare l'impunità e di sottrarre Gaza alla normalizzazione della distruzione. Anche qui il *Sumūd* si colloca in un rapporto stretto con il futuro, in connessione con la responsabilità e la necessità che chi ha agito il massacro venga chiamato a risponderne.

Da questa angolatura, il *Sumūd* accompagna una memoria che resta aperta e la pace si definisce come questione radicalmente politica che non può essere ridotta a una formula astratta o di pacificazione di superficie. Il futuro della Palestina può essere pensato solo a partire dalla giustizia e dal riconoscimento pieno delle vite palestinesi, della loro storia e del loro diritto a vivere libere.

6. CONCLUSIONI

Le testimonianze analizzate consentono di rileggere il *Sumūd* come pratica situata nella storia del popolo palestinese e come categoria interpretativa capace di spingere la riflessione sul rapporto tra educazione, violenza e disumanizzazione. Se, come discusso nella prima parte del contributo, il genocidio rappresenta la soglia estrema della distruzione dell'umano, le narrazioni raccolte mostrano come l'umano continui a essere custodito proprio dentro condizioni orientate sistematicamente alla sua cancellazione. Gaza appare come uno spazio storico e politico in cui la devastazione materiale dei corpi e delle infrastrutture procede insieme alla costruzione di un ambiente mediatico capace di normalizzare la distruzione e di rendere accettabile la sospensione del diritto (Arendt, 1951; Bauman, 1989; Agamben, 1995).

In questa prospettiva, la disumanizzazione può essere compresa anche come una possibile degenerazione interna dell'umano stesso. La tradizione classica richiamata nel contributo suggerisce infatti che la disumanità può emergere quando il *lògos* viene assolutizzato e separato dal riconoscimento dell'alterità, dal limite e dal vincolo morale. In questo quadro, la "mente ostile" (Santerini, 2021) può essere letta come una torsione della razionalità che piega il *lògos* a funzione di separazione, classificazione e gerarchizzazione delle vite. La parola pubblica diventa così un dispositivo di potere capace di stabilire quali vite meritino protezione e quali possano essere esposte alla distruzione senza scandalo morale o dissenso politico (Foucault, 1971).

È dentro questo spazio storico, politico e discorsivo che il *Sumūd* acquista il suo rilievo pedagogico e politico. Le pratiche di continuità della vita che emergono dalle testimonianze rinviano a forme collettive di cura, memoria, relazione, parola e quotidianità attraverso cui l'umano viene custodito dentro la catastrofe (Hammami, 2016; Jabr, 2021; Giraudo, 2025). In questa chiave, il *Sumūd* può essere letto come una pedagogia implicita della resistenza e come una forma diffusa di educazione politica che permette di preservare margini di agency dentro condizioni estremamente vincolanti.

Le testimonianze mostrano inoltre che il discorso politico si gioca anche sul piano simbolico e narrativo. In senso freireano, la parola testimoniale che racconta, restituisce nomi e contrasta la cancellazione simbolica genera coscientizzazione e riapre lo spazio del dicibile (Freire, 1970). Da questa angolatura, il *Sumūd* mantiene aperta una tensione tra memoria, giustizia e futuro e consente di ripensare il rapporto tra educazione, politica e giustizia nei contesti di violenza strutturale e disumanizzazione sistemica.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Agamben, G. (1995). *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- Albanese, F. (2024, October 1). *Genocide as colonial erasure* (A/79/384). United Nations, General Assembly.
- Albanese, F. (2025, October 20). *Gaza genocide: A collective crime* (A/80/492). United Nations, General Assembly.
- Amnesty International. (2024). *"Ti senti come se fossi subumano". Il genocidio di Israele contro la popolazione palestinese a Gaza*. Rapporto di Amnesty International.
- Annacontini, G., & Vaccarelli, A. (2025). Ricordare il "futuro": per una pedagogia dei "senza voce". *Scholè: Rivista di educazione e studi culturali*, 63(1), 173–190.

- Arendt, H. (1951). *The origins of totalitarianism*. Harcourt Brace.
- Bandura, A. (1999). Moral disengagement in the perpetration of inhumanities. *Personality and Social Psychology Review*, 3(3), 193–209.
- Bauman, Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Polity Press.
- Borghi, R. (2020). *Decolonialità e privilegio: pratiche femministe e critica al sistema-mondo*. Mimesis.
- Braun, V., & Clarke, V. (2021). *Thematic analysis: A practical guide*. SAGE Publications.
- 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(3), 583–607.
- Capitini, A. (1967). *Le tecniche della nonviolenza*. Roma: Feltrinelli.
- Connell, R. (2007). *Southern theory: The global dynamics of knowledge in social science*. Polity Press.
- Demetrio, D. (1996). *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*. Milano: Raffaello Cortina.
- Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours*. Gallimard.
- Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed*. Continuum.
- 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.
- Hammami, R. (2016). Sustaining life in a geography of adversity. *Prince Claus Fund Journal*, 13.
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599.
- Hesse-Biber, S. N. (2007). The practice of feminist in-depth interviewing. In S. N. Hesse-Biber & P. L. Leavy (eds.), *Feminist research practice: A primer* (pp. 111–148). SAGE Publications.
- hooks, b. (1994). *Teaching to transgress: Education as the practice of freedom*. Routledge.
- International Court of Justice. (2024). *Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide in the Gaza Strip (South Africa v. Israel), provisional measures, order of 26 January 2024, General List No. 192*.
- Jabr, S. (2021). *Sumud. Resistere all'oppressione*. Sensibili alle Foglie.
- Johannessen, R. (2022, November 23). Sumud – steadfastness as everyday resistance. In *Interactive Encyclopedia of the Palestine Question*.
- Margiotta, U. (2015). *Teoria della formazione. Ricostruire la pedagogia*. Roma: Carocci.
- Paiano, A. P., & Di Genova, N. (2025). Sumud as a pedagogical key: Stories to counter the dehumanization of dominant narratives/Sumud come chiave pedagogica: storie per contrastare la disumanizzazione delle narrazioni dominanti. *webmagazine*, 17(2), 38–50.
- Pasta, S. (2018). *Razzismi 2.0. Analisi socio-educativa dell'odio online*. Scholè.
- Riessman, C. K. (2008). *Narrative methods for the human sciences*. SAGE Publications.
- Rijke, A. M., & van Teeffelen, T. (2014). To exist is to resist: Sumud, heroism, and the everyday. *Jerusalem Quarterly*, 59, 86–99.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.
- Santerini, M. (2021). *La mente ostile. Forme dell'odio contemporaneo*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Sharp, G. (1973). *The politics of nonviolent action*. Porter Sargent.
- United Nations. (1948). Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide. *United Nations, Treaty Series*, 78, 277.
- Vaccarelli, A. (2016). *Le prove della vita. Promuovere la resilienza nella relazione educativa*. Milano: FrancoAngeli.
- Vaccarelli, A. (2023). *Ai limiti dell'umano. La Shoah e l'educazione*. Milano: FrancoAngeli.

Wick, L. (2023). *Sumud: Birth, oral history, and persisting in Palestine*. Syracuse University Press.

Copyright (©) Anna Paola Paiano, Nicoletta Di Genova



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

How to cite this paper: Paiano, A.P., Di Genova, N. (2026). Restare umani nei contesti disumani: il Sumūd come pratica educativa e politica [Remaining Human in Dehumanizing Contexts: Sumūd as an Educational and Political Practice]. *QTimes webmagazine*, anno XVIII, n. 1, 89 – 103.
Doi: https://doi.org/10.14668/QTimes_18109