

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

**DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE, GIURIDICHE E STUDI
INTERNAZIONALI**

Corso di laurea Triennale in

Scienze Politiche, Relazioni Internazionali e Diritti Umani



Figlie della rivoluzione: il volto femminile della lotta algerina

Relatore: Prof. Lorenzo Mechi

Laureanda: Aicha Osmani
matricola N.2082749

A.A. 2024/2025

*“Se non siete pronti a morire per questo,
togliete la parola ‘libertà’
dal vostro vocabolario.”*

— Malcolm X

INDICE

INTRODUZIONE

CAPITOLO I (contesto storico e generale)

- 1.1 Le coup d'éventail
- 1.2 La “missione civilizzatrice” e il “fanatismo islamico”
- 1.3 Occupazione dell'Algeria (1830-1847)
- 1.4 L'opposizione algerina
- 1.5 Nascita del FLN (1940-1954)
- 1.6 Il Fronte di Liberazione Nazionale e l'inizio della rivolta
- 1.7 La tortura come strumento di dominio

CAPITOLO II (Le donne nella rivoluzione)

- 2.1 Le donne nella “Battaglia di Algeri”
- 2.2 La rappresentazione della donna nella guerra d'indipendenza
- 2.3 Il velo tra stereotipo coloniale e vero significato islamico
- 2.4 Memoria e violenza: il corpo delle donne come archivio della guerra

CAPITOLO 3 (Djamila Boupacha, militante sopravvissuta del FLN)

- 3.1 Introduzione e biografia
- 3.2 Arresto e tortura
- 3.3 Battaglia legale e mediatica
- 3.4 la nascita del comitato “Djamila BOUPACHA”
- 3.5 Il processo
- 3.6 Il femminismo attraverso l'anticolonialismo
- 3.7 Memoria e simbolismo
- 3.8 Il corpo che parla
- 3.9 Rappresentazione e oblio
- 3.10 L'eredità

CONCLUSIONE

INTRODUZIONE

La guerra d'indipendenza algerina (1954-1962) rappresenta uno dei momenti più drammatici e al tempo stesso fondanti del XX secolo. Dopo oltre un secolo di dominio coloniale francese, iniziato con la conquista del 1830, l'Algeria si sollevò contro un sistema politico e sociale costruito sulla disuguaglianza, la violenza e l'esclusione. Quella che nacque come una rivolta locale si trasformò presto in una guerra totale, nella quale la lotta per la liberazione nazionale si intrecciò alla ricerca di una dignità collettiva negata.

È in questa cornice che nacque l'espressione con cui ancora oggi il mondo arabo ricorda il Paese: "balad al-milyūn shahīd", ovvero "la terra da un milione di martiri". Ciò testimonia quanto la memoria del sacrificio sia divenuta parte integrante dell'identità algerina.

In questo processo di rinascita, le donne algerine emersero come protagoniste inattese. La loro presenza mise in crisi tanto la rappresentazione coloniale quanto quella patriarcale, costringendo entrambe a fare i conti con un soggetto nuovo: la donna che combatte, che resiste, che pensa.

Per decenni, il potere coloniale francese aveva costruito la figura della "donna musulmana" come simbolo della missione civilizzatrice: un essere da liberare, vittima del fanatismo e dell'arretratezza, utile a giustificare l'intero progetto coloniale. Ma dietro quella retorica si celava un'altra forma di dominio: quella sul corpo femminile, trasformato in strumento politico e in terreno di conquista.

Proprio in questo spazio di contraddizione le donne algerine trovarono la possibilità della loro emancipazione autentica. Partecipando attivamente alla lotta, esse rovesciarono i significati imposti dal colonizzatore, facendo del silenzio una voce e dell'invisibilità un'arma. Le mujahidat, combattenti e militanti del FLN, assunsero ruoli cruciali: trasportavano armi, piazzavano bombe, curavano feriti, organizzavano reti di comunicazione, spesso muovendosi coperte dal velo. Lo stesso velo che la propaganda francese considerava segno di oppressione divenne invece simbolo di libertà e di intelligenza strategica.

Come scrisse Frantz Fanon, la donna velata era "the woman who sees without being seen": capace di osservare e attraversare lo spazio coloniale senza essere riconosciuta, sovvertendo così il principio stesso del controllo visivo su cui si fondava il potere coloniale.

Tuttavia, il prezzo di quella libertà fu altissimo. Le torture, gli stupri e le umiliazioni inflitte alle donne (e non solo alle donne) del FLN rivelano il volto più brutale del colonialismo, che cercava di spezzare la volontà di un popolo attraverso i corpi delle sue figlie.

Tra queste donne, la figura di Djamilia Boupacha spicca come emblema di coraggio e di denuncia. Arrestata, torturata e violentata dall'esercito francese, la sua vicenda divenne

un caso politico e morale grazie all'impegno dell'avvocata Gisèle Halimi e al sostegno di Simone de Beauvoir (filosofa femminista), che ne fecero un simbolo universale della resistenza contro la violenza e la menzogna. Nella storia di Djamila si incarna la duplice lotta delle donne algerine: quella per l'indipendenza nazionale e quella per la riconquista del proprio corpo e della propria voce.

L'obiettivo di questa tesi è indagare il volto femminile della rivoluzione algerina, restituendo spazio e parola a chi la storia ufficiale ha troppo spesso marginalizzato.

Analizzare il ruolo delle donne nel contesto coloniale e rivoluzionario significa comprendere come la guerra d'indipendenza non fu solo un conflitto politico, ma anche un processo di trasformazione sociale e simbolica: una riscrittura dell'identità collettiva attraverso il corpo, la memoria e la resistenza. Le "figlie della rivoluzione" incarnano il punto d'incontro tra libertà e oppressione, tra la violenza subita e la forza di reagire.

Rileggere le loro storie oggi non è solo un atto di memoria, ma un gesto di giustizia: ricordare che ogni liberazione autentica nasce quando una società riconosce la voce di chi, nel silenzio della storia, ha continuato a lottare per essere ascoltata.

CAPITOLO I

1.1 Le coup d'éventail

L'oscura vicenda che fornì il contesto ideale per la futura conquista dell'Algeria ebbe origine nel 1790, quando Giacomo Bacri, un commerciante ebreo originario di Livorno, iniziò a rifornire l'esercito rivoluzionario francese con grandi quantità di grano destinate alla Campagna d'Egitto. Tali operazioni furono rese possibili grazie a notevoli prestiti in denaro, uno dei quali proveniva direttamente dal tesoro personale del Dey Hussein¹. Bacri, che a sua volta era creditore della Francia, si trovava nell'impossibilità di restituire il denaro dovuto al Dey, poiché attendeva ancora il pagamento da parte dello Stato francese. Nel corso degli anni, il Dey inviò numerose lettere al re di Francia e ai suoi rappresentanti consolari, reclamando quanto gli spettava, ma non ricevette mai alcuna risposta ufficiale.

Il 29 aprile 1827, durante un incontro ufficiale con il console francese Pierre Deval, giunto in missione diplomatica, il Dey Hussein perse la calma a causa del tono e dell'atteggiamento arrogante del funzionario francese. In particolare, la sua irritazione esplose di fronte all'ennesimo rifiuto dei rappresentanti francesi di onorarne il credito, risalente a trent'anni prima. In un momento di collera, Hussein colpì Deval con il ventaglio che aveva in mano e lo intimò a lasciare immediatamente il palazzo.

Deval, agendo secondo le istruzioni ricevute dai suoi superiori, interpretò l'accaduto come un grave affronto all'onore nazionale francese, e pretese un atto riparatorio pubblico: l'esposizione della bandiera francese nei punti più visibili della Qasba e del porto di Algeri, accompagnata da una salva di cento colpi di cannone in suo omaggio. Il Dey rifiutò con fermezza, considerandole condizioni umilianti e offensive, tese a minare la sua autorità personale e quella del suo governo. L'episodio, noto come "l'affaire du coup d'éventail", fu così trasformato in un pretesto diplomatico perfetto per giustificare un intervento militare.

Poco dopo, le autorità francesi misero in atto un blocco navale contro il porto di Algeri, che fu mantenuto, senza risultati concreti, per circa tre anni, preparando il terreno all'invasione del 1830².

L'episodio del "colpo di ventaglio" entrò presto nella mitologia nazionale francese e fu ampiamente diffuso attraverso i libri scolastici, dove veniva descritto come un evento in cui una Francia oltraggiata reagiva con fermezza contro un sovrano barbaro e il suo regime. Questa narrazione serviva a giustificare l'intervento coloniale, presentandolo come un'opera di civilizzazione: la missione della Francia, in questa visione, era quella

¹ James McDougall, *A History of Algeria* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 50.

² McDougall, *A History of Algeria*, 51.

di riformare e rieducare i popoli “arretrati”, contribuendo così alla rinascita e all’espansione del proprio impero in Africa.

La scelta di porre fine al conflitto con una spedizione militare volta a rovesciare la reggenza di Algeri non fu frutto di un impulso improvvisato, ma parte integrante di un piano strategico ben elaborato.

Il re Carlo X, in cerca di prestigio internazionale e di consenso interno, ambiva a costruire un’alleanza con la Russia con l’obiettivo di ridurre l’influenza britannica nel Mediterraneo e di indebolire l’Impero Ottomano. In questo contesto, la campagna algerina rappresentava un tassello geopolitico essenziale per affermare la supremazia francese nella regione e riplasmare l’assetto politico europeo secondo interessi favorevoli alla Francia.

Inoltre, Carlo X cercò di coinvolgere anche Mehmed Ali, sovrano d’Egitto, proponendogli di organizzare una spedizione militare congiunta tra Francia ed Egitto per conquistare Tripoli, Tunisi e Algeri. Tuttavia, il sovrano egiziano declinò l’offerta, vanificando quel tentativo di alleanza³

La conquista di Algeri si inserisce in un quadro europeo in cui la Francia si trovava in declino militare e in perdita di prestigio. L’obiettivo dell’intervento in Algeria era quello di rilanciare l’orgoglio nazionale e compensare la scomparsa del suo impero coloniale. Dopo essere stata esclusa dalle espansioni coloniali nel Nord America a vantaggio della Gran Bretagna, e priva di territori anche in America Latina, la Francia vedeva nella creazione di un nuovo impero coloniale una possibilità di riscatto, utile a ricostruire la propria immagine e a riottenere un ruolo centrale negli equilibri europei⁴.

La conquista di Algeri rappresentava, in quel momento, l’unica possibilità concreta per un governo profondamente impopolare di recuperare prestigio sia a livello nazionale che internazionale.

Fu in questo contesto che, il 14 giugno 1830, una flotta composta da 675 navi, salpata da Tolone con a bordo 37.000 soldati al comando del contrammiraglio Duperré e del maresciallo de Bourmont, raggiunse le coste algerine, dando ufficialmente inizio alla campagna di conquista.

L’invasione ebbe un esito rapido e favorevole, ma non bastò a salvare il regime della Restaurazione. Infatti, appena tre settimane dopo, una rivoluzione scoppiata a Parigi portò alla caduta di Carlo X, che fu sostituito da Luigi Filippo, duca d’Orléans. Il nuovo sovrano si trovò così a ereditare l’occupazione militare di Algeri, senza avere un piano preciso né una strategia definita su come gestire la situazione nel territorio conquistato⁵. Da una parte vi era un esercito francese ben equipaggiato e organizzato, dall’altra un’armata algerina debole, composta da circa settemila giannizzeri, un numero esiguo che rifletteva la debolezza strutturale dello Stato e le tensioni interne che lo dividevano. L’artiglieria francese avviò un intenso bombardamento contro la fortezza di Mawlay

³ McDougall, *A History of Algeria*, 51.

⁴ McDougall, *A History of Algeria*, 52.

⁵ McDougall, *A History of Algeria*, 51.

Hassan, gettando la popolazione civile nel panico più totale, poiché non esistevano rifugi sicuri in cui ripararsi.

I ricchi mercanti algerini, ormai consapevoli dell'inevitabilità della sconfitta e convinti che incitare la popolazione alla resistenza contro una potenza militare come la Francia sarebbe stato inutile, iniziarono a fare pressioni sul Dey affinché si arrendesse.

Alla fine, Hussein Dey, seppur con riluttanza e amarezza, accettò di capitolare.

Il trattato di resa prevedeva la consegna della Qasba e delle fortificazioni in cambio di garanzie formali: la sicurezza per la popolazione locale e un passaggio sicuro in esilio a Napoli per lo stesso Dey e la sua milizia turca⁶.

Così, lui e i suoi seguaci si rifugiarono in esilio in una città italiana, mentre il suo dominio veniva gradualmente assorbito dalle forze francesi.

Nel frattempo, il generale Bourmont era persuaso che la conquista dell'intera Algeria sarebbe stata una questione di pochi giorni⁷.

Tuttavia, i fatti dimostrarono presto il contrario. La Francia si ritrovò costretta a prendere il posto dell'autorità ottomana nel governo dell'intera reggenza, senza disporre di conoscenze adeguate né sul territorio né sulla popolazione locale, composta da arabi e berberi di fede islamica.

Questa mancanza di comprensione del contesto sociale e culturale si rivelò in seguito un errore grave e decisivo⁸.

1.2 La “missione civilizzatrice” e “il fanatismo islamico”

Attraverso i giornali, i poemi, le canzoni e le cerimonie pubbliche, la monarchia francese e i suoi sostenitori più radicali descrivevano la spedizione in Algeria al popolo francese come uno scontro tra il dispotismo orientale, rappresentato da Hussein Dey, e la monarchia cristiana, incarnata nella figura del re⁹.

L'idea di dispotismo orientale si basava sulla concezione europea secondo cui, nei popoli dell'Africa e dell'Asia, i governi erano solitamente dominati da un solo individuo che esercitava il potere in modo assoluto e arbitrario, seguendo esclusivamente la propria volontà e i propri capricci. Già verso la fine del XVII secolo, questo termine era diventato sinonimo di “barbarie”, in netta opposizione ai modelli politici e materiali considerati propri delle società “civili”¹⁰.

Nella visione francese della monarchia cristiana, il sovrano era considerato un rappresentante di Dio sulla Terra, incaricato di governare con giustizia e benevolenza, guidato da un senso di responsabilità paterna verso il popolo. A differenza del despota orientale, che esercitava il potere con violenza e arbitrarietà, il re cristiano agiva nel

⁶ McDougall, *A History of Algeria*, 52.

⁷ Gabriel Esquer, *Histoire de l'Algérie (1830–1960)* (Paris: Presses Universitaires de France, 1960), 8.

⁸ Esquer, *Histoire de l'Algérie*, 7.

⁹ Jennifer Sessions, *By Sword and Plow* (Ithaca: Cornell University Press, 2011), 29.

¹⁰ Sessions, *By Sword and Plow*, 29-30.

rispetto delle leggi del regno, tutelando gli interessi dei cittadini, della Chiesa cattolica e dell'ordine sociale.

Nel 1830, i Borboni e i loro sostenitori più conservatori sfruttarono abilmente il concetto di dispotismo orientale come strumento ideologico. Rielaborarono questo stereotipo per rappresentare Hussein Dey come l'incarnazione perfetta del despota orientale, contrapposto alla figura di Carlo X, visto come un monarca cristiano investito di una missione divina: liberare Algeri – e, più in generale, l'Europa – dall'oppressione musulmana.

Questa rappresentazione di Hussein come tiranno orientale si radicava in pregiudizi di lunga data, spesso rivolti agli Stati barbareschi e, in particolare, alla città di Algeri, descritta nei testi dell'epoca come «la feccia dell'impero turco».

Già nel corso del XVII e XVIII secolo, l'immaginario collettivo francese si era consolidato attorno a una visione dei dey algerini come governanti autoritari, secondi solo al sultano ottomano quanto a brutalità e disprezzo per gli ideali europei di civiltà e buon governo¹¹.

Nell'immaginario collettivo francese, il ritratto del dey Hussein era caratterizzato da tre tratti distintivi, ampiamente veicolati attraverso immagini, simboli e codici dell'epoca: un marcato disprezzo per le leggi e le istituzioni dello Stato democratico, sia interno che estero; un fanatismo religioso radicale; e la complicità nella protezione della pirateria barbaresca.

Il documento intitolato *Aperçu historique, statistique et topographique sur l'état d'Alger*, basato in larga parte su resoconti di viaggio del Settecento, condensava in forma estrema gli stereotipi occidentali sull'Algeria ottomana, descrivendola come “il flagello del mondo civilizzato” e il suo governante come “il più dispotico e implicitamente obbedito monarca esistente”.

Nella percezione francese, la totale assenza di vincoli giuridici o norme di condotta civili avrebbe permesso al dey e ai suoi ufficiali di appropriarsi sistematicamente delle risorse pubbliche, lasciando la popolazione in uno stato di paura, miseria e ignoranza.

La seconda componente fondamentale di questa rappresentazione era l'Islam, considerato da molti influenti autori europei del XVIII e XIX secolo come una delle principali fonti del cosiddetto “dispotismo orientale”. Un ufficiale di cavalleria, scrivendo nel 1828, affermava con certezza che “una cosa è sicura sui musulmani: sono fanatici”.

Questo fanatismo religioso, nella narrazione francese, veniva visto come un ostacolo al progresso, promotore di arretratezza, ignoranza e, soprattutto, favorevole all'instaurarsi e al mantenimento di un potere assoluto e autoritario¹².

¹¹ Sessions, *By Sword and Plow*, 31.

¹² Sessions, *By Sword and Plow*, 32.

1.3 Occupazione dell'Algeria (1830-1847)

Con lo scoppio della Rivoluzione a Parigi nel 1830 e la conseguente deposizione di re Carlo X, Luigi Filippo d'Orléans salì al trono ereditando la delicata questione algerina. Tuttavia, né il nuovo sovrano né il parlamento francese disponevano di conoscenze adeguate sul contesto nordafricano per adottare una strategia efficace. I comandanti francesi stanziati in Algeria si ritrovarono quindi privi di direttive precise e senza un piano operativo. Solo in un secondo momento si sarebbe giunti alla decisione di «fondare un importante colonia»¹³.

Eletto presidente del consiglio nel luglio del 1833, Soult istituì la Commissione d'Algeria che, dopo essersi riunita con la Commissione dell'Africa, si espresse quasi all'unanimità a favore della permanenza francese in Algeria.

Questa decisione si rivelò determinante: se in precedenza il governo era incerto su come gestire la nuova colonia, da quel momento divenne chiaro che «non si trattava più della questione dell'Algeria o della ex-reggenza, ma dei possedimenti della Francia nel Nordafrica»¹⁴.

La resa di Hussein nel luglio del 1830 non segnò però la totale sottomissione dell'Algeria. La destituzione del dey pose fine alla Reggenza e alla sua struttura amministrativa, ma proprio perché il potere del dey era già limitato e reso instabile dalla frammentazione politica del territorio, la sua caduta non poteva essere considerata come la conquista dell'intero paese¹⁵.

In assenza di un sistema politico centralizzato, la conquista francese si articolò in una serie di operazioni condotte in diverse aree del territorio, dove le truppe si trovarono ad affrontare una resistenza continua da parte delle popolazioni algerine, determinate a opporsi e a lottare contro l'invasione¹⁶.

Una delle figure più rilevanti nella resistenza al colonialismo fu Abd al Kader al-Jazā'irī, proclamato sultano nel 1832 dalle tribù Hashem di Mascara, nella regione dell'Oranese, con il sostegno della potente confraternita islamica Qadiriya¹⁷.

Abd al Kader strutturò l'Algeria come un vero e proprio Stato, suddividendola in province affidate a califfi e istituendo un sistema giudiziario e fiscale. Il suo intento era quello di trasformare quei territori in una nazione pienamente autonoma dal dominio straniero, poiché «l'obiettivo della sua vita era quello di cacciare gli infedeli dalle terre dell'Islam»¹⁸.

In risposta, nel maggio del 1837, i francesi mandarono il generale Bugeaud a Orano per avviare dei negoziati con l'emiro¹⁹, fu in questa occasione che venne siglato il trattato di Tafna, attraverso il quale la Francia riconobbe l'indipendenza di Orano, Arzew,

¹³ Esquer, *Histoire de l'Algérie*, 9.

¹⁴ Esquer, *Histoire de l'Algérie*, 13.

¹⁵ Giampaolo Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente* (Milano: Bompiani, 1998), 16.

¹⁶ Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 17.

¹⁷ Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 19.

¹⁸ Esquer, *Histoire de l'Algérie*, 14.

¹⁹ Esquer, *Histoire de l'Algérie*, 21.

Mostaganem e Mazagran, oltre che delle città di Algeri e Blida, della pianura di Mitidja e del Sahel, territori che rappresentavano circa i due terzi dell'intero territorio algerino²⁰. Tuttavia, già nel novembre del 1839, i francesi organizzarono una spedizione che violava l'accordo, facendo così riprendere la guerra con intensità²¹.

Bugeaud scelse di abbandonare la via della pace politica per estendere l'autorità francese su tutta l'Algeria, conquistando così Mascara e le piazzeforti dell'emiro nel 1841²².

Nel novembre del 1843 Abd el Kader fu costretto a rifugiarsi in Marocco, dove ricevette asilo dal sultano; questo paese confinante divenne la base della sua controffensiva, proseguendo la guerra con determinazione fino alla battaglia di Isly, nell'agosto del 1844, in cui il generale Bugeaud sconfisse l'esercito marocchino²³.

Il 10 settembre 1844 il sultano del Marocco firmò il Trattato franco-marocchino di Tangeri, preoccupato per la sicurezza del proprio paese e incapace di unire le tribù berbere della Cabilia; l'emiro algerino, ormai rassegnato, si arrese il 23 dicembre 1847 al generale La Moricière. Ancora oggi considerato in Algeria il padre della nazione e simbolo della resistenza contro il colonialismo francese, fu esiliato in Francia, dove ottenne la libertà, e morì a Damasco nel 1883.²⁴

1.4 L'opposizione algerina

L'opposizione algerina alla conquista francese non fu un episodio isolato né una resistenza sporadica: fu un processo lungo, radicato e multiforme, che attraversò decenni e generazioni, evolvendosi da ribellioni locali a un'autentica cultura della resistenza.

Fin dai primi anni dell'occupazione, le popolazioni del territorio reagirono alla violenza dell'invasione con una determinazione che colpì profondamente gli stessi osservatori europei.

La conquista, iniziata con lo sbarco francese ad Algeri nel 1830, si presentava come una "missione civilizzatrice", ma in realtà impose un dominio militare brutale, fondato su spoliazioni, massacri e deportazioni di massa²⁵.

Dopo la sconfitta delle popolazioni arabe nella regione occidentale, la resistenza si spostò progressivamente verso le zone montuose abitate dalle tribù berbere, più difficili da controllare e più radicate in un sistema politico e culturale autonomo.

La Cabilia, regione aspra e montuosa nel nord del paese, abitata prevalentemente dai Kabyle, divenne il cuore della resistenza berbera.

²⁰ Giampaolo Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente* (Milano: Bompiani, 1998), 20.

²¹ Esquer, *Histoire de l'Algérie*, 29.

²² Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 21.

²³ Esquer, *Histoire de l'Algérie*, 34.

²⁴ Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 22.

²⁵ McDougall 2017, 42.

Quando nel 1848 iniziò la conquista di questa regione, l'esercito francese si trovò davanti non soltanto un nemico militare, ma una società compatta, organizzata e profondamente legata alla propria terra.

Come sottolinea Esquer, la Cabilia "non rappresentava solo una roccaforte geografica, ma anche un bastione morale, dove l'identità berbera e la fede islamica si fusero in un'idea collettiva di libertà"²⁶.

La battaglia di Ichriden del 1857 segnò un momento di svolta.

Le truppe francesi, guidate dal generale Randon, riuscirono a sconfiggere la resistenza kabyle dopo settimane di scontri sanguinosi, aprendo così la via alla completa occupazione della regione.

Quell'anno viene spesso considerato il punto culminante e al tempo stesso la fine della conquista coloniale francese dell'Algeria.

Ma se militarmente la resistenza sembrava piegata, sul piano politico e simbolico essa aveva radicato un sentimento nazionale che non si sarebbe più estinto²⁷.

Parallelamente, tra il 1849 e il 1854 le truppe francesi conquistarono le montagne dell'Aurès e le oasi meridionali, imponendo una presenza militare anche nelle zone più remote.

Tuttavia, come ricorda Calchi Novati, "l'avanzata coloniale non fu mai definitiva: ogni nuova conquista portava con sé una nuova rivolta, e la pacificazione restò un mito utile più ai coloni che alla realtà dei fatti"²⁸.

Anche dopo la cosiddetta "sottomissione" del paese, le tensioni continuarono a esplodere in varie regioni, spesso alimentate dalle confische delle terre, dalle imposizioni fiscali e dalle conversioni forzate al nuovo ordine amministrativo francese. Dopo il 1890, l'espansione francese proseguì verso le regioni subsahariane. Tuttavia, il controllo effettivo del territorio rimase precario per lungo tempo: la vastità geografica, le difficoltà logistiche e la resistenza delle popolazioni locali impedirono una stabilizzazione rapida.

Le rivolte che continuarono a scoppiare in tutto il paese, anche in aree apparentemente pacificate, dimostrarono quanto il dominio coloniale fosse fragile e imposto più con la forza che con il consenso.

Secondo McDougall, "la Francia poté vantare il possesso dell'Algeria solo sulle carte amministrative, ma mai nei cuori dei suoi abitanti"²⁹.

Tra le numerose insurrezioni che segnarono la seconda metà dell'Ottocento, la rivolta di Mokrani del 1871 rappresenta un momento cruciale nella storia dell'opposizione algerina.

Scoppiata nella regione della Cabilia, essa coinvolse oltre 150.000 uomini, un numero eccezionale per l'epoca, uniti dal desiderio di riconquistare la propria indipendenza e di difendere la dignità della loro comunità.

²⁶ Esquer 2001, 78.

²⁷ McDougall 2017, 53.

²⁸ Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 25.

²⁹ McDougall 2017, 60.

Questa ribellione, animata da motivazioni religiose, economiche e patriottiche, esplose in seguito all'inasprimento fiscale e alla confisca di terre destinate ai coloni europei. Sotto la guida di El Mokrani e di Cheikh El Haddad, la resistenza riuscì a estendersi rapidamente, ma venne schiacciata con estrema violenza: migliaia di prigionieri furono giustiziati, le terre confiscate e intere tribù deportate³⁰.

Nonostante la sconfitta, la rivolta del 1871 ebbe un effetto profondo sulla memoria collettiva.

Essa alimentò un mito di eroismo e di sacrificio che avrebbe continuato a ispirare le generazioni successive.

Il suo fallimento mostrò anche la disparità delle forze in campo, ma rivelò la persistenza di un'identità comune che sopravviveva all'interno delle comunità rurali e delle confraternite religiose.

Come evidenzia Calchi Novati, "la resistenza di Mokrani, pur repressa, divenne un modello: non tanto per la sua efficacia militare, quanto per la sua funzione morale, che trasformò la sottomissione in memoria, e la memoria in coscienza nazionale"³¹.

Dopo la fine della rivolta, la politica francese si fece più dura e sistematica.

L'amministrazione coloniale impose una serie di riforme che miravano a disarticolare la struttura sociale tradizionale, smantellando l'autorità delle tribù e islamizzando il controllo politico.

Vennero introdotte nuove forme di tassazione e la popolazione musulmana fu sottoposta al Code de l'indigénat, un regime giuridico discriminatorio che sanciva la disuguaglianza tra cittadini francesi e "sudditi" algerini.

Questo sistema giuridico, in vigore fino alla metà del Novecento, trasformò gli algerini in stranieri nella propria terra, privati dei diritti politici e civili fondamentali³².

Tuttavia, proprio in queste condizioni di oppressione nacquero nuove forme di opposizione politica e religiosa.

Le confraternite sufi e i marabutti, tradizionalmente centri di spiritualità, divennero anche luoghi di resistenza e di organizzazione comunitaria.

Nel corso del XIX secolo, in particolare nell'area dell'Aurès e della Cabilia, esse mantennero viva una coscienza collettiva, trasmettendo oralmente la memoria delle rivolte e il rifiuto della dominazione straniera³³.

L'opposizione algerina, dunque, non si limitò a una serie di battaglie o insurrezioni, ma si configurò come una vera e propria tradizione politica e culturale.

Le esperienze di sconfitta non annientarono la volontà di libertà: al contrario, alimentarono un sentimento identitario e religioso che preparò il terreno per la rinascita nazionale del XX secolo.

³⁰ Esquer 2001, 102.

³¹ Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 28.

³² McDougall 2017, 65.

³³ Esquer 2001, 120.

Quella che nel XIX secolo era una resistenza frammentata e locale, fatta di villaggi e tribù, sarebbe diventata un secolo più tardi una lotta organizzata e collettiva per l'indipendenza.

Come scrive Calchi Novati, “la rivoluzione del 1954 non nacque dal nulla, ma dal lungo respiro della storia algerina: la sua forza proveniva dalle montagne della Cabilia, dalle oasi del Sud, dai villaggi che non avevano mai smesso di dire no all'ingiustizia”³⁴.

1.5 Nascita del FLN (1940-1954)

La rivolta contro i coloni e la successiva rivoluzione algerina non sono nate da una costruzione ideologica né da influenze esterne. Esse rappresentano piuttosto l'esito di popolazioni ormai esauste, decise a difendere l'identità storica dell'Algeria con l'intento di proteggere e salvaguardare la propria nazione e cultura³⁵.

Con la fine della Seconda guerra mondiale nel 1945, la questione coloniale cominciava a giungere a una fase cruciale. Nonostante la volontà delle potenze occupanti, essa riuscì a diffondere e rafforzare in modo significativo, nelle colonie e nei protettorati, gli ideali dei movimenti nazionalisti e anticolonialisti. A partire dagli anni Quaranta del XX secolo, prese così avvio il processo di decolonizzazione.

Il popolo algerino cominciava a comprendere che, finalmente, la sua lotta non si sarebbe più svolta in un contesto ostile e indifferente, anche se una piccola parte dei “fedelissimi” membri algerini dell'élite dirigente continuava a credere nella possibilità, seppur illusoria, di un giorno raggiungere un'integrazione con la Francia.³⁶ La maggior parte della popolazione era consapevole che, prima o poi, l'autodeterminazione avrebbe condotto l'Algeria all'indipendenza e alla sovranità. Un primo segno di questo nuovo spirito nazionalista si trova nel Manifesto del popolo algerino, pubblicato il 10 febbraio 1943, nel quale i firmatari chiedevano il rispetto dell'autodeterminazione, la piena libertà per ogni cittadino algerino senza distinzione di razza o religione, l'abolizione della proprietà terriera feudale con la conseguente richiesta di una nuova riforma agraria, il riconoscimento dell'arabo come lingua ufficiale, la libertà di stampa e di associazione, l'istruzione per tutti, la libertà di culto e, infine, la partecipazione di ogni cittadino alla vita politica³⁷. Le richieste espresse nel Manifesto furono chiaramente respinte con fermezza dai francesi, in particolare dal generale Catroux, che era profondamente convinto dell'importanza della “missione civilizzatrice della Francia” in Africa e del principio di unità tra Francia e Algeria, considerata parte integrante del territorio francese³⁸.

Per il governo francese, la conclusione della Grande Guerra doveva segnare il ripristino dell'ordine coloniale, senza tener conto delle aspirazioni e delle richieste dei popoli colonizzati; gli algerini rimanevano quindi semplici spettatori dei cambiamenti

³⁴ Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 32.

³⁵ Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 41.

³⁶ Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 56.

³⁷ Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 57.

³⁸ Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 59.

provocati dalla guerra nel mondo e negli altri paesi occupati, per poi ritornare in modo passivo al vecchio regime³⁹.

Nonostante i numerosi ostacoli, l'idea di indipendenza non è mai svanita; al contrario, molti cittadini algerini scendevano in piazza con grandi manifestazioni per mostrare la volontà del paese di riconquistare la propria libertà. I vari partiti, dai più moderati ai più radicali, spingevano la popolazione a celebrare la vittoria in Europa come un segno di democrazia e giustizia per l'Algeria. I primi disordini legati a queste proteste iniziarono il 1° maggio 1945 e aumentarono l'8 maggio, giorno della vittoria contro la Germania: nelle strade algerine si alzavano cori per l'indipendenza, mentre tra la folla sventolavano stendardi bianchi e verdi, simboli di Abd el-Qāder, che sarebbero diventati la futura bandiera nazionale. Quella che era iniziata come una manifestazione pacifica da parte degli arabi si trasformò presto in una rivolta violenta, diretta contro tutto ciò che rappresentava la dominazione e il potere coloniale, con un bilancio di 102 vittime tra i funzionari francesi⁴⁰.

Le autorità francesi, in risposta, dichiararono lo stato di assedio e affidarono al generale Duval il compito di reprimere la rivolta. Tuttavia, questa repressione non si limitò a un semplice ristabilimento dell'ordine, ma si trasformò in una violenta e sanguinosa repressione contro una folla che si era ormai dispersa rapidamente dopo l'insurrezione. Più di 40 villaggi furono saccheggiati, bombardati e distrutti, centinaia di algerini furono giustiziati senza processo, 4.650 persone vennero arrestate e, secondo le autorità francesi, i morti furono circa 1.500. Al contrario, alcune fonti militari stimano tra 6.000 e 8.000 vittime, mentre fonti nazionaliste parlano di almeno 45.000 algerini uccisi dalla repressione francese. Tutti i leader nazionalisti furono incarcerati, cancellando così ogni possibilità di dialogo con la Francia⁴¹.

Nel tentativo estremo di scongiurare una crisi imminente, la Francia promulgò una legge costituzionale nota come Statuto Organico. Tuttavia, questa misura non modificò la struttura del regime coloniale, permettendo così che l'insoddisfazione e il malcontento continuassero a crescere tra la popolazione algerina. Tra le varie concessioni previste, vi era la possibilità di partecipazione politica per gli algerini, ma il sistema dei due collegi rimaneva in vigore: uno riservato ai cittadini con status francese (ovvero gli europei), e l'altro agli algerini musulmani. Ciò rappresentava un'ulteriore conferma della discriminazione, della segregazione e del razzismo sistemico a cui questi ultimi erano quotidianamente sottoposti. I coloni, fortemente contrari allo Statuto poiché temevano di essere sopraffatti da masse di musulmani autorizzati a votare, furono costretti ad accettarlo contro la propria volontà⁴².

Tuttavia, lo Statuto ebbe una durata molto limitata: emblematiche furono le elezioni algerine dell'aprile 1948 per l'Assemblea, passate alla storia per i gravi imbrogli e le numerose irregolarità che le caratterizzarono⁴³, il corpo elettorale, suddiviso secondo il

³⁹ Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 59-60.

⁴⁰ Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 61.

⁴¹ Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 61-62.

⁴² Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 64-65.

⁴³ Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 65.

sistema dei due collegi, contava 464.000 coloni e 60.000 algerini nel primo collegio, mentre il secondo comprendeva circa 1.400.000 algerini. Nel primo collegio prevalse una lista di destra fortemente colonialista, mentre nel secondo i nazionalisti furono sconfitti da candidati moderati filo-francesi. La ragione di questo esito emerse ben presto: il governo francese aveva infatti impartito l'ordine di «sbarrare la strada ai nazionalisti rimediando agli errori dello Statuto adattandolo alle necessità algerine»⁴⁴. Il fallimento dello Statuto, unito agli imbrogli elettorali, confermò ancora una volta l'impossibilità per gli algerini di liberarsi dal dominio francese o anche solo di instaurare un dialogo costruttivo con esso. A partire dagli anni Cinquanta, iniziarono a nascere nuovi partiti nazionalisti, accompagnati da un crescente numero di insurrezioni e proteste. Un episodio significativo fu l'assalto del 1949 all'ufficio postale di Orano, organizzato dall'Organizzazione Speciale (OS), il braccio armato del partito politico «Movimento per il trionfo delle libertà democratiche». A guidare l'Organizzazione Speciale furono alcune figure di spicco, oggi considerate eroi nazionali in Algeria: Mohammed Belouizdad, uno degli intellettuali più noti del movimento nazionalista algerino; Hocine Aït Ahmed; Ahmed Ben Bella, futuro presidente della Repubblica, e Mohammed Khider, deputato di Algeri⁴⁵. In seguito all'attacco avvenuto a Orano, le autorità francesi avviarono una dura operazione repressiva, con l'obiettivo di eliminare definitivamente il rischio che il nazionalismo algerino potesse sfociare in mobilitazioni simili a quelle già in atto in Marocco e Tunisia. Questa scelta portò allo smantellamento dell'Organizzazione Speciale (che contava tra i 4.000 e i 5.000 membri su tutto il territorio) e alla condanna dei suoi principali leader⁴⁶. Tuttavia, nonostante la repressione, gli algerini trovavano una prova concreta della possibilità di conquistare la libertà negli esempi della lotta di liberazione nazionale in corso nel sud-est asiatico e nei vicini paesi del Maghreb. Per poter intraprendere la via della lotta armata, i leader del movimento dovevano prima riuscire a convincere il popolo algerino a superare la paura verso il potere francese, considerato fino ad allora imbattibile, e a credere nei loro obiettivi di liberazione. Furono nove i leader storici che avviarono la rivoluzione: sei di essi, Didouche, Ben M'Hidi, Ben Boulaid, Boudiaf, Rabah Bitat e Belkacem Krim, operavano direttamente sul territorio algerino, mentre gli altri tre, Ahmed Ben Bella, Hocine Aït Ahmed e Ahmed Khider, agivano dal Cairo⁴⁷. L'insurrezione ebbe inizio con una serie di attentati e attacchi armati contro obiettivi pubblici e militari: furono presi di mira impianti industriali, stazioni di polizia, convogli militari e depositi di armi. Le autorità francesi, nel tentativo di ridimensionare la portata degli eventi, li descrissero come semplici attacchi terroristici isolati. Il 1° novembre 1954, al Cairo, venne fondato il Fronte di Liberazione Nazionale (FLN), affiancato dalla sua struttura militare: l'Armata di Liberazione Nazionale⁴⁸. L'obiettivo principale era l'indipendenza, che secondo il partito poteva essere conquistata solo

⁴⁴ Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 66.

⁴⁵ Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 67.

⁴⁶ Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 67-68.

⁴⁷ Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 72.

⁴⁸ Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 76.

attraverso l'unità dell'intero popolo algerino, chiamato ad agire in modo compatto e senza divisioni tra le varie classi sociali⁴⁹. I membri del FLN rappresentavano gli ideali antimperialisti della nazione algerina, si consideravano l'avanguardia della rivoluzione e si rivolgevano a tutto il popolo algerino⁵⁰, il quale doveva collaborare e, soprattutto, prendere parte attiva, poiché in fondo il nemico era uno soltanto: la Francia.

1.6 Il Fronte di Liberazione Nazionale e l'inizio della rivolta

Tra il 22 e il 24 ottobre 1954, i sei leader principali del nuovo FLN si divisero il comando delle diverse regioni dell'Algeria, suddividendo il territorio in cinque zone militari ben definite, chiamate wilaya: la wilaya 1, guidata da Ben Boulaid, comprendeva la zona dei monti Awrass; la wilaya 2, sotto il comando di Didouche, corrispondeva alla regione di Costantina; la wilaya 3, che copriva l'area della Cabilia, era affidata a Krim; la wilaya 4, con Bitat al comando, includeva Algeri; infine, la wilaya 5, guidata da Ben M'hidi, comprendeva la zona di Orano⁵¹.

Nei suoi primi mesi di attività, il FLN contava solo un centinaio di militanti, attivi soprattutto nelle regioni centrali e orientali del paese. Tuttavia, la situazione cambiò rapidamente.

A partire dal 1954, cominciò una complessa opera di diffusione e radicamento sul territorio e tra la popolazione, con l'obiettivo di garantire alla guerriglia il sostegno necessario (sotto forma di ospitalità, viveri o informazioni sugli spostamenti delle truppe francesi) e, allo stesso tempo, di dare alla guerra una dimensione più politica, attraverso una rete di contatti sempre più estesa nelle campagne, nei centri urbani e nella Casbah di Algeri⁵². Così facendo lo spirito nazionalista e patriottico si diffuse rapidamente a macchia d'olio. Per sfuggire alla repressione e non cadere nelle mani delle forze coloniali, i militanti del movimento nazionale si rifugiavano nei villaggi, dove ricevevano protezione dalla popolazione locale. In questo modo si creava un sistema di scambio e collaborazione tra città e campagna.

La rivoluzione, espressa attraverso le insurrezioni, era vista come lo strumento necessario per abbattere il sistema coloniale e riconquistare la propria identità storica. L'obiettivo principale era l'indipendenza nazionale, e il mezzo per raggiungerla era proprio la rivoluzione, fondata sulla distruzione del dominio coloniale.

Ogni algerino era chiamato a partecipare e a dare il proprio contributo, poiché solo attraverso l'impegno collettivo dell'intera popolazione, e non di una sua piccola parte, l'Algeria avrebbe potuto raggiungere la libertà⁵³.

Nella notte tra il 31 ottobre e il 1° novembre 1954, la Francia fu bruscamente scossa da una serie di circa trenta attentati avvenuti simultaneamente in diverse aree del territorio algerino.

⁴⁹ Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 77.

⁵⁰ Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 78.

⁵¹ McDougall, *A History of Algeria*, 197.

⁵² Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 84.

⁵³ Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 101.

Le prime insurrezioni scoppiarono nella regione dell'Awras, considerata strategica dai militanti per la sua conformazione montuosa, che la rendeva difficile da raggiungere per le autorità francesi. L'area, abitata da popolazioni berbere notoriamente diffidenti verso gli estranei e profondamente legate alla propria autonomia, era il luogo ideale per dare avvio alla ribellione.

Le operazioni dell'ALN si espansero successivamente alla Cabilia, alla regione della Costantina, alle zone costiere di Skikda, all'area di Algeri e, nell'ottobre del 1955, anche alla regione di Orano⁵⁴.

In questo contesto ha inizio l'insurrezione.

Per i ribelli, la guerra consisteva nell'evitare scontri frontali in campo aperto e nel condurre una guerriglia in cui venivano accantonati principi morali o codici di condotta. Vennero incendiati o distrutti stazioni di polizia, depositi, magazzini, scuole ed edifici diplomatici. Le operazioni più efficaci si svolsero principalmente in Cabilia e nell'Awras.

Le prime misure di mantenimento dell'ordine si concentrarono proprio nell'Awras, dove, durante le rivolte, un professore francese perse la vita.

Dal punto di vista degli europei, tuttavia, non si trattava di una vera rivoluzione, ma piuttosto di attacchi organizzati da gruppi ribelli legati al terrorismo tunisino, noti con il nome di fellaghas⁵⁵.

Il momento decisivo che segnò il passaggio da una piccola insurrezione condotta da gruppi isolati a una vera e propria guerra su larga scala si verificò nell'agosto del 1955. Nel frattempo, anche in Marocco e in Tunisia iniziarono a esplodere rivolte contro il dominio coloniale francese, con l'obiettivo di ottenere l'indipendenza totale.

In risposta a questo clima regionale di sollevazione, il 20 agosto, data simbolica che coincideva con l'anniversario della destituzione del sultano marocchino, in Algeria ebbe luogo una serie di attacchi coordinati. Alle dodici in punto, nella vasta area compresa tra Collo, Skikda, Saint-Charles, El Arrouch, Costantina, Ain Abid, Oued Zenati e Gounod, si verificarono azioni simultanee contro obiettivi francesi⁵⁶.

Le autorità francesi in Algeria iniziarono a temere che quanto stava accadendo in Marocco e Tunisia potesse ripetersi anche nelle città algerine. Per questo motivo fu proclamato lo stato di emergenza.

Si temeva, infatti, che i leader del movimento di liberazione traessero ispirazione dalle rivolte del Maghreb per incitare l'intera popolazione algerina a sollevarsi contro il dominio coloniale.

Di conseguenza, nacque tra i francesi la volontà di eliminare la guerriglia attraverso un'"azione brutale", colpendo indiscriminatamente. Si adottò così una dottrina di responsabilità collettiva, considerando l'intera popolazione algerina responsabile dei disordini già esplosi, e ancora in corso, nel Paese⁵⁷.

⁵⁴ Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 85.

⁵⁵ McDougall, *A History of Algeria*, 199.

⁵⁶ Esquer, *Histoire de l'Algérie*, 99.

⁵⁷ Esquer, *Histoire de l'Algérie*, 201.

Il 20 agosto, Zighout, esponente del FLN, diede avvio a una vasta offensiva contro la città di Skikda e le zone circostanti, con l'obiettivo di liberarle dal controllo coloniale. Alla guida di un gruppo composto da contadini del posto (uomini, donne e ragazzi armati di coltelli, accette e semplici utensili agricoli) affiancati dai combattenti dell'ALN, ordinò l'attacco a stazioni di polizia, basi militari e centri urbani. Durante l'insurrezione persero la vita 123 persone: 71 europei, 21 algerini e 31 membri delle forze dell'ordine. La violenza dell'attacco scatenò una durissima e immediata repressione.

A Skikda, centinaia di algerini furono radunati nello stadio e fucilati sul posto, senza processo. Nelle campagne, interi villaggi furono rasi al suolo e incendiati; lo stesso destino toccò a campi coltivati, abitazioni e persino moschee.

La reazione degli europei si manifestò con le *ratonnades*, vere e proprie "cacce ai ratti", un termine che riflette in pieno il disprezzo razzista verso gli arabi. Queste violenze divennero un fenomeno diffuso in tutto il paese. A Skikda, in seguito agli scontri, furono profanati anche i cimiteri musulmani: i cadaveri vennero dissotterrati e durante i funerali delle vittime algerine, molti partecipanti furono linciati dalla folla.

Secondo i dati ufficiali, furono uccisi 1.273 ribelli, ma il FLN denunciò un numero almeno dieci volte superiore, mentre altre fonti indipendenti stimarono tra le 2.000 e le 5.000 vittime⁵⁸.

A partire dal 1955, le insurrezioni iniziarono a guadagnare sempre più terreno, sia dal punto di vista geografico che politico. Nell'autunno di quello stesso anno, la guerriglia si era già estesa fino all'est del paese, raggiungendo la zona di Nedroma, e si propagava progressivamente in quasi tutto il territorio algerino.

In questa fase, l'ALN contava già oltre 6.000 combattenti e cominciava ad agire come un vero e proprio esercito organizzato.

Mentre l'ALN combatteva in Algeria, il Fronte di Liberazione Nazionale partecipava alla Conferenza di Bandung, in Indonesia, al fianco dei rappresentanti marocchini e tunisini, durante la quale fu riconosciuto il diritto all'indipendenza per tutte e tre le nazioni del Maghreb. Questo evento segnò l'inizio di un'importante offensiva diplomatica, che si sarebbe poi rivelata decisiva per ottenere consenso internazionale nella guerra contro la Francia.

Il 30 settembre, l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, su richiesta dei deputati arabo-asiatici, votò a favore dell'inserimento della questione algerina nell'ordine del giorno. Incoraggiati da questo successo sul piano internazionale, i ribelli proseguirono determinati nella loro avanzata, estendendo la lotta al resto del paese⁵⁹.

Nata dall'iniziativa di una minoranza radicale all'interno del movimento nazionalista algerino, la lotta del FLN stava gradualmente trasformandosi in un simbolo per i movimenti rivoluzionari del mondo arabo e del continente africano, oltre che per il nascente fronte antimperialista che stava prendendo forma in tutto il Terzo Mondo⁶⁰.

⁵⁸ Esquer, *Histoire de l'Algérie*, 202.

⁵⁹ Esquer, *Histoire de l'Algérie*, 100.

⁶⁰ McDougall, *A History of Algeria*, 206.

Un documento particolarmente significativo per comprendere l'essenza rivoluzionaria del Movimento di Liberazione e dei suoi membri è quello redatto dopo il Congresso della Soummam del 1956, quando i principali esponenti dell'FLN si riunirono. Questo testo, elaborato dalla direzione della zona autonoma di Algeri, è rivolto a tutti i combattenti.

In esso si legge:

“Si deve realizzare insieme la liberazione nazionale e la liberazione degli uomini. La nostra vittoria sarà insieme nazionale, economica e sociale. Sarà una vittoria realizzata dal popolo per il popolo. Noi dovremo ritrovare la nostra dignità e la nostra personalità arabo-musulmana beffata e minacciata di sparizione dopo il 1830 così come le nostre terre e le nostre ricchezze, e gettare quindi le basi di una repubblica democratica e sociale: in breve, reinserire l'Algeria nel suo contesto storico e farne una nazione libera”⁶¹

Tra le condizioni poste per porre fine all'insurrezione, il testo emerso dal Congresso della Soummam riprende i principi già espressi nella dichiarazione del FLN del 1° novembre 1954. Vengono ribaditi: il riconoscimento dell'esistenza della nazione algerina come entità unica e indivisibile, il riconoscimento pieno dell'indipendenza e della sovranità dell'Algeria, la liberazione di tutti i prigionieri politici e il riconoscimento del FLN come unico legittimo rappresentante del popolo algerino. La via negoziale viene indicata come l'unica soluzione possibile, a condizione che l'integrità territoriale del Paese, incluso il Sahara, sia pienamente salvaguardata. La rivoluzione algerina non è una guerra civile né religiosa, ma una guerra di liberazione nazionale. Per questo, non esclude la possibilità che, una volta ottenuta la vittoria, i cittadini francesi possano rimanere in Algeria, a patto che accettino i principi su cui si fonda la nuova nazione⁶².

Il documento affronta anche vari aspetti legati alla politica internazionale, sottolineando l'importanza dell'unità del Maghreb, accomunato dalla stessa esperienza di lotta contro il colonialismo francese. In esso si afferma chiaramente che «è un'aberrazione mentale credere che il Marocco e la Tunisia possano godere di un'indipendenza reale finché l'Algeria resterà sotto il giogo coloniale».

La rivoluzione algerina, condotta dal FLN, era pienamente consapevole del proprio ruolo all'interno di un processo di rilevanza globale. Ribadiva con forza che la ribellione non era il risultato di pressioni o influenze esterne, ma affondava le sue radici nel profondo patriottismo che contraddistingueva il popolo algerino.⁶³

⁶¹ Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 102.

⁶² Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 103.

⁶³ Calchi Novati, *Storia dell'Algeria indipendente*, 104.

1.7 La tortura come strumento di dominio

Dopo la Battaglia d'Algeri, nel gennaio del 1957, il Fronte di Liberazione Nazionale organizzò uno sciopero generale in coincidenza con il dibattito sulla crisi algerina presso le Nazioni Unite. L'iniziativa fu tuttavia repressa con estrema durezza: circa ottomila soldati furono dispiegati nella capitale per stroncare la mobilitazione. Alla decima divisione paracadutista, guidata dal generale Jacques Massu, venne affidato il compito di eliminare definitivamente i ribelli. L'operazione, condotta sotto la parola d'ordine "caccia ai ratti", si tradusse in una brutale ondata di violenza: centinaia di combattenti furono uccisi, numerosi sospetti arrestati e sottoposti a tortura, mentre figure di primo piano del movimento indipendentista, tra cui Larbi Ben M'hidi, Mahmoud Bouhamidi, Hassiba Ben Bouali e molti altri, vennero assassinati a sangue freddo, senza alcun processo⁶⁴.

La tortura, ritenuta "necessaria" per ottenere informazioni e "giustificata" come risposta al terrorismo che, per la prima volta, aveva colpito civili (uomini e donne) nei quartieri europei di Algeri, era in realtà una pratica già radicata nelle stazioni di polizia algerine fin dagli anni 1945-1950, periodo in cui la repressione politica si era intensificata. Da allora, il ricorso alla tortura divenne sempre più diffuso e sistematico. Già nel febbraio del 1955, Roger Wuillaume, ispettore generale incaricato di indagare sulle condizioni di detenzione degli Algerini arrestati dopo il 1° novembre 1954, segnalò che tutti i servizi di polizia facevano uso di torture durante gli interrogatori. Nella sua relazione invitò esplicitamente a "rimuovere il velo dell'ipocrisia" e a regolamentare la pratica, limitandola alla polizia giudiziaria.

Nel 1957 la tortura, sotto forma di percosse, annegamenti simulati, scosse elettriche e violenze sessuali, era ormai praticata abitualmente da militari e agenti nei centri di smistamento e transito, ufficiali o clandestini (CTT). A partire dal 1958, tali metodi si estesero anche ai centri di intelligence e azione (CRA), alcuni dei quali, come la villa Sésini di Algeri, divennero tristemente noti. In queste strutture, i prigionieri venivano trattenuti in una condizione di sospensione giuridica, "scomparendo" per settimane o mesi prima di essere trasferiti nelle carceri ufficiali⁶⁵.

Con il passare del tempo, la tortura cessò di essere soltanto uno strumento di interrogatorio per l'ottenimento di informazioni e divenne una pratica diffusa, funzionale ad affermare un potere arbitrario e assoluto sui prigionieri. Essa mirava a "far andare in panico e paralizzare la vittima, dimostrando così la sua impotenza", come denunciò la militante e poetessa euro-algerina Anna Greki, anch'essa arrestata e torturata nel 1957. Migliaia di persone, combattenti del FLN, simpatizzanti progressisti europei o semplici sospetti, subirono lo stesso destino: torture disumane, detenzioni illegali, esecuzioni sommarie o assassinii nelle carceri.

Nelle campagne (bled), la repressione si tradusse in esecuzioni di massa, spesso camuffate da incidenti, suicidi o tentativi di fuga. Anche in Francia la violenza coloniale

⁶⁴ McDougall, *A History of Algeria*, 214.

⁶⁵ McDougall, *A History of Algeria*, 216.

si manifestò apertamente: tra settembre e ottobre del 1961, durante le manifestazioni pacifiche organizzate dal FLN, la polizia parigina uccise almeno 120 algerini. Nella notte del 17 ottobre, decine di migliaia di uomini, donne e bambini scesero in piazza per protestare pacificamente, ma furono brutalmente repressi: molti manifestanti furono picchiati o fucilati, le donne violentate e numerosi corpi gettati nella Senna. In quel momento, anche Parigi divenne teatro di una violenza razzializzata ed extragiudiziale, rivelando come la logica coloniale avesse oltrepassato i confini geografici dell'Algeria. La vita di un algerino, nella metropoli come nella colonia, valeva ormai meno di nulla⁶⁶.

A partire dal 1957, la tortura divenne uno dei pilastri della nuova strategia militare francese, trasformandosi rapidamente nell'arma privilegiata di un conflitto che non colpiva solo i ribelli e i membri del FLN, ma l'intera popolazione algerina⁶⁷.

La tortura è comunemente concepita come un'azione finalizzata a uno scopo preciso, solitamente l'ottenimento di informazioni dal nemico. Tuttavia, durante la guerra d'Algeria, migliaia, se non milioni, di episodi di violenza furono perpetrati senza alcuna reale finalità investigativa. In molti casi, la tortura veniva inflitta per puro compiacimento, come espressione di dominio e di euforia da parte dei soldati e delle forze dell'ordine, che agivano liberi da ogni limite morale o giudiziario.

Tre erano gli elementi fondamentali che caratterizzavano la pratica della tortura: la sofferenza fisica e psicologica inflitta alla vittima; l'intenzionalità del carnefice, consapevole del dolore provocato; e, infine, la volontà di annientare completamente la capacità della vittima di pensare o reagire, riducendola a una condizione di totale sottomissione al suo aguzzino⁶⁸.

L'uso della tortura non ebbe origine con lo scoppio della guerra d'indipendenza, come spesso si tende a credere, ma affonda le proprie radici già a partire dal 1830. Fin dall'inizio della colonizzazione, infatti, gli algerini musulmani non venivano considerati cittadini alla pari degli ebrei algerini o dei coloni europei: erano percepiti come una popolazione inferiore, priva di diritti e di regole, relegata ai margini della società. Nella logica coloniale francese, il compito dei coloni era quello di "civilizzare i selvaggi", e molti erano convinti che la violenza rappresentasse l'unico strumento capace di insegnare agli algerini come comportarsi. Tale idea trovava giustificazione in una convinzione ampiamente diffusa secondo cui «gli africani sopportavano meglio il dolore fisico rispetto agli europei, e riuscivano a comprendere solamente per mezzo di essa»⁶⁹.

⁶⁶ McDougall, *A History of Algeria*, 217.

⁶⁷ Raphaëlle Branche, *La torture et l'armée pendant la guerre d'Algérie, 1954-1962* (Paris: Gallimard, 2001), 14.

⁶⁸ Branche 2001, 15.

⁶⁹ Branche 2001, 27.

CAPITOLO II

LE DONNE NELLA RIVOLUZIONE

2.1 Le donne nella “Battaglia d’Algeri”

La Battaglia di Algeri rappresenta uno degli episodi più emblematici e drammatici della guerra d’indipendenza algerina. Segnata da un uso sistematico della violenza, essa mostrò come, nonostante la netta disparità tra le forze in campo, una guerriglia urbana potesse mettere in crisi un esercito potente e ben addestrato. Al tempo stesso, questo episodio mise in luce un aspetto fondamentale della lotta anticoloniale: la partecipazione delle donne.

Per la prima volta nella storia del Paese, la figura femminile usciva dallo spazio privato per entrare apertamente nella sfera pubblica e politica, trasformando il proprio corpo in strumento di resistenza e in simbolo della nazione in lotta⁷⁰.

Per lungo tempo, la narrazione della guerra e della conquista dell’indipendenza algerina è stata dominata dagli uomini: sia in arabo sia in francese, le opere che raccontano le memorie di guerra hanno spesso ritratto la società secondo uno schema binario, relegando le donne a ruoli di supporto e negando loro la possibilità di essere protagoniste, lasciandole sostanzialmente “senza voce”.⁷¹

Solo negli ultimi decenni le combattenti algerine hanno cominciato a emergere, facendosi ascoltare e rivendicando il proprio contributo alla lotta, non solo come ausiliarie, ma come vere e proprie soggettività politiche.

Tra il 1956 e il 1957, la resistenza subì gravi perdite e le sue operazioni si trovarono progressivamente più limitate, soprattutto nella Casbah, completamente circondata dalle truppe francesi. In questo contesto, le donne assunsero gradualmente un ruolo sempre più rilevante, arrivando in alcuni casi a sostituire parzialmente gli uomini. Esse furono infatti responsabili di un numero crescente di riunioni clandestine, della consegna di armi, della diffusione di informazioni e della collocazione di esplosivi nei luoghi pubblici.

⁷⁰ Guardi 2014, 97–112.

⁷¹ Amrane-Minne, Djamila, and Alistair Clarke. “Women at War: The Representation of Women in *The Battle of Algiers*.” *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies* 9, no. 3 (2007): 342.

Come raccontò in un'intervista Zohra Drif, ex combattente sopravvissuta della resistenza e protagonista della Battaglia di Algeri:

“All'inizio, eseguivo semplicemente gli ordini, ma le condizioni diventarono sempre più difficili, la Casbah cadde sotto stretto controllo e i nostri fratelli non sarebbero stati in grado di svolgere il loro lavoro senza di noi. Le nostre vite erano come le loro, ma le nostre attività potevano essere più avventurose perché potevamo uscire indossando il velo. Erano loro a rimanere chiusi in casa. Una volta, li vestimmo con il velo per uscire; dovevano vestirsi come noi se volevano uscire”⁷².

Il racconto di Drif illumina con forza la trasformazione della condizione femminile durante la guerra. La donna, fino ad allora simbolo di onore familiare e di appartenenza religiosa, diviene strumento attivo di liberazione nazionale. Il suo corpo, che la società coloniale e patriarcale voleva contenere nello spazio domestico, si trasforma in un corpo politico, capace di sfidare le gerarchie del potere.

Durante la guerra di liberazione, solo il 3% delle militanti del FLN ricoprì incarichi militari, che consistevano principalmente nel trasporto e nel posizionamento di ordigni esplosivi, attività più accessibili alle donne che agli uomini, poiché meno soggette ai controlli. La maggior parte delle militanti era invece impiegata in compiti di sostentamento o di collegamento tra i rivoluzionari, rimanendo escluse dalle sfere di comando politico e militare⁷³.

Eppure, la loro partecipazione fu essenziale per la sopravvivenza stessa della rete rivoluzionaria: il contributo delle donne permise di mantenere i contatti, di trasmettere ordini e di garantire la continuità dell'azione politica e militare in un momento in cui la repressione francese minacciava di annientare la struttura del FLN.

La narrazione ufficiale cominciò a riconoscere il contributo delle donne combattenti solo a partire dal 1957, nel pieno della guerra d'Algeria. I ruoli principali assegnati a queste ultime erano fondamentalmente quattro: l'infermiera, l'agente di collegamento, la studentessa e la musabbila, cioè la donna che svolgeva mansioni domestiche a supporto dei combattenti.

Il loro ruolo veniva esaltato e presentato come esempio di dedizione patriottica, come sottolinea un estratto di un giornale dell'epoca:

“Le esplosioni del 1° novembre 1954 hanno fatto risuonare la mobilitazione di tutto il nostro popolo. Le donne, le ragazze, non sono state le ultime a prendere il loro posto nella Rivoluzione. Traboccanti di entusiasmo e di altruismo, partecipano alla

⁷² Drif, Zohra. *Inside the Battle of Algiers: Memoir of a Woman Freedom Fighter*. Charlottesville: Just World Books 2017,13.

⁷³ Branche 2001, 27,

Resistenza, in tutti i campi. Ma vi è un compito, il più nobile tra tutti: quello dell'infermiera. Coraggio e generosità, devozione e sensibilità caratterizzano le algerine: quale vocazione migliore di quella d'infermiera?"

Questo linguaggio, pur celebrativo, rivela una contraddizione profonda: la donna rivoluzionaria è riconosciuta solo nella misura in cui incarna virtù tradizionalmente femminili (dedizione, sacrificio, maternità) e non come soggetto autonomo di azione politica. Come osserva Jolanda Guardi, “il patriarcato coloniale e quello nazionale si intrecciano: la guerra apre spazi d’azione per le donne, ma ne limita al contempo la piena emancipazione”⁷⁴.

Durante la Battaglia di Algeri, la città, che all’epoca contava circa 300.000 abitanti, fu circondata da 30.000 soldati francesi.

In questo contesto, le donne svolsero un ruolo cruciale nelle operazioni di deposito di esplosivi e nella trasmissione di messaggi tra i diversi settori della Casbah.

Molte di loro, travestite da europee o coperte dal velo tradizionale, riuscivano a eludere i posti di blocco portando con sé bombe e documenti.

Come sottolinea Raphaëlle Branche, “la loro apparente invisibilità, costruita dallo sguardo coloniale che le considerava passive, divenne il loro principale strumento di forza e di strategia”⁷⁵.

Tuttavia, il costo della loro partecipazione fu altissimo: circa il 50% delle donne coinvolte fu arrestato, torturato o ucciso.

Molte di esse, come Hassiba Ben Bouali o Djamila Bouhired, divennero simboli della resistenza, ma anche vittime di una violenza specificamente sessualizzata, che colpiva il corpo femminile come emblema della nazione stessa.

Contrariamente all’immaginario diffuso, le militanti del FLN non erano donne “ignoranti” o marginali.

Molte, come la stessa Zohra Drif, erano studentesse, insegnanti o infermiere, appartenenti a una nuova generazione di donne istruite cresciute tra le contraddizioni della modernità coloniale.

Drif, dopo aver ottenuto il diploma, decise di iscriversi alla facoltà di giurisprudenza ad Algeri con l’aspirazione di “difendere i futuri combattenti, fiduciosa che prima o poi ci sarebbe stata la grande esplosione che avrebbe avuto come risultato la vittoria dell’Algeria”⁷⁶.

Attraverso la sua esperienza e quella delle sue compagne, emerge una generazione femminile che, pur agendo all’interno di un movimento dominato dagli uomini, riesce a ritagliarsi spazi di azione, decisione e coraggio.

⁷⁴ Guardi, Jolanda. 2014. “Le donne algerine nella guerra di liberazione.” *Storia delle donne* 10: 107.

⁷⁵ Branche 2001, 46.

⁷⁶ Drif 2017, 15.

L'esperienza di queste donne, come ha osservato Amrane Minne, “modificò profondamente il rapporto tra genere e nazione: la rivoluzione offrì alle donne un luogo di riconoscimento, ma non una reale emancipazione politica”⁷⁷.

La Battaglia di Algeri, dunque, non è solo un episodio militare: è anche una battaglia simbolica sulla rappresentazione del corpo femminile e sulla possibilità della donna di essere soggetto politico.

Il ruolo delle combattenti, visibile e invisibile al tempo stesso, segna un punto di rottura nella storia algerina: la donna non è più solo la custode dell'onore o della tradizione, ma la protagonista silenziosa della liberazione nazionale.

E anche se la loro voce è stata a lungo dimenticata, la loro presenza ha inciso profondamente nell'immaginario collettivo dell'Algeria indipendente, un ricordo che, ancora oggi, continua a interrogare la memoria e l'identità del Paese.

2.2 La rappresentazione della donna nella guerra d'indipendenza

La guerra d'indipendenza algerina (1954-1962) non è stata solo una battaglia politica e militare, ma anche un conflitto carico di simbolismo, in cui il corpo della donna è diventato uno dei principali campi di battaglia. Durante la colonizzazione francese, nel tentativo di penetrare e trasformare la società algerina, il corpo femminile è stato visto come un terreno strategico da conquistare: un corpo da “liberare”, ma in realtà da disciplinare, controllare e sottomettere. L'ossessione coloniale per il velo, che rappresentava visibilmente l'identità culturale e religiosa musulmana, è diventata un oggetto di intervento politico e morale, mascherando l'intento di distruggere i fondamenti simbolici della società colonizzata⁷⁸.

Il discorso coloniale europeo, sin dal XIX secolo, ha ritratto la donna musulmana come una figura prigioniera, vittima di una tradizione arretrata e patriarcale. Nella logica della “missione civilizzatrice”, il gesto di svelarla veniva presentato come un atto liberatorio, un simbolo del trionfo dei valori occidentali. Come ha evidenziato Frantz Fanon nel suo celebre saggio *Algeria Unveiled*, l'ossessione del colono per il volto nascosto della donna algerina rivelava un desiderio più profondo: “Conquistare la donna significava conquistare l'Algeria; possedere il suo corpo era possedere la nazione”⁷⁹

Dietro a questa retorica si celava un paradosso. Il colonialismo francese si presentava come un modo per liberare le donne algerine dal velo, ma in realtà mirava a controllare i simboli attraverso cui il popolo colonizzato si rappresentava. Come sottolinea Azzedine Haddour, il velo divenne “il punto d'incontro tra dominio fisico e dominio simbolico”, un oggetto su cui si esercitava sia la violenza materiale del potere coloniale che quella epistemica del suo sguardo⁸⁰.

⁷⁷ Amrane Minne e Clarke 2007, 345.

⁷⁸ Fanon, Frantz. 1959. *A Dying Colonialism*. New York: Grove Press, 35-38.

⁷⁹ Fanon 1959, 39.

⁸⁰ Haddour, Azzedine. 2011. “Torture Unveiled: Rereading Fanon and Bourdieu in the Context of May 1958.” *Theory, Culture & Society* 27 (7-8): 67.

La campagna di “svelamento” messa in atto dalle autorità francesi nel maggio del 1958, durante le cerimonie di “fraternizzazione franco-musulmana”, rappresenta uno degli episodi più significativi di questa violenza simbolica. In quell'occasione, donne algerine furono costrette a rimuovere il velo in pubblico, tra applausi e slogan come “Vive De Gaulle!”, per dimostrare la presunta adesione del popolo musulmano alla Francia⁸¹. Fanon interpretò questi gesti come una vera e propria forma di “stupro politico”: un tentativo di spezzare la resistenza culturale del popolo algerino attraverso la violazione del corpo femminile.

In questo contesto, il corpo della donna divenne un campo di battaglia non solo tra colonizzatori e colonizzati, ma anche all'interno dello stesso nazionalismo algerino. Come evidenzia Jolanda Guardi, la narrazione ufficiale della guerra di liberazione tendeva a mettere in secondo piano la voce femminile, riducendo la donna a un ruolo di madre, infermiera o supporto per il combattente, “totalmente piegata alle richieste del muğāhid e alla narrazione che lo vede come il fondatore dello Stato-nazione”⁸².

La lotta delle donne per l'indipendenza è stata anche una battaglia per la parola e per la visibilità: esprimersi significava “esistere per l'altro”, come scriveva Fanon, ma significava anche riappropriarsi del proprio corpo e della propria storia⁸³.

Il discorso coloniale e quello nazionalista, pur partendo da punti di vista opposti, condividevano una tendenza a ridurre la figura femminile a un simbolo. Per il colono, la donna rappresentava la nazione da conquistare; per il nazionalismo, incarnava la purezza culturale da proteggere. In entrambi i casi, il corpo femminile diventava un contenitore di significati collettivi, piuttosto che un soggetto autonomo. Come osserva Jeffrey Decker, la donna algerina “venne vista sia come vittima che come protagonista della rivoluzione”, un duplice ruolo che mette in luce la tensione tra oppressione patriarcale e resistenza politica⁸⁴.

L'immaginario coloniale francese ha trovato nel velo un vero e proprio schermo su cui proiettare desideri e paure. Il gesto dell'unveiling (o “svelamento”) era carico di significati erotici e politici: rivelare il volto di una donna significava infrangere il mistero della cultura algerina, come se la conoscenza fosse sinonimo di conquista. Haddour mette in evidenza che il “mito dell'unveiling” rappresentava una delle forme più subdole di violenza, poiché presentava l'invasione come una liberazione e la coercizione come emancipazione⁸⁵.

Il velo, però, non è mai stato solo un simbolo di oppressione. Nella visione algerina, e in particolare in quella di Fanon, è diventato uno strumento di resistenza. Durante la guerra, molte donne lo usavano in modo strategico come mezzo di camuffamento, nascondendo sotto di esso documenti, armi o esplosivi. In questo modo, il corpo velato, invece di essere passivo, si trasformava in un'arma politica, un dispositivo di lotta.

⁸¹ Haddour 2011, 73.

⁸² Guardi 2014, 97.

⁸³ Guardi, Jolanda. 2014, 98.

⁸⁴ Decker, Jeffrey Louis. 1990. “*Terrorism (Un)Veiled: Frantz Fanon and the Women of Algiers.*” *Cultural Critique* 17 (Winter 1990-91): 181.

⁸⁵ Haddour 2011, 74.

Fanon parlava, a questo proposito, del “dinamismo storico del velo”, sottolineando la sua capacità di cambiare funzione e significato a seconda del contesto politico⁸⁶.

Il corpo femminile, che un tempo era visto come un oggetto del desiderio coloniale, si trasformò in un soggetto attivo della rivoluzione. Tuttavia, questo cambiamento non avvenne senza conflitti: molte donne che presero parte alla guerra furono poi escluse dalla sfera politica della nuova Algeria indipendente, come dimostrano i dibattiti sul Codice della Famiglia del 1984. La riappropriazione simbolica del corpo femminile durante la lotta fu seguita da una nuova forma di esclusione nel periodo post-bellico, quando il discorso patriarcale tornò a dominare nella costruzione della nazione⁸⁷.

L'analisi di Fanon sul velo nella società algerina, presentata nel suo saggio "Algeria Unveiled" del 1959, è uno dei contributi più illuminanti per capire il legame tra corpo, politica e colonialismo. Fanon, psichiatra e attivista del Fronte di Liberazione Nazionale (FLN), è stato tra i primi a vedere nel velo non solo un simbolo religioso o un segno di arretratezza, ma piuttosto una categoria in continua evoluzione, “un oggetto in movimento che riflette le trasformazioni della società algerina in guerra”⁸⁸.

Egli osserva come, durante la lotta anticoloniale, il significato del velo subisca una vera e propria metamorfosi. Nella fase prebellica, esso segna la separazione tra la donna e lo spazio pubblico, riproducendo la divisione tra interno e esterno, tra ciò che è domestico e ciò che è politico. Ma con la guerra, questa barriera viene scardinata: la donna, scrive Fanon, “entra nel mondo della Rivoluzione”, e il velo, da simbolo di reclusione, si trasforma in “strumento di libertà e arma tattica”⁸⁹.

Le donne che si uniscono alla lotta assumono un ruolo sorprendente: nascondono messaggi e armi sotto il velo, attraversando i quartieri europei di Algeri. Grazie alla loro apparenza tradizionale, riescono a eludere i controlli. In questo contesto, il velo non è solo un limite, ma diventa un travestimento politico, un modo per manipolare lo sguardo coloniale. Come scrive Jeffrey Decker, “il velo diventa la superficie su cui si gioca il potere della visibilità: la donna velata può vedere senza essere vista, controllare l'immagine che il colonizzatore ha di lei e, al tempo stesso, sabotarla”⁹⁰.

Questa capacità di sovvertire i segni del potere coloniale è ciò che Fanon chiama il “dinamismo storico del velo”: un simbolo che, a prima vista, sembra fisso, ma in realtà cambia significato a seconda delle condizioni di lotta e delle strategie di resistenza. Il corpo femminile diventa così un terreno di negoziazione tra identità culturale e rivoluzione politica. Haddour spiega che, da questa prospettiva, Fanon non idealizza il velo come una tradizione immutabile, ma lo vede piuttosto come un “campo di battaglia semiotico, dove il significato viene costantemente ridefinito dal conflitto coloniale”⁹¹.

La guerra d'Algeria ha rappresentato un vero e proprio rovesciamento simbolico: ciò che per il colonizzatore era visto come segno di arretratezza, per il colonizzato si

⁸⁶ Fanon 1959, 52.

⁸⁷ Guardi, Jolanda. 2014, 103.

⁸⁸ Fanon 1959, 52.

⁸⁹ Fanon 1959, 61.

⁹⁰ Decker, Jeffrey Louis. 1990, 182.

⁹¹ Haddour 2011, 68.

trasformò in un simbolo di resistenza. Il velo assunse una funzione politica radicale, diventando un modo per affermare un'identità autonoma contro l'assimilazione culturale francese. Germaine Tillon, che visse in prima persona il conflitto, scrisse che durante la guerra “il velo guadagnò terreno e assunse un ruolo simbolico nella lotta per l'indipendenza, frutto di elementi modernisti, non retrogradi”⁹².

Tuttavia, le idee di Fanon hanno sollevato un bel po' di polemiche. Alcuni critici femministi, come Anne McClintock e Ato Sekyi-Otu, hanno accusato l'autore martinicano di proiettare un'immagine maschile e nazionalista sul corpo femminile, trasformando le donne in una “metafora vivente della nazione”. In questa interpretazione, pur riconoscendo il ruolo politico delle donne, Fanon continuerebbe a vederle come strumenti di un progetto rivoluzionario guidato da uomini. McClintock, in particolare, sostiene che la sua descrizione di una donna che si toglie il velo per infiltrarsi nel quartiere europeo rifletta una “erotica del disvelamento”, dove il corpo femminile diventa un simbolo della penetrazione coloniale e della contro-penetrazione rivoluzionaria⁹³.

Haddour contesta le letture che riducono l'analisi di Fanon a una dimensione erotica, sottolineando invece che l'atto dello svelarsi non ha in lui alcun carattere sensuale. È, al contrario, un gesto profondamente politico. Il corpo nudo non è rappresentato come oggetto di desiderio, ma come spazio di vulnerabilità e al tempo stesso di resistenza. Quando Fanon descrive la donna “nuda” che attraversa la città europea, non intende evocare un'immagine di seduzione, bensì rappresentare la condizione di vulnerabilità che deriva dall'essere sotto lo sguardo del potere coloniale. L'unveiling imposto dall'esercito francese non ha dunque nulla di liberatorio, ma si configura come un atto di tortura psicologica e culturale, finalizzato a frantumare l'identità delle donne algerine.

Da questa prospettiva, la distinzione tra “svelarsi” per scelta e “essere svelate” per coercizione diventa decisiva. Nel primo caso, la donna agisce come soggetto politico: si riappropria del proprio corpo, piega il significato del velo al servizio della lotta e lo trasforma in un'arma tattica. Nel secondo, subisce invece un atto di spoliamento che la riduce a oggetto del potere coloniale. Haddour interpreta questo doppio movimento come una “fenomenologia della libertà e della violenza”⁹⁴: il velo scelto diventa segno di autonomia, quello imposto testimonianza della violenza subita.

Anche Decker affronta questa ambivalenza nel saggio *Terrorism (Un)Veiled*. Secondo lui, Fanon apre un nuovo modo di pensare il legame tra femminilità e decolonizzazione, pur non approfondendo pienamente la dimensione di genere. Per Decker, il velo non rappresenta soltanto un simbolo identitario, ma anche una “figura di mediazione” tra la riflessione femminista e la politica anticoloniale⁹⁵. Agendo sotto la copertura del velo, la

⁹² Haddour 2011, 66.

⁹³ Haddour 2011, 68-69.

⁹⁴ Haddour 2011, 72-73.

⁹⁵ Decker, Jeffrey Louis. 1990, 184.

donna algerina introduce un cortocircuito nel sistema coloniale della visibilità: diventa invisibile allo sguardo europeo, ma visibilissima per la causa nazionale.

Questa duplice visibilità rivela la potenza politica del corpo femminile. Fanon, in *A Dying Colonialism*, osserva che la partecipazione delle donne alla rivoluzione altera i rapporti tradizionali tra i sessi e ridefinisce le relazioni familiari e sociali⁹⁶. La rivoluzione, dunque, non si limita a liberare la nazione, ma trasforma le stesse strutture del vivere quotidiano. Tuttavia, come Fanon avvertirà ne “*I dannati della terra*”, il rischio è che la liberazione nazionale si arresti a metà, riproducendo nella nuova società indipendente le stesse gerarchie patriarcali del passato⁹⁷.

Questa previsione si rivelò profetica. Dopo l’indipendenza, molte conquiste simboliche ottenute dalle donne durante la guerra furono cancellate. Guardi osserva come “una volta acquisita l’indipendenza, le donne furono messe da parte per essere esibite solo nelle cerimonie ufficiali”, trasformate da protagoniste della rivoluzione in semplici ornamenti dello Stato⁹⁸.

Il corpo che durante la guerra aveva incarnato la libertà tornò così a essere velato, non più per proteggersi dal colonizzatore, ma per conformarsi all’ordine patriarcale della nazione.

Il velo attraversa dunque la storia algerina come un segno in costante mutamento, specchio delle contraddizioni della decolonizzazione. Se per Fanon rappresentava la “frontiera mobile” tra oppressione ed emancipazione, per le generazioni successive di intellettuali e militanti è divenuto un nodo politico irrisolto: come conciliare la difesa dell’identità culturale con la libertà individuale delle donne? L’articolo pubblicato da Amaliah su Fanon e le donne musulmane coglie bene questa tensione, osservando che per Fanon “il velo non è un ostacolo alla libertà, ma un mezzo per ridefinire il rapporto tra islam, modernità e resistenza”⁹⁹.

La complessità del velo risiede proprio in questa dimensione dialettica: esso è insieme barriera e linguaggio, silenzio e parola. Come ricorda la femminista egiziana Nawal El Saadawi, “ogni gesto di copertura o di svelamento è un atto politico, perché decide chi guarda e chi viene guardata”¹⁰⁰. Nel contesto algerino, questa dinamica dello sguardo si trasformò in un vero strumento di lotta: un’arma simbolica capace di ribaltare contro il colonizzatore le sue stesse categorie di potere.

2.3 Il velo tra stereotipo coloniale e vero significato islamico

Nel contesto coloniale algerino, il velo assunse un valore simbolico che andava ben oltre la sua dimensione religiosa. Esso divenne il punto di incontro, e di scontro, tra due visioni opposte del mondo: da un lato, quella francese, che lo caricava di significati

⁹⁶ Fanon 1959, 59.

⁹⁷ Fanon, Frantz. 1961. *Les Damnés de la terre*. Paris: François Maspero, 163.

⁹⁸ Guardi, Jolanda. 2014, 101.

⁹⁹ Amaliah, “Frantz Fanon and the French Muslim Woman: The Colonial Reign,” Amaliah, March 13, 2023.

¹⁰⁰ Decker, Jeffrey Louis. 1990, 177.

ideologici e di pregiudizi orientalisti; dall'altro, quella islamica, che ne difendeva il senso spirituale e la funzione etica. Durante la colonizzazione, il velo non fu semplicemente un indumento, ma un dispositivo politico, uno strumento di potere e di rappresentazione. Per i francesi rappresentava la "prova visibile" della presunta arretratezza della società musulmana; per le donne algerine, al contrario, divenne un simbolo di resistenza e di identità.

Frantz Fanon fu tra i primi a mettere in luce come il corpo della donna algerina, e in particolare il suo velo, fossero stati investiti da una violenza simbolica e materiale senza precedenti. Nel saggio *L'Algérie se dévoile*, egli osserva come la strategia coloniale avesse trasformato il gesto di svelare una donna in un atto di conquista politica: "se vogliamo colpire la società algerina nel suo tessuto più profondo, dobbiamo prima di tutto conquistare le donne; bisogna andare a cercarle dietro il velo dove si nascondono e nelle case dove gli uomini le tengono rinchiuso"¹⁰¹.

Il velo diventava dunque l'obiettivo di una guerra culturale, in cui l'esercito e l'amministrazione coloniale cercavano di destrutturare la società indigena penetrando nel suo spazio più intimo: quello femminile.

Haddour (2011) sottolinea come questa retorica dello "svelamento" fosse in realtà una forma sofisticata di dominio. L'atto di togliere il velo non rappresentava, come voleva la propaganda francese, una liberazione, bensì una violazione, un modo per affermare la superiorità morale e civile del colonizzatore. Le celebri "cerimonie di svelamento" organizzate dall'esercito francese nel 1958 erano messe in scena pubbliche del potere coloniale: donne algerine costrette a togliersi il velo davanti ai fotografi e ai militari, come prova simbolica della sottomissione dell'Islam alla modernità occidentale¹⁰².

In quelle immagini, il velo veniva privato del suo significato religioso per essere trasformato in un segno politico, manipolato secondo la logica binaria della propaganda: velo uguale oppressione, svelamento uguale libertà.

Tuttavia, tale rappresentazione non faceva che rivelare la profonda incomprensione coloniale nei confronti del significato autentico del velo nell'Islam. L'approccio francese era figlio dell'orientalismo ottocentesco, che descriveva la donna musulmana come una figura passiva, prigioniera di un patriarcato arcaico, da liberare attraverso l'intervento occidentale. In questo senso, il discorso sul velo divenne uno degli strumenti centrali della mission civilisatrice: un modo per giustificare l'occupazione e presentare l'invasione dell'Algeria come un'opera di emancipazione morale. Come nota Haddour, la donna algerina "non è solo una vittima della violenza coloniale, ma anche una proiezione del desiderio coloniale: un corpo che deve essere posseduto, disvelato, civilizzato"¹⁰³.

Il velo islamico, invece, ha un significato completamente diverso all'interno della tradizione religiosa e culturale musulmana. Nel Corano, esso non è concepito come simbolo di segregazione, ma come espressione di modestia, rispetto e protezione

¹⁰¹ Fanon 1959, 42.

¹⁰² Amaliah 2023

¹⁰³ Haddour 2011, 70.

reciproca tra uomini e donne. Il versetto 24:31, nella Sura an-Nūr, invita le donne credenti a “custodire la loro modestia e a tirare i loro veli sui loro petti”, ma lo fa in un contesto di etica universale che riguarda anche gli uomini, esortati a “abbassare il loro sguardo e custodire la loro castità”¹⁰⁴. Ciò dimostra che la modestia, nell’Islam, non è una norma imposta solo alle donne, bensì un principio spirituale condiviso.

Nel corso della storia islamica, il velo (ḥijāb, khimār o niqāb), a seconda delle epoche e delle regioni, ha assunto forme e significati diversi, ma la sua funzione primaria è sempre stata quella di proteggere la dignità della persona e di segnalare appartenenza e fede. Secondo diversi ḥadīth, il profeta Muḥammad incoraggiava la modestia (ḥayā’) come virtù cardine della fede, affermando che “ogni religione ha un tratto distintivo, e il tratto distintivo dell’Islam è la modestia”¹⁰⁵. Dunque, il velo nasce come atto di devozione, non come imposizione politica o strumento di dominio maschile.

Il contrasto tra il significato autentico del velo islamico e la sua distorsione coloniale mette in luce due concezioni radicalmente opposte del corpo e della libertà. Nella visione islamica, il corpo velato è un corpo che si appartiene, che afferma la propria autonomia e spiritualità; nella visione coloniale, invece, è un corpo da disciplinare, da rendere visibile e disponibile allo sguardo del potere. Questo conflitto di sguardi, tra la donna che sceglie di velarsi per custodire la propria intimità e il colonizzatore che pretende di svelarla per “liberarla”, costituisce uno dei nodi centrali della guerra simbolica combattuta in Algeria.

Durante la guerra d’indipendenza, il velo tornò a essere al centro del conflitto simbolico tra dominatori e dominati, ma questa volta fu la popolazione algerina, e in particolare le donne, a ridefinirne il significato. Come osserva Fanon, il colonizzatore, nel momento stesso in cui tenta di distruggere il velo, contribuisce paradossalmente a rafforzarne il valore politico e identitario. “Ogni velo strappato”, scrive Fanon, “non fa che rendere più decisa la volontà della donna algerina di conservare la propria identità”¹⁰⁶. Così, ciò che per i francesi rappresentava un segno di arretratezza divenne, nel contesto della lotta, un atto di sovversione.

Molte donne algerine adottarono una strategia di resistenza duplice e ironica: si svelavano solo per mimetizzarsi nelle aree controllate dai francesi, trasformando la propria apparenza in arma politica. Il velo, dunque, non era più solo un simbolo religioso, ma un mezzo tattico per agire nella clandestinità, per passare inosservate e trasportare messaggi, armi o medicinali¹⁰⁷. L’atto stesso di indossare o rimuovere il velo perdeva qualsiasi connotazione di sottomissione, diventando un linguaggio politico attraverso cui le donne riappropriavano del proprio corpo e della propria identità.

Questa riappropriazione non fu soltanto pratica, ma anche simbolica. Le donne, velate o svelate, ridefinirono il proprio ruolo nello spazio pubblico e nella memoria collettiva, rompendo la separazione coloniale tra il “privato” femminile e il “pubblico” maschile.

¹⁰⁴ Corano 24:30–31.

¹⁰⁵ *Sunan Ibn Mājah*, 4181.

¹⁰⁶ Fanon 1959, 45.

¹⁰⁷ Guardi 2014, 103.

Come sottolinea Guardi, la loro presenza nel discorso politico e letterario algerino “ha significato l’abbattimento delle mura domestiche in cui erano confinate, fondendo il fronte con la casa e la guerra con la vita quotidiana”¹⁰⁸. In questo modo, la rivoluzione algerina non fu solo una guerra di liberazione nazionale, ma anche un momento di rinegoziazione dei ruoli di genere e della rappresentazione della donna musulmana. Nel pensiero postcoloniale, il velo continua a rappresentare il punto di intersezione tra religione, politica e identità. Haddour (2011) evidenzia come, nel discorso coloniale, il corpo femminile fosse usato come “spazio di proiezione delle ansie e dei desideri del potere”, mentre nelle narrazioni indipendentiste il velo diventa strumento di soggettività e di dignità¹⁰⁹.

Le scrittrici algerine successive, come Assia Djébar, hanno ripreso questo simbolismo per raccontare la condizione delle donne nella memoria postbellica. In *L’amour, la fantasia*, Djébar mostra come il corpo e la voce femminile siano stati a lungo silenziati e come la scrittura diventi una nuova forma di svelamento, non del corpo, ma della parola¹¹⁰.

Il velo, in questa prospettiva, non è più barriera, ma soglia: confine tra l’intimità e la storia, tra il silenzio e la testimonianza.

Parallelamente, la riflessione sul significato autentico del velo islamico, tratto dal Corano e dagli *ḥadīth*, offre una lettura opposta a quella coloniale. Ben lontano dall’essere uno strumento di oppressione, il velo è concepito come gesto di autonomia spirituale, come atto di protezione della dignità e di rispetto verso se stessi e gli altri. L’idea coranica di modestia non implica segregazione, ma piuttosto equilibrio: essa tutela la relazione sociale dalla riduzione del corpo a oggetto di desiderio o controllo. In questo senso, il velo rappresenta una resistenza morale contro la mercificazione del corpo, una forma di libertà interiore che il potere coloniale non poteva comprendere. La contrapposizione tra il “velo coloniale” e il “velo islamico” evidenzia due logiche inconciliabili: da un lato, quella del dominio e della visibilità forzata, tipica del potere occidentale; dall’altro, quella della riservatezza e dell’autodeterminazione, radicata nella tradizione islamica. Mentre per il colonizzatore il corpo femminile doveva essere reso trasparente, osservabile e disciplinato, per la donna algerina velarsi significava sottrarsi a quello sguardo e riaffermare il proprio controllo su di sé. Come scrive l’articolo pubblicato da Amaliah, “il gesto di velarsi, nel contesto coloniale, diventa un atto politico di libertà, un modo di reclamare il diritto a esistere al di fuori delle categorie del potere francese”¹¹¹.

In conclusione il velo nella guerra d’Algeria non può essere ridotto a un semplice simbolo religioso o di genere. È un luogo di conflitto discorsivo, un campo di battaglia culturale dove si intrecciano sguardi, poteri e identità. Nella prospettiva delle donne algerine, il velo ha rappresentato al tempo stesso una protezione e una bandiera, un

¹⁰⁸ Guardi 2014, 105.

¹⁰⁹ Haddour 2011, 72.

¹¹⁰ Djébar 1985, 47.

¹¹¹ Amaliah 2023.

segno di appartenenza e un grido di libertà. La sua forza sta proprio nella sua ambivalenza: nel potere di significare cose diverse a seconda di chi lo guarda, e nella capacità di trasformarsi da segno di dominio a linguaggio di emancipazione.

2.4 Memoria e violenza: il corpo delle donne come archivio della guerra

La guerra d'indipendenza algerina può essere letta, come sottolinea Jolanda Guardi, non solo come una lotta politica e militare, ma come una vera e propria “guerra di corpi”. I corpi femminili furono insieme strumenti di resistenza e bersagli di violenza. L'esercito francese impiegò la tortura, lo stupro e la detenzione come strumenti sistematici di dominio, mirando non soltanto a ottenere informazioni, ma a spezzare la dignità delle combattenti e a colpire simbolicamente l'intera comunità algerina¹¹².

Frantz Fanon aveva colto con grande lucidità questa dimensione simbolica della violenza. Nei suoi scritti, il corpo femminile torturato diventa il luogo in cui si manifesta l'essenza del dominio coloniale: la colonizzazione come violazione del corpo della nazione¹¹³.

L'unveiling forzato, cioè lo “svelamento” imposto dalle autorità francesi, assume così il valore di un rapimento simbolico: scoprire il volto della donna equivale a violare la sovranità culturale del popolo algerino. Haddour definisce questa dinamica una forma di “stupro politico e ontologico”, poiché la violenza sessuale e quella simbolica coincidono nella distruzione del legame tra corpo, identità e libertà¹¹⁴.

Le testimonianze dirette delle mujāhidāt (le combattenti per la liberazione) confermano questa interpretazione. Louise Ighilahriz, catturata nel 1957, descrisse le torture subite come “peggiori della morte, tanto erano umilianti”, rifiutando di riconoscere ai tribunali francesi qualsiasi autorità morale nel giudicarla¹¹⁵. A tal proposito, anche Djamila Bouhired, una delle militanti sopravvissute, dopo essere stata ferita gravemente da una pallottola, verrà interrogata e torturata a lungo, in una testimonianza infatti afferma che:

*“Dopo le torture che ho subito, peggiori della morte tanto sono umilianti, da parte di ufficiali francesi, in un ospedale militare francese, io non posso che negare a un tribunale francese non soltanto la competenza, ma il semplice diritto morale a giudicarmi”*¹¹⁶

Attraverso il racconto del dolore e della resistenza, le donne trasformarono il corpo violato in un terreno di memoria e denuncia. Parlare del trauma significava rifiutare la

¹¹² Guardi, Jolanda. 2014, 97, 99-100.

¹¹³ Fanon 1959, 45.

¹¹⁴ Haddour 2011, 73.

¹¹⁵ Guardi, Jolanda. 2014, 100.

¹¹⁶ Guardi 2014, 97-112.

doppia violenza, quella coloniale e quella del silenzio, e riconquistare la propria soggettività politica.

In questo contesto, la testimonianza divenne una forma di lotta. Djamila Amrane, che negli anni Novanta raccolse le voci di trenta combattenti, sottolinea che “ricordare l’impegno delle donne nella guerra di liberazione significa riaffermare il loro diritto alla cittadinanza”¹¹⁷. La memoria della guerra non è neutra: è un terreno di conflitto in cui le donne continuano a lottare per essere riconosciute come soggetti della storia e non come sue allegorie.

Dopo l’indipendenza, la rappresentazione ufficiale delle mujāhidāt subì una trasformazione significativa. Lo Stato algerino le celebrò come eroine simboliche, ma ne ridusse l’effettiva presenza nella vita pubblica. Come affermò amaramente una delle donne intervistate da Amrane, “quando c’è una data da celebrare, tirano fuori le bandiere e tirano fuori anche noi; poi, finite le cerimonie, ci rimettono negli armadi insieme alle bandiere”¹¹⁸. Le protagoniste della rivoluzione vennero così progressivamente silenziate, relegate a ruoli marginali all’interno di un nuovo ordine patriarcale.

Questa esclusione riflette una contraddizione strutturale della decolonizzazione: la rivoluzione, pur avendo liberato la nazione, non liberò davvero le donne. Il Code de la Famille del 1984, che ripristinò norme di sottomissione legale e familiare, segnò una regressione evidente. Il corpo femminile, che durante la guerra aveva incarnato la libertà e la forza collettiva, tornò a essere vincolato da nuove forme di controllo sociale.

La letteratura postcoloniale ha avuto un ruolo decisivo nel riportare alla luce le esperienze e le voci femminili. Scrittrici come Assia Djebar hanno riscritto la storia della guerra dal punto di vista delle donne, trasformando la parola in un gesto di resistenza. In *L’amour, la fantasia* (1985), Djebar descrive la testimonianza femminile come un atto di “svelamento” linguistico: la parola sostituisce il corpo e la memoria diventa la nuova pelle della libertà. “Ogni donna che parla, che testimonia, si svela; ma in questo svelarsi non si espone al potere, lo disarmo”¹¹⁹.

La scrittura, come la testimonianza orale, diventa quindi un modo per riappropriarsi del proprio corpo e della propria identità. Haddour sottolinea che, in Fanon, la violenza è sempre un mezzo e mai un fine: serve a ristabilire l’umanità negata. Allo stesso modo, nelle narrazioni femminili, la sofferenza diventa il punto di partenza per una rinascita simbolica¹²⁰.

Attraverso la parola, le ex combattenti trasformano la memoria del dolore in un atto politico di resistenza contro l’oblio.

Le storie di Bouhired, Boupacha, Ighilahriz e Amrane compongono una genealogia della resistenza femminile che oltrepassa la guerra stessa. Dalla clandestinità alla parola pubblica, queste donne hanno reso visibile la continuità tra corpo, linguaggio e libertà.

¹¹⁷ Amrane 2004, 12, cit. in Guardi 2014, 102.

¹¹⁸ Guardi 2014, 101.

¹¹⁹ Djebar, Assia. 1985. *L’amour, la fantasia*. Paris: Éditions Albin Michel, 47.

¹²⁰ Haddour 2011, 74.

Decker sintetizza questo passaggio con una formula efficace: “la liberazione della nazione passa attraverso la liberazione dei corpi che la incarnano”¹²¹.

Nell’Algeria contemporanea, il velo e il corpo femminile continuano a essere oggetto di tensioni e reinterpretazioni, segno di come la questione rimanga tuttora centrale nella definizione dell’identità nazionale e religiosa. Durante le manifestazioni del nuovo millennio, molte giovani donne hanno riaffermato la propria libertà di scelta, rivendicando il diritto di decidere autonomamente se velarsi o meno. In questo modo, il velo è tornato a essere non un semplice segno di appartenenza, ma un linguaggio politico e personale attraverso cui ridefinire il rapporto tra fede, società e modernità. Come osserva l’articolo di Amaliah su Fanon e le donne musulmane, “per Fanon, il velo non è un ostacolo alla libertà, ma un mezzo per ripensare la relazione tra Islam, modernità e resistenza”¹²².

In generale, ad oggi in Algeria il tema è stato oggetto di ampi studi, mentre in Francia è stato a lungo censurato. La novità risiede nel fatto che oggi se ne discute in relazione alle donne e, soprattutto, che siano loro stesse a prenderne la parola. Ciò ha permesso di superare la visione tradizionale della guerra come ambito esclusivamente maschile, che fino ad allora privilegiava solo testimonianze e narrazioni dal punto di vista degli uomini.

L’ingresso delle donne nel discorso letterario e storiografico ha abbattuto le mura domestiche in cui erano confinate, fondendo il fronte e la sfera privata. Questo aspetto è particolarmente evidente nel caso della guerra d’Algeria, un conflitto che coinvolse l’intera popolazione, in modo particolare quella femminile, oltre le statistiche ufficiali. Riconoscere il contributo delle donne algerine significa, dunque, rivendicare un ruolo conquistato durante la guerra di liberazione e riconoscerne l’importanza nella costruzione della nazione indipendente¹²³.

¹²¹ Decker 1990, 184.

¹²² Amaliah 2023.

¹²³ Guardi 2014, 97–112.

CAPITOLO III

DJAMILA BOUPACHA

3.1 Introduzione e biografia

Il percorso di questa ricerca ha mostrato come il corpo della donna algerina, durante la guerra d'indipendenza, sia stato al centro di un complesso intreccio di significati politici, religiosi e simbolici.

Dal velo, strumento di resistenza e identità, alla tortura, intesa come linguaggio della dominazione coloniale, la donna algerina è emersa come soggetto e oggetto di un conflitto che andava ben oltre il piano militare: un conflitto che si giocava sui corpi, sui gesti e sui silenzi.

In questo quadro, la figura di Djamila Boupacha si impone come il punto d'arrivo di una riflessione più ampia. La sua storia personale racchiude in sé le grandi contraddizioni della guerra d'Algeria: la pretesa "missione civilizzatrice" della Francia, l'uso sistematico della tortura come strumento politico, la violenza esercitata sul corpo femminile come forma estrema di dominio.

Djamila non è soltanto una vittima, ma una testimone: attraverso il suo corpo si racconta la storia di un popolo e di un'epoca, ma anche quella di un sistema che, nel tentativo di reprimere la libertà, ha finito per svelare la propria barbarie.

Il suo caso permette di comprendere, con una chiarezza forse ineguagliabile, come la guerra d'Algeria non sia stata solo una lotta per l'indipendenza, ma anche un momento di rottura nei rapporti tra genere, potere e verità.

Analizzare la vicenda di Djamila significa restituire volto e voce a una giovane donna che, pur privata di ogni libertà, riuscì a trasformare la propria sofferenza in testimonianza e la propria umiliazione in un atto politico.

Attraverso di lei, la tesi si conclude là dove tutto converge: nel corpo come campo di battaglia della colonizzazione e della memoria, e nella parola come forma ultima di resistenza e di dignità.

Nel complesso intreccio di violenza, resistenza e memoria che segna la guerra d'indipendenza algerina (1954–1962), la figura di Djamila Boupacha emerge come una delle più luminose e al tempo stesso più dolorose. Giovane militante del Fronte di Liberazione Nazionale (FLN), arrestata, torturata e processata dalle autorità francesi, la sua vicenda oltrepassò presto i confini del conflitto, divenendo un caso politico e morale che mise in crisi la coscienza della Francia stessa.

Il caso Boupacha rappresenta la sintesi di una doppia oppressione: quella coloniale e quella di genere. Il suo corpo, marchiato dalla violenza, divenne il luogo dove il potere coloniale si accanì per riaffermare il proprio dominio e la propria "missione civilizzatrice". Le torture che subì, documentate in modo rigoroso da Gisèle Halimi e Simone de Beauvoir nel volume *Djamila Boupacha* (1962), scossero profondamente l'opinione pubblica francese, aprendo per la prima volta uno squarcio su ciò che per

anni era stato negato: la tortura sistematica e l'uso politico della violenza sessuale durante la guerra. Come osserva Ryan Kunkle, "il caso Boupacha divenne il punto d'incontro tra femminismo e anticolonialismo, costringendo la Francia a riconoscere che il corpo della donna colonizzata era divenuto il terreno stesso della conquista"¹²⁴. La storia di Djamila ci parla di una verità scomoda: la tortura non è solo un mezzo per ottenere informazioni, ma un linguaggio di potere, un modo per distruggere l'identità dell'altro e riaffermare la propria supremazia. In questo senso, la giovane militante algerina non fu soltanto una vittima, ma un simbolo vivente della resistenza e della dignità umana. "Il corpo della donna torturata," scrive Maya Boutaghou, "non è soltanto quello di un'individua, ma quello della nazione stessa, violata e profanata dal potere coloniale"¹²⁵.

Djamila Boupacha nacque nel 1938 ad Algeri, in una famiglia modesta del quartiere popolare di Bologhine. Crebbe in un contesto segnato dalle profonde disuguaglianze coloniali, dove la popolazione musulmana era quotidianamente esclusa dall'istruzione, dal lavoro e dalla cittadinanza. Nonostante le difficoltà, riuscì a frequentare scuole francesi: un'esperienza che le fece conoscere da vicino il linguaggio della "mission civilisatrice", ma anche l'ipocrisia di un sistema che educava gli indigeni solo per ricordare loro la propria inferiorità¹²⁶.

L'incontro con la politica arrivò naturalmente, in un clima in cui la guerra era ormai parte della vita quotidiana. Nel 1954 il FLN lanciò la lotta armata contro la Francia e, negli anni successivi, la repressione coloniale divenne sempre più feroce. In questo contesto, Djamila maturò la convinzione che la libertà dell'Algeria fosse anche la libertà delle sue donne. Nel 1959, appena ventenne, entrò nelle reti urbane del FLN ad Algeri, occupandosi di trasporto di messaggi e materiali, e collaborando a operazioni di sabotaggio¹²⁷.

Come molte sue coetanee, tra cui Zohra Drif e Djamila Bouhired, apparteneva a una generazione nuova, urbana, istruita, politicamente consapevole. Per queste donne, la militanza era anche un modo per rompere con le restrizioni sociali imposte dal patriarcato coloniale e dalla tradizione. L'ingresso delle donne nelle reti del FLN rappresentò infatti una trasformazione profonda: lo spazio domestico si politicizzava, e il corpo femminile diventava "una frontiera tra privato e pubblico, tra la casa e il fronte"¹²⁸.

Nel 1959, Algeri era ormai una città militarizzata, dominata da posti di blocco e da un clima di sospetto costante. Ogni movimento era controllato, ogni sguardo poteva tradire.

¹²⁴ Kunkle, Ryan. "‘We Must Shout the Truth to the Rooftops:’ Gisèle Halimi, Djamila Boupacha, and Sexual Politics in the Algerian War of Independence." *The Iowa Historical Review* 4, no. 1 (2013), 6.

¹²⁵ Boutaghou, Maya. "Trois puissantes femmes: Simone de Beauvoir, Gisèle Halimi, Djamila Boupacha: Entre lutte anticoloniale et combat féministe." *Dalhousie French Studies* 103 (2014): 11.

¹²⁶ Bea Pérez, Emilia. "Género y tortura: Simone de Beauvoir y Gisèle Halimi ante el caso de Djamila Boupacha." *Derechos y Libertades: Revista de Filosofía del Derecho y Derechos Humanos*, no. 45 (2021): 59.

¹²⁷ Kunkle 2013, 8.

¹²⁸ El Korso, Malika. "La mémoire des militantes de la guerre de libération nationale." *Insaniyat* 3 (1997): 37.

In questo scenario, il velo, l'haik, diventava per le donne uno strumento di libertà: un abito che nascondeva, ma che allo stesso tempo permetteva di agire. Djamila lo indossava per muoversi inosservata e per trasportare materiale o messaggi, sfruttando gli stessi pregiudizi dei colonizzatori, che la vedevano come una figura passiva e innocua.

Il 27 gennaio 1960, dopo il fallimento di un attentato in un bar frequentato da militari francesi, Djamila fu arrestata dalla polizia di Algeri. Aveva solo ventidue anni. L'arresto segnò l'inizio di un calvario che la trasformò in un simbolo, ma anche in un corpo martoriato su cui il potere coloniale cercò di riscrivere la propria autorità.

3.2 Arresto e tortura

L'arresto di Djamila Boupacha rivelò con chiarezza la brutalità e l'ipocrisia del sistema coloniale francese. Accusata di terrorismo, venne condotta negli uffici della polizia militare e sottoposta a un interrogatorio che si trasformò ben presto in una serie di torture fisiche e psicologiche. Come ha documentato Raphaëlle Branche, la tortura non era più un'eccezione, ma parte integrante della strategia di "pacificazione" adottata dalle autorità francesi¹²⁹.

Per Djamila, tuttavia, la violenza non fu soltanto un mezzo d'indagine: fu un rituale di dominio. La giovane venne picchiata, insultata, minacciata, sottoposta a scosse elettriche e infine stuprata con un collo di bottiglia. Quel gesto, di una ferocia disumana, divenne il simbolo dell'intera logica coloniale: un potere che pretendeva di punire e insieme di "civilizzare", riducendo il corpo della donna colonizzata a oggetto di conquista. Come nota Judith Surkis, "la tortura di Djamila fu il momento in cui la missione civilizzatrice della Francia si rivelò per ciò che era: una retorica costruita sull'umiliazione e sulla disumanizzazione dell'altro"¹³⁰.

Le torture si protrassero per giorni. Djamila confessò sotto la minaccia e il dolore, ma in seguito ritrattò ogni parola, affermando che le sue dichiarazioni erano state estorte. "Mi hanno spogliata, legata e colpita," dichiarò più tardi, "poi mi dissero che così avrei imparato cosa significa essere algerina"¹³¹.

In quella frase si condensa tutto il significato della tortura coloniale: una lezione di sottomissione, una violenza non solo fisica ma simbolica, volta a riaffermare l'inferiorità del corpo colonizzato e femminile.

Come osserva Emilia Bea Pérez, "la tortura non serviva tanto a ottenere informazioni quanto a produrre un corpo spezzato, docile, privato di parola"¹³².

¹²⁹ Branche 2001, 27.

¹³⁰ Surkis, Judith. "Ethics and Violence: Simone de Beauvoir, Djamila Boupacha, and the Algerian War." *French Politics, Culture & Society* 28, no. 2 (2010): 42.

¹³¹ Halimi, Gisèle, and Simone de Beauvoir. *Djamila Boupacha: The Story of the Torture of a Young Algerian Girl Which Shocked Liberal French Opinion*. New York: Macmillan 1962, 78.

¹³² Bea Pérez 2021, 68.

Allo stesso modo, Vanessa Codaccioni descrive il processo come “un processo contro il corpo femminile colonizzato, dove il genere diventava un mezzo di disumanizzazione”¹³³.

Gli interrogatori si svolsero negli spazi più temuti di Algeri, come la Villa Sésini, dove l’uso dell’acqua, dell’elettricità e della violenza sessuale era prassi consolidata. Secondo le ricerche di Sylvie Thénault, “i corpi delle prigioniere erano trattati come archivi da violare, strumenti su cui scrivere la propria autorità”¹³⁴.

Djamila rimase isolata per settimane, senza contatti con la famiglia o con un avvocato. Solo dopo che il padre riuscì a denunciare la sua scomparsa, la notizia trapelò. Quando Gisèle Halimi (avvocata) venne a conoscenza della vicenda, capì immediatamente che non si trattava solo di un caso individuale, ma di una verità collettiva da svelare: la tortura non era un’eccezione, ma il linguaggio strutturale del colonialismo.

Il caso Boupacha divenne presto un caso politico, e la violenza subita dalla giovane donna, un campo di battaglia simbolico. Le autorità francesi tentarono di negare tutto, affermando che le accuse erano invenzioni del FLN. Tuttavia, le perizie mediche e la testimonianza di Djamila demolirono la narrazione ufficiale. Come scrive Patricia Quierzy-Rossoukh, “la battaglia attorno al corpo di Djamila si combatté tanto nei sotterranei della polizia quanto sulle prime pagine dei giornali: era la battaglia per la verità”¹³⁵.

La tortura, negata ma onnipresente, diventò il simbolo di un potere che mentiva a sé stesso. L’immagine di Djamila, giovane e ferita, cominciò a circolare nei giornali e nei circoli intellettuali di Parigi, suscitando indignazione ma anche paura. Come osserva Siona Wilson, “le immagini di Djamila rivelano una doppia tensione: quella tra il bisogno di mostrare la violenza e la paura di guardarla davvero”¹³⁶.

Il corpo di Djamila divenne, così, un corpo politico. Un corpo che il potere coloniale voleva silenziare, ma che le voci di donne come Halimi e Beauvoir avrebbero trasformato in testimonianza vivente. Da quel momento, la sua vicenda non fu più solo una storia di tortura, ma una questione di giustizia, memoria e verità.

¹³³ Codaccioni, Vanessa. “(Dé)Politisation du genre et des questions sexuelles dans un procès politique en contexte colonial: le viol, le procès et l’affaire Djamila Boupacha (1960–1962).” *Nouvelles Questions Féministes* 29, no. 1 (2010): 38.

¹³⁴ Thénault, Sylvie. “Baya Hocine’s Papers: A Source for the History of Algerian Prisons during the War of Independence (1954–1962).” *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 46, no. 2 (2020): 116.

¹³⁵ Quierzy-Rossoukh, Patricia. “La lutte jusque dans la chair: Simone de Beauvoir et Gisèle Halimi contre les tortionnaires de Djamila Boupacha.” *Simone de Beauvoir Studies* 22, no. 1 (2006): 80.

¹³⁶ Wilson, Siona. “Severed Images: Women, the Algerian War of Independence and the Mobile Documentary Idea.” *International Journal of Francophone Studies* 21, no. 3–4 (2018): 238.

3.3 Battaglia legale e mediatica

La vicenda di Djamila Boupacha non rimase confinata nelle celle di Algeri. La sua storia venne portata alla luce grazie al coraggio e alla determinazione dell'avvocata Gisèle Halimi, che trasformò un singolo caso giudiziario in una denuncia pubblica contro il sistema coloniale francese.

Per Halimi, la difesa di Djamila non fu mai soltanto un atto legale: rappresentava una battaglia politica, morale e simbolica contro un potere che si proclamava difensore dei diritti umani mentre praticava la tortura in nome della civiltà.

L'incontro tra Halimi e Djamila avvenne nel marzo del 1960. Dopo aver appreso dell'arresto e delle violenze subite dalla giovane, Halimi decise di assumerne la difesa, pur sapendo che avrebbe affrontato un sistema giudiziario ostile e un'opinione pubblica profondamente divisa. Come osserva Ryan Kunkle, "Halimi comprese subito che la posta in gioco andava ben oltre la sorte di una singola imputata: si trattava di smascherare la menzogna su cui si reggeva la moralità della Francia coloniale"¹³⁷.

La sua strategia legale mirava dunque a spostare il caso dal piano giuridico a quello etico e politico, trasformando il corpo torturato di Djamila in prova vivente della violenza di Stato.

Sin dalle prime udienze, Halimi denunciò pubblicamente le sevizie inflitte alla giovane: le percosse, le scosse elettriche, le ustioni, lo stupro commesso da soldati francesi. Il suo obiettivo non era solo ottenere un'assoluzione, ma costringere la Francia a guardarsi allo specchio, a riconoscere la contraddizione insanabile tra i principi repubblicani proclamati e la pratica coloniale quotidiana¹³⁸.

Nel farlo, Halimi si espose personalmente a critiche, minacce e accuse di tradimento.

Tuttavia, trovò un'alleata decisiva in Simone de Beauvoir (filosofa e scrittrice femminista), la quale, dopo aver appreso i dettagli del caso, decise di scrivere un lungo articolo su *Le Monde*, pubblicato il 2 giugno 1960, dal titolo "Pour Djamila Boupacha". Questo testo ebbe un impatto straordinario. De Beauvoir descriveva con precisione e indignazione le torture subite da Djamila, denunciando il silenzio dell'opinione pubblica e la complicità morale della società francese.

Secondo Judith Surkis, quell'articolo "operò una frattura etica nella coscienza collettiva francese, spostando l'attenzione dal dibattito militare a quello morale, e facendo del corpo violato di Djamila una metafora dell'Algeria interamente violentata"¹³⁹.

L'articolo di Beauvoir portò la vicenda all'attenzione internazionale e segnò l'inizio di una campagna di solidarietà che unì intellettuali, artisti e politici.

Halimi e Beauvoir decisero di pubblicare insieme, l'anno successivo, un volume intitolato "Djamila Boupacha", che raccoglieva testimonianze, documenti e lettere,

¹³⁷ Kunkle 2013, 10.

¹³⁸ Codaccioni 2010, 33.

¹³⁹ Surkis 2010, 40.

restituendo voce alla giovane e denunciando apertamente le responsabilità del governo francese¹⁴⁰.

Il libro non era soltanto un atto d'accusa, ma un manifesto politico e femminista ante litteram, in cui la tortura e lo stupro venivano analizzati come strumenti di dominio patriarcale e coloniale.

In questa prospettiva, la figura di Djamila Boupacha assumeva un doppio significato. Da un lato, rappresentava la mujahida, la combattente algerina, vittima della violenza coloniale; dall'altro, incarnava il corpo femminile reso terreno di scontro tra potere e resistenza.

Come sottolinea Maya Boutaghou, “Halimi e Beauvoir non solo denunciarono l'abuso coloniale, ma riscrissero la grammatica politica del corpo, trasformando la violenza sessuale da questione privata a fatto politico e universale”¹⁴¹.

Halimi comprese perfettamente la potenza simbolica di questa battaglia. Sapeva che, in un contesto dominato da logiche patriarcali e nazionaliste, portare in tribunale la verità di uno stupro significava anche sfidare il codice morale di entrambi i mondi, quello francese e quello algerino.

Per questo, decise di fare del corpo di Djamila una testimonianza pubblica, opponendosi alla tendenza, diffusa sia in patria che in Algeria, a tacere o minimizzare la violenza sessuale. Come ricorda Emilia Bea Pérez, “Halimi e Beauvoir ribaltarono il silenzio imposto alle donne, affermando che la parola sul corpo violato non apparteneva più al carnefice, ma alla vittima”¹⁴².

La loro azione combinava diritto, etica e mediazione culturale.

Attraverso la pubblicazione di documenti, fotografie e interviste, riuscirono a costruire una narrazione che univa empatia e denuncia, evitando il rischio della “pornografia del dolore”.

Come nota Siona Wilson, “l'immagine di Djamila, pur filtrata dai media, sfuggì alla logica dello spettacolo e divenne un'icona di resistenza, non un oggetto di pietà”¹⁴³.

In un'epoca in cui le immagini di guerra venivano spesso manipolate per giustificare la repressione, la fotografia del volto di Djamila torturata ebbe l'effetto opposto: fece vacillare la legittimità morale della presenza francese in Algeria.

Nel corso del processo, Halimi dovette confrontarsi non solo con la magistratura coloniale, ma anche con il proprio ruolo di donna in un mondo giuridico dominato dagli uomini.

In un'intervista rilasciata anni dopo, dichiarò: “Mi chiamavano l'avvocata degli arabi, mi accusavano di tradire la Francia. Ma io sapevo che difendere Djamila significava difendere l'idea stessa di giustizia”¹⁴⁴.

¹⁴⁰ Quierzy-Rossoukh 2006, 79.

¹⁴¹ Boutaghou 2014, 13

¹⁴² Bea Pérez 2021, 76.

¹⁴³ Wilson 2018, 240.

¹⁴⁴ Chaperon, Sylvie. “*Ne nous libérez pas, on s'en charge. Une histoire des féminismes de 1789 à nos jours.*” 20 & 21. *Revue d'histoire* 150, no. 2 (2021): 21.

Il suo impegno anticipava le battaglie femministe che negli anni Settanta avrebbero affrontato il tema della violenza di genere e del controllo patriarcale sui corpi delle donne.

Non meno significativo fu il ruolo di Simone de Beauvoir, che vide nel caso Boupacha la conferma del legame profondo tra oppressione coloniale e oppressione sessuale.

Nel suo saggio *Ethics and Violence*, Judith Surkis osserva che Beauvoir elaborò una “etica dell’ambiguità” basata sulla responsabilità collettiva: riconoscere la violenza significava anche accettare la propria parte di complicità¹⁴⁵.

Attraverso la figura di Djamila, Beauvoir mise a nudo il fallimento della sinistra francese, che pur proclamandosi anticolonialista, restava in silenzio di fronte alla violenza inflitta alle donne.

La campagna per Djamila Boupacha si trasformò così in un fenomeno politico e culturale di vasta portata.

Intellettuali, giornalisti, parlamentari e religiosi si unirono nel chiedere la fine della tortura e la liberazione dei prigionieri politici.

Il nome di Djamila divenne un grido collettivo, pronunciato nei comizi e nei manifesti, simbolo di un’ingiustizia che oltrepassava i confini nazionali.

Come scrive Vanessa Codaccioni, “l’affaire Boupacha costrinse la società francese a confrontarsi con il proprio inconscio coloniale, con l’idea stessa di superiorità morale che legittimava la violenza”¹⁴⁶.

Nel frattempo, ad Algeri, il caso veniva seguito con attenzione dal FLN, che lo trasformò in strumento di propaganda internazionale. Tuttavia, per molte militanti algerine, la figura di Djamila restava anche un monito: la rivoluzione non avrebbe avuto senso se avesse riprodotto, dopo l’indipendenza, le stesse logiche di silenzio e sottomissione che avevano segnato la colonizzazione¹⁴⁷.

La “battaglia legale” condotta da Halimi e Beauvoir non ottenne immediatamente la liberazione di Djamila, ma riuscì a compiere qualcosa di forse ancora più potente: trasformare la vittima in soggetto politico, la sofferenza in parola, il corpo violato in testimonianza collettiva.

Nel 1962, con la fine della guerra e la proclamazione dell’indipendenza algerina, Djamila fu finalmente liberata. Ma il suo caso continuò a vivere come simbolo di resistenza, di verità e di giustizia negata.

Come scrive Maya Boutaghou, “nell’intreccio tra Halimi, Beauvoir e Boupacha si fonda un nuovo paradigma politico: quello in cui la solidarietà tra donne diventa atto rivoluzionario, e il corpo femminile smette di essere terreno di conquista per farsi spazio di libertà”¹⁴⁸.

La loro alleanza, fragile ma profonda, aprì un nuovo modo di concepire il femminismo come gesto di decolonizzazione morale e culturale.

¹⁴⁵ Surkis 2010, 52.

¹⁴⁶ Codaccioni 2010, 44.

¹⁴⁷ Corso 1997, 38.

¹⁴⁸ Boutaghou 2014, 19.

La battaglia per Djamila non fu solo la difesa di una vita, ma la conquista del diritto alla parola per tutte le donne oppresse in Algeria, in Francia, e oltre.

3.4 La nascita del comitato di “Djamila Boupacha”

Per rompere il silenzio e dare voce a Djamila, Halimi fondò nel maggio del 1960, insieme a Simone de Beauvoir, il Comité de défense de Djamila Boupacha. Il comitato riuniva intellettuali e artisti di primo piano, tra cui Jean-Paul Sartre, Louis Aragon, Françoise Sagan e Pablo Picasso, con l’obiettivo di denunciare pubblicamente le torture praticate in Algeria e di esercitare pressione sull’opinione pubblica francese¹⁴⁹. La campagna di Halimi e Beauvoir fu tanto politica quanto morale. Gli articoli pubblicati su *Le Monde* e su *Les Temps Modernes* riuscirono a rompere la censura imposta dal governo, portando per la prima volta alla luce testimonianze dirette di violenza e di stupro. Come sottolinea Judith Surkis, “Beauvoir non si limitò a raccontare una storia di dolore: costruì un quadro etico in cui il corpo di Djamila diventava il simbolo della verità negata dallo Stato”¹⁵⁰. In un articolo del 1960, Beauvoir scrisse parole che segnarono profondamente la coscienza collettiva:

“Il corpo di Djamila non appartiene più soltanto a lei: ci riguarda tutti, perché è il corpo su cui la Francia incide la propria vergogna.”¹⁵¹

Nel 1962, la pubblicazione del volume *Djamila Boupacha*, scritto a quattro mani da Halimi e Beauvoir, consacrò definitivamente il caso come uno dei simboli più forti della guerra d’Algeria.

Come nota Fabiana Grasselli, “il libro è al tempo stesso atto d’accusa, testimonianza e manifesto politico: attraverso la parola scritta, il dolore di Djamila si trasforma in una forma di verità pubblica”¹⁵².

3.5 Il processo

Il processo contro Djamila si aprì nel 1961, ma le udienze furono più volte rinviate, segno delle pressioni politiche esercitate dallo Stato. L’obiettivo delle autorità era chiaro: guadagnare tempo, far dimenticare, dissolvere l’attenzione mediatica.

¹⁴⁹ Boutaghou 2014, 13.

¹⁵⁰ Surkis 2010, 44.

¹⁵¹ De Beauvoir, cit. in Quierzy-Rossoukh 2006, 81.

¹⁵² Grasselli, Fabiana. “*Cuando la sangre de una muchacha es dicha y escuchada: Apuntes sobre testimonio y experiencia política de mujeres militantes en ‘Djamila Boupacha’ of Simone de Beauvoir and Gisèle Halimi.*” *Nomadías*, no. 24 (2017): 4.

Ma il caso ormai non poteva più essere sepolto. Il lavoro instancabile di Halimi e la mobilitazione internazionale avevano trasformato la giovane algerina in un simbolo universale di giustizia negata.

Nel corso delle udienze, Halimi ribaltò il paradigma giudiziario: non era più Djamila a dover difendersi, ma la Francia a dover rispondere dei propri crimini. Come scrive Patricia Quierzy-Rossoukh, “Halimi fece del diritto un’arma contro il potere, trasformando la difesa in un gesto politico e la voce femminile in testimonianza collettiva”¹⁵³.

Nonostante le ferite e i traumi, Djamila trovò la forza di parlare.

In aula, descrisse con lucidità le torture subite, rompendo uno dei tabù più profondi della società musulmana e coloniale: la violenza sessuale. Il suo gesto rappresentò un momento di rottura radicale. Come osserva Siona Wilson, “Djamila divenne, davanti ai giudici francesi, la contro-immagine della donna colonizzata: non più una vittima silenziosa, ma un soggetto politico che rivendica la verità del proprio corpo”¹⁵⁴.

Il processo venne infine sospeso nel 1962, poco prima della firma degli Accordi di Evian. Con la nascita dell’Algeria indipendente, Djamila fu liberata, ma la sua storia rimase incisa nella memoria collettiva come una ferita che nessuna giustizia riuscì a sanare.

3.6 Il femminismo attraverso l’anticolonialismo

L’affaire Boupacha rappresentò una svolta nel pensiero e nella pratica del femminismo francese.

Per la prima volta, il corpo di una donna colonizzata diventava il punto di partenza di una riflessione più ampia sulla libertà, la giustizia e la responsabilità politica.

Come evidenzia Sophie Chaperon, “il caso dimostrò che la liberazione delle donne non poteva essere separata dalla lotta contro il colonialismo e il razzismo: le due battaglie si rispecchiavano l’una nell’altra”¹⁵⁵.

Il caso Boupacha ruppe il confine tradizionale tra femminismo e politica, aprendo un dialogo tra donne di origini, culture e fedi diverse.

L’incontro tra Gisèle Halimi, Simone de Beauvoir e Djamila Boupacha segnò l’inizio di un nuovo linguaggio politico, un linguaggio in cui la sofferenza non era più solo dolore, ma anche denuncia; non solo vittimizzazione, ma resistenza.

Come sottolinea Maya Boutaghou, “tre donne di mondi diversi, la militante musulmana, l’avvocata ebrea tunisina e la filosofa francese, riuscirono a sovvertire la rappresentazione coloniale della femminilità, trasformando la vittima in testimone e la sofferenza in forza politica”¹⁵⁶.

¹⁵³ Quierzy-Rossoukh 2006, 83.

¹⁵⁴ Wilson 2018, 243.

¹⁵⁵ Chaperon, Sylvie. “*Ne nous libérez pas, on s’en charge. Une histoire des féminismes de 1789 à nos jours.*” 20 & 21. *Revue d’histoire* 150, no. 2 (2021): 21.

¹⁵⁶ Boutaghou 2014, 18.

Questo incontro non fu privo di tensioni.

Halimi e Beauvoir si mossero all'interno di una cultura occidentale che, pur solidale con la causa algerina, rischiava di proiettare sulla figura di Djamila una visione paternalista. Tuttavia, il loro impegno andò ben oltre la semplice solidarietà: trasformarono la difesa legale e politica di Djamila in un atto di femminismo militante, denunciando pubblicamente non solo la tortura, ma la logica patriarcale e coloniale che la rendeva possibile.

Come afferma Judith Surkis, “attraverso Djamila, il femminismo francese scoprì che la violenza sessuale in guerra non era un'anomalia, ma una struttura del potere coloniale stesso”¹⁵⁷.

Halimi e Beauvoir compresero che la tortura di Djamila non era soltanto un crimine politico, ma anche un atto sessualizzato di dominio, che trasformava il corpo femminile in un campo di battaglia simbolico tra colonizzatori e colonizzati.

Per questo motivo, la loro battaglia non poteva limitarsi alla sfera legale: doveva diventare una sfida pubblica alla morale francese, che si proclamava civilizzatrice mentre restava cieca davanti alla violenza dei propri soldati.

Come ha scritto Emilia Bea Pérez, “l'affaire Boupacha rivelò la complicità tra patriarcato e colonialismo: il dominio sul corpo della donna divenne il linguaggio attraverso cui si esprimeva il dominio sull'intero popolo algerino”¹⁵⁸.

L'attivismo di Halimi aprì così la strada a una nuova forma di femminismo politico, più inclusivo e consapevole delle disuguaglianze globali.

La creazione del Comité de défense de Djamila Boupacha non rappresentò solo un atto di protesta, ma una trasformazione concreta del modo di intendere la militanza femminile: dalla sfera privata alla dimensione pubblica, dall'assistenza alla resistenza. In questa nuova visione, il corpo non era più soltanto luogo di oppressione, ma anche strumento di rivolta e di verità.

Il caso ebbe un forte impatto anche sul pensiero di Simone de Beauvoir, che ne parlò in diversi articoli e nel volume scritto con Halimi.

Beauvoir riconobbe in Djamila non solo una vittima, ma una donna che aveva saputo trasformare la violenza in testimonianza, la passività imposta in azione morale.

Nel denunciare pubblicamente la tortura, Beauvoir mise in discussione la stessa idea di umanità universale su cui si fondava la cultura francese, mostrando come questa fosse costruita sull'esclusione delle donne e dei colonizzati.

Per Ruthanne Crapo Kim, “la riflessione di Beauvoir sull'affaire Boupacha portò il suo pensiero sull'etica dell'ambiguità a un livello più radicale: l'etica nasce dal riconoscere la vulnerabilità dell'altro, non dal dominarlo”¹⁵⁹.

La vicenda di Djamila contribuì a far emergere un femminismo che non parlava più solo di diritti, ma anche di corpi, di esperienze, di memoria.

¹⁵⁷ Surkis 2010, 45.

¹⁵⁸ Bea Pérez 2021, 69.

¹⁵⁹ Kim, Ruthanne Crapo. “The Case of Djamila Boupacha and an Ethics of Ambiguity: Opacity, Marronage, and the Veil.” *The CLR James Journal* 28, no. 1 (2022): 165.

Il corpo di Djamila, violato ma non sconfitto, divenne la prova vivente che la libertà non è mai neutra: nasce dal confronto con la sofferenza, dall'ascolto di chi è stato ridotto al silenzio.

In questo modo, il femminismo dell'epoca che fino ad allora aveva parlato soprattutto di emancipazione economica e politica, cominciò a intrecciarsi con la questione coloniale, con il razzismo e con le nuove lotte del Terzo Mondo.

Il caso Boupacha permise alle femministe francesi di guardare oltre i confini della metropoli, riconoscendo che l'oppressione delle donne europee e quella delle donne colonizzate non erano esperienze parallele, ma parti di uno stesso sistema di dominio. Come sottolinea Maya Boutaghou, "la solidarietà tra Halimi, Beauvoir e Boupacha non fu una semplice alleanza umanitaria, ma la creazione di una genealogia femminista transnazionale, in cui la parola delle donne si fece strumento di decolonizzazione"¹⁶⁰.

3.7 Memoria e simbolismo

La liberazione di Djamila nel 1962 non coincise con la fine della sua battaglia. Anzi, da quel momento la sua figura iniziò una nuova vita: quella della memoria. Una memoria ambigua, frammentata e spesso contesa, che continua ancora oggi a rivelare le tensioni irrisolte tra Algeria e Francia, tra il ricordo della sofferenza e il desiderio di redenzione.

Djamila Boupacha divenne fin da subito un simbolo nazionale, ma anche un'icona ingombrante.

Da un lato, la sua storia incarnava il coraggio e la resistenza del popolo algerino; dall'altro, la violenza subita, in particolare la tortura sessuale, rappresentava una ferita troppo profonda per essere integrata in un racconto eroico.

Come osserva Malika El Korso, "le militanti algerine furono spesso celebrate come madri della patria, ma private della possibilità di raccontarsi: la loro parola rimase incastrata tra la gloria e il silenzio"¹⁶¹.

In Algeria, la figura di Djamila fu inglobata nel pantheon delle moudjahidate, le combattenti per la libertà, ma la dimensione intima della sua sofferenza fu rimossa.

Il corpo violato, simbolo di un trauma collettivo, non trovava posto nella narrazione ufficiale dello Stato indipendente, che preferiva esaltare la purezza e il sacrificio piuttosto che la contaminazione e il dolore.

La retorica post-indipendenza privilegiava la costruzione di un mito nazionale compatto e virile, nel quale la donna doveva rappresentare la madre della nazione e non la testimone del crimine coloniale.

Questa scelta politica e culturale contribuì a trasformare Djamila da soggetto storico a figura allegorica: eroina, sì, ma privata della sua voce.

¹⁶⁰ Boutaghou 2014, 20.

¹⁶¹ El Korso 1997, 46.

Eppure, la sua immagine sopravviveva nelle case e nei racconti popolari. Le donne che avevano condiviso la prigionia o la tortura ne parlavano come di una sorella, una “martire vivente”, capace di dare dignità a un dolore collettivo.

In molti villaggi, la sua vicenda divenne oggetto di commemorazioni spontanee, al di fuori delle cerimonie ufficiali, come segno di un ricordo popolare che resisteva al silenzio dello Stato.

In questo modo, la memoria di Djamila si sdoppiò: una pubblica, controllata e celebrativa; l'altra privata, femminile, radicata nell'esperienza vissuta del trauma. In Francia, invece, la storia di Djamila rappresentava l'altra faccia della medaglia. Per anni, il suo nome evocò un senso di colpa collettivo che la società francese non era pronta ad affrontare.

Come nota Sylvie Thénault, “la memoria giudiziaria del caso Boupacha è lo specchio del rapporto che la Francia mantiene con la propria storia coloniale: un alternarsi di rimozione e di ritorno del rimosso”¹⁶².

La tortura, pur ampiamente documentata, restò per decenni un tema marginale nel discorso politico e storiografico francese. Solo negli anni Ottanta, con la pubblicazione di opere di denuncia e l'emergere dei movimenti postcoloniali, si cominciò a parlare apertamente dei crimini commessi in Algeria.

La figura di Djamila, tuttavia, continuava a dividere.

Per alcuni, era la prova vivente dell'ipocrisia della “mission civilisatrice”; per altri, un simbolo troppo doloroso, da relegare all'oblio.

L'assenza della sua immagine nei programmi scolastici, nei musei e nelle commemorazioni ufficiali riflette ancora oggi questa difficoltà: la Francia ricorda la guerra d'Algeria come una “crisi”, non come una sconfitta morale.

Parallelamente, il caso Boupacha continuò a influenzare la cultura femminista.

Per Maya Boutaghou, la memoria di Djamila “trascende il contesto storico della guerra d'Algeria: diventa un paradigma della resistenza femminile al potere patriarcale e coloniale”.

La sua vicenda fu ripresa in convegni, romanzi e studi accademici come simbolo della voce femminile che emerge dal silenzio, ma anche come esempio dei limiti delle solidarietà tra donne in contesti diseguali.

Infatti, se la collaborazione tra Gisèle Halimi e Simone de Beauvoir rappresentò un momento di solidarietà transnazionale, essa mise anche in luce la distanza tra il femminismo occidentale e l'esperienza coloniale: una tensione che attraversa tuttora i dibattiti sul post-femminismo e sulla decolonialità.

A partire dagli anni Duemila, nuove ricerche e testimonianze hanno riaperto l'interesse per la figura di Djamila. Documentari, mostre e articoli hanno cercato di restituirle visibilità, anche se spesso in modo frammentario.

Nell'Algeria contemporanea, la sua immagine è riemersa come emblema della lotta contro ogni forma di oppressione, inclusa quella di genere.

¹⁶² Thénault 2020, 124.

Come osserva Emilia Bea Pérez, “riconoscere la storia di Djamila significa riconoscere il corpo come luogo di giustizia e di verità, ma anche come spazio di riconciliazione possibile tra memoria e oblio”¹⁶³.

La doppia memoria di Djamila, quella ufficiale e quella sommersa, continua dunque a interrogarci.

Essa rivela quanto sia difficile per una nazione costruire un’identità condivisa senza confrontarsi con la violenza su cui si è fondata.

Ma rivela anche la forza della parola e del corpo femminile, capaci di sopravvivere alla cancellazione.

In questa prospettiva, Djamila Boupacha non è solo una figura della storia algerina, ma un archetipo della memoria postcoloniale: una memoria che resiste, nonostante tutto, al tentativo di ridurla al silenzio.

Come scrive Ruthanne Crapo Kim, “l’eredità di Djamila non è fatta di statue o monumenti, ma di gesti, parole e silenzi che ancora oggi chiedono di essere ascoltati”¹⁶⁴.

E forse è proprio in questo ascolto fragile, parziale ma sincero, che sopravvive la vera vittoria di Djamila Boupacha: la capacità di trasformare la ferita in testimonianza, e la testimonianza in coscienza collettiva.

3.8 Il corpo che parla

Nel corso degli anni, il corpo di Djamila Boupacha è divenuto un vero e proprio archivio vivente della violenza coloniale. La sua pelle, la sua voce e persino il suo silenzio raccontano ciò che la storia ufficiale ha spesso taciuto: la brutalità sistematica con cui il potere coloniale ha inciso la propria autorità sui corpi femminili.

Come afferma Maya Boutaghou, “la pelle, la voce e il silenzio di Djamila formano un testo che la nazione deve imparare a leggere: un intreccio di dolore, dignità e liberazione”¹⁶⁵.

Il corpo di Djamila, infatti, non è solo il luogo della sofferenza, ma anche lo spazio in cui la memoria prende forma. È un corpo che ha subito la violenza, ma che allo stesso tempo ha resistito alla cancellazione; un corpo che porta le tracce della tortura e le trasforma in segni di verità.

Come scrive Emilia Bea Pérez, “quando la voce di una donna torturata diventa parola pubblica, il dolore smette di essere privato e diventa memoria collettiva”¹⁶⁶.

In questa prospettiva, il corpo di Djamila si configura come un archivio non scritto ma profondamente eloquente: un documento vivente che testimonia non solo ciò che è accaduto, ma il modo in cui la violenza coloniale ha cercato di cancellare l’identità stessa delle sue vittime.

¹⁶³ Bea Pérez 2021, 76.

¹⁶⁴ Kim 2022, 170.

¹⁶⁵ Boutaghou 2014, 19.

¹⁶⁶ Bea Pérez 2021, 73.

Il concetto di “corpo-archivio” è particolarmente rilevante nel contesto postcoloniale, perché implica un rovesciamento epistemologico: ciò che prima era ridotto a oggetto, il corpo femminile colonizzato, diventa ora soggetto della narrazione storica.

Nel caso di Djamila, la testimonianza del suo corpo torturato sovverte la logica del potere: la violenza che avrebbe dovuto zittirla la trasforma, invece, in testimone.

Judith Surkis sottolinea come, nel caso Boupacha, “l’etica e la politica si incontrano nel corpo violato: la carne diventa il luogo della verità, la scena in cui la menzogna del potere viene smascherata”¹⁶⁷.

La visibilità di Djamila, il fatto che il suo corpo ferito sia stato reso pubblico attraverso fotografie, articoli e testimonianze, rappresenta una rivoluzione simbolica.

Per la prima volta, un corpo femminile musulmano, solitamente velato e relegato alla sfera privata, viene esposto non come oggetto di desiderio esotico o di pietà coloniale, ma come corpo politico, come corpo che accusa e denuncia.

Questa esposizione, tuttavia, non è priva di ambiguità.

Come nota Ruthanne Crapo Kim, la pubblicizzazione del corpo di Djamila “oscilla tra due poli opposti: da un lato, la liberazione attraverso la parola e la visibilità; dall’altro, il rischio di una nuova appropriazione simbolica da parte del discorso occidentale”¹⁶⁸.

Il corpo di Djamila, insomma, continua a essere conteso: tra chi vuole farne un’icona di libertà e chi lo riduce ancora a segno del dolore.

Ma ciò che rende Djamila diversa da altre figure femminili della guerra d’Algeria è la sua capacità di trasformare la violenza subita in un atto di testimonianza consapevole.

La tortura, invece di annientarla, la spinge a parlare, a raccontare ciò che nessuno voleva sentire.

Il suo corpo, violato ma non vinto, diventa così un archivio morale, un luogo dove si conservano non solo le ferite, ma anche la possibilità di un futuro diverso.

Vanessa Codaccioni osserva che “il processo Boupacha non è stato solo un momento di denuncia, ma la nascita di un nuovo linguaggio politico, in cui il corpo femminile diventa terreno di giustizia e di memoria”¹⁶⁹.

In questo senso, il corpo di Djamila non è più un semplice contenitore di sofferenza, ma un testo vivente attraverso cui si riscrive la storia coloniale.

La sua presenza nelle fotografie, nelle testimonianze, nel libro di Gisèle Halimi e Simone de Beauvoir, rimanda a un’idea più ampia di archivio: non un insieme di documenti chiusi, ma un campo di forze, un luogo in cui la memoria è sempre in movimento.

Come scrive Fabiana Grasselli, “quando la parola femminile incontra la violenza storica, il corpo diventa il medium che tiene insieme il dolore e la politica, la sofferenza individuale e la storia collettiva”¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Surkis 2010, 49.

¹⁶⁸ Kim 2022, 168.

¹⁶⁹ Codaccioni 2010, 39.

¹⁷⁰ Grasselli 2017, 4.

Il corpo-archivio di Djamila non si limita dunque a conservare il passato: lo riattiva continuamente, rendendolo presente.

Ogni testimonianza, ogni citazione, ogni ricordo riporta alla luce la stessa domanda etica: cosa significa raccontare la violenza? E chi ha il diritto di farlo?

Nel momento in cui Djamila decide di parlare, di trasformare la propria esperienza in parola pubblica, rompe il ciclo della silenziosa sottomissione e restituisce senso alla propria esistenza.

La sua storia, in definitiva, non parla solo dell'Algeria o della guerra: parla di tutti quei corpi femminili che, nella storia, sono stati ridotti a strumenti, posseduti, zittiti, ma che attraverso la memoria hanno saputo ritrovare voce.

Come scrive ancora Maya Boutaghou, "ricordare Djamila significa ricordare che il corpo non dimentica: ogni cicatrice è una parola, ogni ferita è una verità che attende di essere ascoltata"¹⁷¹.

3.9 Rappresentazione e oblio

Né la Francia né l'Algeria hanno pienamente integrato la figura di Djamila Boupacha nel proprio racconto nazionale.

Nonostante la risonanza internazionale del suo caso negli anni Sessanta, la memoria di Djamila è progressivamente scivolata ai margini della narrazione pubblica, come se la sua storia fosse troppo scomoda per essere davvero ricordata.

In Francia, la rimozione è stata soprattutto politica: la sua vicenda metteva a nudo le contraddizioni di una nazione che, mentre proclamava libertà e diritti umani, praticava la tortura su corpi femminili colonizzati. In Algeria, invece, il silenzio è stato più complesso e ambivalente, legato al bisogno di costruire un'unità nazionale fondata sull'eroismo e sulla dignità, piuttosto che sul trauma e sulla violenza subita.

Come osserva Siona Wilson, "l'assenza della sua immagine nel cinema e nella fotografia dell'epoca riflette una tensione profonda: la necessità di ricordare e, allo stesso tempo, la paura di guardare"¹⁷².

La censura visiva e simbolica che ha colpito Djamila è in realtà il riflesso di un più ampio rifiuto collettivo di confrontarsi con il corpo torturato: un corpo che, esponendo la violenza coloniale e la sofferenza sessuale, mette in crisi i fondamenti stessi del potere e della memoria nazionale.

Nei primi decenni dopo l'indipendenza, il cinema algerino, pur attento alla guerra, raramente rappresentò in modo esplicito le torture subite dalle donne, preferendo enfatizzare il sacrificio eroico piuttosto che la sofferenza. Film come *La Bataille d'Alger* (1966) di Gillo Pontecorvo offrirono immagini potenti di resistenza, ma non

¹⁷¹ Boutaghou 2014, 20.

¹⁷² Wilson 2018, 247.

mostrarono mai la brutalità fisica e sessuale inflitta ai corpi femminili, scelta dettata tanto dalla censura politica quanto dal pudore culturale.

In Algeria, le donne che subirono violenze sessuali durante la guerra vennero spesso marginalizzate.

Molte di loro scelsero il silenzio, per vergogna o per timore di essere stigmatizzate, mentre altre furono volutamente escluse dal racconto nazionale, che privilegiava figure femminili simboliche, madri, infermiere, combattenti, ma prive di ferite.

Riccardo Brizzi osserva come “l’Algeria indipendente abbia celebrato le sue eroine, ma non abbia ancora elaborato fino in fondo il trauma collettivo della violenza sul corpo femminile”¹⁷³.

In questo senso, Djamila è diventata un simbolo ambiguo: riconosciuta come eroina della resistenza, ma svuotata della complessità della sua esperienza.

Negli anni successivi, anche la Francia ha continuato a evitare di confrontarsi apertamente con la storia di Djamila. Solo a partire dagli anni ’80 e ’90, grazie al lavoro di storici e scrittrici come Sylvie Thénault e Gisèle Halimi, la sua vicenda è tornata a essere oggetto di dibattito pubblico, in parallelo al più ampio processo di revisione della memoria coloniale¹⁷⁴.

Il suo volto è riemerso in mostre, articoli e documentari, ma spesso come simbolo generico di resistenza, senza un reale approfondimento delle implicazioni di genere e di potere che la sua storia portava con sé.

Oggi, Djamila Boupacha rappresenta una memoria “incompiuta”: troppo rivoluzionaria per la Francia coloniale, troppo scomoda per l’Algeria patriarcale.

La sua immagine continua a vivere nei saggi femministi e postcoloniali, nelle testimonianze di Halimi e Beauvoir, e in una manciata di documentari che cercano di restituirle voce. Tuttavia, resta il senso di un’assenza: quella di una memoria collettiva capace di riconoscere pienamente il corpo di Djamila come parte integrante della storia, non solo come simbolo della nazione, ma come verità universale sulla violenza e sulla dignità umana.

3.10 L’eredità

Il caso Boupacha non appartiene soltanto al passato: continua a interrogare il presente, rivelando le contraddizioni ancora irrisolte del rapporto tra memoria, genere e potere.

¹⁷³ Brizzi 2016, 318.

¹⁷⁴ Thénault 2020, 124.

La figura di Djamila Boupacha è oggi molto più di un ricordo della guerra d'Algeria: è diventata una lente attraverso cui leggere la costruzione della giustizia, della verità e della libertà nei contesti postcoloniali.

Per Ruthanne Crapo Kim, la vicenda di Djamila rappresenta “un atto di fuga simbolica dal dominio coloniale e patriarcale, un gesto di libertà che ridefinisce il rapporto tra visibilità, corpo e potere”¹⁷⁵.

Il suo corpo, violato e poi esposto come testimonianza pubblica, divenne un mezzo di sovversione: ciò che era stato pensato per distruggere la sua dignità finì invece per rivelare la violenza strutturale del colonialismo francese e la fragilità morale della sua presunta missione civilizzatrice.

Il processo, la campagna mediatica e la solidarietà femminile che nacquero intorno a Djamila contribuirono a far emergere, per la prima volta, il legame profondo tra femminismo e anticolonialismo. Come sottolinea Sophie Chaperon, “la solidarietà tra donne di origini diverse, musulmana, ebrea, laica, aprì un nuovo orizzonte politico, in cui femminismo e anticolonialismo potevano finalmente convergere”¹⁷⁶.

In questo senso, il caso Boupacha anticipa le future riflessioni femministe sul corpo come luogo di potere e resistenza, mostrando che la liberazione delle donne non può essere separata dalla liberazione dei popoli oppressi.

L'eredità di Djamila risiede anche nel modo in cui la sua storia ha continuato a ispirare scrittrici, attiviste e registe nel mondo arabo e in Europa. Nei decenni successivi, il suo nome è riemerso nei dibattiti sul trauma coloniale, sulle violenze sessuali in guerra e sulla memoria negata delle donne.

Come osserva Emilia Bea Pérez, “la storia di Djamila non è solo una denuncia del passato, ma una chiamata etica al presente: un invito a riconoscere il corpo come luogo di verità e di giustizia”¹⁷⁷.

Nel contesto contemporaneo, la figura di Djamila continua a interrogare tanto la Francia quanto l'Algeria: la prima per la sua incapacità di elaborare pienamente la colpa coloniale; la seconda per la difficoltà di restituire alle donne un posto centrale nella narrazione della nazione.

Come scrive Malika El Korso, “la memoria delle combattenti resta intrappolata tra la retorica eroica e la marginalizzazione politica: celebrate come simboli, dimenticate come donne”¹⁷⁸.

L'eredità più profonda di Djamila, dunque, è duplice. Da un lato, rappresenta una testimonianza vivente contro la violenza e la tortura, dall'altro, incarna la possibilità che la parola, anche quella nata dal dolore, diventi uno strumento di libertà.

La sua vicenda continua a ricordarci che il corpo femminile, lungi dall'essere soltanto una vittima della storia, può trasformarsi in un archivio di memoria e in un atto di resistenza politica.

¹⁷⁵ Kim 2022, 170.

¹⁷⁶ Chaperon 2021, 20.

¹⁷⁷ Bea Pérez 2021, 75.

¹⁷⁸ El Korso 1997, 46.

La storia di Djamila Boupacha resta una delle più potenti metafore della guerra d'Algeria.

Attraverso di lei si manifesta la contraddizione di ogni dominio che si proclama civilizzatore: voler liberare, distruggendo.

La tortura subita da Djamila, resa pubblica grazie al coraggio di Halimi e Beauvoir, continua a ricordarci che il corpo femminile, nel contesto coloniale, fu insieme bersaglio, linguaggio e strumento di resistenza.

Come scrive Maya Boutaghou, “ricordare Djamila significa riconoscere che la verità nasce sempre da una voce che ha sofferto, e che la memoria delle donne è la condizione stessa della decolonizzazione”¹⁷⁹.

Nel suo dolore, nella sua voce e nel suo silenzio, si riflette l'essenza della libertà.

Una libertà che nasce dal coraggio di dire la verità, “di gridarla dai tetti del mondo”, come scriveva Gisèle Halimi, e dal diritto inalienabile di ogni essere umano a essere riconosciuto nella propria dignità¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Boutaghou 2014, 20.

¹⁸⁰ Kunkle 2013, 5.

Conclusione

Scrivere della guerra d'indipendenza algerina significa inevitabilmente attraversare un terreno complesso, dove la storia si intreccia con la memoria, la politica con l'identità, e il corpo con la libertà.

Ma guardando a ritroso l'intero percorso di questa ricerca, ciò che emerge con maggiore forza non è tanto la violenza della colonizzazione o la brutalità della guerra, quanto la straordinaria resistenza delle donne che, in silenzio o in armi, in carcere o nelle case, hanno ridefinito il significato stesso di libertà.

Per troppo tempo la narrazione della storia algerina, e più in generale quella delle guerre di liberazione ha relegato la donna al ruolo di vittima: vittima del colonialismo, della tortura, del patriarcato.

Ma le donne che abbiamo incontrato in queste pagine non sono vittime. Sono protagoniste. Sono Donne con la D maiuscola.

La loro forza non si misura solo nel coraggio fisico, ma nella capacità di trasformare il dolore in parola, la sottomissione in dignità, il silenzio in testimonianza.

Attraverso i loro gesti, spesso invisibili ma determinanti, la nazione algerina ha ritrovato se stessa.

Durante la guerra, il corpo della donna è diventato un campo di battaglia, controllato, violato, politicizzato, ma è stato anche il luogo della ribellione e del riscatto.

Ogni militante, ogni infermiera, ogni messaggera del FLN ha incarnato un duplice gesto di liberazione: quello dal dominio coloniale e quello dalle catene imposte da una società patriarcale.

Come scrive Frantz Fanon, "la donna algerina ha fatto esplodere l'immagine che di lei aveva il colonizzatore, e in questo atto ha liberato anche se stessa" (Fanon 1959).

L'immagine della donna che attraversa la città velata o travestita per eludere i controlli non è solo una strategia militare: è un atto di sovversione simbolica, la dichiarazione che il corpo non è più oggetto ma soggetto di storia.

La figura di Djamila Boupacha, al centro dell'ultimo capitolo, racchiude in sé questa verità complessa.

Torturata e umiliata, Djamila non rimase muta: attraverso la voce di Gisèle Halimi e Simone de Beauvoir, il suo corpo violato si fece racconto, e il racconto divenne denuncia.

Non un corpo di vergogna, ma un corpo politico.

La sua storia ha spezzato la logica del silenzio e restituito a migliaia di donne la possibilità di essere viste, ascoltate e credute.

In lei si incarna la trasformazione più radicale della guerra: la nascita di una coscienza femminile collettiva che, pur non trovando pieno riconoscimento nella società post-indipendenza, ha seminato le basi di un nuovo modo di pensare la libertà.

Ma il cammino della donna algerina non si è fermato con la fine della guerra.

L'indipendenza, se da un lato ha sancito la fine del dominio coloniale, dall'altro non ha cancellato le strutture di potere patriarcale.

Molte delle donne che avevano combattuto sono state invitate, dopo il 1962, a tornare “al loro posto” tra le mura domestiche, nella vita privata, lontane dalla politica. Eppure, come scrive Jolanda Guardi, “la loro presenza aveva ormai aperto una breccia: nessuna rivoluzione può più dirsi completa se dimentica le donne che l’hanno resa possibile” (Guardi 2014, 108).

Le donne algerine, anche dopo la guerra, hanno continuato a essere portatrici di una memoria viva, consapevoli che la vera indipendenza comincia quando si conquista il diritto di parola.

In questo percorso di riscatto, il velo islamico ha assunto un significato particolarmente complesso e potente.

Durante il periodo coloniale, il velo era diventato uno dei principali bersagli della propaganda francese: simbolo di arretratezza e sottomissione, segno visibile di un “Oriente da civilizzare”.

Ma, come mostrano gli scritti di Fanon e di molte studiose contemporanee, il velo era in realtà un linguaggio di resistenza, una forma di identità culturale e religiosa che sfuggiva allo sguardo coloniale.

Le donne che lo portavano consapevolmente, o che lo usavano per ingannare il nemico, sovvertivano il suo significato: da strumento di segregazione a strumento di libertà.

Oggi, a distanza di decenni, il dibattito sul velo rimane aperto, acceso, e profondamente politico.

Nel contesto globale, esso continua a essere terreno di fraintendimenti e di appropriazioni, oscillando tra la retorica della liberazione occidentale e quella dell’identità religiosa.

Ma il vero significato del velo islamico, come dimostrano le esperienze delle donne algerine, non può essere ridotto né a simbolo di oppressione né a mera bandiera di appartenenza.

È, piuttosto, un gesto di autodeterminazione: un modo di esprimere fede, appartenenza, rispetto e, al contempo, di reclamare la libertà di scegliere come mostrarsi al mondo.

La differenza sta nella libertà della scelta, non nell’oggetto scelto.

Le donne che hanno combattuto, sofferto e vissuto la guerra d’indipendenza algerina ci insegnano proprio questo: la libertà non è concessa, ma costruita.

E il corpo, il volto, la parola, la fede, tutto ciò che nella loro esistenza è stato politicizzato o represso, diventa ora spazio di autorità e di presenza.

Queste donne non solo hanno contribuito alla liberazione del loro Paese, ma hanno ridefinito il significato stesso di essere donna in un contesto postcoloniale.

Ricordarle significa restituire loro la voce, ma anche riconoscere la continuità tra la loro battaglia e quelle che oggi, in molte parti del mondo, si combattono per la dignità, la fede, il diritto di esistere pienamente.

Il loro esempio ci ricorda che la libertà non si misura nella distanza dal potere, ma nella capacità di ogni donna di affermare la propria identità senza paura.

Queste donne non sono state soltanto strumenti di una rivoluzione: sono la rivoluzione.

Sono le madri della libertà, e per l'appunto le "figlie della rivoluzione": le portatrici silenziose di una storia che continua a vivere nelle piazze, nelle università, nei gesti quotidiani di chi non accetta di essere definita da altri.

Il loro velo, i loro corpi, le loro parole, rimangono segni indelebili di una resistenza che non appartiene solo al passato, ma che ancora oggi parla di emancipazione, coraggio e memoria.

E forse il compito più autentico della storia è proprio questo: non celebrare le vittorie dei potenti, ma riconoscere la grandezza di chi, pur nel dolore, ha saputo restare libero. E' grazie a questa libertà conquistata che, come recita l'inno nazionale algerino "Dalle nostre ceneri si leverà la voce del nostro popolo", quella voce continua a risuonare ancora oggi.

BIBLIOGRAFIA

Volumi

Branche, Raphaëlle (2001), *La torture et l'armée pendant la guerre d'Algérie (1954–1962)*, Paris, Gallimard.

Calchi Novati, Gian Paolo (1998), *Storia dell'Algeria indipendente: dalla guerra di liberazione al fondamentalismo islamico*, Milano, Bompiani.

Drif, Zohra, e Lakhdar Brahimi (2017), *Inside the Battle of Algiers: Memoir of a Woman Freedom Fighter*, Washington, Just World Books.

Fanon, Frantz (1959), *A Dying Colonialism*, New York, Grove Press.

McDougall, James (2017), *A History of Algeria*, Cambridge, Cambridge University Press.

Restuccia, Laura (2004), *Parole dal silenzio: Assia Djébar, la voce dell'Algeria fra memoria e storia*, Palermo, Palumbo.

Siebert, Renate (2021), *Voci e silenzi postcoloniali: Frantz Fanon, Assia Djébar e noi*, Roma, Carocci Editore.

Articoli e contributi in rivista

Amrane Minne, Danièle Djamila, e Alistair Clarke (2007), "Women at War: The Representation of Women in The Battle of Algiers", *Interventions* (London, England), 9, n. 3, pp. 340–349.

Bea Pérez, Emilia (2021), "Género y tortura. Simone de Beauvoir y Gisèle Halimi ante el caso de Djamila Boupacha", *Derechos y Libertades: Revista de Filosofía del Derecho y Derechos Humanos*, n. 45, pp. 57–98.

Bedjaoui, Ahmed (2020), "Women in Cinematic Representations of the Liberation War", in *Cinema and the Algerian War of Independence*, Switzerland, Springer International Publishing AG, pp. 159–179.

Boutaghou, Maya (2014), “Trois puissantes femmes : Simone de Beauvoir, Gisèle Halimi, Djamila Boupacha : Entre lutte anticoloniale et combat féministe”, *Dalhousie French Studies*, n. 103, pp. 9–21.

Brizzi, Riccardo (2016), “La militanza delle donne nella Guerra d’Algeria e nell’Algeria indipendente. Dialogo con Zohra Drif”, *Ricerche di storia politica*, 57, n. 3, pp. 309–320.

Browning, Cory (2018), “Restaging Terror in the Algerian War: Zohra Drif, Malraux, Camus, Fanon”, *French Forum*, 43, n. 3, pp. 457–474.

Chaperon, Sylvie (2021), “Ne Nous Libérez Pas, On S’en Charge. Une Histoire des Féminismes de 1789 à Nos Jours. Bibia Pavard, Florence Rochefort and Michelle Zancarini-Fournel”, 20 & 21. *Revue d’histoire*, n. 150(2), pp. 20–21.

Codaccioni, Vanessa (2010), “(Dé)Politisation du genre et des questions sexuelles dans un procès politique en contexte colonial : le viol, le procès et l’affaire Djamila Boupacha (1960-1962)”, *Nouvelles Questions Féministes*, 29, n. 1, pp. 32–45.

Cusato, Mary Anne Lewis (2023), “The Djamila Phenomenon: How the Confinement of Two Algerian Revolutionaries Was Translated for a French and Global Public, 1956–1962”, *The Journal of the Midwest Modern Language Association*, 54, n. 2, pp. 121–156.

Elbaz, Sharon (2001), “Raphaëlle Branche, La Torture et l’armée Pendant La Guerre d’Algérie (1954-1962)”, *Cahiers d’histoire (Espaces Marx (Association))*, n. 85.

Grasselli, Fabiana (2017), “Cuando la sangre de una muchacha es dicha y escuchada. Apuntes sobre testimonio y experiencia política de mujeres militantes en Djamila Boupacha of Simone de Beauvoir and Gisèle Halimi”, *Nomadías*, n. 24, pp. 1–15.

Guardi, Jolanda (2014), “Étant entendu que parler c’est exister pour l’autre. Le donne algerine nella guerra di liberazione”, *Storia delle Donne*, vol. 10, pp. 97–112.

Husung, Kirsten (2021), “Lecture empathique et trauma de la guerre d’Algérie chez Assia Djebar, Boualem Sansal et Leila Sebbar”, *International Journal of Francophone Studies*, 24, n. 1–2, pp. 49–65.

Kim, Ruthanne Crapo (2022), “The Case of Djamila Boupacha and an Ethics of Ambiguity: Opacity, Marronage, and the Veil”, *The CLR James Journal*, 28, n. 1, pp. 159–179.

KORSO, Malika El (1997), “La mémoire des militantes de la Guerre de libération nationale”, *Insaniyat*, 3, pp. 25–51.

Kunkle, Ryan (2013), “We Must Shout the Truth to the Rooftops: Gisèle Halimi, Djamila Boupacha, and Sexual Politics in the Algerian War of Independence”, *The Iowa Historical Review*, 4, n. 1, pp. 5–24.

Mortimer, Mildred (2023), “Inside the Battle of Algiers: Zohra Drif Looks Back on Her War Experience”, *Women’s Studies International Forum*, 100.

Paissa, Paola (2013), “Le Silence sur la torture pendant la guerre d’Algérie. Analyse d’un corpus de presse française (1957 et 2000)”, *Mots*, n. 103, pp. 39–54.

Quierzy-Rossoukh, Patricia (2006), “La lutte jusque dans la chair: Simone de Beauvoir et Gisèle Halimi contre les tortionnaires de Djamila Boupacha”, *Simone de Beauvoir Studies*, 22, n. 1, pp. 77–85.

Surkis, Judith (2010), “Ethics and Violence: Simone de Beauvoir, Djamila Boupacha, and the Algerian War”, *French Politics, Culture and Society*, 28, n. 2, pp. 38–55.

Thenault, Sylvie (2020), “Baya Hocine’s Papers: A Source for the History of Algerian Prisons during the War of Independence (1954–1962)”, *Historical Reflections*, 46, n. 2, pp. 110–127.

Vir, Parminder (2002), “The Mother of All Battles”, *New Statesman* (London), New Statesman Ltd.

Wilson, Siona (2018), “Severed Images: Women, the Algerian War of Independence and the Mobile Documentary Idea”, *International Journal of Francophone Studies*, 21, n. 3–4, pp. 233–254.