

B i b l i o t h è q u e
des
**SCIENCES
HUMAINES**

Les harkis

Mémoires sans issue

essai

par

VINCENT CRAPANZANO

*Traduit de l'anglais
par Johan-Frédéric Hel Guedj*

nrf
Éditions Gallimard

*Bibliothèque
des sciences humaines*

VINCENT CRAPANZANO

LES HARKIS

MÉMOIRES SANS ISSUE

essai

*Traduit de l'anglais
par Johan-Frédéric Hel Guedj*

nrf

GALLIMARD

Titre original :

THE HARKIS. THE WOUND THAT NEVER HEALS

© 2011 by *The University of Chicago Press. All rights reserved.*

© *Éditions Gallimard pour la traduction française, 2012.*

À Garrick, pour un monde meilleur

Avertissement

Comme l'a remarqué Michèle Beaussant, la classification courante et juridique des populations d'Algérie a présenté une série de problèmes qui reflètent les relations précaires entre l'Algérie et la France et entre leurs habitants. La catégorisation des noms des différentes populations est restée incohérente, parfois contradictoire, et elle a souvent changé, au cours des cent trente-deux années de colonisation française. Ces changements n'étant pas d'une importance immédiate pour cette recherche, j'ai adopté, assez arbitrairement, par souci de lisibilité les usages suivants. J'appelle les populations natives d'Algérie, que les Français appelaient *indigènes*¹, des Algériens. (Jusque dans les années 1930, on appelait Algériens les colons européens, mais pas les indigènes eux-mêmes.) Ils comprennent à la fois les Arabes et les Berbères. Même si l'on a souvent donné le nom de musulmans aux Algériens, j'ai évité ce terme, sauf quand je me réfère spécifiquement à leur identité religieuse, car il y a aussi des Algériens juifs et chrétiens. Je désigne les Européens de deux termes, *colons*^{*}, ou *pieds-noirs*^{*}, une appellation plus récente. Malgré de nombreuses interprétations, l'origine de cette appellation reste obscure. S'ils sont généralement considérés comme étant d'origine française, les pieds-noirs sont en fait les descendants de Français, d'Espagnols, d'Italiens, de Maltais et d'autres immigrants ; pour la quasi-totalité d'entre eux, ils sont devenus citoyens français et le sont presque tous restés. (Les Juifs algériens se sont vu accorder la citoyenneté française en 1870, avec la promulgation du décret Crémieux.) J'emploie le terme « Français » pour désigner les citoyens de France qui vivent en métropole ou qui ont été temporairement résidents en Algérie, les officiers de l'armée, par exemple. Faute d'un terme plus approprié, et pour pleinement reconnaître que les harkis sont

1. En français dans le texte ; les expressions ou mots écrits en français par l'auteur sans traduction anglaise seront signalés par un simple astérisque. (*N.d.T.*)

citoyens français, j'utilise le qualificatif « français » pour désigner la population européenne.

J'emploie le mot *harki*, au sens étroit du terme, pour désigner les Algériens et leurs proches qui se sont rangés dans le camp des Français pendant la guerre d'indépendance et ont servi de *supplétifs** dans l'armée française. Je suis l'usage des harkis qui désignent leur progéniture, quel que soit son âge, comme des *enfants de harkis*. Le terme, au moins chez les harkis désireux de préserver leur identité, inclut aujourd'hui les petits-enfants. Et parfois, suivant là encore l'usage des harkis, je me réfère aux harkis, à leurs enfants et à leurs petits-enfants sous le terme collectif de *harkis*. L'usage que j'en fais doit généralement être clair, eu égard au contexte. Enfin, je me réfère, du moins dans les premières occurrences, aux enfants de harkis qui ont au moins vécu une partie de leur vie dans un camp ou un hameau de forestage où leurs parents étaient logés en les appelant les *harkis de la génération charnière*, une expression que le général Abd-el-Aziz Méliani fut le premier à employer en 1993. Les harkis de cette génération étant au centre de mes recherches, je les ai le plus souvent appelés *harkis* ou *enfants de harkis*. Là encore, mon usage en ce sens du terme *harki* devrait être clair au regard du contexte où il apparaît. Je dois ajouter que l'extension courante du terme *harki* à tous les Algériens qui travaillaient à un titre ou un autre pour l'armée française m'a conduit à l'utiliser aussi dans ce sens élargi quand les individus sur lesquels j'écris en font autant. Lorsque le contexte semble approprié, et reprenant en cela l'usage de l'administration française, je me réfère aux Algériens qui se sont rangés dans le camp des Français et se sont installés ou ont été installés en France en tant que « Français musulmans rapatriés ».

Un certain nombre de mots sont couramment utilisés pour désigner les Algériens qui s'opposaient à la domination française. J'emploie le terme *nationaliste* pour ceux qui ont adopté une posture politique d'opposition aux Français. Pour ceux qui ont lutté pour l'indépendance, j'emploie généralement les mots *combattant*, *combattant de l'indépendance*, *maquisard** ou *partisan*. J'ai choisi d'utiliser les graphies françaises courantes des termes arabes désignant ces combattants. Ainsi, *moudjahid* pour l'arabe *mujâhid*, *fedayin* pour *fidâ-ıyyûn*, et le vocable à nuance péjorative, quoique fréquemment employé par les soldats français, *fella-gha* pour *fallâqât* (bandit). J'ai évité l'usage des mots *rebelle*, *révolutionnaire* ou *hors-la-loi*, sauf là où le contexte l'exigeait. La signification d'autres termes arabes et berbères est donnée à leur première occurrence.

Introduction

À la fin des années 1980, je rendais visite à des amis dans le sud de la France, au cœur des collines surplombant Grasse. Fatigué par le décalage horaire, je me couchai très tôt. Il faisait encore jour. Quelques heures plus tard, dans le noir, je m'éveillai d'un rêve dont je me souviens encore vaguement aujourd'hui, un rêve où, bercé par la musique, je luttais pour rester éveillé en pleine cérémonie de mariage marocain. J'avais déjà plusieurs fois vécu cette expérience lors de missions de terrain au Maroc, à la fin des années 1960. En replongeant dans le sommeil, je m'aperçus que cette musique de mon rêve était en fait réelle et qu'elle filtrait par la fenêtre entrouverte de ma chambre. Dans la matinée, j'ai demandé à mon hôte si j'avais pu entendre de la musique marocaine. Il m'a dit, « oui... enfin, pas exactement ». Cela venait sans doute du village harki voisin, de l'autre côté de la vallée. Il s'était tellement habitué au « raffut » qu'ils faisaient qu'il ne les entendait plus. « De la musique marocaine, algérienne, tout ça, pour moi, c'est du pareil au même. » Il ne savait rien de ce village. « Parfois, on voit les hommes, complètement ivres, marcher sur la route jusqu'à leur village. » Sa connaissance des harkis et de leur hameau s'arrêtait apparemment là. Plusieurs jours après, en regagnant la maison, j'ai pris le mauvais tournant et abouti dans un cul-de-sac qui débouchait sur le hameau des harkis. Des hommes, des femmes et des enfants, des enfants innombrables, étaient assis à l'ombre sous deux arbres chétifs, à l'entrée du village. J'ai fait rapidement demi-tour et me suis

éloigné aussi vite que possible. Je les revois encore me dévisageant, l'air furieux, le visage figé par l'hostilité, la suspicion et la peur.

J'en savais peu sur les harkis, si ce n'était qu'il s'agissait d'Algériens qui avaient combattu aux côtés des Français pendant la guerre d'indépendance algérienne, le plus sanglant des conflits anticoloniaux impliquant la France, qui s'était prolongé de 1954 à 1962. J'avais entendu dire qu'à la fin du conflit la population algérienne avait tué des dizaines de milliers d'entre eux. La plupart de ceux qui avaient réussi à s'enfuir vers la France avaient été incarcérés dans des camps et des hameaux de forestage, pendant près de vingt ans pour certains. Comme ma sympathie était toujours allée au FLN, qui avait mené l'Algérie à l'indépendance, les rares fois où j'avais eu l'occasion de penser aux harkis, je les avais considérés comme des traîtres, des opportunistes, des vendus, des *collabos**. Je me rappelais des manifestations contre la guerre, à Paris ; les révélations sur les faits de torture commis par l'armée française, notamment sur la personne de Djamilia Bouhired, condamnée à mort pour avoir posé une bombe dans un restaurant d'Alger, mais dont l'exécution avait été finalement commuée sous la pression populaire ; l'attentat contre le Drugstore des Champs-Élysées ; et un massacre perpétré par la police parisienne (sous les ordres du préfet, Maurice Papon, le 17 octobre 1961¹).

L'ennemi, c'était l'armée française et les pieds-noirs (les colons européens d'Algérie) ; de Gaulle avait évité de justesse de se retrouver lui aussi dans le camp de cet ennemi, du moins à mes yeux (mais aussi aux yeux de nombre de ceux qui soutenaient l'indépendance algérienne). Et pourtant, il n'était pas exempt d'opprobre. Mes héros s'appelaient Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir et Frantz Fanon. J'avais lu des pages sur les atrocités commises par le FLN², mais sans jamais les prendre au sérieux, ou alors en les considérant comme des violences inévitables, commises au nom d'une cause supérieure. Nous avions

1. Papon fut responsable de la déportation de milliers de Juifs vers les camps de la mort allemands, en 1942 et 1943, crime pour lequel il fut condamné en 1998. Il a purgé moins de trois années de sa condamnation à dix ans de réclusion criminelle.

2. Pour le sens des sigles, voir page 283.

certes appris en classe à condamner la doctrine qui veut que la fin justifie les moyens, mais nous étions électrisés — du moins l'étais-je — par le pragmatisme implacable que requéraient les luttes révolutionnaires. Nous percevions la guerre d'Algérie comme une révolution, non comme une guerre civile ou, telle que je la vois à présent, comme un mélange des deux. Mais, à dire vrai, en tant qu'Américain vivant dans l'atmosphère protégée d'une école privée suisse tout au long des premières années de ce conflit, avant de me rendre en visite en France alors qu'il touchait à son terme, je ne prêtais guère attention à ces combats-là. Les événements dont je gardais le souvenir, les slogans anti-guerre que je répétais, le Sartre et le Fanon que je lisais, étaient surtout, j'en ai peur, les figures emblématiques d'un récit que l'on pourrait intituler : *à la recherche de soi*.

Je me souviens d'avoir traversé le sud de la France en voiture avec ma mère et ma sœur, un dimanche après-midi de 1956, où nous avons dû plus d'une fois nous arrêter à cause d'un de ces trains, de ces convois militaires qui serpentaient de ville en ville pour embarquer des conscrits en partance pour l'Algérie. Ils n'étaient pas beaucoup plus vieux que moi, ces soldats. Ils avaient peur, leurs traits étaient tirés par l'angoisse, et cependant ils étaient fiers, absorbés dans leurs pensées, en colère aussi parfois, à la fois engagés et aliénés. Leurs familles, des villes entières, venaient leur dire au revoir, et des maires prononçaient des discours pompeux vantant les mérites de la bravoure, glorifiant la France et rappelant la mémoire de ceux qui étaient morts dans les deux guerres mondiales et en Indochine. La rhétorique si pleine d'élévation de ces maires — qui semblait puisée à un seul et même manuel de rhétorique — était toujours contredite par des orchestres massacrant des airs patriotiques aux accords tapageurs. C'était seulement à l'arrivée du convoi, quand tout le monde entonnait *La Marseillaise*, lorsque les recrues embarquaient, que la petite foule atteignait un paroxysme de patriotisme susceptible d'oblitérer, l'espace d'un instant, la peur, l'angoisse et la colère que tous éprouvaient. Naturellement, le vide qui suivait le départ du train changeait ces élans patriotes en larmes de tristesse et deuil prémonitoire.

Vers la fin du conflit, j'ai défilé dans Paris à deux reprises. J'ai été pris dans une échauffourée entre la police et un groupe

d'Algériens qui n'avaient apparemment rien fait, à part être algériens. J'ai été ému aux larmes par un soldat français qui expliquait comment on l'avait contraint à torturer, puis à tuer des combattants du FLN. À l'époque, je sympathisais avec les troupes françaises qui, tout en étant contre la guerre, n'avaient pas d'autre choix que de se battre. J'ai partagé un compartiment de train avec deux soldats en route pour l'Algérie, un couple entre deux âges qui rentrait d'une foire commerciale à Paris et une journaliste française qui écrivait pour une revue marxiste. Pendant une heure ou deux, la journaliste se lança dans une longue discussion avec les soldats, condamnant la guerre, faisant l'éloge du FLN et fustigeant les maux du colonialisme. Je me sentais désolé pour ces soldats. S'il y avait bien une chose qu'ils n'avaient pas envie d'entendre, songeai-je, c'était une diatribe sur la futilité — et les dangers — de la guerre dans laquelle ils allaient être plongés. Et puis, subitement, à peu près une demi-heure avant l'arrivée des soldats à destination, la journaliste nous ordonna, au couple et à moi, de sortir du compartiment. « Je veux qu'ils puissent baiser une dernière fois », lâcha-t-elle froidement, sans se rendre compte de la force de l'épithète *dernière*. À notre retour dans le compartiment, aucun des deux soldats n'osa croiser notre regard.

Ce fut plus de vingt ans après que j'entendis de nouveau parler des harkis. Cette fois, c'était par l'intermédiaire d'une équipe de psychiatres français, membres d'une commission effectuant des recherches sur les troubles mentaux chez les étudiants étrangers. Si ma mémoire est bonne, cette commission avait été scindée d'autorité en cinq sous-commissions, chacune dédiée à une région du monde. Étant donné mon travail sur l'ethnopsychiatrie marocaine, on me pria de rencontrer la division chargée du Maghreb et de l'Afrique du Nord. Je me souviens de l'arrogance des psychiatres, de leur insensibilité à la situation dans laquelle se trouvaient leurs patients. Ils avaient tendance à assimiler les étudiants nord-africains aux travailleurs immigrés. (Sur une population française qui comptait alors 61 millions d'habitants, plus de 5 millions étaient des musulmans¹.) J'ai été frappé par

1. En 2005, la France comptait 60 963 000 d'habitants. De 1960 à 2000, alors que la population française augmentait de 50 à 60 millions, soit d'environ 20 %, sa

leur observation selon laquelle beaucoup d'immigrés, après avoir travaillé en France pendant treize années, montraient des symptômes de schizophrénie. Sous traitement, ils se rétablissaient bien, après quoi, ayant droit à une pension d'invalidité, ils rentraient chez eux. Sans ce traitement, ils n'auraient pas eu droit à cette pension, m'expliquaient les psychiatres — du moins auraient-ils dû cumuler quinze années d'activité sur le sol français. Ils ponctuaient leurs propos de rires condescendants. Une femme releva que les enfants de harkis souffraient souvent des mêmes symptômes, mais ne réagissaient à aucun médicament. « Ah, les pauvres, c'est qu'ils n'ont nulle part où aller », déplora l'un des psychiatres. Un autre, plus compréhensif, ajouta qu'ils souffraient du silence de leur père et poursuivit, sur un mode lacanien, pour conclure qu'à l'inverse de ce père, ils n'avaient rien — aucun *trauma* — à forclorre. C'est à ce stade que j'intervins, faisant observer avec colère qu'autant que je pouvais en juger, personne, qu'il soit français ou algérien, ne réussissait à les traiter ni même à conduire des recherches sur eux. Ils étaient trop immergés dans leur histoire. J'ignorais si ce que je disais faisait sens. J'étais en colère, tout simplement. En rentrant chez moi, je me disais que les harkis constitueraient un groupe intéressant à étudier, mais que je n'en avais pas le temps.

Là encore, je ne repensai guère à eux avant l'été de 1991, jusqu'à ce jour où je lus dans *Le Monde* que des manifestants harkis avaient occupé le péage de l'autoroute de l'Espagne. Je ne savais pas au juste contre quoi ils protestaient, mais je trouvais leur action astucieuse, car le gouvernement français perdait des dizaines de milliers de francs par jour, puisque ces trublions laissaient passer les touristes allemands et anglais aux bornes de péage sans payer. Je me souviens d'avoir entendu un couple de

population musulmane décuplait, passant de 500 000 à 5 millions d'individus. Alors que cette population musulmane est à prédominance nord-africaine, dont approximativement 2 millions d'Algériens, elle est d'origine, d'ethnicité et de niveau d'éducation et de piété religieuse très divers. Le plus grand nombre de ces musulmans (1,7 million) vit à Paris et en périphérie. Ce sont en majorité des travailleurs qui exercent des métiers mal rémunérés. Le taux de chômage est très élevé parmi eux, surtout dans la tranche d'âge des quinze - vingt-neuf ans, où il dépasse 40 %. Pour ces chiffres, voir LAURENCE et VAISSE (les références bibliographiques sont en fin de volume, pages 285 et suivantes).

touristes allemands jubiler d'avoir pu économiser autant. Ils ne savaient pas du tout qui étaient ces manifestants et contre quoi ils manifestaient — après tout, ce n'était qu'une bande d'Arabes.

Ce ne fut qu'en 2004 que je me décidai à travailler avec les harkis. J'avais découvert que des enfants de harkis avaient commencé d'écrire des Mémoires, des chroniques historiques et des romans. J'en ai lu un, *Mohand le harki*, de Hadjila Kemoum, que je trouvai rempli de contradictions¹ — à la fois naïf et cynique, plein de sagacité et privé de clairvoyance, exprimant une grande loyauté envers la France et en même temps une fureur qui poussait le personnage principal au sacrifice de sa vie. J'en ai conclu que je n'avais pas d'autre choix que d'en apprendre davantage sur les harkis. C'étaient comme des personnages d'une tragédie grecque, traîtres (peut-être) et trahis (certainement), abandonnés, ostracisés et exilés sur une terre étrangère où ils resteraient à jamais des étrangers. Je savais évidemment que je ne trouverais sans doute pas de héros tragiques parmi eux — du moins pas de l'espèce de ceux que l'on trouve chez les Grecs ou chez Racine. Notre monde, si tragique qu'il puisse paraître quelquefois, est désormais trop petit pour de tels héros. Je m'attendais à découvrir des individus englués dans leur histoire, leur souffrance et les menus détails de la vie de tous les jours qui finiraient sans nul doute par les miner. C'était tout le contraste entre l'ordinaire de la vie quotidienne et une souffrance qui se trouvait réduite, du fait même de cette banalité.

J'ai écrit sur ce mode personnel moins pour me situer dans ma recherche que pour mettre l'accent sur la nature de l'expérience historique personnelle, laquelle est fragmentaire, secondaire, parfois indifférente et parfois engagée dans cette expérience seulement par procuration. Je veux souligner que l'expérience historique, et même toute expérience — même la plus modeste, à un certain niveau —, s'enracine non seulement dans son contexte empirique, dont nous faisons si grand cas dans les sciences humaines, mais aussi dans une réalité transcendante que nous avons tendance à ignorer. J'entends *réalité transcendante* non

1. KEMOUM.

pas au sens religieux (bien que celle-ci puisse en faire partie), mais dans celui d'un contournement de l'expérience que l'on n'identifie souvent que très vaguement, que l'on ne comprend certainement jamais tout à fait et qui, dans son immédiateté, se prête à l'histoire, au drame et à l'invention. Si je ne partage pas la foi de l'anthropologue Michael Jackson dans le récit « comme stratégie humaine vitale soutenant le sens de l'action face à des circonstances paralysantes¹ », ne fût-ce que parce que le silence peut constituer parfois une stratégie encore plus vitale, je crois qu'il évoque en fait cette dimension de l'expérience quand il écrit :

Bien qu'il ait conscience que l'éternité est infinie et que la vie humaine est finie, que le cosmos est grand et le monde humain petit, et que rien de ce que quiconque pourra dire ou faire ne l'immunisera des contingences de l'histoire, de la tyrannie des circonstances, de l'irrévocabilité de la mort et des accidents du destin, tout être humain a besoin d'un minimum de choix, a soif d'un certain degré de compréhension, exige d'avoir son mot à dire et espère avoir une certaine maîtrise du cours de son existence².

Ce désir était évidemment présent pour moi et, je le pense, pour les harkis, lors de nos entrevues, dans les récits qu'ils me faisaient ou refusaient de me faire et à travers mon implication dans ces récits. Leur demande d'expression et de compréhension oscillait toutefois entre le réalisme et un mode optatif enveloppé, comme par magie, dans un voile de réalisme. Ces récits peuvent certes enraciner l'action, mais, comme le reconnaît aussi Jackson, ils ne sont « pas moins essentiels à l'activité illusoire, autoprotectrice, autojustificatrice des individus³ ». J'ajouterais « des individus mutuellement liés ».

J'ai déjà eu l'occasion d'écrire sur des horizons imaginaires, qui sont essentiellement de nature perceptive, ou métaphorisés comme tels⁴. Ici, je veux mettre l'accent sur les horizons flous de la compréhension. Chacune de mes expériences des harkis et de

1. JACKSON, p. 14.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 15.

4. CRAPANZANO, 2004.

la guerre d'indépendance algérienne, à sa manière emblématique et fragmentaire, évoque un drame de la transcendance qui, même s'il relève du donné concret, de l'expression textuelle, comme dans l'histoire de la guerre d'Algérie ou dans ce que j'ai écrit ici sur les harkis, contourne cette expression dans ce que j'appellerais sa grandeur. Dans le texte qui suit, j'évoque ce contexte de grandeur, en fin de compte inexprimable, dont s'entoure le vécu des harkis et qui lui est essentiel. Les harkis le formulent en termes de destinée, leurs enfants en termes de risque, et moi comme le produit de la domination coloniale et de l'irresponsabilité qui accompagne cette domination et ses retombées.

Je trouve que les harkis confirment et défient tout à la fois nos modes de compréhension traditionnels. Il est facile (si douloureux que ce soit) d'écrire leur histoire, de les situer sociologiquement, de décrire leur culture et même de cerner certaines des dynamiques psychologiques dont ils font preuve, mais, sans du tout vouloir les privilégier, eux et leur situation, j'estime qu'aucun de ces modes de compréhension ne leur rend justice, eux et leur subjectivation. La compréhension — l'expérience — qu'ils ont d'eux-mêmes, de leur monde et de leur passé est prise sous la contrainte de jeux de pouvoir souvent contradictoires, et certainement paradoxaux. Ce que l'on oublie souvent, c'est que la subjectivation de l'individu est toujours mal ajustée, jamais assez complète en tout cas pour prévenir le conflit et la lutte. En fait, j'avancerais que c'est précisément à travers le conflit et la lutte que les sujets et les subjectivités se laissent (politiquement) façonner. Ils instancient à la fois la réalité et les illusions de l'action ou, selon ma préférence, de la liberté. Tout en reconnaissant le rôle constitutif du pouvoir dans les vies des harkis, j'ai préféré m'abstenir de parler d'eux en des termes généralisateurs de subjectivation politique. Au lieu de quoi, je veux décrire ses effets dans un cas singulier, mais qui conserve néanmoins une pertinence générale.

J'ai adopté une démarche librement phénoménologique visant à dévoiler les structures de l'expérience qui naissent de la situation existentielle des harkis et de leur compréhension de cette situation. Mais, à l'inverse des approches phénoménologiques traditionnelles, centrées sur la conscience du sujet, la mienne

insiste sur le rôle de l'engagement du chercheur par rapport au sujet dans la construction informée par ce dernier de son expérience. En dépit de l'empathie, de l'intuitivité de la construction du chercheur, cette recherche ne peut jamais atteindre le but fixé, car l'esprit et l'expérience subjective de l'autre restent toujours opaques. Nos constructions doivent être jugées en termes de relations — les possibles compréhensions et incompréhensions — qui naissent de notre manière d'aborder les autres. Elles transitent par le langage et notre perception du langage, par la traduction et notre compréhension de la traduction, par le récit et les conventions descriptives et notre reconnaissance critique de ces conventions, par nos capacités projectives et notre évaluation de ces capacités¹. Elles transitent aussi par la compréhension qu'a notre interlocuteur de ces mêmes facteurs. Au mieux, ce sont là des évocations informées de l'expérience subjective de l'autre. Si douteuses que soient ces évocations au plan épistémologique, elles sont une condition préalable à des relations sociales (fructueuses). En fait, leur dimension d'incertitude épistémologique autorise le jeu — l'ambiguïté — nécessaire au maintien et même à la créativité de telles relations.

Les harkis sont pris dans un drame qu'ils n'ont pas mesuré au moment où ils ont pris leur décision de se ranger aux côtés des Français. Cette décision n'eut bien souvent pas grand-chose d'une décision, mais tout d'une nécessité imposée par la situation qui était la leur. Au moment des massacres perpétrés à la fin de la guerre, ils ont sans aucun doute été habités par l'idée douloureuse qu'ils auraient pu effectuer un autre « choix », comme beaucoup d'Algériens en pareilles circonstances. Ils ont combattu avec les Français dans une guerre où les deux camps ont commis des actes d'une violence extrême, souvent moins pour conquérir un avantage stratégique que pour des raisons psychologiques, et ils ont pris part à cette violence, parfois

1. Jason Throop estime que ces corrélats de base de l'expérience, que j'appellerais des *structures de l'expérience*, que l'on découvre phénoménologiquement, sont sujets à l'évaluation et à la formulation culturelles.

avec ferveur, d'autres fois sous le coup de la peur, et le plus souvent simplement parce qu'ils exécutaient des ordres. Comme tous les soldats en temps de guerre, ils étaient fiers, et parfois aussi en colère et dégoûtés, de ce qu'on leur ordonnait de faire.

À la fin du conflit — et pendant la guerre proprement dite —, les harkis furent violemment pris à partie par leurs compatriotes et furent les témoins du massacre de leurs congénères, qui avaient pris la même décision qu'eux. Ils étaient les survivants, stigmatisés comme traîtres par leur peuple et trahis par ceux pour lesquels ils avaient risqué leur vie. Ils s'étaient retrouvés mis à l'écart dans une société étrangère contrainte de les accepter, certes à contrecœur, mais qui aurait préféré les voir tout simplement disparaître. Non seulement ils restaient aux yeux des Français le vivant rappel de leur défaite en Algérie, mais, comme tous les autres groupes d'immigrés non européens, ils lançaient un défi aux valeurs françaises et mettaient en lumière le racisme français.

Qu'est-ce au juste que de se trouver à l'écart dans une société ? Les harkis eurent beau être marginalisés, étrangers et éloignés, je ne veux pas réduire leur mise à l'écart à ces catégories du prêt-à-penser qui nous procurent un certain confort conceptuel, mais n'apportent rien aux individus qu'elles visent à décrire. Je veux au contraire insister sur le statut existentiel de cette mise à l'écart — un statut constamment miné par la réalité de la vie au milieu d'un peuple qui vous préférerait ailleurs, qui aurait aimé ne jamais vous savoir là, obligé qu'il l'est de vous accepter ou du moins de vous accorder une place qui n'en est pourtant pas une. La mise à l'écart sous-tend le désir de ne pas être là tout en y étant, de rester indésirable et d'être désiré, de reconnaître et de méconnaître ce que parfois la société d'accueil préférerait ne pas reconnaître, d'être un symbole, à la fois révélateur et mystificateur, de ce qui précisément résiste à la reconnaissance, et de souffrir de tout ce que cela implique ainsi que des effets parfois engendrés par ce que cela implique, notamment ceux de la solitude, de la honte, de l'humiliation, de la culpabilité, de la colère, du déshonneur et de la défaite.

Dans son roman autobiographique, *France : récit d'une*

enfance, Zahia Rahmani, fille de harki, décrit son enfance à l'écart, dans un village français :

Dehors, je n'ai pas de passé. Pas d'histoire. Pas de parents. Mon père, ma mère ne signifient rien. Ils ne servent à rien. Ils sont vivants, respirent, mais sans qualité. On ne compte leur présence qu'en termes de dépenses et de coûts pour la société. Ils n'ont pas d'éducation ! Enfant, c'est ce que l'on m'inflige, et je l'avale. Honte sur eux. Ils n'ont rien à me transmettre. Et d'eux nulle part il n'y a trace. Ils n'ont rien fait de bien. Honte sur eux, les maladroits, les bègues. Je vis entourée de ça. Pas un qui me dise : Je vous aime, je sais qui vous êtes. Les trottoirs me sont à peine autorisés. La garde, on la monte avec les chiens. À cinquante mètres, sur le chemin de l'école, tous les enfants d'une même famille se gaussent de mes peurs du berger allemand en laisse. Mords, mords-la. Une fois ils le lâchent. Il me bouffe le genou. Eux se cachent pour m'entendre hurler¹.

Rahmani restitue la tonalité émotionnelle — la très vive frustration et la colère — de beaucoup de récits de jeunesse que j'ai entendus de la part d'enfants de harkis. Ils n'ont apparemment jamais perdu cette sensation de séparation, d'être un exclu rarement ou jamais invité dans le monde incompréhensible et plein d'incompréhension où ils s'étaient retrouvés, sans explication aucune². Comme elle, nous le verrons, ils attachaient souvent beaucoup de prix aux rares moments où un voisin français se liait d'amitié avec eux. De tels moments étaient pétris, je l'ai souvent senti quand ils me les décrivaient, d'un manque impossible à combler.

Les harkis sont à l'écart, dans tous les sens évoqués plus haut, mais en d'autres sens également, et ils inspirent aux Français, et sans nul doute aux Algériens, des souvenirs que les uns et les autres préféreraient ne pas se remémorer ainsi que des jugements qu'ils préféreraient ne pas avoir à reconnaître. Pourtant, un sondage France 2 de novembre 2003 révélait que 68 % des Français

1. RAHMANI, 2006, p. 38.

2. Il serait intéressant de comparer la description de sa mise à l'écart par Rahmani au profil proposé par mon épouse, Jane Kramer, d'une famille de pieds-noirs habitant dans un village du Vaucluse en 1972 (KRAMER). Les parallèles sont frappants.

considéraient que la France avait mal traité les harkis¹. Ainsi que me le confiait un diplomate français :

Les harkis sont notre honte. Nous leur avons réservé un traitement déplorable. Nous aurions préféré les voir disparaître. Mais je dois admettre que, bien qu'ils aient combattu pour nous, ils étaient après tout des traîtres à leur peuple, et j'ai beau faire des efforts, à mes yeux, ils conservent cette tache.

J'ai entendu des propos similaires, qui souvent n'avaient pourtant pas cette franchise, de la part d'autres Français avec lesquels je me suis entretenu. Ce sont des propos qui nous procurent une part du contexte dont s'entoure cette mise à l'écart des harkis.

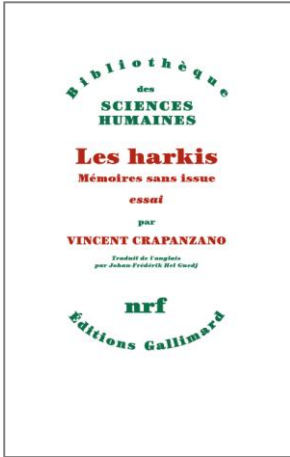
Comme les Français et les Algériens, les harkis préféreraient aussi oublier la guerre, mais, malgré tous leurs efforts, ils en sont incapables parce qu'elle a façonné leur identité. Tous ceux ou presque qui ont travaillé avec eux, y compris leurs enfants, évoquent leur refus de parler de leur expérience de la guerre. « Je suis en exil, mes amis, mais ne m'interrogez pas », lance Œdipe². « À quoi bon ? », demandent les harkis — si tant est qu'ils disent quoi que ce soit. « C'est fini. Il vaut mieux oublier. » Ils le disent avec un entêtement éloquent. Leurs souvenirs sont trop persistants pour être oubliés. Leur silence prononce la présence de leurs souvenirs. Malgré l'accent que notre psychologie met sur l'oubli, le refoulement et la forclusion, il est souvent bien plus difficile d'oublier que de se souvenir. Nous percevons l'écoulement, le retour de ce qui est oublié, refoulé et peut-être même forclos dans nos expériences de vie, mais sous une forme déguisée. Mais qu'en est-il des souvenirs qui résistent à l'oubli, au refoulement, à la forclusion ? Ils se *mémorialisent*³. Ils nous hantent, dans leur clarté. Ils marquent un destin que l'on ne peut éviter, ne serait-ce que parce que notre environnement social — que nous ne pouvons esquiver — en constitue un rappel constant. Les harkis, je le montrerai, ont été doublement ghettoï-

1. SABEG et BESNACI-LANCOU, p. 10.

2. SOPHOCLE, *Œdipe à Colone*, 88, v. 207.

3. Pour une discussion sur la mémoire et la mémorialisation, voir CRAPANZANO, 2004, pp. 148-177.

Cet ouvrage a été composé par IGS-CP
à L'Isle-d'Espagnac (16)



Les harkis. Mémoires sans issue Vincent Crapanzano

Cette édition électronique du livre
Les harkis. Mémoires sans issue de Vincent Crapanzano
a été réalisée le 25 septembre 2012
par les Éditions Gallimard.

Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage
(ISBN : 9782070138685 - Numéro d'édition : 245366).

Code Sodis : N53344 - ISBN : 9782072475191

Numéro d'édition : 245368.