

## Telle Antigone, relever le père harki. Le récit comme sépulture dans *Moze* de Zahia Rahmani

Évelyne Ledoux-Beaugrand and Anne Martine Parent

Volume 52, Number 1, 2016

La figure du père dans les littératures francophones

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1035541ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1035541ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (print)

1492-1405 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Ledoux-Beaugrand, É. & Parent, A. M. (2016). Telle Antigone, relever le père harki. Le récit comme sépulture dans *Moze* de Zahia Rahmani. *Études françaises*, 52(1), 55–72. <https://doi.org/10.7202/1035541ar>

Article abstract

In Zahia Rahmani's first novel *Moze*, the French author born in Algeria, explores an ambiguous paternal figure: the harki father. Harkis were Muslim Algerian loyalists who served as Auxiliaries in the French Army during the Algerian War. After the independence of Algeria some of them were repatriated in France where they were not considered as full citizens, and, even worse, as fully human. In Rahmani's novel, the harki father is a shameful man whose fatherhood is impeded by his shame. In this article, we use Antigone's framework to examine the relationship between the narrator and her harki father. Like the heroine of Sophocle's tragedy, the narrator of *Moze* wants to raise a (symbolic) mound for her dead father as a way of assessing his humanity. To do so, the narrator performs "*une oeuvre de sépulture*," a kind of burial with words.

# Telle Antigone, relever le père harki. Le récit comme sépulture dans *Moze* de Zahia Rahmani

ÉVELYNE LEDOUX-BEAUGRAND  
ET ANNE MARTINE PARENT

Aideras-tu mes bras à relever le mort ?

Sophocle, *Antigone*

*Moze* de Zahia Rahmani est le premier des trois récits publiés par cette auteure née en Algérie l'année de son indépendance. À la naissance de sa cadette, le père de Rahmani est incarcéré pour avoir collaboré à titre de harki avec l'armée française durant la guerre d'Algérie. Avec l'aide de son fils aîné, il s'échappe de prison en 1967 et toute la famille est alors rapatriée dans une France où la honte liée au statut de harki continue de coller à la peau du père et de ses enfants. Près de quinze ans plus tard, le jour de l'Armistice, après avoir salué le monument aux soldats tombés lors de la Grande Guerre, *Moze* se suicide dans l'étang communal de la petite ville de France où il vivait. Intitulé du nom du père, ce premier roman narre une histoire familiale inscrite sur fond de l'Histoire de la guerre de décolonisation de l'Algérie et de la survivance en France des relations de pouvoir héritées de l'époque coloniale. *Moze* est consacré plus précisément à un père harki tout entier défini par sa honte, c'est-à-dire sa mise au ban de la communauté humaine. L'état de mort symbolique qui le qualifie bien avant sa mort effective par suicide est signifié par le terme de « soldatmort<sup>1</sup> ». Loin de s'en tenir à une narration autobiographique linéaire, *Moze* présente une grande

1. Zahia Rahmani, *Moze*, Paris, Sabine Wespieser, 2003, p. 21. Désormais abrégé en M, suivi du numéro de la page.

parenté avec le modèle théâtral. Pour l'essentiel récit de paroles dans lequel alternent les monologues et les dialogues, *Moze* est divisé en cinq parties qui sont comme autant d'actes théâtraux. La plupart des passages du récit sont dialogués, ce qui renforce l'aspect dramaturgique du texte. À travers ces paroles énoncées pour le père, il s'agit pour la narratrice de rendre justice à ce dernier en le relevant au rang de fils de la République française afin qu'il soit reconnu en tant que citoyen à part entière. Dans le travail d'écriture effectué par la narratrice, il est possible de lire une référence à Antigone qui, dans la tragédie éponyme de Sophocle, œuvre à relever le frère mort que l'État « frustre [...] de ses droits, des offrandes, des rites qui lui restent dus<sup>2</sup> », et le prive ainsi d'une dignité humaine fondamentale, qui s'exprimerait par sa mise en sépulture. Le présent article s'attache à analyser la représentation du père harki à la lumière de la figure d'Antigone, dont le récit *Moze* fait entendre quelques échos. La figure d'Antigone est en ce sens moins un intertexte manifeste qu'un concept heuristique qui nous permet de lire le récit de Rhamani<sup>3</sup>.

Antigone est cette femme née de la faute du père, l'enfant d'un inceste avec la mère. Si cette faute n'est pas de même nature que celle qu'on impute au père harki, c'est-à-dire son travail pour l'armée coloniale française durant la guerre d'indépendance d'Algérie, les deux condamnent néanmoins à une forme de bannissement dans lequel la fille accompagne son père. Il est possible de lire dans la faute de *Moze* la transgression d'un principe familial faisant écho autant au délit incestueux d'Œdipe qu'à la trahison politique de Polynice : « Mais on ne tue pas son frère, dit l'oracle » (*M*, 132), même lorsque l'on a tué ce frère à la demande d'un État qui tient lieu de père symbolique. À cette double trahison, celle du père envers ses frères algériens et celle de l'État français à l'égard du père, est imputable le trouble dans la parenté repérable dans *Moze*. Un trouble qui rappelle la confusion des positions familiales dans *Antigone*. La lecture que fait Judith Butler de la tragédie de Sophocle souligne l'interchangeabilité du frère, pour

2. Sophocle, *Antigone* (trad. fr. P. Mazon, accompagnée d'une introduction, de notes et de commentaires de P. Demont), Paris, Les Belles-Lettres et Librairie Générale Française, 1991, p. 43.

3. Notons que nous ne sommes pas seules à voir un intertexte implicite à l'Antigone de Sophocle dans le récit de Rhamani. Chrystel Pinçonat affirme qu'en dépit d'« aucune référence explicite à Antigone », « l'intertexte sophocléen résonne cependant puissamment dans *Moze* » (« Le complexe d'Antigone. Relectures féministes et postcoloniales du scénario œdipien », *Revue de littérature comparée*, vol. 4, n° 344, 2012, p. 495).

lequel Antigone exige sépulture, et du père mort précédemment : « Antigone est celle pour qui les positions symboliques sont devenues incohérentes, mélangeant comme elle le fait frère et père<sup>4</sup>. » Leurs noms certes diffèrent, mais Polynice et Œdipe se substituent aisément l'un à l'autre en ce qu'ils sont tous deux, dans cette parenté troublée, frères d'Antigone. Dès la dédicace de *Moze* – « à la mémoire de mon frère *Mokrane* », ce fils du père qui fait office de « père [...] véritable » (M, 140) –, s'instaure une confusion entre le père et le frère. La confusion sera maintenue tout au long du récit consacré au père mort, interpellé comme tel par la narratrice avant même le prologue : « Tu es mort un lundi. Le jeudi, ils ont apporté ton cercueil à la maison. Il était fermé » (M, 15).

Outre la dimension familiale trouble, c'est dans l'appel à une justice allant bien au-delà de ce que daignent lui offrir les instances légales que la narratrice de *Moze* rejoint Antigone. À l'instar de cette dernière, caractérisée par son refus de se soumettre à une loi étatique qui bafoue les lois intemporelles de la dignité humaine, la fille de *Moze* ne se satisfait pas de la justice de pacotille que lui offre la (fictive) « *Commission nationale de réparation* » (M, 103)<sup>5</sup>. En ce sens, la substituabilité du père et du frère morts et l'immatérialité d'un père qui n'est que l'« ombre » du « premier mort » (M, 141) qu'est le frère sont moins le signe d'un problème à l'intérieur de la famille que celui d'un manque de reconnaissance symbolique de l'État. La non-reconnaissance laisse le père en déshérence, du côté de la honte. La figure d'Antigone nous permettra d'envisager le père, que la narratrice décrit comme « un père [qu'elle n'a] pas eu. Un père qui ne l'était pas » (M, 109), dans ses liens avec les conflits fratricides en jeu dans la guerre d'indépendance d'Algérie et le bannissement du harki. Son statut ambigu de « soldatmort » fait de *Moze* un *apatride*, fils dont aucun père, aucune patrie ne veut. À la lumière de la position d'Antigone face aux lois promulguées par l'État, il s'agira de montrer comment la narratrice exige une justice pour le père harki et s'emploie à relever celui-ci au rang de père, non pas en cherchant à tuer le père symbolique qu'est l'État français, mais en faisant pour *Moze* une œuvre de sépulture.

4. Judith Butler, *Antigone : la parenté entre vie et mort* (trad. fr. G. Le Gaufer), Paris, Éditions Epel, 2003 [New York, Columbia University Press, 2000], p. 31.

5. Une telle commission de réparation des torts faits aux harkis n'existe pas hors du récit de Rahmani.

## Harkis, les oubliés de la guerre d'indépendance d'Algérie

Parler des harkis en général et de la figure du père harki en particulier, c'est s'engager dans l'histoire complexe des relations coloniales et post-coloniales entre la France et l'Algérie tout en prenant acte des métaphores conjugales-familiales qui jalonnent ce parcours. Avant d'arriver à ces métaphores et à la façon dont elles se déploient dans *Moze*, il convient de s'arrêter sur le terme de « harki », lequel appelle une mise en contexte historique afin de bien saisir les significations douloureuses qu'il concentre désormais. Le mot arabe « harka » – littéralement « mouvement » – désigne dès les premiers moments de la colonisation française de l'Algérie les unités rassemblant des « combattants indigènes » engagés par l'armée coloniale, eux-mêmes nommés harkis<sup>6</sup>. Longtemps peu usité en français, le mot harki ne s'imposera réellement que durant la guerre d'Algérie (1954-1962) ; il trouve alors une acception plus vaste et désigne tous les types de supplétifs musulmans combattant dans l'armée française, voire tous les civils musulmans qui coopèrent avec cette armée. Or un engagement auprès de la France n'est pas forcément le signe d'une opposition à l'indépendance de l'Algérie. Les motivations à se ranger du côté de l'Hexagone sont multiples, et relèvent plus souvent de la conjoncture que de la politique. Pour plusieurs harkis, le choix s'inscrit dans une « tradition de [...] présence des supplétifs aux côtés de l'armée française, et cela depuis les origines de la conquête coloniale<sup>7</sup> ». Longtemps instrument de promotion sociale, le statut de harki est aussi perçu, dans le sillage des exactions du Front de libération nationale (FLN) contre les populations paysannes, comme une protection contre la « pratique de la terreur à l'encontre des civils<sup>8</sup> » par la branche armée du FLN, l'Armée de libération nationale (ALN).

Auparavant relativement neutre en ce qu'il nommait surtout un statut militaire, le mot harki acquiert en 1962 une valeur hautement péjorative, autant en Algérie qu'en France. Au lendemain de la reconnaissance officielle de l'indépendance de l'Algérie par la France le

6. Vincent Jouane note que le qualificatif « indigène » sera utilisé par l'administration coloniale jusqu'en 1945 avant d'être remplacé par celui de « Français musulman » (« La littérature des enfants de harkis : mémoire et réconciliation », thèse de doctorat, Washington University à Saint-Louis, 2012, p. 16).

7. Benjamin Stora, « Les témoins muets de la tragédie finale », *Les temps modernes*, n° 166, 2011, p. 35.

8. *Ibid.*, p. 37.

1<sup>er</sup> juillet 1962, débute sur le territoire algérien les massacres de harkis. Ceux-ci avaient été démobilisés et désarmés à la suite des accords d'Évian du 18 mars 1962. Plusieurs d'entre eux trouvent refuge en France<sup>9</sup>. Cependant, de nombreux harkis restés au pays sont torturés et mis à mort, alors que plusieurs autres sont incarcérés<sup>10</sup>. Dans le grand récit national que construit la nouvelle Algérie, aucune place n'est aménagée aux complexités et nuances des positions de chacun : « En Algérie, reconnaître l'histoire des supplétifs musulmans conduirait à relativiser "l'élan spontané et l'enthousiasme permanent suscité par le FLN" ; ce serait briser le mythe fondateur du "peuple uni" contre la colonisation<sup>11</sup>. » Aussi, le nom de harki n'est-il plus celui d'un statut militaire mais devient un verdict condamnant celui qui le porte à la mort dans le pire des cas et, dans le meilleur des cas, à l'exil ou l'emprisonnement. « Le harki, affirmera Mohammed Saïd trente ans après l'Indépendance, c'est l'homme indigne de vivre, d'exister<sup>12</sup>. »

Qu'en Algérie le terme harki se fasse synonyme de « traître historique » ou de « collaborateur » et que l'ancien supplétif soit condamné au « bannissement<sup>13</sup> » n'est certes pas réjouissant, mais cela n'a rien de surprenant dans le contexte politique de la fabrication du mythe fondateur du pays nouvellement né. Est en revanche « invraisemblable que [...] les Français considèrent que des gens qui ont porté l'uniforme et fait l'option de nationalité française, même si de quelque façon ils se rattachent à un passé colonial que l'on veut désavouer, que ceux-là soient des traîtres. Des traîtres à quoi? À la France?...<sup>14</sup> » Ces paroles sont celles d'André Wormser, l'un de ceux qui ont bataillé pour le rapatriement des harkis et de leurs familles contre les ordres formels dont témoigne le télégramme de Joxe<sup>15</sup>. Si se fait entendre en elles une

9. On parle de « 90 000 harkis et leurs familles » à l'été 1962 et ce rapatriement continuera jusqu'à la fin de l'année 1964. Après une pause, il sera repris de 1966 à 1970 (Charles-Robert Ageron, « Le "drame des harkis" : mémoire ou histoire? », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 68, octobre-décembre 2000, p. 14).

10. Entre 55 000 et 75 000 des harkis restés au pays sont tués, selon les chiffres les plus conservateurs établis vingt ans après les faits (Benjamin Stora, *La gangrène et l'oubli. La mémoire de la guerre d'Algérie*, Paris, La Découverte, 1998 [1991], p. 201-202).

11. *Ibid.*, p. 207.

12. *Ibid.*, p. 200. En visite en France en 2000, le président algérien Bouteflika se fera un peu plus magnanime, mais affirmera néanmoins que son pays n'est toujours pas prêt à recevoir les harkis. Ces derniers sont encore officiellement interdits de séjour en Algérie.

13. *Ibid.*, p. 264.

14. *Ibid.*, p. 207.

15. Télégramme ultrasecret envoyé le 16 mai 1962 et dont le contenu est le suivant : « Ministre d'État demande à haut commissaire rappeler que toutes les initiatives

critique de l'attitude de la gauche française à l'égard des harkis au moment de l'indépendance de l'Algérie, elles révèlent également l'effacement dont ceux-ci font l'objet après leur rapatriement en France. Un effacement que concrétisent douloureusement les camps où plusieurs familles de harkis ont été parquées lors de leur arrivée en France, certaines de façon temporaire, d'autres jusqu'en 1975<sup>16</sup>. C'est toutefois à leur statut ambigu dans la République française qu'ils doivent l'autre type de bannissement et qui, dans leur cas, remet en question l'usage du mot rapatriement comme retour à la patrie, au pays d'origine, voire comme retour au père. Sans commune mesure avec l'ostracisme que leur réserve l'Algérie, une mise au ban symbolique des harkis est néanmoins à l'œuvre en France dès les premiers moments où se pose la question de leur possible « rapatriement ».

Leur perte de statut s'opère d'emblée par un glissement sémantique : dans les circulaires administratives après mai 1962, il y a une requalification des « Français musulmans de souche nord-africaine » en « harkis » ou « réfugiés » (mais pas en tant que simples rapatriés). La nouvelle désignation témoigne « d'un processus politique de disqualification des populations "françaises musulmanes d'Algérie" à faire valoir leurs droits de rapatriés<sup>17</sup> ». Le groupe des harkis se trouve en quelque sorte expulsé de la citoyenneté et « relégué à la marge de la société civile<sup>18</sup> », aussi bien symboliquement que concrètement à travers la mise en place des camps de harkis, une « institution totalitaire » où règne un « régime d'exception<sup>19</sup> ». Si les harkis sont pris en compte dans les procédures de rapatriement, ce n'est pas à titre de citoyens français, mais en tant que soldats<sup>20</sup>. L'ambiguïté de ce statut amène Zahia Rahmani à recourir à une contraction qu'est le mot « soldatmort » (*M*,

individuelles tendant à installer métropole Français musulmans sont strictement interdites. » (Dans Vincent Crapanzano, « Le récit harki. Tyrannie des événements, accidents du destin », *Les temps modernes*, n° 66, 2011, p. 171.)

16. Voir Régis Perret, « Les enfants de harkis, une jeunesse dans les camps », *Pensée plurielle*, vol. 1, n° 14, 2007, p. 179-192.

17. Yann Scioldo-Zürcher, « Les harkis sont-ils des rapatriés comme les autres ? », *Les temps modernes*, vol. 5, n° 66, 2011, p. 90.

18. *Ibid.*, p. 92.

19. Régis Perret, art. cit., p. 181 et p. 180.

20. Todd Shepard remarque que les trois choix offerts aux harkis en mars 1962 – soit « rejoindre l'armée française », « revenir à la vie civile avec prime de licenciement » ou « prendre six mois de réflexion » – « concernent uniquement les harkis comme "soldats" et non pas comme "citoyens" » (« La République face aux harkis : questions aux historiens », *Les temps modernes*, n° 66, 2011, p. 62 et 63).

21) pour montrer comment la réduction du harki à sa qualité de soldat cause sa mort symbolique comme citoyen :

le système qui permit à l'État français de fabriquer une armée de soldat-morts sans se soucier qu'ils étaient des hommes.

Ces soldatmorts n'étaient pas des hommes. Ils furent abandonnés pour être tués. Tués durant des semaines. Tués par les leurs. Les frères héros devenus. (M, 20)

En Algérie comme en France, ils font figure de parias, hommes bannis, apatrides, parce qu'ils ne sont nulle part citoyens à part entière. C'est contre ce double bannissement que s'élève la narratrice de *Moze* qui cherche par là à relever le père autant à son statut de père dans la famille qu'à celui de citoyen et, plus généralement, d'être humain.

### **Le père harki, enfant illégitime de la République**

Dans *Moze*, paternité et identité harkie sont indissociables et dessinent ensemble une figure paternelle paradoxale. D'abord et avant tout des pères comme le laisse entendre la narratrice lorsqu'elle demande à l'enquêteur : « Pourquoi abandonner à la mort tant de pères ? » (M, 42), les harkis semblent cependant incapables d'accéder au rang de père, empêchés qu'ils sont par leur condition de harki qui fait d'eux les enfants illégitimes de la France. Le père harki est une contingence de l'histoire coloniale de la France mais, après l'indépendance, il finit par représenter l'aporie de cette histoire qui lui a donné naissance tout en lui refusant la reconnaissance nécessaire à son existence en tant que sujet de la République. Régis Perret avance au sujet des harkis qu'« ils n'étaient pas et ne sont pas considérés comme des citoyens français<sup>21</sup> ». Les décrirait mieux le titre d'« enfants illégitimes de la République<sup>22</sup> ».

Les métaphores conjugales-familiales, si elles ne dominent pas, sont néanmoins récurrentes dans les écrits sur la guerre d'Algérie et sur le sort des harkis « rapatriés ». Il est d'usage de parler d'une « guerre fratricide » au sujet du massacre des harkis par le FLN. Les actions de l'OAS contre le gouvernement français et le refus de ce dernier de nommer la guerre d'Algérie, préférant l'expression d'« événements », indiquent également l'idée d'une guerre intestine entre des Français et des Français (musulmans). La proposition de Perret n'est en ce sens pas

21. Régis Perret, art. cit., p. 179.

22. *Idem*.



une exception et les références à la structure familiale dans les discours sur la guerre d'Algérie et ses « rejets » apparaissent à la fois éclairantes et symptomatiques du statut trouble donné aux harkis en général et à la figure du père harki en particulier. Par exemple, Benjamin Stora parle d'un « violent divorce » entre les deux pays, il évoque le malaise de la France à admettre « la ruine du ménage », son fonctionnement inégalitaire » avant de se demander si « l'Algérie faisait [...] vraiment partie de la "famille française"<sup>23</sup> ». Dans *La gangrène et l'oubli*, il accorde à l'État une « fonction de "tiers"<sup>24</sup> » jouant le rôle d'instance symbolique séparatrice et régulatrice des rapports entre sujets. En poussant plus loin cette métaphore, il est possible de considérer l'État français comme une figure paternelle par laquelle passe l'avènement du sujet, son inscription dans l'ordre symbolique de la citoyenneté. Les métaphores matrimoniales et familiales appliquées au contexte colonial sont toutefois à manipuler avec beaucoup de précautions, en gardant en tête la leçon d'Edward Saïd sur la manière dont l'orientalisme va de pair avec une féminisation de l'Orient et contribuent ensemble à justifier et à atténuer la violence du colonialisme. Elles nous semblent cependant pertinentes dans le cadre d'une réflexion sur le père harki à la lumière de la figure d'Antigone dans la mesure où la tâche que se donne la narratrice de *Moze* de redresser le père, de le relever au rang symbolique de père, nous apparaît liée à sa non-reconnaissance en tant que fils par l'État français.

À la non-reconnaissance de Moze par la France s'ajoute la non-reconnaissance par sa fille, incapable de voir en lui un père. L'écriture sert ainsi doublement à tisser des liens avec ce père qui n'en était pas vraiment un, à réparer la filiation et à restaurer le père harki comme citoyen et comme homme. Car en devenant harki, le père a perdu ce qui le constituait en tant qu'homme et en tant que père : « Sans langue, [Moze] était aussi sans territoire. Ni nomade ni apatride, ni errant ni exilé, il serait ce qu'une autre langue, celle de l'injure faite à l'homme, désigne comme un banni, un être indigne » (*M*, 23). Pour la narratrice, le père n'est pas coupable d'être un harki, le harki est plutôt une victime du système « qui permet à l'État français de fabriquer une armée de soldatmorts sans se soucier qu'ils étaient des hommes » (*M*, 20)<sup>25</sup> :

23. Benjamin Stora, *op. cit.*, p. 18.

24. *Ibid.*, p. 31.

25. Elle ne le conçoit toutefois pas comme une victime innocente, comme nous le verrons dans la troisième partie.

« Ces soldatmorts n'étaient pas des hommes. Ils furent abandonnés pour être tués » (*idem*).

Condamné à une mort quasi certaine, Moze n'a toutefois pas été tué : « Il fut arrêté, torturé, interné, vendu, déplacé, recelé, acheté, déplacé. Il ne fut pas tué. Durant cinq années, il fut interné, transféré, frappé, négocié, racheté, emprisonné, torturé, recelé, déplacé, frappé, vendu, racheté » (*M*, 22). L'énumération par la narratrice des actions subies par Moze révèle la perte de son statut de sujet et sa transformation en « soldatmort ». Moze n'a pas été tué, mais a-t-il vraiment survécu ? Pour sa fille, Moze était déjà mort bien avant son suicide le 11 novembre 1991, sa survie n'était qu'une mort qui durait (*M*, 19).

Il n'y a pas, dans *Moze*, de renseignements factuels sur les harkis ; pas de données historiques et statistiques comme dans *Mon père ce harki* de Dalila Kerchouche<sup>26</sup>, un récit autobiographique qui tient aussi du reportage. Le livre de Rahmani n'en est pas moins une dénonciation du colonialisme et des agissements de la France en Algérie et par rapport aux harkis. La narratrice s'emploie à montrer que Moze, comme tous les harkis, est une victime du système colonial et de la guerre d'Algérie, inscrivant l'histoire de la colonisation de l'Algérie dans une histoire plus vaste de l'oppression d'êtres humains par d'autres êtres humains en mettant en évidence les liens entre le colonialisme et l'esclavagisme, ou encore entre le colonialisme et le fascisme (principalement nazi ; voir notamment *M*, 71 et 132-135).

Si, avec *Moze*, Zahia Rahmani ne cherche pas à (re)faire l'histoire des harkis au moyen de dates et de données historiques, elle tente en revanche de faire ressortir les effets de cette histoire sur ceux qui l'ont subie. Des effets qui peuvent s'exprimer en un mot et se réduire à un affect : la honte.

### La honte : aux marges de l'humanité

L'exergue de *Moze* place le récit sous le signe de la honte : « L'unique bien qui soit resté à l'homme : libérer la honte. » Libérer la honte : voilà ce que rechercherait la narratrice de *Moze*. Mais quelle honte ? Dans *Moze*, la question de la honte est à la fois primordiale et complexe. Si elle est celle ressentie par le père au point où elle le définit et constitue

26. Dalila Kerchouche, *Mon père, ce harki*, Paris, Seuil, 2003.

son identité, elle est aussi la honte qui a rejailli sur la fille, ainsi que la honte niée par la France.

Dans *The Cultural Politics of Emotion*, Sara Ahmed demande : « *What does it mean to claim an identity through shame?*<sup>27</sup> » Ahmed s'intéresse à l'identité nationale, mais la question peut aussi se poser sur le plan individuel. La narratrice de Moze souligne plus d'une fois l'identité honteuse de son père, identité par ailleurs aussi qualifiée d'impossible (M, 24). La honte de Moze est à la fois celle du colonisé et celle du harki. Dans les deux cas, il s'agit d'une identité qu'on pourrait dire « négative » en ce sens qu'elle nie l'humanité de celui qui la porte : « La survivance aux abois du colonialisme passait par la clochardisation de l'homme colonisé. L'omertà coloniale vient de cette honte. Celle d'avoir à avouer cette absence totale d'humanité » (M, 95). Identité impossible, donc, puisqu'elle annule celui qui la porte, lui révoque sa subjectivité et le transforme en un « rien » : « Être harki, c'est être ce rien, c'est vivre en étant ce rien ! » (M, 73).

Nous intéresse plus particulièrement ici la honte du harki. Car si Rahmani aborde la question de la colonisation, c'est pratiquement toujours en tant que partie prenante de l'histoire des harkis. À la honte du colonisé s'ajoute, pour les harkis, une autre honte, celle d'être « ce rien » (*idem*), « un banni, un être indigne » (M, 23), celle d'être celui qui a pris les armes contre ses frères et qui a tout perdu.

La fille de Moze ne conçoit pas son père comme une victime innocente. Pour elle, son père a commis une faute, une faute impardonnable pour laquelle il demeure imputable. Si elle voit en lui une victime honteuse du colonialisme, elle l'identifie simultanément à « une figure extrême de la culpabilité » (*idem*). Ce faisant, elle adopte en quelque sorte le point de vue « officiel » en ce qui concerne les harkis, celui qui consiste à les voir comme des traîtres. C'est ainsi que les harkis sont perçus, évidemment, en Algérie. La France, en les rejetant, semble confirmer ce jugement :

L'Algérie dit, Cet homme je le nie parce qu'il n'a pas voulu être des miens. Maintenant que celui qui le gouvernait l'a abandonné, je lui fais payer son refus de me ressembler. Il m'a trahi. Il a tué les miens. Il ne me voulait pas comme frère ! Il ne sera rien ! Et la France, en ne le demandant pas, confirme cette possibilité. (M, 45)

27. Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, New York, Routledge, 2004, p. 101. Notre traduction : « Qu'est-ce que cela signifie de réclamer une identité par la honte ? »

Chez Moze, la culpabilité se mêle à la honte, mais les effets de la honte sont plus dévastateurs.

Dans son article « De la honte qui tue à la honte qui sauve », Serge Tisseron s'emploie notamment à différencier la honte de la culpabilité. Ces deux affects diffèrent dans le rapport qu'ils instaurent entre le sujet et le groupe social ou la communauté. « La honte, affirme-t-il, est en effet un signal émotionnel désintégrateur [...], alors que la culpabilité est plutôt un signal émotionnel intégrateur et donc structurant<sup>28</sup>. » Tisseron explique que cette différence est manifeste dans la place que leur donnent la justice et la religion chrétienne. Les deux institutions ne s'intéressent qu'à la culpabilité et n'ont que faire de la honte, puisque la culpabilité « prépare au rachat ou au pardon et qu'elle assure donc la réintégration du coupable dans le groupe social<sup>29</sup> ». Le coupable peut avouer sa faute, la purger et ensuite réintégrer la communauté<sup>30</sup>; la culpabilité est ainsi socialement structurée et structurante. « La honte au contraire est terriblement désocialisante et déstructurante<sup>31</sup>. » Ahmed, pour sa part, explique la différence entre la honte et la culpabilité en termes d'effets sur le sujet : « *It is the way in which shame fills up the self – becomes what the self is about – that has been interpreted as the difference between shame and guilt at the level of lived and bodily experience*<sup>32</sup>. »

Ces deux manières de concevoir ce qui fait la spécificité de la honte par rapport à la culpabilité aident à penser le personnage de Moze, chez qui se mêlent culpabilité et honte, certes, mais où la honte est, néanmoins, ce qui prédomine. Ce père harki est aux prises avec les effets déstructurants de la honte, exclu de la communauté humaine. Il a quitté l'Algérie, mais le départ devait être définitif, sans possibilité de retour; par ailleurs, la France n'en voulait pas et ne l'a accueilli que contraint, en refusant de le reconnaître comme citoyen à part entière et d'admettre sa souffrance. Car pour la France, reconnaître Moze équivaldrait à reconnaître sa propre honte – qu'elle préfère projeter sur les harkis. Comme l'écrit Serge Tisseron, « la honte est toujours

28. Serge Tisseron, « De la honte qui tue à la honte qui sauve », *Le coq-héron*, vol. 1, n° 184, 2006, p. 20.

29. *Idem*.

30. *Idem*.

31. *Idem*.

32. Sara Ahmed, *op. cit.*, p. 105. « C'est la façon dont la honte remplit le soi – devient ce qu'est le soi – qui a été interprétée comme la différence entre la honte et la culpabilité sur le plan de l'expérience vécue et corporelle. » (Nous traduisons.)

indissociable d'un rapport de force. Il appartient au supérieur d'imposer la honte – y compris la sienne – à l'inférieur<sup>33</sup>. » La honte de Moze n'est donc pas entièrement sienne, c'est aussi la honte de la France, et la honte pour la France : « Moze avait honte de ce pays où il vivait. Il avait honte pour ce pays. Encore plus que pour lui » (*M*, 110). Si l'Algérie fait de Moze un coupable, la France fait de lui un être honteux.

Moze est un être banni, sans patrie ; aux yeux de l'Algérie comme de la France, il n'est rien. En fait, Moze n'est que honte. Chez lui, en effet, la honte a pris toute la place jusqu'à recouvrir, voire devenir son identité. On a déjà mentionné que la fille de Moze parle de l'identité honteuse de son père ; à un certain moment, elle en vient même à le désigner comme étant « honte » : « Mon père, cette honte que nous ne voulions plus voir [...] » (*M*, 170). Chez Moze, « soldatmort », la seule chose vivante qui demeure, c'est la honte. Et dans la mesure où il ne possède rien d'autre que sa honte, il tente d'en faire quelque chose de positif, de la transformer en une forme de dignité qu'il cherche à transmettre à ses enfants : « [Moze] parlait peu, très peu. Il n'oubliait jamais de vous rappeler que vous manquiez de cette chose essentielle qui est la honte. Tu n'as pas de honte, nous disait-il. Et ce à quoi sa dignité s'est accrochée c'est à cette honte » (*M*, 123-124).

## Rendre justice, faire sépulture

Pour la narratrice de *Moze*, faire comme Antigone et vouloir rendre justice au père signifie rétablir la dignité humaine de celui que le conflit (post)colonial a repoussé vers les marges de l'humanité en lui laissant pour seul statut celui de harki et pour seul affect une honte qui l'annule comme homme et comme père. Relever le père, le redresser au rang d'être humain, a partie liée dans *Moze* avec un « travail de sépulture<sup>34</sup> ». Constitué de cinq « actes » et de différents appendices<sup>35</sup>, *Moze* est avant tout un récit de paroles. Prenant tantôt une forme dialoguée

33. Serge Tisseron, art. cit., p. 22. Que la France réussisse aussi bien à imposer sa honte aux harkis est d'ailleurs révélateur du statut minorisé de ceux-ci à l'intérieur de la République française.

34. L'expression se retrouve notamment chez Pierre Fédida, dans *La fin de la vie : qui en décide?*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Forum Diderot », 1996, et *Des bienfaits de la dépression. Éloge de la psychothérapie*, Paris, Odile Jacob, 2001.

35. Appendices que sont, dans l'ordre, les fragments dépourvus d'intertitre placés en tête de récit, le prologue narratif la mort de Moze (« 11 novembre », p. 17) et l'épilogue (« *Moze le magicien* », p. 181).

tantôt l'aspect d'un monologue, la parole y fait office de plaider en faveur de la réintégration du père mort à la communauté humaine. Le caractère oral du récit rappelle la forme théâtrale mais il est surtout le signe de l'accomplissement d'un travail de sépulture pour le père qui s'effectue sur l'ensemble du texte, des premiers fragments jusqu'à la conclusion déconcertante de *Moze*. Le récit cherche en ce sens moins à ramener ce père impossible à la vie qu'à l'inscrire aux côtés des êtres dont l'humanité perdure jusque dans les rituels accompagnant leur mort. Les paroles de la sœur de la narratrice disent non pas son retour à la vie mais à l'humanité, corrélatif de sa sortie de la honte : « À toi de faire exister cet homme. Ramène-le. Dis son existence. » (*M*, 96)

La parole est d'une importance particulière dans *Moze* dans la mesure où le père harki se caractérise par un défaut de langage que le récit s'efforce de pallier. *Moze* est un être sans parole. Non pas muet, il souffre plutôt d'une aphasie symbolique, et il doit cet état au fait de ne pas avoir été « parlé » par la France. Sa parole est rendue inintelligible par sa condition d'enfant non institué de la République française, de fils illégitime de la France, voire de rejeton doublement répudié par chacun de ses « parents » : « Il n'était que ce débordement sans voix. Un râle, à la manière sourde d'une bouche ouverte » (*M*, 19). La parole qu'il articule se déploie à partir du lieu de son bannissement, à l'écart de la communauté humaine. La honte du père place celui-ci du côté de ce que Butler nomme, d'après l'expression d'Hannah Arendt, « le royaume des ombres<sup>36</sup> », là où vivent les parias et les bannis. En ce lieu pèse une équivoque sur le terme même d'humain qui en vient ainsi à désigner « celui qui émerge dans la sphère de l'exclu, pas nié, pas mort, peut-être seulement mourant, oui sûrement mourant d'un manque de reconnaissance<sup>37</sup> ».

Doué de la capacité de parler, il est cependant porteur d'une parole irrecevable hors des marges de l'humanité que lui assigne son nom de harki. De fait, les réclamations qu'il adresse à l'État français dans le dessein d'être reconnu comme l'un de ses citoyens restent prises à l'intérieur du circuit fermé où est autorisée la parole harkie :

On a ouvert pour eux une administration de réclamants tenue par des enfants de réclamants. Des enfants de harkis salariés de l'administration pour accueillir les réclamations de leurs pères. Vous réclamez ! Vous

36. Judith Butler, *op. cit.*, p. 90.

37. *Idem.*

réclamez auprès de votre cousin, vous réclamez. Et eux, qui sont saturés de la honte des leurs, ne peuvent en rendre compte sans en avoir honte, sans perdre la parole à jamais. Ils ont honte de ce à quoi ils servent en vrai : entendre la plainte des leurs. [...] Il n'y a pas une administration à leur service, il y a là une gêrance qui les éteint, qui les fait disparaître ! (M, 56)

Sur cette scène d'une parole réclamante, qu'on peut qualifier d'incertaine au regard de la non-institution des harkis en tant que fils de la République, la honte et le bannissement se perpétuent et les enfants de harkis semblent condamnés à l'inintelligibilité des marges de l'humanité.

Dire l'existence d'un père mort à la parole avant même sa mort réelle n'équivaut pas à « disculper » (M, 131) ce père dont la faute apparaît impardonnable à sa fille, pas plus qu'il n'est question que la parole puisse rendre à sa fille le père qu'elle n'a jamais eu : « [la justice] ne rend pas les morts et elle ne doit pas me rendre Moze. Ce serait honteux, honteux pour lui d'être là encore. Quelle raison aurait-il de vivre ? Là où il a pénétré, il devait mourir » (M, 97). Le père se doit de demeurer le mort qu'il est. Il faut dire que Moze ne reçoit son titre de père que lors de sa véritable disparition, énoncée en ouverture du récit et réitérée maintes fois par la suite : « Cette mort fait de lui mon père. C'est mon père. Je pleure mon père mort. Oui, il est le père d'enfants qui pleurent sa mort » (M, 79). Si sa reconnaissance en tant que père est tributaire de sa mort réelle, alors que de son vivant ses enfants auraient préféré « voir mort ! » (M, 70) ce harki déjà « mort avant sa mort » effective (M, 19), c'est que son décès lui dessine le visage humain que son bannissement avait fait oublier. Avec sa mort se pose en effet la question de sa vie, car ce père qui était jusqu'alors « rien ! Ni une victime de guerre, ni un soldat. [...] Une pure fiction » (M, 61) est désormais un corps dont il faut disposer. Il est, de surcroît, un corps mort dont le cercueil ne laisse voir que le « visage derrière un hublot » (M, 15). Le visage humain que masquait le nom honteux de harki.

Du latin *sepelio* signifiant ensevelir, le mot sépulture donne son titre à la deuxième partie du récit de Rahmani : « II La sépulture. *Les filles de Moze retournent dans le pays de leur père* » (M, 81). L'expression « travail de sépulture » désigne au premier chef l'acte d'ensevelissement des morts, celui-là même que pratique Antigone en dépit des ordres formels de Créon et dont discutent la narratrice de Moze et sa sœur dans le dialogue de la deuxième partie du récit ayant pour cadre l'Algérie. Comme Antigone avant elles, les sœurs refusent de renier leur acte en

procédant à la mise en terre du père dans le plus grand secret : « Je n'ai pas l'intention de me cacher » (M, 103). Donner au père une sépulture creusée à même la terre algérienne, là où il est né et là où même mort il demeure *persona non grata*, est une façon de défier l'État algérien, de s'opposer à ses lois et d'exiger de sa part une reconnaissance du père en tant que fils de l'Algérie. Pour cette raison, l'acte doit être manifeste : « Le corps de Moze doit être déclaré, c'est au grand jour qu'on creusera. Nous ne bénéficierons d'aucune discrétion » (M, 103). Or dans cette section de *Moze*, que les mots d'ouverture placent sous le signe du fantasme – « j'ai retourné ce dialogue des dizaines de fois. J'ai cru même l'avoir vécu » (M, 83) –, la mise en sépulture du père n'a pas lieu, pas plus que ne sont défiées les autorités algériennes, évoquées mais jamais approchées – le père reste donc coupable aux yeux de l'Algérie. La scène s'interrompt avec la convocation de la narratrice devant une (hypothétique) « Commission nationale de réparation » (M, 105) où elle tentera de pratiquer un autre type de travail de sépulture pour le père.

Au-delà d'une mise en terre ou d'une mise au tombeau, l'acte de sépulture suppose une dimension supplémentaire qui est celle de la parole, d'un acte de discours *effectuant* la reconnaissance du mort. Pierre Fédida, de même que Laurie Laufer qui reprend à sa suite la question de la sépulture, ne nomment pas explicitement la qualité performative de la parole en jeu dans le travail de sépulture, mais tous deux la rapprochent d'un *faire*. Comprise comme le « "lieu où l'on dépose le corps du défunt" », la sépulture concerne une forme de « "déposition" », un terme qui « définit à la fois "le corps déposé au tombeau", sa mise au tombeau, mais aussi l'acte de parole par lequel il est possible de "faire une déposition", de témoigner d'un événement<sup>38</sup> ». Aussi l'œuvre de sépulture convie-t-elle à la fois le principe d'une reconnaissance d'un être humain au seuil ou après sa mort et celui d'une justice rendue à travers l'énonciation de cette parole performative.

Qu'un acte de parole puisse rendre justice au père en reconnaissant son appartenance à la communauté des êtres humains est une idée qui traverse tout *Moze*. Elle s'illustre avec une acuité particulière dans la troisième section précisément intitulée « La justice. *La fille de Moze est reçue par la Commission nationale de réparation* » (M, 105). La justice tient

38. Laurie Laufer, « Quand le lieu de sépulture est un reste du disparu », *Champ psychosomatique*, vol. 4, n° 28, 2002, p. 114.



ici moins de l'avis que rendra peut-être cet ersatz de tribunal qu'est la commission que de la volition de la narratrice à rendre sa parole performative en sorte qu'elle fasse « acte de justice » (M, 107). Invitée à témoigner en tant que « témoin sans qualité précise » (M, 108), la narratrice délaisse bien vite la position de *tiers* et transforme cette scène (faussement) juridique, qui devient ainsi le théâtre d'une accusation lapidaire de l'État français. La mise en accusation, qui demande que soit admise la responsabilité du colonialisme français dans la fabrication des harkis, ces « résidus humains [...] à la] citoyenneté inachevée » (M, 61), passe non pas par la bouche du père harki, être sans parole, mais par celle du soldat français auquel la narratrice donne voix :

Oui, c'est pour tuer son frère qu'il a trahi son frère pour moi. Moi qui devais tuer son frère, je lui ai fait commettre ce crime. Je lui ai fait tuer son frère que je devais tuer. Cette guerre je ne voulais pas la faire. Mais je n'étais pas contre. Non je voulais ce pays, je voulais cette guerre mais je ne voulais pas la faire. [...] En Algérie, l'alibi c'était le frère. Le frère qui se lève au nom de la justice pour soutenir cette guerre. [...] Nous avons besoin de ce frère alibi. Cette terre ne nous souhaitait pas ; nous avons fabriqué le frère ennemi. (M, 141)

À défaut d'entendre de la bouche des membres de la commission les mots qu'il lui faut<sup>39</sup>, elle met ceux-ci dans la bouche du soldat de la métropole.

Telle Antigone, la narratrice de *Moze* appelle à une loi intemporelle, située au-delà de celles, fluctuantes et contingentes, des États, afin d'invalider ou de corriger ces dernières. Pour cette raison, il ne faudrait pas croire que le dialogue algérien entre les deux filles du père harki et la disparition soudaine de la commission dont la narratrice veut faire un tribunal signent l'échec du travail de sépulture, lequel représente effectivement un défi lancé à la face des deux États dont est issu le harki. Les paroles prononcées dans ces scènes, si elles sont exemplaires de l'acte de langage que veut accomplir *Moze*, ne sont que quelques-unes parmi le tout qu'est l'ensemble du récit. Récit auquel est significativement donné le nom du père mort et qui fait office de monument rappelant l'existence passée de *Moze* ainsi que de « paroi des passages entre soi et le mort<sup>40</sup> », c'est-à-dire lieu d'une « communication entre les

39. Suivant la question posée par l'un de ses membres : « Quels mots vous faut-il ? » (M, 111).

40. Pierre Fédida, *La fin de la vie : qui en décide ?*, p. 14.

vivants et les morts<sup>41</sup>» comme le veut la définition du travail de sépulture. Celui-ci ne s'accomplit que dans le cumul des différentes paroles sur le père rassemblées en un seul objet qui le nomme et le fait exister en tant que mort<sup>42</sup>.

Reconnaissance évidente du mort, l'œuvre de sépulture n'est pas moins animée d'un principe de reconnaissance de la vie de celui qui est déclaré désormais mort. Dans *Moze*, cette dimension s'inscrit tout au long du récit où se dessine une figure paternelle complexe, à la fois victime et coupable, père présent mais qui à « tout moment [...] n'est plus votre père » (*M*, 47). C'est cependant dans l'épilogue du récit que s'illustre avec force ce principe par lequel l'œuvre de sépulture marque la continuité entre mort et vie et, en l'occurrence dans *Moze*, la continuité filiale entre le père mort et sa fille en vie. Dans cet épilogue en forme de fable, la parole n'est donnée, pour la première fois dans le récit, qu'à des personnages extérieurs à la famille. Dans la discussion entre deux hommes du village, il est question du lieu où est enterrée la « faute » du père et de la manière dont ce lieu devient source d'une fertilité exemplaire. La faute en question ne relève pas de l'Histoire, mais de l'histoire familiale : une année pour l'Aïd, Moze avait acheté un bœuf plutôt que l'agneau traditionnel et face au refus de sa femme de cuisiner la mauvaise viande, il avait enterré la bête morte dans le jardin, là où par la suite a poussé un arbre donnant chaque année un nombre impressionnant de mirabelles. En dépit, voire en raison de sa faute, Moze est ici rattaché à une vie qui n'est plus tout entière placée sous le signe d'une honte stérile. La métaphore arboricole dit quelque chose d'une famille vivant sur le sol français, là où est enterrée la faute du père, et transforme Moze, qui n'est plus ce rien honteux auquel le réduit le titre de harki. Il est un homme certes mort mais lié à la vie par sa descendance.

41. Pierre Férida, *Des bienfaits de la dépression*, p. 117.

42. *Moze* présente en ce sens des similitudes frappantes avec les récits du père mort analysés par Evelyn Ledoux-Beaugrand dans le chapitre « La revenance du père. Le livre sépulture » de l'essai *Imaginaires de la filiation. Héritage et mélancolie dans la littérature contemporaine des femmes* (Montréal, XYZ, 2013, p. 115-161). Dans *Moze* comme dans ces récits, le père est caractérisé par son défaut de langage et plutôt que de tendre vers une image de lui vivant, c'est vers la reconnaissance d'un père mort qu'avance la narration des récits qui se font tombeaux pour celui-ci. En tant que contingence de l'histoire coloniale, le père harki diffère cependant en ce qu'il ne fait pas énigme. À l'instar du père spectral dont sont hantées les filles, narratrices de ces récits, il porte une demande, mais celle-ci est claire et ne concerne pas (de la même façon) sa dimension charnelle ; il exige reconnaissance de son humanité.

## Liquider la honte

Une des questions du présent dossier sur la représentation du père dans les littératures francophones est liée au statut de colonisé du père : le père est-il représenté comme silencieux et (ou) soumis devant le pouvoir colonial, ou est-il plutôt un père dominant et abusif, à l'image de ce pouvoir colonial ? La lecture de *Moze* nous oblige à revoir les termes mêmes de cette question. C'est qu'au statut de colonisé de Moze s'ajoutent celui de harki et son identité honteuse, impossible. Le statut de harki de Moze en vient à recouvrir tout le reste et à le constituer entièrement sur le plan identitaire. Ni autoritaire ni soumis, le père harki est, plus radicalement, *empêché*. Sa qualité même de père lui est révoquée. Nul, le père harki est annulé par la honte, puisqu'il n'est plus que honte.

Le frère-père qu'est Moze n'est véritablement ni père de ses enfants ni frère au sens de celui qui appartient à la fraternité républicaine – « Liberté, Égalité, Fraternité », dit en effet la devise de la France. Le statut trouble auquel l'accule son annulation dans la France postcoloniale exige l'intervention d'une fille-sœur agissant pour lui à la façon d'une Antigone. La parole de la narratrice déclare Moze en tant que père plutôt que *soldatmort* : de celui qui a tenu lieu de pseudo figure paternelle, elle refait un frère humain. Sa parole performative de l'humanité du père harki rapproche en effet la narratrice de Moze d'une figure d'Antigone, notamment là où elle met la France en demeure de reconnaître ses fils illégitimes, les laissés-pour-compte du grand récit national, nés de la prise de force de l'Algérie et de la violente rupture qui s'en est suivie. Comme Antigone face à Créon, la narratrice de ce récit aux accents dramaturgiques défie l'État (post)colonial français, le sommant de reconnaître sa propre honte dont il s'est déchargé sur les harkis.

On a vu comment le récit de Rahmani travaillait à relever le père ; dénonçant le colonialisme et le traitement que la France a réservé aux harkis, exigeant qu'on reconnaisse l'histoire des supplétifs musulmans de l'armée française durant la guerre d'Algérie et que justice leur soit rendue, la narratrice de *Moze* cherche à libérer son père (et l'ensemble des harkis avec lui) de la honte afin qu'il puisse retrouver sa dignité et son humanité. Le texte se fait sépulture pour le père mort, (re)devenu père dans la mort. La fille parvient peut-être ainsi à se libérer de sa propre honte, ou à tout le moins à nommer cette honte de ne pas avoir (re)connu son père. L'écriture accomplit un travail de réparation, tissant un linceul de mots là où il n'y avait que honte et silence.