

Mémoire(s) d'exil : vers une autobiographie ethnique ou une autofiction au féminin ? L'exemple des écrivaines de la diaspora iranienne

Olympia G. ANTONIADOU
Université de Péloponnèse, Corinthe, Grèce
olympia.antoniadou@gmail.com

Abstract: This article seeks to demonstrate that there is a particular quality of the writings of Iranian Diaspora authors. Women who were forced to leave their homeland chose the language of the host country to express the traumatic experience of the (self-)exile, the process of assimilation to the foreign land and their gradual integration into it. Autobiographical texts ranging from pure autobiography to autobiographical novels form a species of female writing that simultaneously traces the literary production of an entire generation of exiles.

Keywords: *exile, literature, Iranian diaspora, woman autobiography, identity, memory.*

Suite aux bouleversements politiques intervenus après la révolution islamique de 1979 en Iran, un grand nombre d'Iraniens ont commencé à s'exiler le plus souvent vers l'Occident, les États-Unis et le Canada ou les pays européens. Les Iraniens n'ont pas été obligés de quitter leur patrie à cause de contraintes économiques, mais surtout en raison du changement du régime et des huit années de guerre contre l'Irak (1980-88).

Certains l'ont fait parce qu'ils appartenaient à l'élite de l'époque du Shah, militaire, politique, culturelle (stars de cinéma, chanteurs et chanteuses). D'autres l'ont fait parce qu'ils appartenaient aux groupes d'extrême gauche et qu'après les premiers mois de la révolution, s'installa une guerre, d'abord larvée puis déclarée, entre le pouvoir théocratique et leurs membres. [Vahabi, 2008 : 9]

L'arrivée au pouvoir du président Mohammad Khâtimi (1997-2005) a contribué à l'amélioration des relations entre les services publics et les administrés, y compris les intellectuels du pays. La voie à la publication a enfin été ouverte pour un grand nombre de livres longtemps interdits et les auteurs émigrés après la révolution commencèrent à regagner leur pays. Cependant, la victoire de Mahmoud Ahmadinejâd (2005-2013) a signé le retour de l'époque des épreuves de force contre la publication d'œuvres littéraires [Salami, 2015 : 62]. Le roman et la nouvelle tiennent

la première place dans la renaissance littéraire iranienne, pourtant, les préférences de l'élite iranienne vont à la poésie classique surtout et à l'histoire. Le roman connaît ses premières réalisations en iranien moderne dans le domaine de la fiction.

Or, il ne faut pas oublier que ce genre reste étroitement tributaire de ses modèles étrangers, et conserve un style volontiers ampoulé, bien que déjà différent du style traditionnel. Le roman de mœurs et la nouvelle, qui sont à l'avant-garde de l'école moderne, présentent plus d'originalité. Ils ont réussi à se dégager de presque toute influence non iranienne. Rompant en outre avec les anciennes conceptions littéraires, certains de leurs auteurs, comme Djamal Zade et S. Hedayat, ont acquis la maîtrise d'une langue sobre, familière et vraiment neuve. [Lescot, 1943 : 9]

La fin des années 1990 marque un changement dans la tradition culturelle iranienne, représentée par la publication massive de mémoires par des écrivains et des intellectuels. On peut lier ce changement au déclin de la tradition iranienne du collectivisme et à une nouvelle orientation vers davantage d'individualisme. Cela s'est produit à la suite de contacts avec l'Occident, en particulier, parmi les Iraniens vivant à l'étranger. Les « nobles » de la diaspora iranienne, terme utilisé par Lorraine Adams, se sont ainsi réveillés, principalement en Amérique du Nord, pour publier leurs vies [Nanquette, 2009 : 269].

Une nouvelle génération d'écrivains iraniens se différencie de leurs prédécesseurs et renouvelle la littérature de l'exil, par « l'originalité des images, l'hétérogénéité de la langue et le cadre spatio-temporel dans lequel ils situent leurs actions. Peuplant l'espace littéraire de personnages déterritorialisés, ils font désormais de la confrontation avec la société dans laquelle ils vivent le thème récurrent de leurs récits » [Salami, 2015 : 59]. La première génération d'écrivains iraniens considérait que l'exil était comme temporaire, marqué à la fin par un retour au pays. Au contraire, pour les romanciers de la seconde génération, cette perspective n'existe plus. Par conséquent, il y a une évolution entre les écrivains immigrés au tout début de la révolution et ceux qui ont immigré plus tard, dans les années 1990 et après [Salami, 2015 : 62]. Aujourd'hui, de nombreux critiques préfèrent non pas le terme « roman de la migration » mais « écriture de la post-migration », terme qui ne renvoie pas au phénomène de migration en soi, mais au processus de la transformation et d'osmose que l'expérience migratoire développe pour les générations futures [Geiser, 2008 : 127].

Statistiquement parlant, on est frappé que beaucoup d'ouvrages des écrivains iraniens immigrés se présentent comme des autobiographies, à travers la narration à la première personne qui annule la distance entre le narrateur et son histoire ou encore des monologues qui font jaillir les souvenirs et les rêves de leur auteur. [Salami, 2015 : 67]

Plus particulièrement, depuis 1997, les femmes iraniennes en exil ont publié plus de volumes d'autobiographies et de mémoires que dans toute période précédente. Le succès commercial de ces récits, en particulier aux États-Unis et en Europe, a attiré

l'attention sur la littérature iranienne de la diaspora et sur la production culturelle iranienne en exil en général, au cours de ces dernières décennies [Malek, 2006 : 353].

En Iran, les autobiographies publiées des femmes n'ont vu le jour qu'au milieu du XXe siècle. Par rapport au nombre d'œuvres de ce genre en Occident, peu d'autobiographies ont été publiées en Iran. Comme Farzaneh Milani le soutient, la principale raison de la longue absence d'un tel genre a été le concept profondément enraciné du voile, à la fois dans ses significations littérales et figuratives, et ses constructions culturelles environnantes dans la société iranienne [Milani, 1992]. Quant à l'autobiographie des femmes en particulier, Milani souligne :

Dans une société sexuellement ségréguée où l'accès au monde et aux mots d'une femme est limité, et le concept d'honneur est construit autour de la virginité de la femme (la preuve de son inaccessibilité) les autobiographies des femmes, avec leurs l'auto-attention et l'affirmation de soi ne peuvent pas facilement s'épanouir, et ce n'est pas le cas. [Abedinifard, 2015 : 85]

Ces autobiographies présentent un contraste avec la culture de la modestie féminine commune chez les femmes iraniennes, également cohérente avec les perceptions stéréotypées occidentales des femmes du Moyen-Orient. À cause de leur absence précédente, les autobiographies des femmes iraniennes sont devenues populaires en Occident.

Près de sept années se sont effectivement écoulées entre l'ébauche de ce projet, en 2007, et le point final, en 2014. Sept années d'écriture discontinue, d'introspection, de gribouillage et de réécriture pour aboutir à un fil narratif beaucoup plus personnel que le simple témoignage journalistique auquel je me prédestinais. [...] C'est grâce à elle [une amie romancière] que j'ai trouvé le courage d'exprimer ce « moi » enfoui sous un voile de pudeur. De me raconter pour mieux raconter les autres. [Minoui, 2015 : 315]

Un certain nombre de critiques, y compris Navid Naghibi, ont soutenu que ces textes invitent et encouragent le regard impérial occidental, offrant aux Occidentaux un aperçu du monde supposé interdit sous le voile [Naghibi, 2009 : 81]. La soif en Occident pour ces autobiographies semble insatiable et l'intérêt qui prévaut pour ce que Graham Huggan appelle « l'autobiographie ethnique » [Huggan, 2001] évoque une histoire d'une impulsion occidentale à dévoiler les secrets d'un Orient féminisé [Naghibi, 2009 : 81].

Les œuvres d'Azar Nafisi, Chahdortt Djavann, Delphine Minoui, Abnousse Shalman, n'en sont que quelques exemples qui, bien qu'elles représentent des formes différentes d'expression, partagent les traits du récit autobiographique et sont déterminés par les particularités de l'autofiction, où les événements sont présentés avec une certaine liberté, à partir d'un choix d'événements et

d'expériences personnelles¹. Azar Nafisi² a choisi pour son témoignage, *Mémoires captives*, la forme de la chronique familiale, où « tout se passe, en effet, comme si l'histoire minutieuse d'une famille iranienne offrait une sorte de reflet des événements qui, pendant cinquante ans, ont éveillé, secoué et finalement paralysé le pays » [Nafisi, 2009 : 7].

Elle [ma mère] n'aurait pas approuvé cette chronique familiale. Pour un Iranien, c'est presque impensable : d'une part nous ne lavons pas notre linge sale en public, comme aurait dit Maman, et d'autre part nos vies privées sont considérées chez nous comme tout aussi banales les unes que les autres et ne valent donc pas la peine qu'on s'y arrête.

[Nafisi, 2009 : 14]

De l'autre côté, *Je vous écris de Téhéran* prend la forme d'une lettre posthume que l'écrivaine adresse à son grand-père. Delphine Minoui³ entremêle des récits plus proches du reportage lors de son retour en Iran, effectué afin de reprendre le fil des traces de son passé familial, à travers la narration de ses années iraniennes, de 1997 à 2009, et elle avoue : « Ceci n'est pas un article – il est mort-né. Juste une pensée. Une pensée qui défile à la vitesse du taxi le long de ces lignes grises qui n'en finissent pas de s'étirer. Cette fois-ci, ce n'est pas un faux départ. Je m'en vais pour de bon » [Minoui, 2015 : 9]. Pour sa part, Abnousse Salmani⁴, préfère la forme d'un « joyeux pamphlet, un récit qui alterne les anecdotes intimes et les événements sociopolitiques avec humour et enthousiasme » [Salmani, 2014 : quatrième de couverture] pour son œuvre *Khomeini, Sade et moi*. En ce qui concerne la confession bouleversante qu'on lit dans *La dernière séance. Voyage au bout de l'inconscient* de Chahdortt Djavann, il s'agit d'un roman autobiographique de fiction [Alfaro, 2003], à deux temps, où s'entrelacent des séances de psychanalyse que l'héroïne poursuit à Paris et le récit de son parcours d'émigrée [Djavann, 2013]⁵.

¹ Le terme a été utilisé pour la première fois par Serge Dubrofsky en 1977 [Veikou, Lalagianni, 2016 : 88]. On assiste aussi à l'émergence d'autres genres hybrides comme la fausse biographie, la fausse autobiographie ou encore la bio fiction, selon R. Robin, dans *L'immense fatigue des pierres*, Bio fictions. Montréal, XYZ, 1996.

² Azar Nafisi, née à Téhéran, enseigne la littérature à l'Université de Johns Hopkins. Elle a enseigné la littérature occidentale dans des universités iraniennes. En 1981, elle a été exclue de l'Université de Téhéran parce qu'elle refusait de porter le voile. En 1994, elle a obtenu une bourse d'enseignement de l'Université d'Oxford et en 1997 elle a quitté l'Iran avec sa famille pour s'installer aux États-Unis. Elle a aussi écrit le roman autobiographique *Lire Lolita à Téhéran*, coll. « 10/18 », Plon, Paris, 2005.

³ Delphine Minoui est grande reporter au Figaro, spécialiste du Moyen-Orient. Prix Albert Londres 2006 pour ses reportages en Iran et en Irak. Elle n'a pas cessé de suivre de près l'actualité du monde arabe. Elle est également l'auteur des *Pintades à Téhéran* (Jacob-Duvernet), de *Moi, Nojoud, dix ans, divorcée* (Michel Lafon), de *Tripolimwood* (Grasset), de *Je vous écris de Téhéran* (Seuil), et de *Les Passeurs de livres de Daraya. Une bibliothèque secrète en Syrie* (Seuil). Pour son œuvre *Je vous écris de Téhéran*, elle a reçu le Prix du livre Ailleurs 2016.

⁴ Née à Téhéran en 1977, Abnousse Shalmani s'exile à Paris avec sa famille en 1985. Après ses études d'histoire, elle fait du journalisme avant de s'occuper de la production et la réalisation de courts-métrages. *Khomeiny, Sade et moi* est son premier roman.

⁵ Il s'agit du second volet de l'histoire de Donya, commencée dans *Je ne suis pas celle que je suis*, Paris, Flammarion, 2011.

Dans *Les cadres sociaux de la mémoire*, M. Halbwachs a montré que les souvenirs individuels ne peuvent subsister et être localisés dans le temps passé qu'à condition de s'accrocher à la mémoire d'un groupe social, qui se développe en « mémoire collective » [Vahabi, 2008 : 48]. Selon Halbwachs, la mémoire du passé, reconstruite à partir du présent, n'est possible qu'en raison des cadres sociaux de référence que possèdent les individus. Par conséquent, la mémoire individuelle n'a de réalité que si elle s'associe à la mémoire collective, liée à un passé mythifié pour justifier des représentations sociales présentes [Lavabre, 1998 : 47]. La mémoire collective ne renvoie pas seulement à la mémoire partagée d'un événement passé vécu en commun par une collectivité, mais elle définit également « la mémoire historique » en tant que celle-ci assure la permanence des grandes mythologies collectives [Vahabi, 2008 : 49]. Étant donné que l'individu participe à plusieurs groupes sociaux, « la mémoire individuelle se définit comme l'interférence de diverses mémoires collectives » [Vahabi, 2008 : 49]. C'est un « système d'interrelations de mémoires individuelles » [Bastide, 1970 : 82] élaboré à travers les itinéraires et pratiques des membres du groupe. Delphine Minoui avoue qu'elle écrit « Comme pour tromper le temps. Et pour nous préserver, aussi, de cette souffrance collective qu'enduraient en silence des millions d'Iraniens. Car tu n'étais pas le seul à porter depuis tant d'années le fardeau d'une révolution qui avait mal tourné. » [Minoui, 2015 : 41]

La narration des souvenirs intervient de manière critique dans la culture et la politique de la censure sous le régime islamique postrévolutionnaire et aborde les conséquences psychologiques importantes de ces tactiques de répression [Abedinifard, 2015 : 84].

Plus je l'écoutais, plus j'étais frappé par ce paradoxe de l'Iran contemporain : en misant sur le « baby boom » dans les années quatre-vingt et en encourageant la gratuité de l'enseignement, Khomeiny n'avait-il pas, finalement, creusé le tombeau de la République islamique ? Car ce sont ces mêmes jeunes, nourris au biberon de la propagande, qui remplissaient à présent les bancs des universités et qui rêvaient de s'affranchir du carcan religieux... En vingt ans, le nombre d'étudiants avait doublé. Avec plus de deux millions d'inscrits à l'université, soit 80% d'une classe d'âge, la nouvelle génération constituait la principale menace au régime qui l'avait engendré. [Minoui, 2015 : 25]

En effet, ces textes sont marqués par « la préservation de la mémoire communautaire d'une génération » [Malek, 2006 : 375]. « De quoi rêvait la "génération K", tous ces jeunes de mon âge nés sous Khomeyni, élevés sous Khamenei, son successeur, et principaux électeurs du nouveau président ? » [Minoui, 2016 : 17] Il s'agit d'une génération « après ceux qui ont été témoins de traumatismes culturels ou collectifs », dont la relation qu'elle « entretient avec les expériences de ceux qui les ont précédés, des expériences dont ils "se souviennent" uniquement au moyen d'histoires, d'images et de comportements parmi lesquels ils ont grandi » est définie comme post-mémoire [Hirsch, 2008 : 106-107].

Mon frère et moi appartenons à une génération qui a voulu se débarrasser du passé, et nous avons considéré nos antécédents familiaux comme un fardeau plutôt qu'une bénédiction. Il a fallu la révolution pour que cette généalogie m'apparaisse soudain vitale. Le présent était si fragile, si changeant, que seul le passé pouvait nous servir de refuge.

[Nafisi, 2009 : 74]

D'après Navid Naghibi, ces textes autobiographiques ont été écrits par une génération d'auteurs dont l'enfance a été interrompue par la révolution islamique de 1979. Le sentiment qui prédomine c'est la nostalgie d'une enfance et d'une patrie prérévolutionnaire perdues [Naghibi, 2009 : 80]. « Ces écrivains ont trouvé dans l'écriture une manière d'exprimer leur difficulté de quitter "le pays de l'enfance" pour se retrouver "étrangers" à eux-mêmes et aux autres. Ils demeurent tiraillés entre la vie d'avant et celle d'après, entre la rupture et la nostalgie » [Salami, 2015 : 6], une puissante nostalgie de l'ère prérévolutionnaire.

Jamais je ne serai nostalgique, s'était-elle juré lorsqu'elle avait quitté l'Iran. Et pourtant elle ne pouvait tenir parole. On est nostalgique des bonheurs qu'on a connus, mais plus encore des souffrances qu'on a endurées. Peut-être tout simplement parce que le « temps perdu » nous paraît plus cruel encore. Elle avait le mal de pays, de ce pays qui avait l'odeur de son enfance. Elle avait le mal de son pays qui allait si mal, de plus en plus mal. L'Iran était le pays de ses souffrances et il lui manque. [Djavann, 2013 : 19]

La notion du foyer fut abordée à la fois comme un espace physique et imaginaire, également associé à l'espace maternel, le seul espace naturel de l'enfant. Tout éloignement du foyer aboutit à un terrain inconnu, chargé des angoisses de l'adolescence, de l'entrée à l'âge adulte et par conséquent à la perte de l'innocence de l'enfance [Naghibi, 2009 : 84], une enfance qui pour les écrivaines iraniennes exilées « a le goût du deuil » [Minoui, 2016 : 22].

Il me semble avoir toujours entendu mes parents et leurs amis parler de l'Iran comme d'un enfant chéri mais prodigue à propos duquel tout le monde se disputait tout le temps. Avec les années, mon pays a acquis à mes yeux une identité paradoxale : celle d'un territoire concret, défini par mon lieu de naissance et de vie, la langue que je parlais, la nourriture que je mangeais, en même temps qu'un espace mythique qui chantait la vertu sous toutes ses formes et incarnait la résistance et la trahison. [Nafisi, 2009 : 39]

Ce qui lie ces textes, c'est l'expérience partagée et l'articulation de la révolution comme événement traumatique pendant une période clé du développement personnel des auteurs. « Ainsi le fait même que l'événement traumatique est inassimilable au moment de son apparition explique le flot continu d'autobiographies trente ans après la révolution. » [Naghibi, 2009 : 80]

J'ai quitté ton pays sans me retourner. Comment dire adieu à une moitié retrouvée de soi-même ? En ce début d'été 2009, la capitale iranienne pleurait ses martyrs et les cachots débordaient. Le temps d'une élection en trompe-l'œil, nous étions passés du vert espoir au rouge sang. Le rêve d'un changement s'était brisé contre le mur de la répression. Moi, je signalais à contrecœur la fin d'un long reportage dont tu détenais le

secret. De retour à Paris, je n'ai rien pu écrire. Les mots se disputaient ma page. Entre vécu et ressenti. Journaliste, j'étais redevenue citoyenne. J'avais perdu la distance nécessaire pour raconter. [Minoui, 2016 : 11]

Ces textes constituent ainsi un « rassemblement des blessures », des souvenirs marqués par les événements de la révolution : la perte du foyer et de la culture, façonnée par la nostalgie qui marque la vie dans la diaspora [Erikson, 1995 : 187]. En outre, ces écrivaines particulières semblent travailler sur leur traumatisme à travers le processus cathartique de la « scriptothérapie » [Henke, 2000]. Enfant encore, Abnousse Salmai se souvient d'avoir beaucoup rêvé et d'avoir commencé un roman – qui est encore dans un tiroir – rédigé à l'aide de la machine à écrire bleue que son père lui avait offerte. « J'avais repris tous les membres de ma famille et je leur ai offert un passé et un destin français. Je me souviens encore de la première phrase : “Je suis née le premier avril 1977 dans une famille vouée à l'échec” [...] » [Salmani, 2014 : 110-111]. Semblable est le cas de Chahdortt Djavann, dont le double littéraire, Donya, essaye de dévoiler, dans le cabinet d'un psychanalyste, de séance en séance, les événements les plus intimes de sa vie qui l'ont traumatisée à jamais.

Je ne me sens ni Française, ni Iranienne, ni la fille de mes parents, ni quelqu'un d'autre. Je suis ni ni ni ni... Je suis rien.
Un silence.
Je n'ai jamais eu d'enfance.
Enfant, j'avais mille ans.
Mon adolescence et ma jeunesse ont été brisées et je ne serai jamais une femme non plus. Sans attache, une errante, voilà ce que je suis.
[...] Je passe ma vie à me contredire, à me blâmer, à me réprimander, à me punir.
Je ne suis jamais d'accord avec moi-même, et contre moi-même je perds toujours.
Un sourire se dessine sur le visage du psy.
– J'aurai voulu être quelqu'un de normal, n'importe qui, mais pas moi, pas avec une histoire qui pèse des tonnes et finit par vous mettre à genoux. [Djavann, 2013 : 235]

Il va de soi que l'émergence des mémoires des femmes iraniennes peut être comprise en termes de ce qu'on identifie comme la convergence de la « culture de la confession et du témoignage » dans la société occidentale contemporaine, phénomène qui fait partie de « la culture de la confession axée sur la thérapie » [Gilmore, 2001 : 2], étant donné que ces récits peuvent être considérés comme « générationnels », produits, principalement, par une génération de femmes qui ont vécu le traumatisme de la révolution à « un moment critique du devenir dans leur histoire personnelle » [Whitlock, 2007 : 164].

Dans le cas des autobiographies des femmes iraniennes contemporaines, les mémoires personnelles posent le plus souvent des questions sur la nation, l'identité et l'appartenance. « Les livres étaient tout ce qu'il y avait de solide, tout le reste était mal défini, mal foutu, pas réel. J'étais comme coupée du vrai monde. Ce n'était pas tout à fait l'Iran mais ce n'était pas encore la France. » [Salmani, 2014 : 113] Berry

démontre que l'exposition de l'individu à deux cultures fait resurgir la difficulté du contact de deux champs culturels différents (surtout lorsque ce contact est forcé, comme c'est le cas des exilées) en utilisant les termes « rejet » et « déculturation », c'est-à-dire la perte d'identité culturelle et le « stress acculturatif », qui se réfèrent aux changements psychologiques qui se produisent chez un individu à travers le processus de l'acculturation [Berry, 2002 : 19].

Après la révolution islamique, j'ai compris toute la fragilité de notre existence terrestre, la facilité avec laquelle ce que l'on croit être son pays, ce qui vous donne une identité, un ancrage, une appartenance, peut vous être enlevé. J'ai compris que mon père m'avait donné à travers ses histoires une façon de m'inventer une patrie qui ne dépendait ni de la géographie ni de la nationalité ni de rien à quoi l'on puisse m'arracher.

[Nafisi, 2009 : 416-417]

L'exilé devrait surmonter la déchirure primordiale du départ, de la famille et des amis laissés en Iran et il faut se réinventer une nouvelle identité car le travail de mémoire, selon Farhad Khosrokhavar, est inextricablement lié à celui de l'évolution et de l'identité dans un contexte social et culturel qui est en rupture avec celui de la société d'appartenance de l'exilé [Vahabi, 2008 : 33]. Abnousse Salmani se sent française par la culture et par la langue, et aussi par la connaissance du passé qu'elle partage avec tous les citoyens français.

Mais surtout je serais perdue en Iran. Je serais une étrangère comme je n'ai jamais eu le sentiment d'être en France. En me rejetant de France, il [le cuisinier d'un bistrot] me rendait apatride, seule, malheureuse. En me refusant d'être française, il me renvoyait dans les ténèbres des sans-mémoires. C'était cela qui était le plus blessant : il reniait ma mémoire. [Salmani, 2014 : 240]

Pour elle, le passé historique est en relation directe avec les notions d'identité, d'intégration ou encore de perte de soi. « Pour ma part j'ai trouvé dans l'étude du passé la meilleure voie pour comprendre mon enfance et partager une mémoire commune avec le pays qui m'a recueillie après l'exil. » [Salmani, 2014 : 27]

Les récits autobiographiques en question pointent le dilemme entre un passé révolu et un futur incertain à construire. « Comme s'il existait une familiarité instinctive entre les exilés et le passé. L'exilé possède la clef vers hier car il est hermétique au futur, victime d'un mouvement quasi divin qui le dépasse, il se relève incapable d'imaginer un avenir. » [Salmani, 2014 : 27] En d'autres mots, Chahdortt Djavann semble bouleverser la notion linéaire du temps tout en juxtaposant le passé et le futur dans la vie des exilés : « Le déclassement social, la dégringolade culturelle et économique étaient pour beaucoup dans sa dépression, sans parler des difficultés linguistiques ; mais il y avait bien autre chose : tout ce qu'elle avait enterré en elle. Elle n'avait pas encore trente ans et elle voyait sa vie derrière elle, ou plutôt son passé devant elle » [Djavann, 2013 : 18] pour poser à la fin la question : « Quand on commence une nouvelle vie dans un nouveau pays, dans une nouvelle langue, pourquoi ne pas s'inventer un nouveau passé? » [Djavann, 2013 : 245] « On

ne s'étonnera donc pas de la multiplicité des usages de la notion de mémoire » [Vahabi, 2008 : 33], car, au-delà des transformations radicales du vingtième siècle et de la montée des identités nationales et régionales, tout est « mémoire », c'est-à-dire « présent du passé » [Lavabre, 2000 : 48].

Pour s'adapter au pays d'accueil, selon Farhad Khosrokhavar,

[...] il faut désapprendre, du moins en partie, ce qu'on a appris comme allant de soi dans le pays d'origine et ceci d'autant plus que le pays de départ (l'Iran) est culturellement beaucoup plus éloigné du pays d'accueil (la France, la Belgique, l'Angleterre, les pays européens en général) où une culture politique démocratique et un individualisme sécularisé rendent la compréhension des uns et des autres vraisemblablement plus aisée.

[Vahabi, 2009 : 15].

Ce double mouvement contradictoire de socialisation et de désocialisation qui va de pair chez un exilé, passe par le refus de l'identité ancienne.

J'en conclus que j'étais française. À 100%. Rien, chez nous, ne donnait à penser autrement. Nous parlions français. Nous mangions français. Nous rêvions en français. Lorsque, à chaque rentrée des classes, l'institutrice m'interrogeait sur le pays de mes origines, je répondais : « La France ! » sans hésiter. Par mimétisme, sans doute.

[Minoui, 2015 : 14]

À travers un repli fréquent vers la société abandonnée, l'exilé arrive enfin « dans un monde flottant et ne sait pas vraiment ni où il est, ni où il va » [Khâknégar, 2015 : 13].

[...] hier soir j'ai fait un rêve invraisemblable. J'étais sur les quais au bord de la Seine à Paris et soudain j'étais étonnée de voir que la Seine coulait à Téhéran au beau milieu de la grande avenue qui traverse la ville du nord au sud... J'étais simultanément à Paris et à Téhéran... [...] ç'aurait été merveilleux si la Seine coulait de Paris à Téhéran... non ? [Djavann, 2013 : 55]

Il s'agit d'une démarche inscrite dans la logique de la relation réciproque d'homogénéisation et de différenciation qui nous permet de saisir, « d'une part les singularités des versions individuelles propres à chaque exilé et, d'autre part, le tronc commun de l'exil » [Vahabi, 2009 : 16]. Nader Vahabi souligne que les exilés ont une marque symbolique par laquelle ils se distinguent de leurs pairs, fait qui rend leur identité construite et redéfinie au fur et à mesure que le processus de resocialisation s'approfondit [Vahabi, 2008 : 33].

Rencontrer un compatriote dans un pays étranger souvent fausse et piège la relation : appartenir au même monde, à la même nation, à la même langue, à la même civilisation, avoir les mêmes repères et les mêmes sensibilités politiques crée un sentiment illusoirement familier. Lorsqu'on vit dans son propre pays, ces généralités ne sont pas déterminantes dans les rencontres qu'on fait ; mais lorsqu'on vit à l'étranger, elles deviennent des particularités et donnent la fausse impression aux gens originaires d'un même pays d'avoir en commun. [Djavann, 2013 : 426]

Par conséquent, cette marque symbolique rassemble paradoxalement une multiplicité d'identités qui sont « ouvertes » et toujours sujettes à modification. [Vahabi, 2008 : 33]

Je dois avouer qu'il n'y a rien de plus instable sur cette terre que mon identité. En ce qui concerne mon héritage génétique et culturel, je m'en serais bien passée ; quant à mon histoire, elle aurait mieux fait de n'avoir jamais commencé ; et pour ce qui est des besoins, des valeurs... et... ce n'est même pas la peine de m'y attarder ; en somme, pour le salut de mon âme, il me faut, et de toute urgence, une nouvelle boîte noire.

[Djavann, 2013 : 61-62]

Pour ce qui est du choix de la langue d'écriture, il y a des poètes ou des écrivains iraniens qui ont recours à la langue du pays d'accueil pour assouvir leur besoin d'écrire et leur ambition littéraire⁶. Cependant, on a souvent l'impression qu'on ne parle pas « la même langue que les Français, même si [...] on parle le français » [Djavann, 2013 : 221]. Puisque les amis sont éparpillés aux quatre coins du monde et il n'a « personne avec qui partager l'enfance, l'adolescence, la jeunesse qui étaient les miennes. Aucun souvenir commun, aucun repère commun, aucune référence commune... Pas d'émotion partagée... Les Français de mon âge parlent de mille et une choses qui me sont totalement inconnues. Et moi, j'ai vécu mille expériences qui leur sont inconnues » [Djavann, 2013 : 221]. L'écrivain qui écrit dans sa langue maternelle reste attaché à son pays d'origine comme par « un cordon ombilical ». « Si douloureux que soit l'exil pour ces écrivains qui se plaignent d'avoir tout perdu – amis, famille, patrimoine, passé, racines –, il leur reste leur langue maternelle dans laquelle ils continuent de s'exprimer. » [Salami, 2015 : 63] Cependant, ce n'est pas toujours le cas :

- [...] En fait, je n'ai jamais vraiment eu de la langue maternelle
- Oui ?!
- Une grande partie de moi n'a jamais trouvé sa place en persan.

Vous vous souvenez, je vous avais raconté qu'au moment de la dictée, à huit ans, d'un coup, j'avais oublié l'alphabet... C'est que j'étais tombée de l'autre côté de la langue, de l'autre côté du langage. [...] et voilà, je suis tombée dans quelque chose qui n'existe pas, dans le néant. [Djavann, 2013 : 189]

⁶ Selon Nahâl Khâknégâr, il y a encore deux catégories d'écrivains immigrés iraniens en ce qui concerne le choix de langue d'expression : ceux qui, poètes ou écrivains en Iran, préfèrent, une fois immigrés, continuer à s'exprimer dans leur langue maternelle et ceux qui ont émigré avant d'avoir eu l'occasion de se perfectionner à l'écrit en persan. Parmi eux, certains choisissent leur langue maternelle tandis que les autres préfèrent adopter la langue du pays d'accueil [Khaknegar, 2015 : 45]. Shahnaz Salami y ajoute un quatrième groupe : les poètes ou les écrivains iraniens qui ont eu la chance de se perfectionner à l'écrit dans leur langue maternelle aussi bien que dans la langue du pays d'accueil. Cette situation culturelle bilingue est la conséquence pour l'écrivain immigré de l'affrontement de deux langues qui coexistent en se développant de façon harmonieuse et complémentaire [Salami, 2015 : 65].

Pour les exilés, se trouvant dans une nouvelle société dont la langue, l'histoire et la culture sont construites de manière radicalement différente, l'intégration s'accomplit en faisant le deuil non pas seulement d'une grande partie du passé et des cadres de mémoire liés à la société iranienne dont ils sont issus, mais aussi de la perte de la langue maternelle [Vahabi, 2008: 15].

Je ne crois pas qu'on puisse être heureux dans un pays dont on ne partage pas la langue. Si j'ai mis de longs mois à prononcer « grenouille », les mots se sont enchaînés très vite et soudain, je pensais en français. Encore trois ans et je n'allais plus rêver qu'en français. J'ai très vite perdu ma langue maternelle. La faute à Hugo certainement. Mais surtout à Khomeiny. Le persan était trop lié à Téhéran et aux barbus, et mes parents ne cessaient de me répéter – pour se convaincre – que nous n'allions plus rentrer à Téhéran et qu'il fallait que j'apprenne la France par cœur. Il m'a fallu beaucoup de temps pour retrouver de la beauté à ma langue maternelle, mais je n'ai plus jamais été capable de lire et d'écrire en persan. [Salmani, 2014 : 102]

Du géopolitique au géopoétique, du local et du global au « glocal » et « gloacalization » [Veikou, Lalagianni, 2016 : 94], ces autobiographies pures ou masquées [Chaulet-Achour, 2008 : 79-112] des écrivaines iraniennes exilées constituent une « écriture de l'entre-deux », qui aboutit au sentiment douloureux de la non appartenance à un pays, une nation ou une culture [Sibony, 1991 : 31], fruits d'un mouvement bidirectionnel entre, d'une part, le passé et la patrie quittée et, de l'autre, la constitution d'une nouvelle mémoire liée au présent et au pays d'accueil. Pour elles, se définissant comme des écrivaines de langue française, « la littérature en français est un lieu au-delà des identités nationales déniées – « ni iranienne, ni française » – qui [leur] procure une identité (acquise, choisie) et aussi une intégrité » [Alvares, 2016 : 34], puisque « la littérature française [les] a sauvée[s] de l'isolement. [Elle leur] constituait une nouvelle mémoire » [Salmani, 2014 : 102].

BIBLIOGRAPHIE

Corpus:

- Djavann, 2013 : Chahdortt Djavann, *La dernière séance. Voyage au bout de l'inconscient*, Paris, Fayard, 2013.
- Djavann, 2011 : Chahdortt Djavann, *Je ne suis pas celle que je suis*, Paris, Flammarion, 2011.
- Nafisi, 2009 : Azar Nafisi, *Mémoires captives*, coll. « 10/18 », Paris, Plon, 2009.
- Minoui, 2016 : Delphine Minoui, *Je vous écris de Téhéran*, Paris, Point, 2016.
- Salmani, 2014 : Abnousse Salmani, *Khomeini, Sade et moi*, Paris, Grasset, 2014.

Références critiques :

- Abedinifard, 2015 : Mostafa Abedinifard, "Graphic Memories, Dialogues with Self and Other in Marjane Satrapi's *Persepolis* and *Persepolis 2*", dans *Familiar and Foreign: Identity in Iranian Film and Literature*, (dir. Manijeh Mannani and Veronica Thompson), Athabasca UP 2015, pp. 83-109, disponible en ligne: 10.15215/aupress/9781927356869.01 (consulté le 17/11/20).

- Alfaro, 2013 : Margarita Alfaro, « Xénographies francophones au féminin. Le double sentiment d'étrangeté-étrangéité » dans Chahdortt Djavann « Comment peut-on être français ? », *Cédille. Revista de estudios franceses*, 3, 2013, pp. 13-27.
- Alvares, 2017 : Cristina Alvares, « ... Iranienne et fière de l'être ? Exil et identité nationale chez Chahdortt et Marjane Satrapi », lasemaine.fr 2016, Universidade do Porto, Faculdade de Letras, Porto, pp. 21-38, disponible en ligne : <http://hdl.handle.net/1822/47436> (consulté le 20/12/20).
- Chalet-Achour, 2008 : Christiane Chalet-Achour, « Expressions iraniennes de la féminité et de soi : de Freidoune Sahebjam à Marjane Satrapi », dans Brigitte Riéra (coord.) *Féminité et expression de soi*, Paris, Le Manuscrit, 2008, pp. 79-112.
- Erikson, 1995 : Kai Erikson, *Notes on Trauma and Community in Trauma: Explorations in Memory*, ed. Cathy Caruth, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995, p.187, cité par Navid Naghibi, "Trauma, and Nostalgia in Diasporic Iranian Women's Autobiographies", dans *Radical History Review*; 2009 (105), p. 80, disponible en ligne : 10.1215/01636545-2009-005 (consulté le 10/01/21).
- Geiser, 2008 : M. Geiser, « La 'littérature beur' comme écriture de la post-migration et forme de 'littérature-monde' », dans *Expressions maghrébines*, vol. 7/1, 2008, pp. 121-139.
- Gilmore, 2001 : Leigh Gilmore, *The Limits of Autobiography: Trauma and Testimony*, Ithaca, NY, Cornell, University Press, 2001.
- Henke, 2000 : Suzette Henke, *Shattered Subjects: Trauma and Testimony in Women's Life-Writing*, New York, St. Martin's, 2000.
- Hirsch, 2001 : Marianne Hirsch, "The Generation of Postmemory", dans *Poetics Today* 29.1.2008, pp. 103-128.
- Huggan, 2001 : Graham Huggan, *The Post-colonial Exotic: Marketing the Margins*, London, Routledge, 2001.
- Khaknegar, 2015 : Nahal Khaknegar, *L'Exil comme épreuve littéraire, L'écrivain iranien face à ses homologues*, Paris, L'Harmattan, 2015.
- Lavabre, 2000 : M. C. Lavabre, Marie-Claire Lavabre, « Usages et mésusages de la notion de mémoire », dans *Critique internationale*, N° 7, avril 2000, *Culture populaire et politique*, sous la direction de Denis-Constant Martin. pp.48-57, disponible en ligne : www.persee.fr/doc/criti_1290-7839_2000_num_7_1_1560 (consulté le 24/02/21).
- Lavabre, 1998 : M. C. Lavabre, « Halbwachs et la sociologie de la mémoire », dans *Raison présente*, n°128, 4e trimestre 1998, *Mémoire et histoire*, pp.47-56, disponible en ligne : www.persee.fr/doc/raipr_0033-9075_1998_num_128_1_3504 (consulté le 24/02/21).
- Lescot, 1943 : Roger Lescot, « Le roman et la nouvelle dans la littérature iranienne contemporaine », dans *Bulletin d'études orientales*, T. 9 (1942-1943), Institut Français du Proche-Orient, pp. 83-101, disponible en ligne : <https://editions-ismael.com/en/1943-roger-lescot-le-roman-et-la-nouvelle-dans-la-litterature-iranienne-contemporaine-2/> (consulté le 6/10/20).
- Malek, 2006 : Amy Malek, "Mémor as Iranian exile cultural production: A case study of Majane Satrapi's *Persopolis* series", dans *Iranian Studies*, 39:3, pp. 353-380, disponible en ligne : 10.1080/00210860600808201 (consulté le 01/02/21).
- Milani, 1992 : Farzaneh Milani, *Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers*. Syracuse, NY, Syracuse UP, 1992.
- Nanquette, 2009 : Laetitia Nanquette, "French New Orientalist Narratives from the "Natives": Reading More Than Chahdortt Djavann in Paris", dans *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 29 (2), 2009, pp.269-280, disponible en ligne : 10.1215/1089201X-2009-009 (consulté le 11/02/21).
- Naghibi, 2009 : Naghibi Navid, "Trauma, and Nostalgia in Diasporic Iranian Women's Autobiographies", dans *Radical History Review*; 2009 (105), pp. 79-91, disponible en ligne : 10.1215/01636545-2009-005 (consulté le 10/01/21)
- Robin, 1996 : R. Robin, *L'immense fatigue des pierres. Biofictions*, Montréal, XYZ, 1996.

- Roger, 1970 : Roger Bastide, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », dans *L'année sociologique*, 21, 1970, pp. 65-108.
- Salami, 2015 : Shahnaz Salami, « La littérature des écrivains et poètes iraniens immigrés en France et en Allemagne », dans *Hommes & migrations*, 1312 | 2015, mis en ligne le 01 octobre 2018 : <http://journals.openedition.org/hommesmigrations/3494> (consulté le 26/02/21)
- Sibony, 1991 : D. Sibony, *Entre-deux, l'origine en partage*, Paris, Seuil, 1991.
- Vahabi, 2009 : Nader Vahabi, *Récits de vie des exilés iraniens. De la rupture biographique à la nouvelle identité*, Paris, éditions Elzévir, 2009.
- Vahabi, 2008 : Nader Vahabi, *Sociologie d'une mémoire déchirée. Le cas des exilés iraniens*, Paris, Edition L'Harmattan, 2008.
- Veikou, Lalagianni, 2016 : Mariaggela Veikou and Vassiliki Lalagianni, *Migration. Social and Cultural Aspects*, dans *Athens*, Kallipos publisher, 2016 (in Greek), disponible en ligne: <http://hdl.handle.net/11419/5227> (consulté le 16/10/20).
- Whitlock, 2007 : Gillian Whitlock, *Soft Weapons: Autobiography in Transit*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.

