

Plume, première année, numéro 1, printemps-été 2005, publiée en été 2006, pp. 136-145

Le récit de voyage dans la littérature persane moderne

**Etude de deux exemples: *Xasi dar miqat* d'Al-e Ahmad
et *Une Visite au Baloutch* de Dolat-abadi**

Katayoun SHAHPAR-RAD

Faculté des Langues étrangères, Université de Tabriz

e-mail: azinekaty@yahoo.fr

Résumé

Les récits de voyage écrits par des voyageurs-écrivains renouvellent le genre en ajoutant au récit géographique une dimension subjective. Transformés par des sensibilités originales, les contrées déjà connues montrent au lecteur un nouveau visage. Au vingtième siècle, les écrivains iraniens Al-e Ahmad et Dolat-abadi publient deux récits de voyage racontant leurs périples à travers l'Arabie Saoudite et le Sistan et Baloutchistan. Au-delà de leurs divergences, ces deux textes se rapprochent par le regard désabusé que leurs auteurs jettent sur le monde qui les entoure.

Mots-clés: récit de voyage, Jalal Al-e Ahmad, Mahmoud Dolat-abadi, littérature persane moderne.

Tout se réduit pour le voyageur à échanger dans la terre étrangère des illusions contre des souvenirs.

Chateaubriand

I. Introduction

Le récit de voyage n'est pas un genre nouveau dans la littérature iranienne et les œuvres relevant de cette catégorie remontent à plusieurs siècles. Il en existe de nombreux exemples, aussi bien dans la littérature classique que dans la littérature moderne. Le plus célèbre de tous est, sans doute, le célèbre récit de voyage de Naser Xosro qui, en 1045, entama un périple de sept années, qui le conduisit de Balx¹ à l'Égypte, avec sur le chemin de retour, un pèlerinage à la Mecque.

De nos jours, même si d'autres médias, notamment la télévision, sont capables de créer l'enchantement des récits de voyages d'antan, la lecture des récits de voyage peut offrir un double intérêt: ces récits offrent de se familiariser avec un pays à travers une sensibilité autre, ou, comme l'écrit Lévi-Strauss dans *Tristes tropiques*, permettent de recréer l'illusion de ce qui n'existe plus.

Dans cette étude, nous nous proposons d'examiner deux exemples de récit de voyage écrits par deux écrivains romanciers iraniens contemporains: Jalal Al-e Ahmad et Mahmoud Dolat-abadi. Le choix de ces deux textes, parmi tant d'autres, se justifie par le statut de leurs auteurs, tous deux écrivains et possédant chacun un style particulier, une sensibilité originale. Autrement dit, c'est à travers l'examen d'une certaine vision de la «terre étrangère» que nous tenterons de montrer de quelle manière Al-e Ahmad et Dolat-abadi expriment l'un et l'autre leur «déception» à travers leur

1. Ou Bactres, village situé dans l'actuelle Afghanistan et qui fut, au Moyen-Age, une ville très importante et la capitale de Bactriane.

esthétique respective.

En 1343/1964 Jalal Al-e Ahmad, célèbre intellectuel iranien, effectue un pèlerinage à la Mecque et publie son journal de voyage en 1345/1967 sous forme d'un volume au titre à la fois insolite et lourd de sens, *Xasi dar miqat*. Le mot *xas* signifie en persan brindille de bois mort, mais aussi individu vil et méprisable; le terme *miqat* revêt également un double sens: temps et lieu de rendez-vous.

A cette époque, Al-e Ahmad est déjà connu dans les milieux littéraires et l'on peut même dire que sa renommée est moins le fruit de ses œuvres de fiction que de ses réflexions critiques publiées sous forme de recueils d'articles, et de son célèbre essai contre l'occidentalisation, *Qarbzadegi* (1341/1963).

Quelques années plus tard, en 1351/1973, Mahmoud Dolat-abadi, effectue un voyage dans la région du Sistan et Baloutchistan, au sud-est de l'Iran. Ses souvenirs et impressions sont réunis sous forme d'un récit de voyage, *Didar-e Baloutch (Une rencontre avec le Baloutch)* publié deux ans plus tard, au moment de son arrestation par la police politique. A l'époque, Dolat-abadi qui n'a publié que quelques nouvelles, ne bénéficie pas encore d'une grande notoriété.

Certes, une première lecture des deux récits met à jour une différence notable entre les deux ouvrages: Al-Ahmad part en pèlerinage, en compagnie de la communauté musulmane, tandis que Dolat-abadi se rend «seul» dans une terre éloignée et presque oubliée de son propre pays. Mais une étude plus approfondie nous permet de repérer des affinités entre les deux textes. En effet, les deux écrivains partent à la redécouverte d'une terre mythique: terre d'Islam pour l'un et pays des épopées d'antan pour l'autre. Toutefois, l'un et l'autre ne manqueront pas de dire leur désenchantement de façon plus ou moins directe (un désenchantement correspond à une attente qui n'a point trouvé de réponse).

II. Les causes du voyage et le choix de la destination

Les voyages ont, de tous temps, répondu à la soif de découvrir des paysages nouveaux, de connaître l'Autre. Ils sont souvent un moyen de contact direct avec une contrée mythique, et revêtent un caractère métaphysique, quand ils se doublent d'un devoir religieux, en l'occurrence le pèlerinage.

Les raisons qui ont poussé Al-e Ahmad à effectuer le pèlerinage de la Mecque ne sont pas d'ordre purement religieux. Le pèlerinage s'offre à lui comme une fuite, et dans plusieurs passages du texte (*Xasi dar miqat*, 1994, pp. 40, 183), il affirme revenir sur les traces de son frère mort en Arabie Saoudite. Celui-ci était un missionnaire envoyé par l'Iran pour s'occuper d'une petite minorité chiite dans un pays à forte majorité sunnite. Ainsi, ne s'agit-il pas pour lui de renouer avec les croyances dont il s'était désintéressé depuis quelque temps déjà, ou d'accomplir un geste qui le lierait à la communauté musulmane:

«Et ce fut les aux revoirs et baisers. Et la joie des accompagnateurs, croyant que la brebis égarée s'en revenait au troupeau. Deux des amis, arborant des sourires lourds de sens: «C'est quoi cette nouvelle ruse...» Ignorant qu'il ne s'agissait ni de ruse ni d'un retour au troupeau. Mais d'un autre échappatoire; et cette brebis égarée était à présent une chèvre galeuse qui avait besoin de se perdre encore plus.» (*Xasi dar miqat*, 1994, p.10)

Al-e Ahmad n'attend peut-être pas de ce voyage, censé lui permettre de redécouvrir des lieux sacrés et un signe de dévotion, un éblouissement immédiat. Toutefois, il ne manque pas d'être contrarié dès les premiers instants de son voyage par les soucis matériels, le désordre général et l'absence d'une atmosphère spirituelle digne de l'événement.

De son côté, Dolat-abadi ne fournit aucune indication précise nous permettant de comprendre les raisons de son voyage au Sistan et Baloutchistan. Mais l'on peut facilement croire que c'est la terre mythique des récits du *Livre des rois* qui l'a attiré dans une région à la fois éloignée de

la capitale et ignorée de tous, une région qui, ayant perdu sa gloire livresque, est tristement célèbre pour sa misère et son marché de la drogue. Dans l'imaginaire littéraire des Iraniens, le Sistan est la terre natale de Rostam, le plus célèbre des héros de Ferdowsi, mais aussi celle d'un autre héros, Ya'qub Leys, le chaudronnier qui, en s'opposant aux Abbassides, fonda la première dynastie iranienne après l'invasion arabe. Or, la réalité des faits géographiques et économiques est loin de rappeler l'image héroïque peinte par le grand poète du X^e siècle, ou celle évoquée par l'histoire. Toutefois, l'auteur ne peut s'empêcher de regarder les paysages à travers les grands textes du passé. Ainsi, le voyage de Dolat-abadi s'effectue à la fois dans l'espace et dans le temps et, bien que l'auteur ne l'avoue pas clairement, il est évident que ce voyage constitue pour lui l'occasion de s'éloigner du climat intellectuel de Téhéran en vue de trouver quelque chose d'authentique et de vrai. Son aîné, Dolat-abadi, semble également accomplir un même geste de «fuite».

III. Le voyage ou la perte des illusions

Dès les premières pages du récit d'Al-e Ahmad, nous rencontrons un voyageur-narrateur qui est confronté à une réalité qu'il n'arrive pas à cerner pleinement. Son premier problème sera certes celui de communiquer avec les autres, dans une langue qui n'est pas la sienne. Or, il n'est pas homme à se laisser intimider et aborde «l'autre» en usant aussi bien de la langue arabe que des langues française ou anglaise. Sa curiosité s'accompagne selon ses propres dires de la volonté de perfectionner son arabe. Quoiqu'il en soit, l'altérité est accueillie par Al-e Ahmad avec sérénité. Toutefois, le problème du «pèlerin» ne se limite pas à une difficulté de communiquer, puisqu'il est confronté à tout un système qu'aucun ordre ne régit. Très vite, le rude climat et la chaleur inhabituelle finissent par avoir raison du voyageur et accablent son corps, tandis que le spectacle du chaos régnant sur les cérémonies fait de lui un spectateur désenchanté et déçu. Partout le sublime (la spiritualité

saisissante des lieux saints et des rituels) côtoie le grotesque (la saleté de ces hauts lieux du monde musulman, la vanité de certains comportements, comme la soif d'acheter, le vol, la maladie...). D'où la difficulté quasi insurmontable de «s'oublier» pour rejoindre la communauté avec humilité, avec l'élan qui doit pousser tout musulman vers Dieu à travers les rituels imposés par le pèlerinage.

Néanmoins, même si Al-e Ahmad se rend en pèlerinage pour se perdre et trouver une autre issue à son existence, il sera, contre son attente, saisi par le sentiment religieux et l'extase qui les accompagne. La prière matinale est une occasion de retrouver la sérénité d'autrefois et les larmes d'émotion qui coulent de ses yeux dans la mosquée de Médine le font une nouvelle fois fuir, puisque le poids des mots prononcés en arabe lors de la prière lui devient insoutenable (*Xasi dar miqat*, 1994, pp. 33, 94).

Pourtant, les moments de sérénité sont de courte durée et le regard critique du voyageur a besoin d'une arme pour se défendre du désenchantement. Fidèle à lui-même, Al-e Ahmad utilise l'ironie ou l'autodérision pour représenter le «moi» du voyageur, d'où l'image de la «chèvre galeuse» et le titre même de l'ouvrage qui, en réfutant le moi (*kas*) du pèlerin, se désigne par un vocable dépréciatif, *Khas*.

C'est également dans le même d'esprit qu'il décrit avec humour son nouvel accoutrement (pour plus de confort dans la chaleur, il s'est acheté une tenue autochtone et il a du mal à s'y sentir à l'aise) et les menues faiblesses de ses compagnons de voyage sans en épargner aucun. On se souviendra surtout de cet officier de l'armée qui perd la raison au cours du voyage, ou d'un autre compagnon qui refuse de quitter son manteau de laine où il cache probablement son argent.

Contrairement au désenchantement qui s'empare d'Al-e Ahmad dès les premiers instants de son voyage, c'est un sentiment de paix profond qui saisit Dolat-abadi à la vue de Zahedan, la première ville où il se rend. En effet, le spectacle est à la hauteur de son attente. Il se voit en harmonie avec

le milieu, libre et heureux à la fois. A ses yeux, quelque chose d'authentique émane des gens, de leurs tenues, de leurs comportements, quelque chose qui permet au narrateur de renouer avec la vie qui constitue, pour le romancier, son matériau de travail. En effet, dans un premier temps, l'œil de Dolatabadi, son «regard nu» (*Didar-e Baloutch*, 1989, p. 435) parcourt le paysage en géographe, curieux de saisir les moindres détails, même si ses observations se doublent presque aussitôt d'impressions personnelles et se transforment aussitôt en descriptions hautement imagées: les rues de Zahedan sont à ses yeux des poissons hors de l'eau qui ont la fièvre du soleil au corps. (*Didar-e Baloutch*, 1989, p.433)

Néanmoins, le Sistan et le Baloutchistan ne sont pas restés à l'abri de ce que le narrateur appelle «le désastre culturel» qui a contaminé la «noblesse» première des Baloutchs. Les jeunes, habillés à la mode occidentale et se bagarrant à la manière des acteurs américains, sont l'un des signes de cette «contamination».

Et c'est peut-être cet écart entre la ville telle qu'elle se présente aux yeux du narrateur-avec sa misère, la présence incontournable de la drogue - et telle que se la représentait son imagination de romancier, qui le pousse à adopter une attitude qui va au-delà de la simple constatation. A plusieurs reprises, le spectacle «vu» est un point de départ pour le travail de l'imagination: la présence des deux femmes en noir amène le narrateur à imaginer leur long parcours depuis les hauteurs de l'Azerbaïdjan jusqu'au désert, leur détresse et leur fatigue intériorisées. De même pour les quatre Baloutchs rencontrés au bord de la route. Le narrateur éprouve comme un besoin de les imaginer sur leurs dromadaires en train de parcourir le désert. Enfin, et pour citer un dernier exemple, il choisira le prénom de Sohrab pour le jeune conducteur de l'autocar, qui est, comme le nous le savons, celui du fils de Rostam dans le *Livre des rois* et symbolise la jeunesse innocente. C'est ainsi que l'écriture s'écarte de son objectif premier, avant tout référentielle, enrichie par l'imagination romanesque de l'auteur, et par son

désir d'inventer des «histoires» à partir de ce qu'il voit. Le romanesque recouvre de la sorte les paysages à travers le désir affiché de l'écrivain, de rétablir l'identité mythique du lieu.

Or, cette échappée romanesque s'accompagne aussi d'une vision lyrique qui s'exprime dans les descriptions et devient de ce fait un exercice de style qui annonce déjà la prose des livres à venir, comme par exemple *Avec Chobeyrou* (in *Karname-ye Sepanj* 1351/1973) qui constitue un tournant décisif dans la carrière du romancier au style original. Par ailleurs, ce même lyrisme annonce déjà les thèmes de ses livres à venir: sa fascination pour le peuple Baloutch dont il donne une description très poétique, «Chaque Baloutch est un palmier dattier et son âme un désert gorgé de soleil», (*Didar-e Baloutch*, 1989, p. 456) et son amour pour la géographie de son pays.

Le point ultime de cet écart est le total désenchantement qui s'empare du narrateur dans la huitième partie du récit qui commence par une phrase très significative: «Je ne vais pas visiter Naqch-e Rostam», phrase qui, à elle seule, démontre combien la vraie ville de Zabol est différente de ce qu'on imagine d'elle. C'est par le refus de visiter le monument, vestige d'un passé glorieux, que le narrateur signe son désenchantement et la perte de ses illusions. La ville ne sera plus la terre natale de Rostam, le héros, mais celle de tous ces gens que le marché de mercredi a réunis, de cette vieille prostituée qui cherche un client, de tous les misérables qui s'abritent dans l'asile.

Ce qui avait fait fuir Al-e Ahmad, c'était sa surprise de voir subsister en lui, des restes de sa foi religieuse. L'émotion de Dolat-abadi est d'une toute autre nature. C'est un profond saisissement devant un spectacle de misère et de détresse déchirantes qu'il n'arrive pas à contrôler. Ici, les larmes ne sont d'aucune utilité, pleurer pourrait même paraître ridicule. Le narrateur pense d'abord à fuir cette scène, mais il finit par se ressaisir et à maîtriser son émotion pour déduire: «Quoi qu'il en soit et de n'importe quelle manière,

nous autres aussi, nous sommes un peuple.» La diversité et la différence ne lui font pas peur.

IV. Le retour impossible

Les derniers passages du récit de voyage d'Al-e Ahmad sont écrits après son retour à Téhéran. C'est un corps souffrant et blessé (Al-e Ahmad s'est blessé à l'orteil lors d'une baignade en mer) qui les écrit. L'hiver est encore là. Le voyageur est de nouveau chez lui, mais il est étourdi et partage son temps entre sommeil et visite des amis. Le bilan du voyage est mitigé: ce fut par simple curiosité, sans aucun espoir particulier en tête, une expérience parmi d'autres, ou tout simplement une «aventure» qui n'a su le mener au bon port.

Le récit de Dolat-abadi n'évoque point son retour mais uniquement le projet de celui-ci et c'est avec un sentiment de vide et de lacune qu'il clôt son texte. «J'aurais voulu gober avec ma vie la totalité de la vie et je ne l'ai pas fait» dit-il avec regret. L'essence de ce qui lui reste en mémoire se traduit par quelques mots: contrebande, opium, mosquée, chiïte, sunnite, aridité, soleil et sable. En vérité, arrivé à ce point, l'auteur abandonne son récit et se laisse aller à son émotion dans l'asile qui accueille les plus démunis.

V. Conclusion

Au cinquième siècle de l'hégire, Naser Xosro avait été un voyageur heureux. Dans presque tous les passages de son texte, c'est un individu qui domine la situation et se trouve dans la position de celui qui découvre et décrit pour la première fois les contrées traversées. Le monde extérieur est facile à saisir, à connaître. Il n'est ni énigmatique, ni impénétrable. L'espace s'ouvre devant l'explorateur qui peut le découvrir et le conquérir, et en retour, rendre compte de son originalité et de son pittoresque.

Le retour de Naser Xosro fut triomphant et glorieux, imprégné de la joie des retrouvailles et de piété envers le Dieu Tout-Puissant qui lui a permis de

sortir indemnes des dangers de son voyage de 2220 lieux. Le récit de Naser Xosro se clôt en un cercle parfait et le narrateur revient à son point de départ, heureux et serein et il va attendre calmement, comme il le dit dans la dernière phrase de son livre, «l'ultime voyage qui ne connaîtra aucun retour.»

Dix siècles plus tard, le pèlerinage d'Al-e Ahmad est une déroute. Le récit qu'il en fait est loin de le satisfaire: il avoue ne pas avoir pénétré l'essence de ce qu'il a vu, parce qu'il s'est contenté de regarder avec «l'œil de la tête» et non pas «l'œil du cœur». Et il se demande s'il n'aurait pas mieux fait de garder le silence comme les millions d'autres pèlerins qui, durant quatorze siècles, n'ont jamais rien raconté de leur voyage. (*Xasi dar miqat*, 1994, p. 182)

Le récit du voyage de Dolat-abadi ne connaît pas de clôture et demeure un parcours inachevé, le récit d'une brève rencontre passionnée, accompagnée de regrets et de tristesse, mais aussi d'admiration pour un peuple endurent et généreux.

Aussi différents que puisse apparaître leurs visions respectives du monde et leur esthétique littéraire, Al-e Ahmad et Dolat-abadi demeurent des voyageurs modernes pour qui les voyages n'apportent que désillusion et émerveillements amers. Loin de rétablir la grandeur des terres mythiques (Terre de l'Islam pour l'un et terre de la grande épopée de Ferdosi pour l'autre), leur écriture est avant tout un effort de démythification.

Bibliographie

1. Dolat-abadi Mahmoud, *Didar-e Baloutch*, in *Karname, ye sepanj*, Volume II, Bozorgmehr, Tehran, 1368/1989.
2. Al-e Ahmad Jalal, *Xasi dar miqat*, Tehran, Majid, 1373/1994.
3. Naser, Xosro, *Safarname*, édition critique de Mojtaba Minovi, Tehran, 1307/1928.
4. Levi-Strauss Claude, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, nouvelle édition revue et corrigée, 1973.
5. Marin Louis, *Utopique: jeux d'espaces*, Paris, le Seuil, 1973.