

Anaïs Delcol

Isabelle Eberhardt : l'identité plurielle grâce au processus migratoire

1. Introduction

C'est en 1897 que la jeune écrivaine, journaliste et exploratrice Suisse Isabelle Eberhardt part vivre en Algérie pour la première fois alors que le pays est colonisé par la France. Elle rejoint des groupes nomades et vagabonde entre Batna, Bni Mzab et Oued Souf. Le nomadisme permet à Isabelle Eberhardt d'échapper à un destin prédéterminé de femme européenne. En effet, elle se crée une nouvelle identité qu'elle appelle « l'identité rêvée », puisqu'elle n'est pas prédéterminée par la naissance mais est le résultat de ses voyages. Elle écrit dans *Écrits sur le sable* : « un droit que bien peu d'intellectuels se soucient de revendiquer, c'est le droit à l'errance, au vagabondage. Et pourtant le vagabondage, c'est l'affranchissement, et la vie le long des routes, c'est la liberté ».¹ Et si le vagabond a longtemps été perçue comme un être déviant, cette position est pour elle synonyme de révolte et de liberté, comme l'écrit Dunlaith Bird dans *Travelling in Different Skins* : « à partir de la position de marginalité, le vagabond devient la plus privilégiée des personnes ».² L'Algérie devient donc sa patrie et elle vit ce qu'elle appelle une « existence toute arabe ».³ La jeune femme apprend la langue, se convertit au soufisme, utilise un nom arabe et s'habille même en homme musulman. En effet, si elle ne renie pas ses origines européennes, elle tente de se détacher de son héritage occidental pour tendre vers une réinvention de soi à travers la compréhension d'une culture nouvelle et cela passe, entre autres, par le déguisement. Porter l'habit musulman est une façon pour elle d'ac-

¹ Eberhardt, Isabelle, *Écrits sur le sable*, Paris, Grasset, 1990, p. 222.

² Bird, Dunlaith, *Travelling in different skins: Gender identity in women's Oriental travelogues, 1850-1950*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 45.

³ Eberhardt, Isabelle, *Les Journaliers*, Bourlapapey, Bibliothèque numérique, 1923, p. 58.

céder à une forme de liberté: «sous un costume correct de jeune fille européenne, je n'aurais jamais rien vu, le monde eût été fermé pour moi, car la vie extérieure semble avoir été faite pour l'homme et non pour la femme».⁴ Ses vêtements offrent un statut particulier à la jeune femme, puisque contrairement aux européennes et femmes de colons, elle se donne à voir et se présente au monde en tant qu'homme musulman. Son alter ego – Mahmoud Saadi – devient une partie intégrante d'elle-même, ainsi, grâce à cette «identité rêvée», Isabelle Eberhardt offre un nouveau regard sur une possible relation Occident/Orient à l'époque coloniale. Par ce mode de vie hors du commun, Isabelle Eberhardt «n'est ni femme ni homme, ni arabe ni européenne, elle ouvre les espaces de jeu où l'on peut s'initier au plaisir du métissage».⁵ Mais comment arrive-t-on à une telle communion avec l'Algérie en tant qu'occidentale? Parvient-elle réellement à sa détacher du regard orientaliste? D'après Jean-Xavier Ridon, sa position est ambiguë puisqu'«il est impossible de la séparer d'une tradition orientaliste et, d'autre part, elle est une des premières à remettre en cause la réalité coloniale».⁶ Pourtant, par son mode de vie, Isabelle Eberhardt renverse la logique coloniale puisqu'elle n'impose pas la culture occidentale, au contraire, elle la dissimule afin de s'appropriier la culture algérienne.

2. Rompre avec l'orientalisme

Isabelle Eberhardt souhaite accéder à «un espace culturel qui se donnerait à voir tel qu'il fonctionne en dehors de tout regard extérieur, c'est-à-dire dans le cas d'Eberhardt, tel qu'il serait en dehors de l'influence du monde occidental».⁷ Elle adopte pour cela différentes stratégies et différents types d'appropriations dont nous allons parler plus en détail. Mais tout d'abord il faut nous interroger sur sa remise en question du regard orientaliste. Rappelons-le, pour le théoricien et critique Edward

⁴ Eberhardt, Isabelle, *Écrits sur le sable*, op. cit., p. 73.

⁵ Aïtisselmi Ouhibi, Kamila, «Re-construction d'une identité à la croisée des cultures», *Nouvelles Etudes Francophones*, vol. 13, n° 1, 2016, p. 122.

⁶ Ridon, Jean-Xavier, *Le Voyage en son miroir*, Paris, Kimé, 2002, p. 26.

⁷ Ridon, Jean-Xavier, *L'Étrangement du voyageur*, Paris, Kimé, 2018, p. 36.

Saïd, l'orientalisme est une attitude des Occidentaux dont le but est de structurer les relations entre l'Occident et l'Orient afin d'étendre leur pouvoir politique et culturel sur les autres continents. L'orientalisme est donc un processus idéologique qui intègre les sujets dans une relation de comparaison dans laquelle l'Orient est vu comme une entité inférieure à l'Occident. En tant qu'européenne, Isabelle Eberhardt a donc grandi avec ces représentations-là, et cela ne peut qu'avoir un impact sur ses relations avec les locaux d'Afrique du Nord. Pour Saïd, le récit de voyage lui-même a du mal à se détacher de ce prisme occidental. Jean-Xavier Ridon dans son livre *L'étrangement du Voyageur* semble confirmer que le voyage s'éloigne rarement de l'approche coloniale, que ce soit consciemment ou non : « cette mythologie de la découverte est inséparable d'une idéologie conquérante qui a directement participé à la création des empires coloniaux occidentaux ».⁸ De plus, au début de l'Orientalisme, n'oublions pas qu'il y a une fascination, une recherche d'exotisme qui se développe au XIX^e siècle lors de l'expansion coloniale. La domination de l'Occident sur l'Orient est donc aussi liée au fantasme, fantasme de l'ailleurs que l'on retrouve justement dans les premiers écrits d'Isabelle Eberhardt. Ainsi, selon la théoricienne Gayatri Spivak, se détacher de ce regard orientaliste est difficile car « il n'y a pas de passé précolonial « pur » à récupérer ; il a été modifié par le colonialisme ».⁹ Cela signifie donc que la population colonisée elle-même a été persuadée de la réalité de la vision européenne. Cela étant dit, un facteur souvent oublié par les théoriciens des études post-coloniales doit être abordé ici : celui du genre. Pour Edward Saïd, l'orientalisme est « une conception masculine du monde ».¹⁰ Pourtant, les exploratrices offrent un regard nouveau sur la situation coloniale, regard qu'il faut comprendre pour appréhender la position d'Isabelle Eberhardt en Algérie. Les voyageuses oscillent souvent entre deux positions : d'une part une complicité avec le système colonial, dont elles étaient souvent les représentantes culturelles, d'autre part une résistance présentée plus

⁸ Ibid., p. 35.

⁹ Praveen, Ambesange, « Postcolonialism: Edward Said and Gayatri Spivak », *International Science Community Association*, vol. 5, p. 47-50, ici p. 47, 2016, en ligne : <https://www.isca.in> (consulté le 22/11/2022).

¹⁰ Mills, Sara, *Discourses of difference: an analysis of women's travel writing and colonialism*, London, Routledge, 1991, p. 57.

ou moins ouvertement. D'après Alison Blunt et Gilian Rose dans l'ouvrage *Writing women and space*, les femmes sont figure d'altérité dans la culture européenne, elles ont donc souvent « adopté un rôle maternel vis-à-vis des femmes indigènes, un rôle qui ne remet en cause ni l'affirmation impériale de supériorité, ni le type de savoir qui affirme que les « indigènes » sont des enfants ». ¹¹ Ainsi, dans le discours colonial, la femme est « en même temps, centre et périphérie, identité et altérité ». ¹² Qu'en est-il réellement chez Isabelle Eberhardt ?

Lors de son arrivée en Algérie, elle croit aux bienfaits de la présence Française. En effet, elle a d'abord pensé que le gouvernement français allait sauver les Arabes de la domination Turque présente à l'époque. Elle rêve d'une rencontre entre colons et colonisés pour qu'il y ait une union entre l'humanisme de l'Occident (école, droits de l'homme, liberté des femmes) et la mystique de l'Islam, ce que l'écrivain Nicolas Bouvier appelle « une continuité continentale ». Elle a un réel espoir puisqu'elle rencontre des colons anarchistes, mais elle comprend peu à peu que cette rencontre n'aura pas lieu à cause du comportement des Français. C'est en partie par cette volonté d'unir le monde arabe et le monde français, mais aussi par l'utilisation d'une image parfois fantasmée du monde arabe, qu'Isabelle Eberhardt semble ne pas se détacher complètement du regard orientaliste. Ce que l'on peut appeler une ambiguïté ou un paradoxe vient aussi de la relation très particulière qu'Isabelle Eberhardt entretient avec le gouvernement français. Les extravagances de la jeune femme dérangent beaucoup les colons et elle devient suspecte, devant justifier sa relation avec les Arabes : « Jamais je n'ai participé ni eu connaissance d'aucune action antifranaïse, soit dans le Sahara, soit dans le Tell [...] J'ai toujours et partout parlé aux indigènes en faveur de la France qui est ma patrie adoptive. » ¹³ Pendant ce temps, certains colons utilisent la jeune femme pour obtenir des informations car elle est la seule à avoir une relation privilégiée avec ce monde oriental. Irmgard Sharold

¹¹ Gillian, Rose/Blunt, Alison, *Writing women and space*, London, Guilford Press, 1994, p. 41.

¹² Garcia Ramon, Maria Dolores/Albet, Abel, « Los relatos de mujeres viajeras : una mirada critica sobre el colonialismo ? Isabelle Eberhardt » *Finisterra. Revista Portuguesa de Geografia* XXXIII/65, 1998, p. 100.

¹³ Eberhardt, Isabelle, *Au Pays des sables*, Paris, Du Centenaire, 2018, p. 150.

explique qu'Isabelle Eberhardt doit composer, au moins un peu, avec les colons car « sa liberté s'appuie sur ce système. Elle n'a pas le choix de s'approprier l'espace infini d'une manière analogue à celle du système colonial ». ¹⁴ Malgré cela, elle n'hésite pas à dénoncer l'attitude du gouvernement français, ce qui donne lieu à des textes très engagés. Ces idées anticoloniales se retrouvent dans ses nouvelles comme *Yasmina* : « Il y avait bien une fontaine [...] mais le gardien roumi [...] ne permettait point aux gens de la tribu de puiser l'eau pure et fraîche dans cette fontaine. Ils étaient donc réduits à se servir de l'eau saumâtre de l'oued où piétinaient, matin et soir, les troupeaux. De là, l'aspect maladif des gens de la tribu continuellement atteints de fièvres malignes. » ¹⁵ La fonction symbolique de l'eau sous-entend que le colonialisme est un poison qui s'empare de tous. Ce système saisit les colons eux-mêmes qui ne sont pas toujours conscients de ce qu'ils font car ils sont eux aussi enfermés dans ce système néfaste. Isabelle Eberhardt explique le mécanisme par lequel l'administration coloniale a mené sa politique d'expropriation des paysans algériens. Les terres sont achetées à bas prix, puis attribuées à des colons qui ignorent parfois les conditions dans lesquelles les terres ont été arrachées à leurs propriétaires algériens. Elle parle de ce processus dans sa nouvelle *Criminel* :

Le colon se demandait avec une stupeur douloureuse ce qu'il avait fait à cet Arabe à qui il donnait du travail, pour en être haï à ce point. Ils ne se doutaient guère, l'un et l'autre, qu'ils étaient maintenant les solidaires victimes d'une même iniquité grotesquement triste. Le colon, proche et inaccessible, avait payé pour les fonctionnaires lointains, bien tranquilles dans leurs palais d'Alger. Et le fellah ruiné avait frappé, car le crime est souvent, surtout chez les humiliés, un dernier geste de liberté. ¹⁶

Par ce regard critique sur le système colonial, elle affirme son appartenance à la communauté musulmane. Ses écrits sont de plus en plus virulents. Elle dit à son mari : « Chacun de nous a un devoir sacré en ce monde. Le tien, le mien, celui de tous les musulmans est de travailler courageusement, infatigablement à nous réhabiliter devant l'Occident, à

¹⁴ Scharold, Irmgard, « Le désert comme emblème du non-lieu de la femme : Isabelle Eberhardt et sa construction de soi en musulman nomade », *Scènes des genres au Maghreb*, vol. 11, 2013, p. 65.

¹⁵ Eberhardt, Isabelle, *Écrits sur le sable*, op. cit., p. 96.

¹⁶ Eberhardt, Isabelle, *Pages d'Islam*, Les Cahiers rouges, Paris, Grasset, 2018 p. 135.

nous imposer par notre intelligence et notre savoir.»¹⁷ Le « je » de l'écriture se transforme en « nous » collectif. Elle se détache de plus en plus du regard orientaliste (sans pour autant renier ses origines européennes). Contrairement à de nombreux écrivains qui ont été déçus par l'Afrique du Nord lors de leurs voyages (parce que leur esprit était rempli d'images fantasmées), Isabelle Eberhardt accepte ce pays avec toutes ses vérités. Cet accès aux vérités d'un lieu n'est possible qu'en devenant l'un d'entre eux, en devenant l'autre ou du moins, en devenant autre (c'est du moins ce que semble dire Eberhardt dans un premier temps). Elle affirme donc : « c'est une grave erreur, en effet, que de croire que l'on peut faire des études de mœurs populaires sans se mêler aux milieux que l'on étudie, sans vivre leur vie ».¹⁸ La jeune femme incarne ainsi la fusion entre l'Occident et l'Orient ; bien plus qu'un dialogue avec l'Autre, elle se fond dans sa réalité. Ce désir et cette nécessité à rompre l'opposition Occident/Orient se fait, chez Eberhardt, à travers la notion d'altérité.

3. L'altérité chez Isabelle Eberhardt

La relation avec l'autre n'est pas chose facile, notamment en territoire colonisé, ce que Mary Louise Pratt appelle une zone de contact, c'est-à-dire « c'est un espace social où des cultures disparates se rencontrent, s'affrontent et se battent, souvent dans des relations fortement asymétriques de domination et de subordination »,¹⁹ ce qui est le cas de l'Algérie lorsqu'Eberhardt y séjourne. Ainsi, d'après Tzvetan Todorov dans *Nous et les Autres*, l'égalité entre le voyageur et les locaux est difficilement possible. D'après lui, cette relation avec l'Autre est fondée sur trois approches différentes : la première est le jugement de valeur qu'émet le voyageur, arrivant à la conclusion que l'Autre est inférieur à lui-même. La deuxième approche se produit lorsque le voyageur tente de se rapprocher de l'Autre en s'identifiant à lui au point de nier sa propre différence ou lorsque le voyageur tente de changer l'Autre en lui imposant ses

¹⁷ Ibid., p. 253.

¹⁸ Eberhardt, Isabelle, *Amours nomades*, Paris, Joëlle Losfeld, 2003, p. 32.

¹⁹ Lindsay, Claire, « Contact Zone », C. Forsdick/Z. Kinsley/K. Walchester (éds.), *Keywords for Travel Writing Studies, A critical glossary*, 2019, p. 54.

valeurs. La dernière approche est celle où le voyageur reste complètement indifférent. Ainsi, pour Todorov, l'égalité semble impossible. Jean-Xavier Ridon est plus nuancé quant à cette impossibilité bien qu'il admette la grande difficulté de rencontrer l'Autre, il écrit dans son livre *L'Étrangement du voyageur* : « l'étrangeté du voyageur fait en sorte que son identité n'est jamais totalement établie et qu'elle oscille entre un mode de reconnaissance et le refus d'une distance parfois irréconciliable ». ²⁰ Comment trouver une forme de stabilité lors de la rencontre avec l'Autre ? L'égalité est-elle vraiment impossible ? Hélène Cixous, dans *Le Rire de la Méduse*, parle de la « capacité de recevoir l'altérité comme une nouvelle science, un nouveau discours fondé sur l'idée d'une affinité respectueuse entre soi et l'autre ». ²¹ Cette capacité à recevoir l'altérité peut être atteinte par l'empathie comme semble le dire Julia Kristeva dans son livre *Étranger à nous-même* : « Il ne s'agit pas simplement – humanisme – de notre aptitude à accepter l'autre ; mais d'être à sa place, ce qui revient à se penser et à se faire autre à soi-même » ; ²² une empathie qui va jusqu'à faire devenir l'Autre, ou du moins devenir Autre. Ainsi, selon les théories que nous venons de voir, la rencontre avec l'Autre est soit impossible, soit elle passe par une transformation totale du Moi. Dans quelle mesure Eberhardt a expérimenté cela ? Tout d'abord, il est important de préciser que, devenir l'Autre ou devenir Autre n'est pas toujours nécessairement négatif – contrairement à ce que Todorov suggère – puisqu'il peut faire partie du processus identitaire. En effet, « il s'agit en effet désormais de faire de l'identité un concept permettant l'analyse des formes de changements ». ²³ Ainsi, la rencontre avec l'Autre devient essentielle pour Eberhardt puisque « la rencontre équilibre l'errance ». ²⁴ Il faut comprendre, comme l'explique Hegel, que la question de l'identité ne peut être séparée du rapport à l'Autre car « ce que l'on reconnaît d'un soi au cours de cet échange, c'est que le soi est le type d'être qui ne peut rester

²⁰ Ridon, Jean-Xavier, *L'Étrangement du voyageur*, op. cit., p. 116.

²¹ Cixous, Hélène, *Le rire de la méduse*, Paris, Galilée, 2010, p. 194.

²² Kristeva, Julia, *Étrangers à nous-même*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1991, p. 25.

²³ Dubar, Claude, « Polyphonie et métamorphoses de la notion d'identité », *Revue française des affaires sociales*, 2007, p. 57.

²⁴ Kristeva, Julia, *Étrangers à nous-même*, op. cit., p. 21.

en lui-même. [...] je découvre que la seule façon de me connaître passe par une médiation qui a lieu en dehors de moi ».²⁵ Cette idée est reprise par Judith Butler dans *Le Récit de Soi* lorsqu'elle écrit : « le 'je' n'a aucune histoire propre qui ne soit en même temps l'histoire d'une relation ».²⁶ De cette façon, Isabelle Eberhardt a le besoin d'être reconnue par les Algériens comme étant l'un(e) des leurs. Cela passe notamment par la religion puisqu'elle intègre la confrérie soufie d'el Qadria. Son témoignage dans *Écrits sur le Sable* montre à quel point l'Islam est au centre de sa vie : « en mon âme je remarque enfin le commencement de l'indifférence envers les choses et les êtres indifférents, ce qui est l'affirmation plus puissante de mon moi ».²⁷

Cette période correspond d'ailleurs à l'affirmation de son nom Mahmoud Saadi, ce processus n'est pas sans rappeler celui des religieuses lorsqu'elles entrent dans les ordres. Sa foi la guidera dans ses pérégrinations et elle mettra en lumière certaines figures religieuses qui ont marqué son esprit, comme Lella Zeyneb de la zaouïa d'El Hamel qu'elle rencontre à Bou-Saada. Eberhardt se fond dans le paysage algérien grâce à son identité masculine et musulmane lui permettant de vivre des moments privilégiés avec les locaux comme celui vécu à El-hamel avec la tribu des Chorfa : « Je retrouve les conversations calmes, secrètes et polies qui font passer les heures longues des jours. »²⁸ Puis, elle ajoute que « pour vivre avec ces hommes renfermés et susceptibles, il faut avoir pénétré leurs idées, les avoir faites siennes, les avoir purifiées en les faisant remonter à leur source antique [...] Alors la vie est très facile et très doucement berceuse dans ce monde des burnous et des turbans, fermé à jamais à l'observation du touriste, quelque attentive et intelligente qu'elle soit ».²⁹ Il ne s'agit pas seulement d'intégrer les idées de l'Autre mais de « les avoir faites siennes », donc de s'approprier la culture de l'Autre, de l'intégrer à soi sans oublier sa propre spécificité. Selon Jean-Xavier Ridon, « le voyageur est celui qui cherche à atténuer son étrangeté pour avoir accès à

²⁵ Butler, Judith, *Le récit de soi*, Paris, PUF, 2007, p. 27-28.

²⁶ Ibid., p. 7.

²⁷ Eberhardt, Isabelle, *Écrits sur le sable*, op. cit., p. 314.

²⁸ Eberhardt, Isabelle, *Écrits sur le sable*, op. cit., p. 121.

²⁹ Ibid.

celle de l'autre »;³⁰ c'est ce que fait Eberhardt lors de son voyage en Algérie mais en atténuant son étrangeté, elle ne semble pas devenir l'Autre mais plutôt accéder à une multiplicité de l'identité. Cette idée d'identité plurielle est également avancée par Bakhtine, comme l'explique David Evans : « Ainsi, pour Bakhtine, l'existence humaine, comme le langage et le sens, est ouverte, toujours «à venir». Le caractère ouvert de l'identité dépend de sa localisation dans le temps et l'espace, parce que l'identité, tout d'abord, peut être multiple selon le contexte social ; par conséquent, les identités peuvent exister comme un concept pluriel plutôt que singulier et unitaire. »³¹ Ainsi, ce qui constitue l'identité d'Eberhardt, c'est l'existence revendiquée par soi-même et celle attribuée par les autres. Cette affirmation de son identité arabe passe également par l'appropriation de pratiques. Qu'elles soient religieuses, culturelles ou linguistiques, les pratiques intégrées par Eberhardt permettent de rompre encore une fois cette opposition entre l'Occident et l'Orient qui semble si marquée en période coloniale. Par exemple, nous savons qu'elle se rend régulièrement à la mosquée, dans des cafés, et même dans des bordels, lieux habituellement réservés aux hommes, tout particulièrement aux hommes arabes comme le confirme la citation suivante : « l'accès des mosquées et des cimetières coraniques n'est licite qu'aux musulmans ». ³² Mais la connaissance précise de certains codes lui donne accès à des espaces nouveaux et lui permet d'être perçu comme l'un des leurs. Elle écrit alors : « j'ai toujours aimé errer, sous le costume égalitaire des bédouins, dans les cimetières musulmans, où tout est paisible et résigné, où rien de ce qui rend ceux d'Europe lugubres ne vient déparer la majesté du lieu ». ³³ L'emploi du terme « égalitaire » montre bel et bien qu'Eberhardt parvient à tendre vers cette égalité décrite comme impossible par Todorov. Elle ne se contente pas seulement d'adopter des pratiques, elle fait en sorte de les intégrer, de se les approprier afin qu'elles soient créatrices d'expériences. Par exemple, si l'on s'intéresse à la pratique religieuse, elle

³⁰ Ridon, Jean-Xavier, *L'Étrangement du voyageur*, op. cit., p. 21.

³¹ Evans, David, *Language, identity and symbolic culture*, London/New York, Bloomsbury, 2018, p. 16.

³² Eberhardt, Isabelle, *Écrits sur le sable*, op. cit., p. 32.

³³ Ibid.

devient soufi, elle va à la mosquée mais, ce qui lui permet une altérité plus grande encore, c'est qu'elle n'hésite pas, alors qu'elle n'est pas de culture musulmane au départ, à s'intéresser au passé, à connaître l'Histoire du pays et de la religion de sorte qu'elle donne l'illusion d'avoir eu la même éducation que les musulmans. Dans *Écrits sur le Sable*, elle parle du *Ramadhane*: « je me mets à évoquer en silence les visions d'autres *Ramadhane* passés », ³⁴ comme s'il s'agissait pour elle de quelque chose qu'elle a toujours connu. L'identité nouvelle passe donc également par la mémoire ou la pseudo-mémoire.

Une autre pratique semble essentielle dans la vie de la jeune femme, c'est celle de la langue. En effet, l'altérité chez Eberhardt passe aussi par l'apprentissage et l'utilisation de la langue arabe. La langue – comme la religion – est pour elle une marque d'appartenance au groupe. En Algérie à cette époque, le français est la langue des opportunités et des privilèges. En refusant d'utiliser uniquement le français, elle refuse symboliquement le pouvoir et la domination que cette langue implique. De plus, comme l'explique Braidotti dans son livre *Nomadic Subject*, la connaissance d'une autre langue est « non seulement un processus de traduction constante, mais aussi d'adaptations successives à des réalités culturelles différentes ». ³⁵ De cette manière, comprendre la réalité de l'Autre passe par une approche linguistique et, d'autant plus pour une femme, permet l'accès à une forme d'autonomie et donc de liberté. Pour Edward Sapir: « le langage est une méthode purement humaine et non instinctive de communication des idées, des émotions et des désirs au moyen d'un système de symboles volontairement produits » ; ³⁶ il rejoint l'idée de Sapir – qui sera plus tard adoptée par Braidotti – et explique que le langage est une construction sociale, une référence culturelle. En apprenant une autre langue, Isabelle Eberhardt entre dans une continuité culturelle puisqu'il s'agit d'un accord communautaire. Le sociolinguiste John Edwards, dans son livre *Language and Identity* affirme que « différentes langues découpent la réalité de différentes manières et que, par consé-

³⁴ Eberhardt, Isabelle, *Écrits sur le sable*, op. cit., p. 198.

³⁵ Braidotti, Rosi, *Nomadic subjects*, New York, Columbia University Press, 1994, p. 16.

³⁶ Edwards, John, *Language and identity*, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 53.

quent, la langue que vous parlez déterminera votre façon de penser»,³⁷ confirmant ainsi l'importance de la langue dans le processus d'appropriation et de compréhension de l'Autre. Tout cela permet aussi, chez Eberhardt, une réinvention de soi.

4. Travestissement et fluidité de genre

Si cela semble relativement facile pour Eberhardt de rompre avec un regard occidental c'est aussi parce qu'elle se présente sous le nom de Mahmoud Saadi. Bien plus qu'un simple pseudonyme, cet alter ego masculin est une partie d'elle et lui permet un accès plus facile au monde algérien. Comme l'écrit Jean-Xavier Ridon dans son livre *Le Voyage en son miroir* : « le travestissement d'Eberhardt s'enrichit d'autres stratégies liées à la nécessité d'approcher l'espace de l'autre ». ³⁸ Nous allons voir de plus près que ce jeu identitaire va lui ouvrir la porte à l'appropriation de nombreuses pratiques perçues comme étant masculines et que cela va se montrer créateur d'expériences nouvelles.

Malgré la création de cet alter ego, elle ne renie jamais son identité féminine, mais il est vrai qu'elle ne la revendique pas non plus. Il semble que ce déguisement masculin ne soit pas l'expression d'un changement de genre ou d'un transsexualisme, mais qu'il soit plutôt le passage vers un développement possible. Cette oscillation entre le masculin et le féminin est ce qu'on peut appeler aujourd'hui une fluidité du genre qui permet à Isabelle Eberhardt l'accès à une très grande liberté. S'il est vrai qu'« une conception restrictive du genre, qui insiste sur la binarité homme/femme en tant que seul moyen de comprendre le champ du genre, performe ainsi une opération régulatrice du pouvoir qui naturalise son hégémonie et forclos la possibilité de penser son bouleversement », ³⁹ Eberhardt ne craint pas de subvertir ce système normatif en alternant la répétition d'actes qui la qualifieraient d'homme, et d'actes qui la qualifieraient de femme, mais contrairement à la *drag queen*, elle ne joue pas un rôle. Les deux constituent ce qu'elle est et lui offrent des possibilités d'expériences

³⁷ Ibid., p. 50.

³⁸ Ridon, Jean-Xavier, *Le Voyage en son miroir*, op. cit., p. 32.

³⁹ Butler, Judith, *Défaire le genre*, Paris, Amsterdam, 2016, p. 68.

différentes. Comme nous l'avons déjà dit, son déguisement en homme arabe lui permet de se déplacer librement, mais plus qu'un déguisement, il fait partie de son identité : « en cet instant, comme d'ailleurs à toute heure de ma vie, je n'ai qu'un désir : revêtir le plus vite possible la personnalité aimée qui, en réalité, est la vraie, et de retourner là-bas, en Afrique, reprendre cette vie-là ». ⁴⁰ C'est probablement son mari qui résume le mieux cette fluidité de genre en la présentant ainsi : « Je vous présente Si Mahmoud Saadi [...] C'est là son nom de guerre ; en réalité il s'agit de Mme Ehnani, ma femme. » ⁴¹ Si cette hybridité va susciter chez elle beaucoup de haine et de méfiance, elle est aussi parfois acceptée comme dans ce moment qu'elle a partagé avec « les saphis » pendant le *Ramadhan* :

Si Mahmoud, disaient-ils, reste parmi nous. Nous nous sommes habitués à toi ; nous sommes tes frères à présent, et nous te regretterons si tu pars, parce que tu es un brave garçon, parce que tu as mangé le pain et le sel et que tu es monté à cheval avec nous.

Ils savaient bien, par tant d'indiscrétions européennes, que Si Mahmoud était une femme. Mais, avec la belle discrétion arabe, ils se disaient que cela ne les regardait pas, qu'il eût été malséant d'y faire allusion, et ils continuaient à me traiter comme aux premiers jours, en camarade lettré et un peu supérieur. ⁴²

Pour Jean-Xavier Ridon, « ce n'est pas le travestissement en lui-même qui est subversif mais le fait qu'il soit reconnu comme tel, c'est-à-dire qu'il soit vu comme une mise en scène de l'identité ». ⁴³ En effet, c'est à travers le regard d'autrui que la performance du genre ou sa performativité peut choquer et donc être considérée comme un renversement des normes (et perçue comme un acte engagé). Or, dans cette scène que décrit Isabelle Eberhardt, la découverte de son soi féminin par les Arabes n'est pas un élément subversif. Cela étant dit, il est important de rappeler les nombreuses difficultés que cette hybridité de genre lui a causées - lorsque celle-ci est découverte, ce qui n'est pas toujours le cas - puisque de nombreux colons ont pensé qu'elle était une espionne souhaitant déstabiliser l'ordre mis en place par les Français. Après une tentative d'assas-

⁴⁰ Eberhardt, Isabelle, *Écrits sur le sable*, op. cit., p. 131.

⁴¹ Randau, Robert, *Isabelle Eberhardt, Notes et souvenirs*, Paris, Boite à documents, 1989, p. 21.

⁴² Eberhardt, Isabelle, *Écrits sur le sable*, op. cit., p. 116.

⁴³ Ridon, Jean-Xavier, *L'Étrangement du voyageur*, op. cit., p. 34.

sinat dont elle est victime (elle sera blessée au bras) en 1901, elle sera expulsée et sera obligée de se rendre en France (Marseille). Cependant, la méfiance des autorités coloniales à son égard n'est pas seulement due à son hybridité de genre mais aussi à sa conversion au soufisme puisque, comme nous l'avons déjà dit, elle a rejoint la communauté Qadiriyya, très puissante à l'époque.

Si Eberhardt semble se détacher des modèles normatifs, une critique soulignée par Jean-Xavier Ridon peut lui être faite. En effet, si elle brise les normes de genre par son mode de vie, la représentation qu'elle a fait de l'homme arabe correspond à une image stéréotypée : « l'image qu'elle se fait de l'homme arabe, être fier, droit et courageux, est une image idéale qui, comme le fait remarquer Bhedad, correspond plus au fantasme d'une femme occidentale qu'à la réalité ».⁴⁴ Il est vrai que la jeune femme semble fascinée par la virilité arabe et parle de la langue arabe en ces termes : « cette belle langue arabe, sonore et virile ».⁴⁵ Cette image idéalisée de l'homme arabe est surtout utilisée pour décrire les Algériens ou les différents peuples nomades qu'elle rencontre dans le désert ; elle est en effet moins tendre envers les Tunisiens puisqu'elle décrit : « citadins efféminés de Tunis et de Sousse, qui n'ont plus rien de la majesté âpre de la vie arabe née pour le rêve et la guerre ».⁴⁶ Le mot « efféminés » utilisé de manière péjorative montre aussi que les caractéristiques féminines, parce qu'elles sont féminines, sont moins nobles que ce qui est masculin. Si elle représente l'homme arabe de cette manière, comment se définit-elle elle-même lorsqu'elle utilise son identité masculine ? Nous pouvons noter qu'Eberhardt se présente comme étant un homme d'action, rejoignant l'idéal viril décrit plus haut. Cependant, le fait qu'elle parle aussi d'elle au féminin contrebalance cela. Elle offre une identité hybride même à travers l'écriture. Par cet usage du langage, elle brise une fois de plus l'opposition binaire des genres et rejoint l'idée développée par Julia Kristeva : « on peut avancer que le recours aux éléments sémiotiques dans l'écriture tend à supprimer la polarité des rôles sexuels pour laisser s'exprimer une combinaison androgyne de tous les possibles

⁴⁴ Ibid., p. 39.

⁴⁵ Eberhardt, Isabelle, *Lettres et journaliers*, Paris, Babel, 2003, p. 63.

⁴⁶ Ibid., p. 95.

d'un être à la recherche de l'intégrité». ⁴⁷ En effet, c'est grâce à cette combinaison androgyne qu'elle se réinvente et parvient progressivement à une quête de son identité. Judith Butler conclura en disant d'Eberhardt : « les identités de genre hybrides produites dans ses écrits de voyage combinent des couches de performance théâtrale travestie avec la performativité, la régulation sociale du genre ». ⁴⁸

Ainsi, si la question est de savoir comment les femmes européennes interagissent avec les Algériens, Eberhardt n'y répond pas vraiment puisqu'elle se présente – la plupart du temps – comme étant un homme. Pour en revenir à l'idée de pratique, on sait que, lorsqu'elle était à la mosquée, elle se trouvait du côté des hommes. On sait aussi qu'elle montait très souvent à cheval, ce qui était, à l'époque, une pratique masculine. Son témoignage a ceci de précieux qu'il nous montre un monde musulman et masculin à travers les yeux d'une femme européenne, même si elle ne se définit pas toujours comme tel. Grâce à son multiculturalisme identitaire, ou devrais-je plutôt dire son transculturalisme identitaire, Isabelle Eberhardt tend vers une éthique de la tolérance et terminera ses écrits en disant : « Tout – et moi-même – est changé radicalement » ⁴⁹ faisant de la multiplicité identitaire, permise par le voyage, la réponse à ses maux.

5. Conclusion

Le voyage chez Isabelle Eberhardt semble être la seule réponse à son besoin d'appartenance à une communauté et son besoin de cohérence dans l'identité plurielle. Elle cherche en l'Algérie une patrie à aimer. L'Orient devient alors l'espace de la transformation du « soi », et s'éloigne de la représentation orientaliste. Par la création de son identité arabe, elle remet en question toutes les oppositions binaires : Occident/Orient, femme/homme, soi/l'autre, et nous montre que l'identité n'est pas seulement substantielle mais qu'elle est surtout le résultat d'un processus.

⁴⁷ Kirsteva, Julia, *Étrangers à nous-même*, op. cit., p. 78.

⁴⁸ Bird, Dunlaith, *Travelling in different skins: gender identity in women's oriental travelogues, 1850-1950*, op. cit., p. 56.

⁴⁹ Eberhardt, Isabelle, *Les journaliers*, op. cit., p. 247.

La déconstruction de l'opposition Occident/Orient passe également par l'identité narrative. En effet, les informations que nous avons recueillies sur la vie extraordinaire de la jeune femme découlent de ses écrits autobiographiques. L'action et l'expérience vécue vont de pair avec l'écriture et le « je » fictionnel. Ainsi, la cohérence identitaire recherchée par Eberhardt passe par la continuité entre l'Occident et l'Orient, ainsi que la continuité entre la vie vécue et l'identité littéraire.

Bibliographie

- Aitsiselmi Ouhibi, Kamila, « Re-construction d'une identité à la croisée des cultures », *Nouvelles Etudes Francophones*, University of Nebraska Press, vol. 13, no. 1, 2016, p. 120-131.
- Benaissa, Omar, « Le soufisme algérien à l'époque coloniale », *Horizons Maghrébins*, no. 41, 1999, p. 91-103.
- Bird, Dunlaith, *Travelling in different skins : gender identity in women's oriental travelogues (1850-1950)*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Braidotti, Rosi, *Nomadic subjects*, New York, Columbia University Press, 1994.
- Butler, Judith, *Le récit de soi*, Paris, PUF, 2007.
- Butler, Judith, *Défaire le genre*, Paris, Amsterdam, 2016.
- Cixous, Hélène, *Le rire de la méduse*, Paris, Galilée, 2010.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- Dubar, Claude, « Polyphonie et métamorphoses de la notion d'identité », *Revue française des affaires sociales*, 2007, p. 9-25.
- Eberhardt, Isabelle, *Amours nomades*, Paris, Joëlle Losfeld, 2003.
- Eberhardt, Isabelle/Barrucand, Victor, *Dans l'ombre chaude de l'Islam*, Paris, Fasquelle, 1921.
- Eberhardt, Isabelle, *Écrits sur le sable*, Paris, Grasset, 1990.
- Eberhardt, Isabelle, *Les journaliers*, Bourlapapey, Bibliothèque numérique, 1923.
- Eberhardt, Isabelle, *Lettres et journaliers*, Paris, Babel, 2003.

- Eberhardt, Isabelle, *Pages d'Islam*, Les Cahiers rouges, Paris, Grasset, 2018.
- Eberhardt, Isabelle, *Au Pays des sables*, Paris, Du Centenaire, 2018.
- Edwards, John, *Language and identity*, New York, Cambridge University Press, 2009.
- Evans, David, *Language, identity and symbolic culture*, London/New York, Bloomsbury, 2018.
- Garcia Ramon, Maria Dolores/Albet, Abel, « Los relatos de mujeres viajeras: una mirada critica sobre el colonialismo? Isabelle Eberhardt », *Finisterra. Revista Portuguesa de Geografia* XXXIII/65, 1998, p. 21-30
- Gillian, Rose/Blunt, Alison, *Writing women and space*, London, Guilford Press, 1994.
- Kirsteva, Julia, *Étrangers à nous-même*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1991.
- Lindsay, Claire, « Contact Zone », in C. Forsdick/Z. Kinsley/K. Walchester (éds.), *Keywords for Travel Writing Studies, A critical glossary*, 2019, p. 34-36.
- Mills, Sara, *Discourses of difference: an analysis of women's travel writing and colonialism*, London, Routledge, 1991.
- Pervillé, Guy, *La France en Algérie: 1830-1954*, Paris, Vendémiaire, 2012.
- Praveen, Ambesange, « Postcolonialism: Edward Said and Gayatri Spivak », *International Science Community Association*, vol. 5, p. 47-50, 2016, en ligne : <https://www.isca.in> (consulté le 22/11/2022).
- Randau, Robert, *Isabelle Eberhardt, Notes et souvenirs*, Paris, Boite à documents, 1989.
- Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Points, 2015.
- Ridon, Jean-Xavier, *L'Étrangement du voyageur*, Paris, Kimé, 2018.
- Ridon, Jean-Xavier, *Le Voyage en son miroir*, Paris, Kimé, 2002.
- Scharold, Irmgard, « Le désert comme emblème du non-lieu de la femme: Isabelle Eberhardt et sa construction de soi en musulman nomade », *Scènes des genres au Maghreb*, vol. 11, 2013, p. 57-86.

Tverdota, György, *Écrire le voyage*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1994.

Wagniard, Jean-François, « À la recherche de la parole errante (1871-1914) », *Revue d'Histoire du XIX^e siècle*, no. 20, 2000, p. 217-230.

White, Kenneth, *L'Esprit nomade*, Paris, Le Livre de poche, 2008.

