

Nation et nations dans le récit de voyage d'Ibn Baṭṭûṭa

Yann DEJUGNAT

On a longtemps considéré que l'émergence du concept de nation dans le monde musulman était un phénomène tardif, produit de la rencontre au XIX^e siècle avec l'Europe. Au Moyen Âge, les sociétés islamiques n'auraient connu qu'une seule véritable « nation », la totalité englobante de la *umma*, la « communauté des croyants », de nature profondément religieuse. En dehors de ce cadre, la seule réalité susceptible de ressortir serait la « patrie » (*waṭan*), lieu de naissance d'une personne, à connotation sentimentale et nostalgique¹. *Umma* ou *waṭan* n'auraient été investis de sens nouveaux, en particulier politiques, que tardivement, essentiellement au XIX^e siècle. Face à cette vision traditionnelle et essentialiste², la recherche récente a proposé une lecture renouvelée de la notion d'*umma*, en soulignant ses différents niveaux de sens³, et rappelé qu'elle admettait une forme au pluriel, *umam*, habituellement traduite par « peuples » ou « nations », dans le sens donné à ces termes dans la chrétienté latine⁴. Elle a montré plus généralement que les entités territoriales furent l'objet d'un discours élaboré, dès l'époque classique (IX^e-XI^e siècle), dans le cadre de constructions idéologiques des pouvoirs, à différentes échelles, de l'Empire islamique (*mamlakat al-islâm*) aux mérites (*faḍâ'il*) des villes⁵, en passant par les constructions régionales (Ifriqiya hafside, par exemple)⁶.

1. Par souci de lisibilité, nous avons adopté pour les termes arabes une transcription simplifiée.

2. Cette vision est particulièrement bien montrée dans l'ouvrage de X. DE PLANHOL, *Les nations du Prophète. Manuel géographique de politique musulmane*, Paris, 1993.

3. Fred Donner, en particulier, a montré que la *umma* primitive apparaissait avant tout comme une communauté de « croyants » monothéistes, le terme de *mu'minûn* (« croyants ») ayant prévalu sur celui de *muslimûn* (« musulmans ») jusqu'à la fin du VII^e siècle. F. M. DONNER, *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Cambridge/Londres, 2010, p. 203-204.

4. Voir en particulier A. NEF et M. TILLIER, « Introduction. Les voies de l'innovation dans un empire islamique polycentrique », *Annales islamologiques*, 45 (2011), p. 1-19, p. 5.

5. Z. ANTRIM, *Routes and Realms: The Power of Place in the Early Islamic World*, New York, 2012.

6. R. ROUGH, *The Making of a Mediterranean Emirate: Ifriqiya and Its Andalusis, 1200-1400*, Philadelphie, 2011.

Dans le cadre de ce renouvellement des approches, le récit de voyage d'Ibn Baṭṭûṭa, qui décrit le monde musulman dans son intégralité, du Maroc à la Chine, de Bulghâr au « pays des Noirs », à l'issue d'un voyage de trente ans (1325-1355), constitue une source privilégiée pour approfondir cette réflexion. D'une part, le véritable auteur de l'ouvrage, Ibn Juzayy, secrétaire andalou au service des Mérinides de Fès, précise dans le prologue que l'objet du voyage d'Ibn Baṭṭûṭa fut moins de découvrir le monde, de faire un saut vers l'inconnu, que d'explorer la *umma* ou, pour reprendre les termes exacts, de rechercher la vérité en exposant clairement (*bâḥathā*) les différences (*firaq*) entre les nations (*umam*) qui la composent et en sondant (*sabara*) les manières de vivre (*siyar*) des Arabes et des non-Arabes (*'ajam*)⁷. D'autre part, le récit d'Ibn Baṭṭûṭa relève d'un discours du voyage, la *riḥla*, apparu au XII^e siècle, discours qui plonge ses racines dans le projet de revivification (*iḥyâ*) de l'Islam, tel qu'il fut élaboré par Ghazâlî († 1111), visant à réunifier la communauté musulmane dans un cadre unitaire califal et sous l'égide d'un sunnisme rénové⁸. Or, si l'on s'est beaucoup intéressé aux emprunts effectués par Ibn Baṭṭûṭa à ses prédécesseurs⁹, on s'est peu intéressé à son projet d'écriture et à son insertion dans la dynamique globale de cette tradition du voyage¹⁰. C'est l'analyse de ce discours qui est l'objet de cet article, qui va chercher à comprendre les termes employés pour désigner les concepts de « nation » et de « nations » et les différents niveaux de sens assignés à ces mots. Parallèlement à l'analyse de la terminologie, nous allons tâcher de replacer ces notions dans la logique d'ensemble du récit et plus généralement dans les codes d'un genre, établis dès le XII^e siècle.

7. IBN BAṬṬŪṬA, *Tuhfat al-nuẓẓâr fî gharâ'ib al-amṣâr wa-'ajâ'ib al-asfâr* (Présent fait à ceux qui observent, traitant des curiosités [offertes par les] villes et des merveilles [rencontrées dans les] voyages), éd. C. DEFÉRÉMY, B.R. SANGUINETTI, Paris, 1874, p. 152, et trad. fr. P. CHARLES-DOMINIQUE, Paris, 1995, p. 374.

8. Y. DEJUGNAT, « À l'ombre de la *fitna*, l'émergence d'un discours du voyage. À propos du *Tartīb al-riḥla* d'Abû Bakr ibn al-'Arabî (m. 1148) », *Médiévales*, 60 (2011), p. 85-101.

9. J. MATTOCK, « Ibn Battuta's Use of Ibn Jubayr's *Riḥla* », *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, éd. R. PETERS, Leyde, 1981, p. 208-218.

10. À l'exception, remarquable, de F.-X. FAUVELLE-AYMAR et B. HIRSCH, « Voyage aux frontières du monde. Topologie, narration et jeux de miroir dans la *Riḥla* de Ibn Baṭṭûṭa », *Afrique & histoire*, 1 (2003), p. 75-122.

La sécularisation d'une quête

À travers le récit d'Ibn Baṭṭûṭa, c'est toute une tradition que résume Ibn Juzayy, et c'est dans ce cadre qu'il faut resituer son discours pour en saisir la signification profonde.

Qu'est-ce que la riḥla ?

Gabriel Martinez-Gros a récemment rappelé qu'Ibn Juzayy avait donné au récit d'Ibn Baṭṭûṭa le ton général d'un voyage d'étude et la forme de l'inventaire des maîtres (*fabrasa*)¹¹. Le mot *riḥla* identifie une pratique lettrée, le voyage en quête de science religieuse (*riḥla fi ṭalab al-'ilm*), généralement associé au pèlerinage à La Mecque, qu'effectuaient les étudiants de la périphérie occidentale du monde islamique vers son centre, à la recherche des maîtres les plus prestigieux, dépositaires des fondements de l'islam, résidant dans les grandes métropoles (*amṣâr*) orientales (Alexandrie, Le Caire, Médine, Damas et, surtout, Bagdad), horizon non seulement culturel mais aussi politique du monde islamique, jusqu'à la fin du x^e siècle.

Cependant, dans le contexte singulier du xi^e siècle, marqué par l'effondrement de l'ordre califal et la perte du pouvoir par les Arabes au bénéfice des Turcs en Orient et des Berbères en Occident, ce voyage s'enrichit de nouvelles significations. Articulant savoir et pouvoir, dimensions individuelle et collective, politique et mystique, la *riḥla* fut conçue comme une réponse au désordre politique (*fitna*), pour retrouver l'unité perdue de l'Islam. Ces lettrés voyageurs, en effet, longtemps considérés comme les fossoyeurs de l'idéal unitaire califal¹², en ont au contraire maintenu l'idée tout en fondant la recherche de cette unité perdue sur la quête du « centre du monde », la patrie originelle. Ils ont établi un lien entre le désordre politique (*fitna*) et la perte des fondements de la science sacrée ('*ilm*). À la suite du juriste sévillan Abû Bakr ibn al-'Arabî († 1148), le fondateur du genre de la *riḥla*, les lettrés voyageurs rapportent cette perte de la tradition religieuse à la rupture de la relation directe avec le centre du monde, rupture qui menace l'existence même de l'univers. Ce centre, occulté plutôt que perdu, est le siège du califat, pôle de l'univers, qui maintient l'ordre du

11. G. MARTINEZ-GROS, « Les merveilles, les rois et les savants : le voyage d'Ibn Baṭṭûṭa », *Géographes et voyageurs au Moyen Âge*, éd. H. BRESCH, E. TIXIER DU MESNIL, Paris, 2010, p. 225-252.

12. A. MIQUEL, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e siècle*, Paris, 1967-1988, t. 1, *Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*, p. IX-X.

monde. Ce centre est donc un homme, mais aussi un lieu, le centre de la terre, correspondant dans l'homme au cœur, le centre de l'être¹³.

Dans ce schéma initiatique, on observe une évolution décisive du lien fondamental entre voyage et savoir. Alors que dans sa conception traditionnelle, le voyage en tant que tel n'apportait rien de spécifique à un savoir acquis exclusivement auprès des maîtres et des livres, il devient lui-même source d'expérience, un cheminement mystique (*sulûk*), et débouche sur le dévoilement de l'ordre caché du monde (*amr*). Encore faut-il qu'il soit entrepris comme il convient, c'est-à-dire que l'intention du voyageur lui permette de se mettre en contact avec le centre du monde occulté. Cette direction de l'intention (*niyya*) a sa représentation symbolique : le pèlerinage à La Mecque. Si ces relations de voyage ne se réduisent pas, à proprement parler, à des récits de pèlerinage, comme on continue parfois à l'affirmer, le pèlerinage apparaît comme une *image* du cheminement vers le centre spirituel, et La Mecque, la « mère des cités » (*umm al-qurâ*), comme une *image* du véritable centre du monde. Au terme du voyage, le voyageur parvient à la demeure de l'harmonie (*nizâm*), siège du califat légitime, où la science sacrée (*'ilm*) est manifestée de nouveau dans son intégralité, marquant ainsi le retour à l'état primordial¹⁴.

Enfin, dans cette quête de l'unité perdue de l'Islam, la *rihla* renoue, en le développant dans un sens politique, avec l'imaginaire poétique antéislamique, en identifiant ce centre du monde à la « patrie » (*waṭan*) du voyageur désorienté. Le voyage est alors assimilé à une remontée vers les paysages et la mémoire de l'origine. Dans le récit d'Ibn Jubayr, au fur et à mesure que l'on approche de ce centre, on assiste à une réminiscence des paysages andalous jusqu'au dévoilement de leur origine syrienne, patrie des Omeyyades. Ce retour à l'origine est conçu comme une fin du Temps : la vision paradisiaque associe la patrie des origines à un paysage eschatologique¹⁵.

13. DEJUGNAT, « À l'ombre de la *fitna*... », *loc. cit.* n. 8, p. 87-91.

14. *Ibid.*, p. 95-99.

15. Y. DEJUGNAT, « Voyage au centre du monde. Logiques narratives et cohérence du projet dans la *Rihla* d'Ibn Jubayr », *Géographes et voyageurs...*, *op. cit.* n. 11, p. 163-206.

La trajectoire d'Ibn Baṭṭûṭa

La première partie du récit d'Ibn Baṭṭûṭa est conforme à ce schéma centripète. Après avoir effectué le pèlerinage à la Mecque, pour rencontrer les savants et les saints, il se rend dans les grandes villes des terres centrales de l'Islam. Mais après son séjour à Bagdad, où il constate la déchéance de l'antique capitale califale et des métropoles orientales, Ibn Baṭṭûṭa prend une décision capitale : il délaisse soudain les terres centrales de la Demeure de l'Islam pour se tourner vers le reste du monde, en particulier vers les régions nouvellement conquises par un Islam en pleine expansion (Anatolie, Inde et « pays des Noirs »). Cette décision explique l'attrait considérable que son œuvre a exercé sur ses contemporains, qui lui attribuèrent les titres de « voyageur du siècle » (*raḥḥâl al-ʿaṣr*) et de « voyageur de la communauté musulmane » (*raḥḥâl al-millat*)¹⁶, et sur le XIX^e siècle qui institua Ibn Baṭṭûṭa comme le « Marco Polo de l'Islam ». S'il est vrai que le goût, sinon le plaisir déclaré¹⁷ du voyage, constitue une réelle nouveauté dans le discours de la *riḥla*, qui ne l'avait jamais conçu jusque-là que comme une nécessité, une souffrance et une épreuve, on a moins souligné que cette décision impliquait un renoncement radical : l'abandon du rêve du centre sacré vers lequel toutes les routes convergent, au profit de la diversité, de la différence, de la variété stupéfiante des « choses merveilleuses » (*ʿajâ'ib*).

En passant du centre du monde à sa périphérie, la quête du centre du monde s'est transformée en une longue pérégrination (*ṭûl jawlan*)¹⁸, une circulation sans fin. À ce stade, le voyage apparaît comme une série de détours, le concept même de route directe apparaissant illusoire : il n'y a plus de destination claire. Certes, l'accomplissement périodique du pèlerinage à La Mecque est là pour rappeler la pureté de l'intention et l'image du but du voyage, et à l'Orient se trouve toujours le paradis. Voici comment, au cours d'un rêve, Ibn Baṭṭûṭa figure sa propre trajectoire :

La nuit, je me vis en songe sur l'aile d'un grand oiseau qui volait dans la direction de la Ka'ba, puis vers le Yémen, l'Orient, le Sud, puis de nouveau loin vers l'Orient, c'est alors qu'il descendit vers une terre vert sombre et m'y laissa¹⁹.

16. IBN BAṬṬŪṬA, *Tuhfat*, op. cit. n. 7, éd. t. IV, p. 449; trad. p. 1049.

17. « Moi, j'avais obtenu, grâce à Dieu, ce que je voulais ici-bas : voyager de par le monde et j'avais obtenu dans ce domaine, à ma connaissance, plus que tout autre ». *Ibid.*, éd. t. II, p. 18; trad. p. 542.

18. *Ibid.*, éd. t. IV, p. 449; trad. p. 1049.

19. *Ibid.*, éd. t. I, p. 51-52; trad. p. 392.

Mais dans cette direction les routes disparaissent. Ibn Baṭṭûṭa semble avoir renoncé à un type de voyage – réintégrer le centre du monde où les paysages et les mémoires se rejoignent dans une commune origine – pour en adopter un autre : celui qui consiste à faire le tour d'une sphère avec ses paysages multiples, dont chacun fait écho à l'autre sur l'autre côté du globe. À Grenade, Ibn Baṭṭûṭa mentionne la présence d'un groupe de spirituels persans (*'ajam*)²⁰, qui choisirent cette ville comme nouvelle patrie (*istawṭanûhâ*), « en raison de sa ressemblance avec leurs pays d'origine » (*li-shabahihâ bi-bilâdihim*)²¹. Al-Andalus et le Khurâsân, en particulier, obéissaient à une configuration particulière à l'intérieur de la géographie arabe, celle d'entités géographiques diamétralement opposées²².

La quête de l'Imam-calife, incarnation de l'unité impériale de l'Islam, laisse la place à l'inventaire des rois (*mulûk*) d'un Islam désormais morcelé sur le plan politique, dont la liste vient compléter, dans une même litanie, celle des savants et des saints les plus célèbres²³. Dans un monde où le choc mongol a libéré les forces centrifuges de l'Islam, la focalisation sur la figure de l'Imam, pôle (*qutb*) de l'Islam, a cédé la place à la démultiplication des souverains. Mais si Ibn Baṭṭûṭa prend soin de citer les souverains de tous les pays qu'il traverse, il ne les place pas pour autant sur un pied d'égalité. Il établit une liste des sept plus grands rois du monde, entendons du monde musulman pour l'essentiel : les souverains mérinide du Maghreb, mamlouk d'Égypte et de Syrie, ilkhanide des deux Irak, le souverain de la Horde d'Or, ainsi que ceux du Turkestan et de la Transoxiane, de l'Inde et enfin de la Chine²⁴. Cependant, ces dirigeants sont systématiquement appelés sultans, terme qui désigne le détenteur d'un pouvoir temporel, sans les prétentions grandioses de l'autorité religieuse détenue par le calife.

Dans cette nouvelle configuration de la *rihla*, on observe une série de glissements ontologiques dans les fondements, les modalités et l'objectif de voyage : le cheminement méthodique (*sulûk*) s'efface devant l'errance initiatique (*siyâha*), la quête de la hiérarchie spirituelle occulte (« monde du *amr* ») devant l'examen méthodique (*ikhtibâr*) des pays (*bilâd*) et des

20. Les *nisba*-s de ces personnages indiquent qu'ils étaient originaires de Samarkand, de Tabriz, de Konya, du Khurâsân et d'Inde.

21. IBN BAṬṬÛṬA, *Tuhfat, op. cit.* n. 7, éd. t. IV, p. 372; trad. p. 1021.

22. Cette géographie mentale apparaît dès le x^e siècle, chez Muqaddasî; voir A. MIQUEL, « Mashriq », *Encyclopédie de l'Islam*, seconde édition [en ligne], t. VI, p. 708.

23. IBN BAṬṬÛṬA, *Tuhfat, op. cit.* n. 7, éd. t. I, p. 152; trad. p. 374.

24. *Ibid.*, éd. t. II, p. 382; trad. p. 680.

hommes (*khalq*), la contemplation (*mušāhada*) du centre du monde, lieu de manifestation (*tağallī*) de l'Imam, cède la place à l'observation du monde physique (*dunya*)²⁵.

Une communauté des musulmans (*milla*) unique mais déchirée

Dans ce contexte, si Ibn Baṭṭûṭa fut considéré en son temps comme le « voyageur de la communauté musulmane » (*raḥḥâl al-millat*)²⁶, ce fut tout autant pour célébrer l'exploit d'un voyage étendu jusqu'aux confins du monde, que celui d'un récit qui donnait à voir l'unité profonde de la « communauté musulmane » (*milla*).

Une mise en récit de l'unité de la communauté musulmane (milla)

Cette unité est d'abord de nature religieuse. Le terme *milla*, utilisé dans le récit fondateur d'Abû Bakr ibn al-'Arabî comme un synonyme de *dîn* (« religion »)²⁷, est employé dans celui d'Ibn Baṭṭûṭa comme un équivalent d'*umma*, « communauté des croyants », mais dans le sens restreint de « communauté des musulmans²⁸ ». Dans le récit d'Ibn Baṭṭûṭa, le traditionnel inventaire (*fabrása*) des maîtres rencontrés se transmue en tableau des différents courants juridiques et religieux qui composent la communauté musulmane, dans une optique résolument compréhensive. Ibn Baṭṭûṭa fréquente aussi bien des maîtres malékites, son école d'origine, que shaféites, hanafites et mêmes hanbalites, ne procédant à aucun classement hiérarchique entre les différentes écoles juridico-religieuses²⁹. Quant

25. *Ibid.*, éd. t. I, p. 151-152; trad. p. 374.

26. *Ibid.*, éd. t. IV, p. 449; trad. p. 1049.

27. La seconde partie du titre du récit fondateur d'Abû Bakr ibn al-'Arabî, « réveil du désir de religion » (*targhib al-milla*) fait manifestement référence au célèbre ouvrage de Ghazâlî, la « revivification des sciences de la religion » (*ihyâ' 'ulûm al-dîn*); DEJUGNAT, « À l'ombre de la *fitna*... », *loc. cit.* n. 8, p. 86.

28. Avec l'article, *al-milla* désigne la « vraie religion » révélée par Muḥammad et parfois, avec ellipse d'*ahl*, les adeptes de l'islam, par opposition à *al-dhimma*, abréviation de *ahl al-dhimma*, les non-musulmans, placés sous la protection de l'islam; voir F. BUHL, C. E. BOSWORTH, « Milla », *Encyclopédie de l'Islam*, *op. cit.* n. 22, t. VII, p. 61.

29. Pour une analyse détaillée de cet aspect, voir A. MIQUEL, « L'Islam d'Ibn Battûta », *Bulletin d'études orientales*, 30 (1978), p. 75-84.

à l'opposition entre sunnites et shiites, elle ne constitue plus le clivage qu'elle représentait dans les *rihla*-s précédentes. Certes, les aspects les plus extrêmes de leurs doctrines et de leurs pratiques sont dénoncés³⁰ mais dans l'ensemble, le shiisme est désormais pleinement intégré à la communauté musulmane, comme l'atteste la pratique de la visite pieuse (*ziyâra*) sur les tombeaux de Fatima, d'Ali et de Husayn³¹. Enfin, si l'unité de cette communauté est symbolisée, comme chez Ibn Jubayr, par les grandioses cérémonies du pèlerinage à La Mecque³², son maintien et son unité semblent reposer, en dernière analyse, sur les différents réseaux de confréries soufies qui, dans un monde islamique politiquement acéphale, semblent en constituer la véritable ossature³³.

Loin de se réduire à une signification religieuse, cette communauté (*milla*) relevait tout autant d'une culture politique commune. À une époque marquée par l'éclatement politique de l'Islam, le projet du récit est de dresser un tableau d'ensemble du monde musulman, des nations (*umam*) qui le composent et des souverains qui dirigent celles-ci. François-Xavier Fauvelle-Aymar et Bertrand Hirsch ont bien montré que ces entités politiques sont saisies à travers une trame narrative et descriptive d'une grande rigidité, qui contribue autant à faciliter leur inventaire comparatif qu'à mettre en évidence, au-delà de leur diversité d'apparence, leur profonde commensurabilité : 1) description générale des lieux ; 2) sanctuaires et lieux de culte ; 3) informations pour le voyageur ; 4) liste des notabilités ; 5) portrait du sultan ; 6) déroulement des audiences et étiquette ; 7) déroulement de la prière du vendredi en présence du souverain ; 8) portrait des reines et des princes³⁴. Ibn Baṭṭûṭa met un soin tout particulier à décrire l'étiquette (*tartîb*) à l'occasion des audiences et des cérémonies³⁵, suivant un modèle qui vise à illustrer l'homogénéité des pratiques du pouvoir au sein de la *milla*³⁶. Le lexique utilisé lors de ces mises en scène, tournant autour de l'idée de mise en ordre (*tartîb*), suggère que c'est dans les salles

30. IBN BAṬṬŪṬA, *Tuhfat, op. cit.* n. 7, éd. t. I, p. 166 ; trad. p. 435-436 (sur les Ismaéliens) ; éd. t. I, p. 176 ; trad. p. 439-440 (sur les Nusayrites) ; éd. t. III, p. 65 ; trad. p. 731-732 (râfidites).

31. *Ibid.*, éd. t. I, p. 114 ; trad. p. 418 (tombeau de Fatima) ; éd. t. I, p. 414-415 ; trad. p. 529 (tombeau d'Ali) ; éd. t. II, p. 99 ; trad. p. 572 (tombeau de Husayn).

32. *Ibid.*, éd. t. I, p. 395-400 ; trad. p. 521-523.

33. Par exemple, *ibid.*, éd. t. II, p. 45 ; trad. p. 552.

34. FAUVELLE-AYMARD et HIRSCH, « Voyage aux frontières du monde... », *loc. cit.* n. 10, p. 97-98.

35. Voir tout particulièrement la longue description de l'étiquette observée à la cour du sultan de l'Inde, IBN BAṬṬŪṬA, *Tuhfat, op. cit.* n. 7, éd. t. III, p. 215-242 ; trad. p. 790-799.

36. Ibn Baṭṭûṭa détaille notamment les insignes royaux que l'on retrouve d'un bout à l'autre du monde islamique. Voir FAUVELLE-AYMARD et HIRSCH, « Voyage aux frontières du monde... », *loc. cit.* n. 10, p. 100-103.

d'audience (*mashwâr*) des palais, plus que dans les mosquées, que se manifestaient l'ordre du monde (*amr*) et l'unité de l'Islam³⁷.

Le feu de la fitna

Pourtant, cette « communauté des musulmans » (*milla*) apparaît profondément divisée. Le feu du désordre politique (*nâr al-fitna*) embrase l'ensemble du monde, de son centre – La Mecque³⁸ – jusqu'en ses confins les plus éloignés – la Chine³⁹. Ibn Baṭṭûṭa livre un récit détaillé des intrigues, révoltes et séditions qui frappent en plein cœur le royaume des Ilkhâns, l'État mamelouk et le sultanat de Delhi⁴⁰. À ces fractures politiques s'ajoutent d'autres ruptures fondamentales. Gabriel Martinez-Gros a montré qu'il fut particulièrement sensible aux frontières linguistiques, en particulier entre les territoires de l'arabe et du persan, de part et d'autre de l'Euphrate⁴¹. Ainsi, il signale qu'à Abbâdân, en Irak, « s'achève la terre où commence al-Andalus⁴² », c'est-à-dire le domaine de l'arabe, et que Howayza, au Khuzistan, est la première ville de langue persane⁴³. Mais si Ibn Baṭṭûṭa se targue de maîtriser le persan, en revanche, il se plaint, lors de son séjour en Anatolie, de ne pas comprendre le turc⁴⁴. Enfin, outre les frontières linguistiques, des limites écologiques sont repérables. Ainsi, le désert qui sépare le pays des Turcs de l'Inde, correspondant au Baloutchistan actuel, marque un autre type de discontinuité fondamentale de la communauté musulmane⁴⁵.

37. À la différence d'Ibn Jubayr, voir DEJUGNAT, « Voyage au centre du monde... », *loc. cit.* n. 15, p. 174 et 188-190.

38. IBN BAṬṬŪṬA, *Tuhfat*, *op. cit.* n. 7, éd. t. II, p. 154-155; trad. p. 592-593.

39. *Ibid.*, éd. t. IV, p. 304; trad. p. 993.

40. *Ibid.*, éd. t. II, p. 123-124; trad. p. 581-582 (division du domaine des Ilkhans); éd. t. III, p. 316-373; trad. p. 829-852 (révoltes en Inde); éd. t. IV, p. 324; trad. p. 1001 (rivalités au sein du sultanat mamelouk).

41. MARTINEZ-GROS, « Les merveilles, les rois et les savants... », *loc. cit.* n. 11, p. 240.

42. IBN BAṬṬŪṬA, *Tuhfat*, *op. cit.* n. 7, éd. t. II, p. 18; trad. p. 542.

43. *Ibid.*, éd. t. II, p. 93; trad. p. 569.

44. *Ibid.*, éd. t. II, p. 326-327; trad. p. 659-660.

45. *Ibid.*, éd. t. III, p. 91; trad. p. 741. D'autres limites écologiques apparaissent lors de l'entrée d'Ibn Baṭṭûṭa en Chine et au « pays des Noirs ». Voir FAUVELLE-AYMAR et HIRSCH, « Voyage aux frontières du monde... », *loc. cit.* n. 10, p. 81-82.

Le retour dans la patrie

Pourtant, son voyage sur le bord circulaire du monde le ramena à son centre sacré, au prix d'une véritable inversion des signes. Les lettrés voyageurs envisagèrent plusieurs localisations successives pour le centre du monde, correspondant à autant de légitimités califales possibles. Dans tous les cas, le centre du monde – et le pouvoir légitime – se situait en Orient, à Bagdad ou à Damas, au cœur des terres centrales du monde islamique. Or, c'est en Occident (*Gharb*), à Fès, qu'Ibn Baṭṭûṭa décida de déposer son bâton de voyageur.

La nostalgie de la patrie

Arrivé au Caire, Ibn Baṭṭûṭa décida de retourner en Occident (*Gharb*) en raison, précise-t-il, de la nostalgie (*ḥanîn*) qu'il éprouvait pour la patrie (*waṭān*), son lieu de naissance, avec une connotation sentimentale :

C'est alors que je décidai de rejoindre l'illustre capitale, à cause de la nostalgie (*ḥanîn*) que j'éprouvais pour ma patrie (*awṭān*) et du désir (*shawq*) de retrouver ma famille et mes chers amis dans mon pays (*bilādî*) qui est pour moi bien supérieur à tout autre : « C'est le pays (*bilād*) où l'on a suspendu à mon cou les amulettes ; c'est la première terre (*ard*) dont la poussière a touché ma peau⁴⁶. »

Toutefois Ibn Baṭṭûṭa précise que son choix ne relève pas seulement de critères personnels et subjectifs. Il dit ne s'être fixé en Occident qu'« après s'être assuré par un jugement incontestable (*taḥaqtu*) que c'est le meilleur de tous les pays (*aḥsan al-buldân*) », concluant ainsi la discussion sur les mérites respectifs des nations de l'Islam⁴⁷. Il insiste notamment sur la prospérité économique du pays, la comparaison explicite du Maghreb avec des régions considérées comme géographiquement centrales (Égypte et Syrie) soulignant, en retour, la centralité de cette région :

Si tu considères le prix des denrées dans cette région, ainsi que dans les pays de l'Égypte et de la Syrie, tu verras alors combien le pays du Maghreb (*bilād al-Maghrib*) l'emporte sur les autres contrées (*aqālim*). [...] Si on compare tout cela, il apparaît clairement que le Maghreb est le pays le meilleur marché, le plus abondant en ressources, le plus riche en avantages⁴⁸.

46. IBN BAṬṬŪṬA, *Tuḥfat*, *op. cit.* n. 7, éd. t. IV, p. 326 ; trad. p. 1002.

47. *Ibid.*, éd. t. IV, p. 334 ; trad. p. 1005.

48. *Ibid.*

La présence de l'Imam-calife

Cependant, au-delà de ce sentiment nostalgique, Ibn Baṭṭûṭa signale que ce qui motiva son retour au pays fut la nouvelle, parvenue jusqu'au Caire, des victoires du souverain mérinide, Abû 'Inân⁴⁹. Ibn Baṭṭûṭa précise clairement que ce qui fonde la patrie (*waṭan*) est la présence de l'Imam, le sultan mérinide Abû 'Inân qui, par l'accomplissement du *jihâd* en al-Andalus et par son action en faveur de la restauration sunnite et du règne de la justice sur son territoire, est le seul souverain à pouvoir prétendre, de plein droit, aux titres de calife (*khalîfa*), d'émir des croyants (*amîr al-mu'minîn*) et d'héritier des imams « bien guidés » (*râshîdûn*). Pôle (*quṭb*) de l'univers, Abû 'Inân apparaît comme « la corde à laquelle on s'agrippe⁵⁰ », pour mettre fin au désordre (*fitna*) et rétablir l'ordre (*intizâm*) du monde⁵¹.

Sa capitale, Fès, est transfigurée en centre du monde : paradoxalement située, dans la logique du récit, au cœur de l'Orient, point d'origine (*maṭla'*) « de sa pleine lune », la capitale du Maghreb extrême est assimilée à une nouvelle Mecque, point zéro de l'espace et du temps, patrie originelle vers laquelle les véritables savants (*'arifûn*) se dirigent pour accomplir le pèlerinage. Elle est le nouveau siège de la science exotérique et ésotérique, comme l'illustrent la présence dans la ville des plus belles madrasas et des *zâwiya*-s (« couvents soufis ») de l'Islam⁵².

La communauté (ṭâ'ifa) de ceux qui n'abandonnent pas la vérité (ḥaqq)

Outre la nostalgie pour le pays natal et la présence de l'Imam-calife, Ibn Baṭṭûṭa retourna au Maghreb poussé par le désir de se joindre à un peuple élu, la « communauté (*ṭâ'ifa*) de ceux qui n'abandonnent pas la vérité (*ḥaqq*)⁵³ ». Dans le lexique technique du soufisme, massivement investi par la propagande mérinide⁵⁴, le terme *ṭâ'ifa* est employé dans son sens étymologique de groupe (*jamâ'*), dès le ix^e siècle, pour affirmer la spécificité de ses adeptes en s'appelant globalement *al-ṭâ'ifa*, abrégé de *ṭâ'ifat al-qawm*, « le groupe des gens de Dieu » ou « la communauté des hommes spirituels⁵⁵ ».

49. *Ibid.*, éd. t. IV, p. 326 ; trad. p. 1002.

50. Il s'agit d'une allusion coranique à la « corde de Dieu » (*ḥabl Allâh*) (Coran, III, 103).

51. IBN BAṬṬŪṬA, *Tuhfat*, op. cit. n. 7, éd. t. I, p. 151-152 ; trad. p. 373.

52. *Ibid.*, éd. t. IV, p. 352 ; trad. p. 1012.

53. *Ibid.*, éd. t. I, p. 152 ; trad. p. 373.

54. Voir notamment S. GUBERT, « Pouvoir sacré et pensée mystique : les écritures emblématiques mérinides (vi^e/xiii^e-ix^e/xv^e siècles) », *Al-Qantara*, 17/2 (1996), p. 391-428.

55. E. GEOFFROY, « Ṭâ'ifa », *Encyclopédie de l'Islam*, op. cit. n. 22, p. 126.

Abû 'Inân, désigné par le terme de « maître prévenant » (*mawlâ*)⁵⁶, apparaît comme le maître spirituel de ce groupe, lui qui « s'éleva jusqu'à la sublime science du soufisme (*samâ ilâ-l-ilm al-sharîf al-tašawwûf*), comprit leurs symboles (*ishârât*) et adopta leurs mœurs⁵⁷ ». Replacé dans le discours de la *rihla*, cette communauté (*tâ'îfa*) semble renvoyer au « monde du *amr* », cette hiérarchie spirituelle et initiatique qui émane de ce centre et maintient l'ordre du monde. Ce peuple élu, parfois assimilé aux « étrangers » (*ghurabâ*)⁵⁸, a pour but de ramener cette nation (*milla*), unique mais déchirée, à l'unité originelle.

Conclusion

Les sociétés islamiques, comme leurs homologues latines, reposent fondamentalement sur la totalité englobante de la « communauté des croyants » (*umma*), envisagée par Ibn Baṭṭûta dans le sens étroit de « communauté des musulmans » (*milla*). Celle-ci, bien que de nature profondément religieuse, relève tout autant d'une culture politique appuyée sur des lieux qui l'incarnent – les palais plus que les mosquées – que de la permanence d'un « imaginaire impérial⁵⁹ » – celui du califat – sans cesse revisité. La nation du Maghreb, terre natale (*waṭan*) de notre voyageur et siège de l'Imam-calife et de sa communauté d'élus (*tâ'îfa*), est définie par le rôle qu'elle prétend occuper au sein et au service de la communauté des musulmans (*milla*). Dans ce schéma ambitieux, l'Occident (*Gharb*), relocalisé au centre de la communauté, apparaît comme le plus important des États islamiques et le pôle (*qutb*) autour duquel doit se réunifier cette communauté.

Yann DEJUGNAT

Université Bordeaux-Montaigne / Ausonius (CNRS/UMR 5607)

56. IBN BAṬṬŪTA, *Tuhfat*, *op. cit.* n. 7, éd. t. IV, p. 343 ; trad. p. 1009. Sur l'émergence de cette nouvelle figure du souverain, voir la première partie de la thèse de S. GUBERT, *Le maître dans tous ses « états » : sujétion, théologie politique et royauté : dynastie mérinide (VII^e-IX^e/XIII^e-XV^e siècles)*, dir. J. DAKHLIA, EHESS, 2004.

57. IBN BAṬṬŪTA, *Tuhfat*, *op. cit.* n. 7, éd. t. IV, p. 344 ; trad. p. 1009.

58. « Nous qui formons un groupe d'étrangers (*ghurabâ*), tout dévoués à sa personne. » *Ibid.*, éd. t. IV, p. 448 ; trad. p. 1050. Sur les *ghurabâ*, voir M. FIERRO, « Spiritual Alienation and Political Activism : the *Ghurabâ* in al-Andalus during the Sixth/Twelfth Century », *Arabica*, 47/2 (2000), p. 230-260.

59. Sur cette notion, voir J. BURBANK et F. COOPER, *Empires in World History. Power and the Politics of Difference*, Princeton, 2010.