

**Vouloir être Baye Fall
Mobilités et expériences de l'islam à Montréal**

Alicia Legault Verdier

Groupe de recherche diversité urbaine
Université de Montréal

Document de travail / Working Paper
2023

Groupe de recherche diversité urbaine (GRDU)

Adresse physique :

Département d'anthropologie,
Pavillon Lionel-Groulx
3150, rue Jean-Brillant,
bureau C-3072
Montréal (Québec) H3T 1N8

Téléphone : 514 343-7522
Télécopieur : 514 343-2494
Courriel : grdu@umontreal.ca
<http://www.grdu.umontreal.ca/>

Dépôt légal : 2023
ISBN : 978-2-921631-90-7 (numérique)
Bibliothèque nationale du Canada
Bibliothèque nationale du Québec

Diversité religieuse au Québec

Les documents de travail de la série « Diversité religieuse au Québec » sont des rapports de recherche réalisés dans le cadre du projet « Groupes religieux, pluralisme et ressources symboliques », mené par des membres du Groupe de recherche diversité urbaine (GRDU) et d'autres collègues depuis septembre 2006. Ce projet s'intéresse aux groupes religieux établis au Québec depuis les années 1960, qu'ils représentent de nouvelles religions, des religions déjà implantées ailleurs et importées au Québec par des immigrants, voyageurs québécois ou autres, ou encore de nouveaux courants de religions qui se sont établies dans la province.

Dirigé par Deirdre Meintel (directrice du GRDU) et coordonné par Véronique Jourdain (Université de Montréal), le projet réunit plusieurs chercheurs, soit Khadiyatoulah Fall, Claude Gélinas, François Gauthier, Marie Nathalie LeBlanc, Josiane Le Gall et Géraldine Mossière. Y ont collaboré également Gilles Routhier (Université Laval), Raymond Lemieux (Université Laval). Ce projet a été financé par le Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture (« Soutien aux équipes de recherche ») ainsi que par des subventions de recherche du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

Chacun des documents de recherche de cette série présente l'étude spécifique d'un groupe religieux ayant fait l'objet d'une étude ethnographique approfondie. Exception faite de celui de Géraldine Mossière, ces documents constituent des versions abrégées et condensées des rapports exhaustifs rédigés par chacun des assistants, à la suite de leur travail de terrain.

Les chercheurs et les assistants du projet souhaitent que les résultats de leurs recherches contribuent à une meilleure connaissance de la diversité religieuse actuelle du Québec. À cette fin, les documents de cette série ont été adaptés à un public assez large, soit non seulement aux étudiants, enseignants, chercheurs et intervenants sociaux et en santé, mais aussi à tous ceux qui s'intéressent au pluralisme religieux québécois.

Table des matières

Introduction	2
Présentation ethnographique de la dahira de Montréal	3
Islam et croyances partagées.....	3
Soufisme.....	4
Devenir soufi.....	5
La Mouridiyya	6
Littératures.....	7
Histoire(s)	7
Le bayefallisme.....	8
Devenir mouride ou Baye Fall	9
Le lieu de culte - La dahira	12
Dahira de Montréal : histoire d'une communauté sénégalaise.....	13
Un lieu de culte invisible	13
Ethnicités et résistance culturelle.....	14
Organisation, membres et financement	15
Espaces du lieu de culte	16
Ritualités.....	17
Ordinaires religieux.....	18
« La cuisine c'est le Q.G. des Baye Fall »	21
Extraordinaires	22
Louer des lieux de culte	24
« Une heure de Baye Fall »	25
Paysages musulman québécois.....	26
« Je veux être Baye Fall » Expériences et mobilités religieuses	27
La cuisine, espace de bayefallisation	28
Faire sa « job de Baye Fall »	29
Constituer son objet de recherche : « Je veux être Baye Fall »	30
Conclusion	33
Bibliographie	37
Biographie	39
Notes	39
Annexes	41

Introduction

Ce rapport décrit une recherche ethnographique menée au sein de la dahira, lieu de culte montréalais de la voie soufie de la Mouridiyya. Notre recherche a pris forme dans le cadre du projet du GRDU « Pluralisme et Ressources symboliques: les nouveaux groupes religieux au Québec » sous la direction du professeur Deirdre Meintel pour ensuite devenir notre mémoire de maîtrise (Legault-Verdier, 2016). Entrée sur le terrain avec un intérêt tout particulier pour un aspect de la Mouridiyya, soit les disciples Baye Fall, notre problématique s'est finalement construite autour des disciples en voie de devenir Baye Fall. Cette recherche s'inscrit dans l'étude du paysage religieux québécois et de ses mobilités contemporaines. Si l'islam est à l'avant-scène, dans le contexte actuel, peu de regards sont portés sur la pluralité à l'intérieur de cette religion. C'est à un islam moins visible, celui subsaharien et plus particulièrement sénégalais que nous nous sommes intéressés. Nous inscrivant dans l'étude du religieux en contexte de modernité, nous appréhendons l'expérience religieuse dans sa mobilité en nous intéressant aux trajectoires des disciples qui veulent devenir Baye Fall.

La méthodologie est ethnographique et se décline sous la forme d'observation participante, d'approche expérientielle et d'entrevues. Les observations ont eu lieu entre janvier 2015 et février 2016 au lieu de culte situé à Montréal et lors d'évènements religieux. Ceux-ci se sont en majorité déroulés dans des locaux loués à Montréal et quelques fois à Trois-Rivières et Sherbrooke. Les entrevues ont une durée allant de 1 h 30 à 3 h et ont eu lieu chez l'informateur, dans un café ou à l'université. L'échantillon

est composé de 11 hommes qui sont arrivés au Québec entre 2001 et 2014 et âgés de 23 à 46 ans et qui ont affirmé vouloir être Baye Fall. La présence intensive sur le terrain lors des rituels hebdomadaires, mais aussi des évènements religieux nous a permis d'élargir notre cercle de répondant en y incluant des disciples de villes régionales du Québec tels que Sherbrooke et Trois-Rivières. C'est à travers les conversations informelles sur le terrain et à l'extérieur que nous avons établi des relations de proximité et construire notre effectif de répondants, qui est beaucoup plus large que les onze qui ont fait l'objet d'une entrevue semi-dirigée. Si nous avons choisi des hommes voulant devenir Baye Fall c'est que nous n'avons pas trouvé de femmes et qu'en cherchant des Baye Fall nous avons surtout trouvé des aspirants Baye Fall. C'est autour de ce vouloir être (Lemieux, 2003) que s'est construit notre problématique sur l'expérience religieuse. Nous nous sommes demandé: qu'est-ce qu'être Baye Fall? Dans ce rapport, nous présenterons un des éléments de nos résultats, soit la qualité non linéaire, constamment renégociée et processuelle, bref mobile de l'expérience religieuse Baye Fall. L'analyse de ces mobilités sera précédée d'une courte présentation historique de la Mouridiyya et du Bayefallisme, du soufisme, des idéaux-types mourides et Baye Fall, d'une ethnographie du lieu de culte, des ritualités ordinaires et extraordinaires, des rôles des Baye Fall et de l'inscription de cette voie soufie dans le paysage montréalais.

Présentation ethnographique de la dahira de Montréal

Islam et croyances partagées

Ce terrain constitue une ethnographie d'un lieu de culte musulman où tous les disciples adhèrent à l'islam. Cette religion monothéiste a été révélée au Prophète Muhammad (s)¹ entre 610 et 632. L'islam s'appuie sur le texte sacré où sont compilées ces révélations, le Coran. Mais, également sur les hadiths, les paroles du Prophète (s) que l'on nomme la Sunna. Devenir musulman se fait par l'affirmation de la *shahada*², premier pilier de l'islam, qui affirme le concept de *tawhid*, l'unicité de Dieu ainsi que la reconnaissance de Muhammad (s) comme le dernier des Prophètes. Les quatre autres piliers de l'islam sont les cinq prières rituelles, l'aumône, le jeûne du mois du ramadan et le pèlerinage à la Mecque. Si les cinq piliers sont considérés comme essentiels par tous nos répondants, des renégociations sur la forme que ceux-ci doivent prendre sont présentes chez les Baye Fall.

Soufisme

Le groupe étudié se situe dans le soufisme qui est présenté comme la dimension spirituelle ou le mysticisme en islam. Le *tasawwuf* (mysticisme) est présent depuis l'époque du Prophète Muhammad (s), mais n'a pas toujours existé sous la forme de confréries ou de voies (*tariqa* au singulier, *turuq* au pluriel). La Mouridiyya est l'une des voies soufies les plus récentes. Parler du soufisme fait émerger la question de la diversité en islam, selon l'islamologue Éric Geoffroy (2003 : 40). Si l'approche orientaliste (Said, 1980) a offert une image des soufis comme des ascètes, fous de Dieu, en retrait du monde, la littérature contemporaine nous démontre qu'il ne s'agit que d'une infime partie du soufisme. Le soufisme contemporain a généralement adapté ses pratiques au

contexte sociohistorique, être disciple ne se fait plus en retrait du monde. L'exemple des mourides et des Baye Fall permet un regard sur la diversité des manières de vivre le soufisme et de ses adaptations en contexte de modernité et de globalisation. Si le soufisme s'inscrit dans les paysages religieux contemporains, il est pourtant plus ou moins invisible, car souvent en marge des lieux de culte majoritaires de l'islam. Montréal est un espace urbain où sont présentes plusieurs voies, cependant, la majorité est invisible, car ne se réunissant pas dans des lieux de culte répertoriés, voire au sein de résidences privées.

Devenir soufi

À l'intérieur de l'islam, le soufisme, présenté comme une voie d'éveil spirituel, ne se fait pas sans les aspects extérieurs, la loi, la *shari'a* (Schimmel, 1996 :132). Devenir soufi est une posture qui est orthopraxe, car les cinq piliers sont respectés. Nous verrons que la renégociation présente dans la voie Baye Fall fait exception. L'islam, selon un hadith, est composé de l'islam (les cinq piliers), de l'imam (la foi) et de l'ihсан (l'excellence). L'ihسان consiste à: « prier Dieu comme si tu le voyais, car même si tu ne le vois pas, Lui il te voit ». Si le soufisme est aujourd'hui accusé d'être une *bid'a* (innovation blâmable) par certains mouvements dits réformistes : « c'est qu'ils oublient que l'islam originel, celui du temps du Prophète (s), intégrait ces trois éléments » (Aissa, 2016). Le soufisme est donc pas une manière distincte de vivre l'islam, mais qui se veut un retour à un islam dit authentique. Les multiples voies soufies représentent les manières diverses de vivre l'islam. Regardons brièvement les aspects qui nous seront utiles pour notre analyse de

la mouridiyya. Comment devient-on disciple dans une *tariqa*? Les modalités d'adhésion se sont démocratisées à travers les siècles, mais le cheminement continue à mettre l'accent sur la lutte contre « les maladies du cœur ». ³ Ce chemin est décrit en référence à un hadith: « jihad an akbar, jihad an nafs ». ⁴ Le disciple peut se voir imposer divers exercices spirituels adaptés au combat contre son ego et les différentes maladies que le maître détecte en lui (orgueil, avarice, paresse). Cette lutte est apparue au coeur des réflexivités de nos répondants. Ce combat pour soi s'il mobilise des pratiques individuelles telles que le *zikr*, le souvenir de Dieu est aussi un chemin qui ne se fait pas seul. En effet, l'élément invariant qui traverse les multiples *turuq* est celui de l'importance de suivre un guide, un *cheikh* pour ne pas s'égarer. Il s'appuie, entre autres, sur un verset coranique : « Celui que Dieu guide, il est le bien guidé, celui qu'Il égare, tu ne lui trouveras pas de patron ni de guide » (Coran, 18: 17). Les *cheikhs* doivent normalement être à l'image du Prophète (s), donc à la fois tournés vers les hommes et vers le monde. ⁵ Cependant, le rapport, de proximité entre le maître et son disciple est, nous le verrons, renégocié en contexte de globalisation et de migration.

La Mouridiyya

Depuis l'époque coloniale, la Mouridiyya ou le mouridisme (Dozon, 2010) fascine. Voie soufie la plus récente au Sénégal, elle présente plusieurs particularités. Essentiellement sénégalaise, la Mouridiyya est peu présente dans les autres espaces nationaux ouest-africains, mise à part des dahiras mises en place des migrants sénégalais (par exemple une existe à Bamako au Mali). Contrairement à la Tidjaniyya qui a des disciples autant

en Afrique méditerranéenne que ouest-africaine, du Sénégal au Nigéria, la Mouridiyya est plutôt présente dans les espaces migratoires en dehors du continent africain. Nous avons par exemple observé des dahira composés d'afro-américains aux États-Unis ou de convertis italiens ou français en Europe.

Littératures

La Mouridiyya est présente dans la littérature en particulier en ce qui concerne l'étude de la doctrine mouride du travail, les liens avec le développement de l'agriculture et les événements religieux. En contexte en globalisation, le disciple mouride est devenu l'archétype transmigrant et commerçant. La Mouridiyya est centralisée autour d'une autorité, le *khalife* général, au Sénégal, qui est en 2017 l'un des petits-fils de Cheikh Amadou Bamba Mbacké. Le Bayefallisme comporte également un *khalife* qui est en position subordonnée à celui de la Mouridiyya. La voie du Bayefallisme (Audrain, 2004; Morris, 2014; Pèzeril, 2008, 2010) a reçu beaucoup moins d'intérêt au sein des sciences sociales que celle de la Mouridiyya. Notre recherche a voulu non seulement leur donner une visibilité, mais aussi dépasser le seul regard sur leur posture hétéropraxe, pour considérer leur expérience religieuse.

Histoire(s)

En tant que *tariqa* la Mouridiyya a été instaurée par une figure sainte en islam. Décédée en 1927, Cheikh Amadou Bamba Mbacké⁶ a laissé une organisation spirituelle centrée autour de la ville qu'il a fondée au coeur du Sénégal, Touba. Un des surnoms qu'il lui est

donné fait référence à cette ville: Serigne (maître) Touba. La fondation de cette voie soufie à la fin du 19^e et au début du 20^e siècle s'est réalisée en contexte de colonisation française. D'abord maître coranique, Cheikh Amadou Bamba aurait proposé de modifier l'éducation en adoptant une pratique présente dans le soufisme, la *tarbiyya*, centrée autour du comportement et de l'éducation de l'âme. Les écrits de Cheikh Amadou Bamba, les *khassaides* (poèmes) qui sont des prières sur le Prophète Muhammad (s), mais aussi des traités sur le soufisme, permettent aux disciples de perpétuer cette méthode d'éducation. De plus, la performance des *khassaides*, chantés, est aujourd'hui au coeur, nous le verrons, des ritualités mourides.

Le bayefallisme

Si la Mouridiyya, est centrée autour du service à Cheikh Amadou Bamba elle s'est pourtant, dès le début, selon Cheikh Anta Babou, une organisation comportant plusieurs *cheikhs* (2011: 187). Chacun avait une manière d'aborder l'éducation spirituelle. Le plus connu et visible est Cheikh Ibrahima Fall⁷. Présenté par nos répondants comme la figure centrale de la *tariqa*, celui qui a éclairé la sainteté de Cheikh Amadou Bamba, d'où son surnom *Lamp Fall*⁸. Il fut tout d'abord un disciple important qui a fait son *djebelou*, son acte d'allégeance à Amadou Bamba, repris par la tradition mouride sous cette forme : « Je te confie ma vie ici-bas et dans l'au-delà. Je ferai tout ce que tu me prescriras, j'abandonnerai tout ce que tu m'interdiras » (Pézeril, 2008: 75).⁹ Cheikh Ibra est par la suite resté avec Cheikh Amadou Bamba et a commencé à travailler dans les champs et à entretenir la concession. Il a peu à peu abandonné la prière rituelle et le jeûne du

ramadan (Babou, 2011 :115). De par cette hétéropraxie¹⁰, il a subi une marginalisation et plusieurs disciples quittèrent l'école coranique en signe de protestation. Il a fait preuve d'une grande déférence envers Amadou Bamba, s'agenouillait devant lui et refusait que quiconque mange dans son plat ou dirige sa prière. Il a amené une nouvelle manière de se comporter avec son maître. Une des modalités de la *tarbiyya*, de l'éducation spirituelle, soit une relation de soumission par rapport au *cheikh*, a été portée à son paroxysme chez Ibra Fall et ceux qui sont devenus ces disciples. Une fois Ibra Fall nommé guide spirituel par Amadou Bamba, ceux qui l'ont suivi, les Baye ('père' en wolof) Fall (pour Cheikh Ibrahima Fall) ont contribué à la figure du disciple de la Mouridiyya, soumis à son maître et travailleur agricole infatigables. Si, comme le souligne Pézeril (2008: 107) le processus qui a permis de différencier plus généralement les mourides des Baye Fall s'est fait sur le long terme, cette question demeure encore aujourd'hui problématique. Comme nous l'avons maintes fois entendu sur notre terrain, tous les Baye Fall sont des mourides, oeuvrant pour Cheikh Amadou Bamba, mais tous les mourides n'adoptent pas la posture de Cheikh Ibra Fall, donc ils ne sont pas tous Baye Fall. Les frontières entre les postures mourides et Baye Fall est renégociable; définissons brièvement, à partir de notre terrain, les idéaux types qui permettent de les tracer.

Devenir mouride ou Baye Fall

« Mouride, c'est l'ensemble des taalibe (disciples) de Serigne Touba, que ce soit un Baye Fall ou un n'importe qui, tout le monde est mouride. Maintenant un Baye Fall, avant d'être Baye Fall, il est mouride d'abord, donc il n'y a pas de mouride et Baye Fall, comme si c'était deux trucs parallèles. » (Khamby, conversation)

Nous décrivons brièvement les idéaux types qui permettent de mettre en place une catégorisation fluide, renégociable et qui ne fait toujours l'unanimité, mais qui est néanmoins un point de départ. Sur notre terrain, ceux qui s'identifient comme mourides, nous les avons retrouvés, la majorité du temps, à l'intérieur de la salle de prière de la dahira. La posture mouride est orthopraxe, ce qui signifie que les cinq piliers de l'islam ne sont normalement pas renégociés. De plus, le disciple mouride peut participer à la lecture du Coran qui précède les rituels religieux, être impliqué dans la *kurel* (chorale) de *khassaides*, faire du *zkr* (le rappel, le souvenir de Dieu) avec son chapelet ou lire les *khassaides*. Il serait vêtu typiquement d'un boubou de couleur unie, un *Baye Lahat* et porter autour du cou un *makhtoumi* dans lequel il met ses *khassaides*.

Enfin, un élément de différenciation qui est lui aussi fluide est la famille de son guide spirituel. En effet, après 1927, les disciples avaient le choix de faire allégeance à un des fils, puis aujourd'hui petit-fils de Cheikh Amadou Bamba Mbacké. Ceux qui ont un cheikh de la famille Mbacké sont a priori considéré comme des mourides. Tandis que ceux qui font allégeance à un cheikh de la famille Fall sont des Baye Fall. Cependant, un disciple Baye Fall peut avoir, et nous avons eu plusieurs exemples sur le terrain, un cheikh Mbacké. Ce marqueur fait donc l'objet de renégociations.

Pour sa part, le Baye Fall est celui qui est normalement vêtu d'un *njaxaas* (mélange), donc un vêtement en *patchwork*. Il porte au cou un ou des *kurus* (chapelets) et des

talismans en cuir comportant des *khassaides* ou versets coraniques. Il risque d'avoir des cheveux en *njens* (*dreadlocks*)¹¹. À Montréal, il passe la plupart de son temps dans la cuisine. Il participe aux tâches d'entretien des espaces partagés, à préparer le café Touba¹², ou éventuellement à servir à manger à l'heure du repas. Lors des nombreux évènements religieux et spirituels du calendrier mouride, le disciple Baye Fall est mobilisé pour la logistique, le transport et le nettoyage. Il sera le premier arrivé, le dernier parti. Être Baye Fall est souvent présenté comme une posture hétéropraxe, car certains des cinq piliers de l'islam sont renégoiés. Bien que cela ne lui est pas interdit, un Baye Fall peut faire le choix de ne pas effectuer ni les cinq prières hebdomadaires ni le jeûne du ramadan. Pendant le ramadan, s'il choisit de ne pas jeûner, il peut s'occuper de préparer les *ndogou*, soit les repas légers pour couper le jeûne pour les mourides. Sur notre terrain, cependant, la très grande majorité choisissait de jeuner et d'aider préparer des repas légers (thon, pain, dattes et jus). La quasi-majorité de nos répondants avaient également fait le choix d'effectuer les cinq prières rituelles. La question des hétéropraxies qui a, selon un répondant Baye Fall, « *fait couler beaucoup d'encre et de salive* » ne sera pas abordée. Nous regarderons plutôt un autre aspect important pour devenir Baye Fall, soit le fait d'être disponible pour aider les autres. La difficulté de ce principe nous a été à maintes reprises répétées. « Être Baye Fall, c'est difficile », car il faut faire passer les autres avant soi, « toujours travailler », mais également subir une certaine marginalisation au sein de l'islam causé par la posture hétéropraxe. Mais comment être Baye Fall permet-il une relation avec Dieu distincte de celle mouride? Souvent, être Baye Fall nous a été présenté comme la voie de celui qui ne désire pas aller au Paradis, qui ne recherche que

« *l'agrément divin.* » Un Baye Fall serait celui qui pourrait se tenir à la porte du Paradis et distribuer les points qu'il a accumulés, par ses bonnes actions, à ceux qui en ont besoin pour y entrer.

Le lieu de culte - La dahira

Notre terrain s'est déroulé dans la dahira, lieu de culte où, à Montréal, sont coprésents mourides et Baye Fall. Regardons brièvement l'histoire de cette institution avant de nous pencher sur notre terrain montréalais. La dahira est une innovation qui doit être pensée à travers des processus d'urbanisation sénégalais. Rassemblé en espaces agricoles sous la forme d'école coranique et de travail, la *daara*, les mourides « au début, (...) étaient des étrangers en ville » (Diop, 1981 : 79). La dahira, en tant qu'organisation urbaine fut fondée sous l'initiative de Cheikh Mbacké Gaindé Fatma, petit-fils aîné de Serigne Touba, au cours des années 1940 (Babou, 2002). Elle devenait alors le lieu pour connaître les autres disciples présents dans sa ville (Diop, 1981 : 79). Les rencontres entre condisciples ont alors permis, dans une certaine mesure, de remplacer les *cheikhs*.¹³ Ces derniers trouvaient alors un lieu fixe où aller visiter leurs disciples, réunis hebdomadairement. Les dahiras permettaient de regrouper les disciples de Cheikh Amadou Bamba, selon le *cheikh* auquel chacun a fait allégeance. Selon nos informateurs, dans plusieurs cas, au Sénégal, les mourides et les Baye Fall avaient des dahiras distinctes. En contexte migratoire, l'effectif étant moindre, les dahiras regroupent des disciples de plusieurs *cheikhs* Mbacké. Au sein d'espace où l'effectif est un peu plus important plusieurs, il est possible d'avoir des dahiras mourides et Baye Fall distinctes.

Mais, à Montréal, le nombre de disciples étant moins important, mouride et Baye Fall se réunissent dans la même dahira. Plus qu'un lieu de culte, elle articule les rôles d'une congrégation (Yang et Ebaugh, 2000) et d'une « zone spirituelle ». Si, nous le verrons dans la seconde partie, être Baye Fall est une expérience intersubjective, la dahira en tant qu'espace est le lieu principal d'observation qui nous a permis de formuler notre hypothèse.

Dahira de Montréal : histoire d'une communauté sénégalaise

La *Dahira Nourou Darayni sope*¹⁴*Serigne Fallou*¹⁵a une histoire qui fait écho à celle de plusieurs lieux de culte. À ses débuts, sous la forme d'une association de disciples se réunissant chez l'un et chez l'autre, elle a loué un local sur la rue Beaubien partagée, pendant quelques années avec la voie de la Nashqubandiyya (Leblanc, 2013). Puis, en 2006, la dahira a emménagé au local où nous avons effectué notre terrain.¹⁶ Elle a également, dans la même période, vécu des problèmes internes touchant l'organisation. Une scission s'est alors effectuée. Les disciples qui ont décidé de partir ont depuis mis sur pied une autre dahira. Ils sont propriétaires d'une maison située à Terrebonne, en banlieue nord de Montréal. Nous n'avons pas effectué d'observation là-bas, le temps ne nous le permettant pas¹⁷, mais, plusieurs membres la fréquentant viennent visiter ceux de Montréal et sont présents pendant les événements religieux.

Un lieu de culte invisible

La dahira est à l'instar de plusieurs lieux de culte minoritaires à Montréal, invisible (Meintel et Mossière, 2013). Elle est située dans Côte-des-Neiges, quartier pluriethnique de Montréal (Meintel *et coll.*, 1997). La rue sur laquelle elle se trouve est l'exemple type de la cohabitation religieuse en espace urbain. Des lieux de culte juifs, bouddhistes, évangéliques et musulman (sunnite et chiite) se trouvent sur cette même rue. Juste à côté est érigée une mosquée sunnite appartenant à la communauté du Bangladesh. Dans le bâtiment de la dahira se trouve une garderie au rez-de-chaussée et au deuxième étage, une église évangélique. Une seule affiche avec la photo de Cheikh Ahmadou Bamba nous indiquait que la dahira est au premier étage. Cette photo disparaîtra, sans que nous sachions pourquoi, au cours de notre terrain.

Ethnicités et résistance culturelle

Un des éléments audibles et visibles de cette voie soufie est, en contexte montréalais, la quasi-monoethnicité et l'usage du wolof. Cette importance du wolof, en dépit du fait que la majorité maîtrise très bien le français, autant pour les discussions que les enseignements religieux, nous a été décrit par un disciple mouride comme de la « résistance culturelle ». L'importance de l'articulation entre l'ethnicité sénégalaise, voir la langue wolof et la Mouridiyya, qui ne sera pas ici plus longuement discutée, permet d'expliquer ce choix linguistique¹⁸. Dans les discours officiels, la dahira est un lieu pour les mourides mais aussi pour les Sénégalais qui arrivent à Montréal. L'invisibilité évoquée ci-dessus nous donne un espace pour nuancer un des objectifs formulés par plusieurs disciples. En effet, à maintes reprises, la dahira nous a été présentée comme un lieu qui

permettrait de faire connaître les enseignements de Serigne Touba à la société d'accueil. Cependant, force est de constater que les cultes mourides et Baye Fall gardent un certain degré d'opacité pour un non-musulman et surtout un non-wolophone. L'invisibilité du lieu du culte, la quasi-monoethnicité, les normes comportementales sénégalaises et l'usage du wolof ne réunissent pas, pour l'instant, les conditions nécessaires à la réalisation de cet objectif. Cependant, comme nous avons pu l'observer lors d'une visite à Sherbrooke, cette dahira régionale a plusieurs membres issus de la majorité québécoise, converties à l'islam et disciples mouride. Les enseignements officiels ne se font qu'en français. L'opacité du culte ne serait donc que conjoncturelle, car il serait possible que les frontières deviennent plus poreuses.¹⁹

Organisation, membres et financement

Selon le *jawrin (représentant)*, la dahira est une fondation depuis 2007; donc, elle a le statut d'organisation de bienfaisance à caractère religieux. Elle aurait, en 2016, une centaine de membres. Pour devenir membre de la dahira, il faut répondre au principe de « *teew ak tegg* » donc de « présence et participation ». Il n'y a pas de montant fixe à donner ni de boîte à l'entrée pour récolter des dons. Le paiement des factures fonctionne selon un mode de collecte et de négociation avec ceux qui sont présents. Les contributions peuvent donc être faites publiquement ou non, chacun pouvant donner discrètement sa contribution à un responsable ou par virement Interac. Pour ce qui est des Baye Fall, il nous est difficile d'établir un nombre, car, comme nous le verrons, il est compliqué de déterminer qui est Baye Fall. Si, selon certains répondants, les Baye Fall

ne sont pas officiellement membres, ils semblent néanmoins que chacun fréquente soit la dahira de Montréal soit celle de Terrebonne et devient alors un membre officiel ou non officiel. Enfin, une organisation canadienne, *Les Baye Fall du Canada* est dirigée par un disciple de la dahira de Terrebonne²⁰. Elle sert principalement à récolter des dons à envoyer au Sénégal pour financer différents projets religieux.

Espaces du lieu de culte

La dahira comporte une entrée où chacun dépose chaussures et manteaux, une petite cuisine où nos observations se sont principalement déroulées, et une salle de prière. La salle de prière, qui est désignée sur le terrain par le terme wolof *ci biir* qui signifie « à l'intérieur » est dénudée de faste. Une partie importante des murs est occupée par des portraits photographiques en grand format et la sous forme de tableaux peints par Cheikh Amadou Bamba, Cheikh Ibra Fall et de ses descendants qui ont été réalisés par un artiste vivant à Montréal. On s'y assoit au sol, hommes et femmes séparés. Au fond, dans la section des femmes, se trouve le portrait de Mame Diarra Bousso, la mère d'Amadou Bamba. Sur le paravent qui camoufle l'entrée de la cuisine se trouve une grande photo, vétuste, de Serigne Fallou, un des fils de Cheikh Amadou Bamba. L'importance des photos décorant le lieu de culte et portées en pendentif touche à la question de la représentation figurative en islam (Naef, 2015) et représente une voie de recherche qui mériterait d'être exploré. Pour les mourides et Baye Fall interrogés, ces photos ne sont que de simples « souvenirs » des saints et *cheikh* qui composent leurs spiritualités.

Ritualités

Décrire la sphère religieuse mouride ordinaire, hebdomadaire, c'est constater la présence d'éléments qui reviennent, organisés dans une structure très plastique. Si aucun élément du rituel que nous allons décrire n'est essentiel, il semble qu'il y ait un aspect qui soit obligatoire, celui d'être là. La question de la présence est revenue à maintes reprises dans les discours formels, exhortant les disciples à venir « même s'il pleut ou il neige ». Ces présences, voir ces coprésences font référence au concept de *communitas* ou « an area of common living » (Turner, 2002 : 36). Pour cet auteur, ce qui distingue les moments de *communitas* des autres moments de vie en communauté est tout d'abord une homogénéité. Dans notre cas, elle n'est pas parfaite, car si tous sont des disciples, donc en situation non hiérarchique, certains ont des rôles de gestion de la dahira, donc d'autorité temporelle. Mais, il n'y a pas d'autorité absolue, car tous sont des disciples de Serigne Touba. La rencontre du samedi va au-delà de ce qui s'effectue comme pratique religieuse (chants, écoute d'un enseignement, prière). L'importance d'être là et surtout d'être ensemble prime. Confirmée dans les pratiques discursives des répondants, elle est ici présente dans ce que nous dit un Baye Fall :

« Le mouridisme est par excellence une communauté. Quand on dit communauté c'est des gens qui se rencontrent, ce sont des gens qui se voient, qui s'aiment, qui partagent l'affection, c'est des gens qui sont liés par une force spirituelle terrible, une force morale terrible, c'est pour ça que nous, nous avons le fameux mot *mbook-taalibe*, ça veut dire, la famille *taalibe*, c'est à dire que quand tu fais acte d'allégeance à Serigne Touba, on est liés par quelque chose de très fort, on est plus des amis, on est des *mbook-taalibe*, on est de la famille, y a le même sang qui coule, y a la même passion, la même ferveur qui t'anime, c'est un peu cela » (Cheikh, entrevue).

Il ne semble donc pas y avoir, dans l'expérience mouride et Baye Fall, une différence

entre les aspects sociaux et religieux. Le partage d'un même lieu de culte et les relations entre mbook-taalibe (condisciples) sont au coeur de l'expérience religieuse. Regardons brièvement comment cela se vit dans les rituels ordinaires puis extraordinaires.

Ordinaires religieux

La majorité de nos observations ont eu lieu les samedis, lors des rencontres hebdomadaires. La rencontre commence officiellement vers 15h, mais il n'y a en fait que quelques hommes qui lisent le Coran en entier. Vers 17h, l'école coranique débute avec les enfants et plus récemment un cercle d'apprentissages du Coran pour les femmes. Puis, vers 19 h-20 h le programme de la soirée commence. Il y a en moyenne une quarantaine de personnes, à l'intérieur de cet effectif et trois fois plus d'hommes que de femmes et une bonne quantité d'enfants en bas âge.

Puis, selon les semaines, se réalise tout d'abord la *kurel*, la chorale. Elle consiste en un groupe de disciples masculins qui chantent les *khassaides*, donc les poèmes écrits par Cheikh Amadou Bamba. Ils sont une dizaine, assis en rond à même le sol. La participation à la *kurel* se fait sur une base volontaire. Cela nécessite une grande disponibilité pour la répétition pendant la semaine et le samedi après-midi. Si c'est majoritairement ceux qui se considèrent mouride qui se mobilisent pour cette implication, certains de nos répondants à la trajectoire bayefallisante sont impliqués dans la *kurel*. L'émotivité générée par certains *khassaides* est parfois visible, mais toujours retenue, autant pour ceux qui écoutent que ceux qui chantent.

Suite à la prestation d'une durée d'une heure, un enseignement religieux, le *waaxtan* est donné. Les sujets portent sur l'œuvre de Cheikh Amadou Bamba, des différents *cheikhs* dans la Mouridiyya ou sur l'islam et la vie du Prophète (s). Une période de questions/réponses est par la suite parfois ouverte où chacun, homme ou femme, est libre de poser des questions. Puis, en fin de soirée a lieu le *sikar*, une pratique religieuse attribuée uniquement aux Baye Fall. Spectaculaire, car chanté en rond, debout,²¹ avec les corps de chacun qui se balancent au même rythme, elle se nomme aussi le *zikroullah*, donc le *zikr* pour Allah. Il y a entre 10 et 20 hommes²² selon les moments et ils chantent majoritairement le *zikr* classique, *La ilaha illa allah* (Il n'y a de Dieu que Dieu) en plus d'ajouter différentes formules relatant l'histoire de Serigne Touba et Cheikh Ibra Fall. Des exhortations à la bonne conduite sont également présentes. En effet, un chant rappelle aux disciples Baye Fall de ne pas boire ni fumer.²³ Encore une fois, tout comme les évènements, les *sikar* sont dynamiques et peuvent être inventés, remaniés, selon l'inventivité de chacun.

Le repas est ensuite servi. Il s'agit très majoritairement de plats sénégalais, généralement cuisinés par des femmes ou par un des Baye Fall. Le repas se prend assis au sol, une dizaine de personnes autour d'un même plat. Ce sont ceux qui ont des trajectoires bayefallisantes qui mettent les nappes, servent les plats puis les boissons ou desserts. La posture Baye Fall implique de laisser les mourides manger et d'attendre pour manger ce qui reste. Notons qu'il n'y a que quelques disciples engagés plus intensément dans la

voie Baye Fall qui respectent en tout temps cette pratique. Certains, mourides à la trajectoire bayefallisante, vont parfois la respecter ou non. Après le repas, les plats reviennent dans la cuisine. Les restes sont mis dans un grand bol. Ce mélange se nomme *màjjaal*. En effet, il fait écho à la pratique de mendicité de nourriture ou d'argent que font les Baye Fall au Sénégal. Selon Pézeril, faire le *màjjaal* était nécessaire dans le fonctionnement des *daara*, afin de nourrir les disciples et comme rite de passage permettant de cultiver son humilité (2008 : 201). Ce type de mendicité n'étant pas possible en contexte montréalais, il est remplacé par cette pratique alimentaire. Le *màjjaal* devient alors le mélange de nourriture qui a été laissé par les mourides. Selon certains informateurs, le fait qu'il a été touché par eux implique qu'il y a de la *baraka* (bénédiction) à l'intérieur, car ceux-ci effectuent la prière. Manger les restes des disciples, à plus forte raison celles des *cheikhs* en visite à Montréal, est ainsi une manière d'obtenir de la bénédiction. D'autres nous expliqueront que c'est le fait d'attendre et de manger de la nourriture touchée par d'autres qui est la source de *baraka*, car, en le faisant, on devient plus humble.

En somme, les éléments présents dans la rencontre du samedi sont la lecture du Coran, l'école coranique, le *kurel*, le *waaxtan*, le *sikar* puis le repas et le *màjjaal*. Chaque élément compose la ritualité ordinaire de la daira sans qu'aucun ne semble obligatoire. Le seul élément qui a toujours été mis de l'avant comme obligatoire tout au long de notre terrain est l'importance d'être régulièrement présent dans le lieu de culte, pour les mourides et les Baye Fall.

« La cuisine c'est le Q.G. des Baye Fall »

Ce qui nous a le plus surpris, en début de terrain, est qu'il soit impératif d'enlever nos chaussures dans la cuisine, tout comme la salle de prière. Nous avons vite compris que cela s'expliquait par le fait que ceux qui sont dans la cuisine s'assoient sur le sol. La cuisine, ici, n'est pas le lieu où l'on prépare à manger. L'espace est trop restreint. C'est plutôt l'espace de préparation du café et où l'on réchauffe et sert les plats, préparés dans les résidences privées de l'un ou l'autre des disciples.

En entrant dans la dahira, c'est l'odeur du café Touba qui nous a d'abord certifié que nous étions au bon endroit. « Tu peux manquer de tout, mais pas de café! » nous a confirmé un répondant. Le café, c'est « la job des Baye Fall » selon Yakou. Plusieurs fois, nous sommes arrivées sur le terrain un peu trop tôt. Nous avons alors attendu dans la cuisine et nous avons vu des mourides sortir de leur répétition de *kurel* pour nous demander : « Où sont les Baye Fall? Où est le café? » Selon plusieurs, les chanteurs de *kurel* ont besoin de café pour leur voix, « sinon ils seront de mauvaise humeur ». Des vertus médicinales à celles spirituelles, plusieurs discours tournent autour du café Touba et sa préparation. En effet, des épices, dont le clou de girofle et/ou des piments sénégalais sont grillés avec le café. Nous avons observé cette torréfaction artisanale dont l'odeur est particulièrement forte. Le café est ensuite moulu très finement. Une fois filtré, il est directement sucré avant d'être servi. Pas un samedi sans que l'un ou l'autre des disciples commente l'odeur, la quantité d'épices ou de sucre dans le café. L'importance

du café Touba pourrait à elle seule faire l'objet d'une recherche. Notons seulement qu'il fonctionne également comme élément de mémoire. Cette boisson participe à la remémoration de Serigne Touba, car il aurait ramené des grains de café à son retour d'exil du Gabon. Enfin, la cuisine, selon un aspirant Baye Fall, est « le Q.G. des Baye Fall ». En effectuant un retour réflexif, tout au long du terrain, nous nous sommes rendu compte que nous avons cherché les Baye Fall *que* dans la cuisine que cela soit lors des ritualités ordinaires ou, nous le verrons, extraordinaires.

Extraordinaires

Une année mouride s'articule autour des religiosités ordinaires, hebdomadaires, mais surtout autour de l'extraordinaire. En effet, nous avons été surprise par l'importance des évènements. Ils sont de deux types : les *Magal* et les *Thiante*. Tous les *Magal*, verbe et substantif qui signifient « se souvenir » ou « célébrer » coïncident avec des dates importantes en islam et célèbrent une figure, défunte, de la Mouridiyya. Le Grand Magal de Touba, fêté le 18^e jour du mois musulman de Safar, est l'évènement central²⁴ qui structure l'année mouride (Bava et Gueye, 2001). Il célèbre la « mission divine de Serigne Touba » et son départ en exil. Selon Cheikh, répondant Baye Fall, la raison primordiale est celle spirituelle. Mais, la raison temporelle, qui dessine la figure d'Amadou Bamba en tant que résistant pacifique, exilé par les colons semble, aujourd'hui, prendre plus d'importance que celle spirituelle.²⁵ Le Magal prend la forme d'un pèlerinage vers la ville de Touba. Mais, en contexte migratoire comme à Montréal il est célébré sous la forme d'un rassemblement dans une salle de réception. Pendant toute une journée alternent

différentes performances de *khassaides* et de conférences en plus du service de café Touba, de collations et de repas copieux. De plus, à un autre moment de l'année mouride, la figure féminine de Mame Diarra Bousso, mère de Cheikh Amadou Bamba, donne lieu au Magal de Porokane. Celui-ci prend la forme d'un pèlerinage dans la ville sénégalaise de Porokane (Rosander, 2004)²⁶ ou, en contexte migratoire, d'une célébration à la dahira.

Les *Thiante*, verbe et substantif wolof qui signifie « remercier » ou « rendre grâce » font aussi partie de l'extraordinaire mouride. Il s'agit de moments pour remercier une figure en particulier du Mouridisme, vivante ou décédée. Le jour choisi n'a pas de lien avec le calendrier musulman. Par exemple, un *Thiante* est organisé depuis plusieurs années à Montréal pour se remémorer Cheikh Ibra Fall. Cependant, la différence entre *Magal* et *Thiante*, tout comme entre Baye Fall et mouride, est poreuse. En effet, d'après un informateur mouride « parfois, Magal et *Thiante* veulent dire la même chose. » Selon lui, pendant le Grand Magal de Touba, les deux aspects, se souvenir et rendre grâce sont présents.

En plus de ces catégories existent des journées dites culturelles telles que la Journée Mame Diarra, la journée des *Khassaides* ou, la plus connue, la journée Cheikh Amadou Bamba, le *Bamba Day*. Ce jour, à New York, est en voie d'être institué comme une célébration reconnue par le maire de la ville. À cette occasion, la figure d'Amadou Bamba en tant que promoteur de la paix est magnifiée, dans plusieurs capitales du monde. À Montréal, comme ailleurs, est organisé un défilé où tous les disciples sont vêtus de

blanc.²⁷ Ces évènements nous ont permis d'ouvrir notre bassin de répondants, car certains disciples ne sont présents que pendant l'extraordinaire mouride. De plus, comme nous le verrons, ces évènements se réalisent souvent à l'extérieur de la dahira permettant ainsi une utilisation différente des espaces et une diversification des rencontres.

Louer des lieux de culte

La sphère extraordinaire de la Mouridiyya nécessite de louer des locaux plus spacieux. La majorité des évènements sont réalisés dans des locaux loués à Montréal. Les autres dahiras québécoises sont invitées, de même que le grand public. Lors de nos observations, nous avons noté une utilisation de l'espace sensiblement similaire à celle de la dahira. Ceux qui ont une posture bayefallisante sont majoritairement dans l'arrière-scène pour préparer et servir la nourriture. La posture Baye Fall implique que l'on puisse se présenter à n'importe quel évènement et savoir ce qu'il y a comme tâches à effectuer. Selon Yakou, un Baye Fall n'est pas directement membre ou affilié à une Dahira, il doit être disponible pour servir tous les mourides et, ultimement, tous les êtres humains qui en font la demande.²⁸

Nos moments sur le terrain se sont donc passés majoritairement dans les cuisines des évènements, jusqu'à parfois avoir l'impression d'ethnographier l'arrière-scène plutôt que l'évènement en lui-même. Ce sont pourtant dans ces espaces, tout comme dans la cuisine de la dahira, où nous avons eu le temps pour faire de nouvelles rencontres et de participer en préparant et servant à manger. Il est important de noter le dynamisme de la

sphère événementielle mouride. En effet, chacun a la possibilité d'organiser une commémoration qui peut être un moment de louanges, mais aussi un lieu de collecte de fonds pour des projets religieux au Sénégal. Selon plusieurs informateurs, un *Magal* peut être célébré à partir du moment où deux personnes se réunissent pour célébrer l'œuvre de Serigne Touba. Il y a donc, dans l'extraordinaire et dans les ordinaires mourides, une reconnaissance de Dieu, de son Prophète (s) et d'Amadou Bamba qui se matérialise dans le fait d'être ensemble.

« Une heure de Baye Fall »

Autant dans les ordinaires que les extraordinaires du mouridisme, les postures Baye Fall sont distinctes. Si nous avons pu voir que pendant les rituels l'utilisation des espaces est un élément qui aide à dessiner les frontières entre mouride et Baye Fall, la question du temps est aussi présente. Un Baye Fall doit être celui qui arrive avant tout le monde pour préparer le café et la nourriture et celui qui part après tout le monde. Pendant le ramadan, un Baye Fall doit être présent bien avant la rupture du jeûne pour préparer le repas pour couper le jeûne, le *ndogu*. Dans les événements, il doit arriver dans le local loué avant les autres pour tout installer. Mais, en dépit de ce discours, nous avons constaté que cette heure de Baye Fall était rarement respectée par tous les Baye Fall. Lors de longs moments de terrain, nous nous sommes retrouvée seule, à attendre les Baye Fall. Comme le souligne Pézeril (2008), entre les discours et la pratique se dessine souvent une grande marge. Toutefois, dans cette temporalité particulière aux Baye Fall émerge leur spécificité dans la Mouridiyya.

Paysages musulman québécois

Enfin, de quelles manières s'inscrit la dahira dans l'islam montréalais? Comme le souligne Traoré (2014), à la dahira, les liens avec les communautés musulmanes de Montréal ne sont pas soutenus. Malgré que la dahira ait déjà partagé, jusqu'en 2006, un local avec la *tariqa* Nashaqubandiyya, les relations sont aujourd'hui ténues. Les sociabilités autres que nous avons pu observer rendent compte de l'importance du critère ethnico-national, donc de l'africanité, de la *sénégalité*, voire parfois de la *woloféité* ou le fait d'être wolof.²⁹ En effet, les relations officielles les plus actives semblent être celles entretenues avec la communauté sénégalaise, regroupement non religieux et la *tariqa* Tijaniyya, qui est sénégalaise et guinéenne. La monoethnicité de la dahira semble un élément qui permet d'expliquer les relations plus ténues avec des *tariqa* multiethniques et plus soutenus avec la communauté sénégalaise.

Les relations officielles les plus actives sont celles intra-Mouridiyya. Elles se matérialisent sous la forme de visites chez les autres dahiras québécoises et, dans une moindre mesure, canadiennes. Les liens nous sont décrits comme cordiaux, mais nous avons pu observer une certaine conflictualité entre la dahira de Montréal et celle de Terrebonne. Nos questions sur le sujet, tout au long du terrain, ont soulevé des malaises. À plusieurs reprises, des disciples nous ont assuré que les deux dahiras œuvrent pour Serigne Touba et qu'il n'y a aucune tension. Pourtant, au cours de l'été 2016, des initiatives ont été mises en place pour rapprocher les deux dahiras, celle de Montréal et celle de Terrebonne. Des

liens plus sporadiques sont entretenus avec celle de Sherbrooke et de Trois-Rivières. Les relations entre dahiras est un sujet qui nous a paru sensible, car encadré par la sphère protocolaire mouride. Par exemple, les visites, comme celle que nous avons observée à Sherbrooke s'organise à l'avance, se font avec une délégation et avec un but précis, tel que l'invitation au *Magal* de 2015. En marge cela, nombreux disciples entretiennent des relations informelles entre avec des condisciples, souvent en lien avec les trajectoires résidentielles de chacun entre les villes québécoises.

« Je veux être Baye Fall » Expériences et mobilités religieuses

Ce qui émerge sur notre terrain est la plasticité des expériences des Baye Fall. Cet aspect du religieux vécu est présent dans la littérature. Saba Mahmood, dans son ouvrage *Politics of Piety* (2005), s'intéresse aux trajectoires religieuses en mettant l'accent sur l'importance du perfectionnement du soi pieux. Mahmood y propose une ethnographie d'un groupe de femmes en Égypte en le situant dans le contexte du *islamic revival*. Samuli Schielke, anthropologue finlandais, propose une critique de Mahmood en suggérant qu'il y a un risque, lorsque moralité et piété sont réfléchies conjointement, de favoriser ce qui est complet et consistant et de ne pas rendre justice à la nature complexe et contradictoire de l'expérience religieuse. Il argue qu'il est nécessaire de dépasser l'« illusion of wholeness » (2009 : S26).³⁰ Pour appréhender les expériences religieuses, Schielke propose de partir des ambiguïtés, des fractures et des changements et de la

considérer comme des moments constitutifs du religieux vécu (2009 : S37-38). Dans cette section, nous voulons démontrer la mobilité du religieux à partir des aspects ambigus, processuelles, mobiles de l'expérience Baye Fall. Ceux-ci ont émergé lors de notre recrutement et nous sont apparus comme des *problèmes* de recrutement. Observons ces trois problèmes, soient, l'utilisation de l'espace, les actions et le discours pour rendre compte de la mobilité dans l'expérience Baye Fall.

La cuisine, espace de bayefallisation

Tout d'abord, si la cuisine est le lieu où devraient se retrouver les Baye Fall, leur *quartier général*, au début de la recherche nous y avons cherché les Baye Fall *ostentatoires*³¹, donc ceux qui étaient *costumés* (Pézeril, 2008: 299). Si un disciple ne portait pas les vêtements, les accessoires ou la coiffure associés aux Baye Fall nous les pensions comme mouride. Légèrement découragée de ne trouver que peu de Baye Fall ostentatoires, nous en sommes venues à interroger tous ceux qui se trouvaient dans notre espace de terrain, la cuisine. En effet, la cuisine, mise à part un ou deux Baye Fall qui gère le café Touba et réchauffe le repas du soir, préparé à l'extérieur, est surtout un lieu pour venir se reposer et parler de tout et de rien. Ce faisant, disciples Baye Fall, mouride mais surtout mourides bayefallisant s'y retrouvent. Lieu essentiellement masculin, les femmes ne font que passer et saluer avant d'aller s'asseoir dans la salle de prière. Nous étions la seule femme présente, forte de notre statut de Blanche qui semblait venir amoindrir la question de l'occupation genrée de cet espace. C'est donc dans la cuisine que nous avons cherché nos répondants. En questionnant ceux qui nous

semblaient mourides, nous avons vu émerger leur posture bayefallisante lorsqu'ils répondaient: « Je veux être Baye Fall ». C'est à partir de cette réponse, ambiguë, transitive et réitérée tout au long du terrain que nous avons appréhendé la qualité mobile et contradictoire du religieux. Ce changement de direction empruntée par certains mourides qui nous a posé problème, pour ensuite constituer le cœur de notre démonstration sur le religieux mobile. Leur utilisation de l'espace normalement associé aux Baye Fall a semblé fait partie de leur bayefallisation. En effet, ils pouvaient alors discuter de Cheikh Ibra Fall, des projets de l'organisation *Les Baye Fall du Canada* ou aider à servir et nettoyer lors des repas. La frontière poreuse entre les espaces Baye Fall et mouride au sein du lieu de culte est un des éléments qui nous a permis d'appréhender la qualité plastique, mobile du religieux.

Faire sa « job de Baye Fall »

De la même façon, la mobilité du religieux nous est apparue dans les actions posées par les disciples au sein du lieu de culte. Porter un regard sur ce que font les disciples pour tenter de déterminer qui serait mouride ou Baye Fall nous a surtout permis de prouver la mobilité des frontières entre les deux postures. Lorsque nous avons observé l'un ou l'autre des disciples effectuer des tâches telles que ranger les chaussures, servir le café ou balayer, nous pensions nécessairement qu'il était Baye Fall. Pourtant, à notre question, toujours la même réponse: « Je demande à Dieu d'être Baye Fall ». Certains disciples nous répondaient n'être « que » ou « juste » mouride mais vouloir de temps en

temps aider les Baye Fall ou devenir l'un d'eux. Par exemple, certains soirs, après le rituel, nous avons observé des mourides nettoyer le lieu de culte de fond en comble. En leur demandant pourquoi il effectuait une tâche qui incombe normalement aux Baye Fall, ils nous ont répondu ne pas être Baye Fall, mais avoir intégré une commission qui a comme responsabilité l'entretien de la dahira. La définition du Baye Fall et mouride, idéaux-types, nous a semblé de plus en plus plastique. Si être Baye Fall c'est faire quelque chose pour les autres, alors pourquoi ce sont souvent ceux qui ne se disent *que* mourides qui semblent faire la majorité des tâches? De la même façon, le peu d'actions commises par la majorité de ceux qui nous répondaient vouloir être Baye Fall nous a posé problème. Lors des nombreux événements religieux, ceux qui effectuaient le *sikar* et étaient vêtus comme des Baye Fall, mais peu d'entre eux restaient à la fin de l'évènement pour nettoyer. La préparation des repas, lors de ces mêmes événements, était effectuée par majoritairement des femmes et quelques jeunes aspirants Baye Fall. A cet effet, Yakou, Baye Fall ayant une certaine ancienneté à la dahira nous disait que le problème est qu'il n'y a que des « Baye Fall chanteurs ». Lorsqu'il s'agit de faire le *sikar* il y avait effectivement beaucoup de disciples qui se mobilisent, mais cette mobilisation est effectivement moindre lorsque la salle, salle d'un événement de plus d'une centaine de personnes, doit être nettoyée. Ces inconsistances entre le discours sur ce qu'est être Baye Fall et les actions observées sur le terrain est un exemple des ambiguïtés, des plasticités comme ce qui ce qui fabrique les trajectoires spirituelles.

Constituer son objet de recherche : « Je veux être Baye Fall »

L'aspect discursif qui nous intéresse est celui de la réponse que nous avons obtenue en tentant d'identifier des répondants et la présence de ce vouloir être dans les entrevues. Cette réponse à nos tentatives d'identification des Baye Fall sur le terrain nous a semblé anodine en début de terrain. Pourtant, c'est à partir de ce vouloir être que nous avons tenté de comprendre ce qu'est être Baye Fall. La majorité de nos répondants se situe dans cette position à la fois transitive et porteuse d'une certaine rhétorique d'humilité. Être Baye Fall, c'est avant tout être un disciple, un aspirant, on « veut » le devenir, mais on n'y arrive jamais vraiment.

Ce vouloir être est un exemple de changement au sein de la trajectoire spirituelle. Il est visible chez Elimane qui, pendant plusieurs années mouride, veut maintenant être Baye Fall : « [...] de plus en plus, je découvre que vraiment être Baye Fall, c'est la voie la plus rapide pour être mouride [...] les mourides, les vrais mourides c'est des Baye Fall. » Pour Elimane, ce changement de trajectoire religieuse est présenté non pas comme une direction religieuse distincte, mais bien comme une découverte du meilleur chemin à emprunter. L'objectif demeure le même, soit être un meilleur mouride, un meilleur disciple de Serigne Touba. Devenir Baye Fall, pour Elimane c'est devenir un mouride *saadix*, donc parfait en empruntant la manière d'être mouride de Cheikh Ibra Fall. Ce vouloir être met aussi de l'avant non seulement un changement de direction, mais une certaine rhétorique d'humilité par rapport à ce nouvel objectif spirituel. Être Baye Fall c'est difficile, il semble donc plus réaliste de se placer sur le chemin plutôt que de penser avoir atteint

cet objectif spirituel. « Donc c'est là qu'est né en moi, le Baye Fall, que j'aspire à être parce que je ne suis pas encore Baye Fall carrément, j'aspire à l'être parce que ce n'est pas quelque chose de fortuit. S'il faut être humble, pieux, travailleur, discipliné, c'est beaucoup de choses. » La posture d'Elimane s'inscrit dans l'importance de penser non seulement les trajectoires à partir de ces changements, mais également la qualité transitive, processuelle d'un religieux toujours en train de se faire.

De la même façon, Youssoufa, nous dit être, à la blague, être mouride et Baye Fall à la fois puis, se positionne, plus sérieusement, dans un vouloir être : « Je veux être Baye Fall (...) Je ne suis pas à l'aise. Je veux être Baye Fall (...) Je sais tout ce que ça peut procurer, l'humilité que ça prend, tu es au service des autres. » Tout comme Elimane, Youssoufa nous réitère la qualité processuelle de la voie Baye Fall. En se comparant à des condisciples il se positionne en affirmant qu'entre ce qu'on veut devenir et ce qu'on réussit à être il y a un espace :

« C'est difficile d'être Baye Fall. Il faut toujours être au service les autres. Le cheikh en premier. Quand on est ici, on doit faire comme Yakou et Jamuyon. Ils ne font que travailler. Moi je ne suis pas comme ça (...) Je n'en suis pas encore là. Moi je ne travaille pas toujours. Je vais laver et servir, donner de l'eau, balayer (...) Toute la logistique c'est les Baye Fall (...) Entre ce qu'on veut et ce qu'on fait y a toujours un gap.»

Cette difficulté à pouvoir se dire être Baye Fall traverse les discours de nos répondants. Cheikh, un petit-fils de Cheikh Ibra Fall s'est présenté à nous en disant qu'il n'était « *peut-être pas Baye Fall* ». Plus tard, dans l'entrevue, nous sommes revenue sur cette prise de position :

« A : Mais tout à l'heure tu me disais que tu n'étais pas vraiment Baye Fall?
C : Oui, parce que ça, c'est l'humilité de ma part, parce que, qui sait ce qu'être Baye Fall est, c'est que le Baye Fall est au-delà de tout cela, le Baye Fall n'est pas mondain et que j'ai mon travail, je travaille pour moi, je vis à Montréal. J'ai choisi cette façon de vivre, du coup, pour que j'affirme mon bayefallisme, si je peux m'exprimer comme ça, à Montréal, ça serait un peu trop effronté de ma part, parce qu'il y a des minutes que je ne dédie pas à Dieu. »

Pour Cheikh, un Baye Fall « c'est vraiment celui qui s'adonne 24 heures sur 24 au service de Dieu. » Même chez lui qui, par son ascendance familiale, aurait pu aisément se proclamer Baye Fall, se retrouve cette réponse transitive. L'expérience de la voie spirituelle, pour nos répondants, fait émerger sa mobilité à la fois dans le changement de direction, de mouride à Baye Fall qu'ont emprunté certains, que dans cette qualité processuelle de ceux qui disent être sur le chemin. La mobilité du religieux peut donc se conjuguer au pluriel, car, ici, elle fait référence à la fois aux changements, aux contradictions, aux ambiguïtés des trajectoires spirituelles des individus qu'à la qualité nécessaire mobile, qui fait que l'aspirant est toujours en marche, vers son idéal religieux, idéal, en constante refabrication.

Conclusion

En conclusion, si nous pouvons parler d'un lieu culte partagé entre deux postures religieuses, tenté de faire notre terrain juste sur les Baye Fall a fait émerger la qualité plastique et mobile des expériences du religieux. En nous demandant si nous étions vraiment en train de faire nos recherches sur mourides ou sur des Baye Fall notre terrain

a prouvé, avec l'exemple d'un seul lieu de culte l'importance de penser le religieux en constante refabrication au cours de la vie des individus. De plus, elle rend compte de l'importance d'appréhender les diversités religieuses non seulement à l'intérieur d'une religion, mais ici au sein même d'une voie soufie. Notre recherche démontre également l'importance de penser comment se fait cette diversité religieuse en prenant comme point de départ les trajectoires religieuses des mourides voulant devenir Baye Fall. Cette mobilité dans les expériences, voit les frontières entre mourides et Baye Fall, s'effacer, devenir poreuses au fur et à mesure que nous avons tentée de les tracer. Cette difficulté à baliser ces manières d'être musulman fait écho à une réponse d'un jeune répondant Baye Fall alors que nous lui avons demandé qui nous pourrions interroger: « Je ne sais même pas c'est qui les Baye Fall ici ». Sa réponse commence à avoir du sens une fois le terrain terminé. Cette ethnographie d'un lieu de culte nous a permis de prouver que si les frontières entre les deux catégories sont poreuses, elles ne peuvent exister l'une sans l'autre. Et, plus qu'une recherche sur les Baye Fall, ce que nous avons démontré est que les expériences spirituelles sont des cheminements, qui comportent des bifurcations, des moments de doutes, des changements de direction et que ces qualités vont du chemin de tout soufi, vers Dieu, une marche dont le rythme, le chemin et l'objectif est en constante reconstruction.

Aussi, nous nous sommes tout d'abord demandé pourquoi l'on entendait surtout « Je veux être Baye Fall » plutôt que mouride? Il semble que cette voie, comme le précise Pézeril (2008: 301), possède une « marginalisation intrinsèque », ce qui rend

l'engagement dans la voie Baye Fall plus problématique que dans d'autres *tariqa* (Audrain, 2004 :151). Devenir Baye Fall nécessite souvent de sortir de l'appartenance confrérique familiale et d'adopter une pratique marginalisée tant sur le plan social que religieux. Pour plusieurs de nos répondants, être à Montréal loin du milieu familial semble avoir rendu possible le questionnement sur le bayefallisme et pour certains, l'engagement dans cette voie. De ce constat, des recherches s'interrogeant sur la relation entre mobilité religieuse et migratoire pourraient nous éclairer davantage.

Tout au long de ce mémoire, nos collègues nous ont demandé pourquoi l'islam au Sénégal, pourquoi nous, une Blanche, pourquoi les Baye Fall? Il nous semble qu'avec le recul, ce n'est pas tant le sujet en tant que tel, les Baye Fall, qui a suscité notre intérêt, mais plutôt en quoi il est une porte d'entrée pour analyser la pluralité de manières de vivre l'islam. En effet, en tant que posture hétéropraxe au sein de l'islam, le bayefallisme nous semble être le lieu d'émergence d'une forte diversité de discours justificateurs qui permettent aux disciples d'affirmer à la fois leur inscription dans l'islam et leur spécificité. Si la Mouridiyya, pour certains informateurs, serait la *tariqa* la plus en expansion, il semble néanmoins que le fait qu'elle soit la plus récente, encore majoritairement monoethnique, contribue à en faire un monde de Dieu à part des autres voies soufies. Donc, un exemple d'un islam local, qui se globalise à travers les mobilités des disciples et des maîtres et un lieu de mise en exergue des processus de subjectivation inhérents à l'expérience religieuse. Le bayefallisme, en tant qu'espace particulier au sein de la Mouridiyya nous semble tout indiqué pour rendre compte de la non-linéarité des trajectoires et de la

quotidienneté de l'expérience religieuse. Nous avons voulu situer l'expérience Baye Fall à l'intérieur des mobilités religieuses contemporaines (Droz *et coll.* 2016; Bava et Picard, 2014). Ces mobilités étant non seulement générées par les fragmentations induites par les migrations, mais également intrinsèques au religieux tel que vécu.

Bibliographie

Aissa, B. H., 2016, *Sufism in Montreal*, conférence, Université McGill, 30 mars 2016.

Audrain, X., 2004, « Devenir 'baay-fall' pour être soi », *Politique Africaine*, 94 (2) : 149-165.

Babou, C.A., 2011, *Le Jihad de l'âme : Ahmadou Bamba et la fondation de la mouridiyya au Sénégal, 1853-1913*. Paris, Karthala.

—, 2002, « Brotherhood Solidarity, education and Migration: The Role of the Dahiras Among the Murid Muslim Community of New York », *African Affairs*, 101: 151-170.

Bava, S. et C. Gueye, 2001, « Le grand magal de Touba: exil prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme », *Social Compass*, 48 (3): 421-438.

Bava, S., et J. Picard, 2014, « La migration, moment de mobilité religieuse? Le cas des Africains au Caire », *Cahier d'études du religieux*, numéro spécial : 1-16.

Diop, M. C., 1981, « Fonctions et activités des dahiras mourides urbains (Sénégal) » *Cahiers d'études africaines*, 21, 81-83 : 79-91.

Dozon, J.-P., 2010, « Ceci n'est pas une confrérie: Les métamorphoses de la muridiyya au Sénégal », *Cahiers d'études africaines*, 2-3-4 (198-199-200) : 857-879.

Droz, Y., Soares, E., Gez, Y.N. et J. Rey, 2016, « La mobilité religieuse à l'aune du butinage », *Social Compass*, 63(2): 251-267.

Ewing, K.P., 1990, « The Illusion of Wholeness: Culture, Self and the Experience of Inconsistency », *Ethnos*, 18 (3): 251-278.

Geoffroy, É., 2003, *Le soufisme, voie intérieure de l'islam*. France, Points.

Kane, O., 2009, « Les marabouts sénégalais et leur clientèle aux États-Unis : Une économie spirituelle transnationale », *Afrique Contemporaine*, 231 (3) : 209-228.

Le Blanc, M.-N., 2013, « Sufi Muslims in Montreal: Tensions between Cosmopolitanism and the Cultural Economy of Difference », *Anthropologica*, 55(2): 425-440.

Legault-Verdier, Alicia. 2016. « Je veux être Baye Fall ». *Islam, réflexivités et intersubjectivités à Montréal*. Mémoire de maîtrise, Université de Montréal.

Lemieux, R., 2003, « Bricolage et itinéraires de sens », *Religiologiques*, 26 : 11-33.

Mahmood, S., 2005, *Politics of Piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton, Princeton University Press.

Mbacké, C.A.B., s.d., *Les Itinéraires du Paradis*, (Maassalik Al-Jinan) n.d.

Meintel, D., 1997. *Le quartier Cote-des-Neiges à Montréal: les interfaces de la pluriethnicité*. Meintel, D. (dir), Paris, Montréal, L'Harmattan.

Meintel, D., et G. Mossière, 2013, « In the Wake of the Quiet Revolution: From Secularization to Religious Cosmopolitanism », *Anthropologica*, 55: 1-15.

Morris, J., 2014, « Baay Fall Sufi Da'iras: Voicing Identity Through Acoustic Communities », *African Arts*, 47(1): 42-53.

Pézeril, C. 2010, « L'anthropologue 'insouffisante' : implication du corps et esprit de la voix en pays Baay Faal », *Social Compass*, 57(4) : 449-464.

—, 2008, *Islam, mysticisme et marginalité : les Baay Faal du Sénégal*. Paris, L'Harmattan: 320p.

Said, E., 1980, *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*. Paris, Éditions du Seuil : 392p.

Schielke, S., 2009, « Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15: S24-S40.

Schimmel, A-M., 1996, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam*. Paris, Cerf : 630p.

Smith, É., 2010, « La nationalisation par le bas : Un nationalisme banal? Le cas de la wolofisation au Sénégal », *Presses de Sciences Po*, 37(1) : 65-77.

Traoré, D.F., 2014, *Pratique, récits et la construction de savoir(s) islamique(s) parmi des femmes musulmanes d'origine ouest-africaine à Montréal*. Doctorat en Sociologie, Université du Québec à Montréal: 304p.

Turner, V., 2002 [1969], « Liminality and Communitas » dans Lambek, M. (dir), *A Reader in the Anthropology of Religion*. Oxford, Blackwell: 358-374.

Yang, F. et H. R. Ebaugh, 2000, « Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications », *American Sociological Review*, 66(2) : 269-288.

Biographie

Alicia Legault-Verdier est doctorante en Anthropologie à l'Université de Montréal sous la direction de Géraldine Mossière et la co- direction de Deirdre Meintel. Elle s'intéresse à la pluralité à l'intérieur de l'islam, particulièrement au soufisme en contexte migratoire et subsaharien. Son intérêt porte sur les matérialités religieuses, l'expérience religieuse, la réflexivité et l'intersubjectivité.

Notes

¹ Nous avons choisi de garder la formule d'eulogie *salla Allah aleyhi wa salam* nécessaire en islam après la mention du nom du Prophète Muhammad (s). Elle signifie : « que la paix et la bénédiction de Dieu soient sur lui. » Par souci d'espace cette formule sera ici raccourcie : (s)

² *Shahada* signifie témoignage et prend cette forme: « Je témoigne qu'il n'y a de Dieu que Dieu et que Muhammad est son Messager ».

³ Pour ne nommer que celles-ci : l'orgueil, la honte, la fierté, la présomption, l'ostentation, la jalousie, la haine, la méchanceté, la pleurnicherie, la passion pour le bas monde, le mauvais caractère, l'impatience (Mbacké, s.d. : versets : 969-1087)

⁴ Si ce *hadith* a été jugé comme faible (Geoffroy, 2003 : 81), il est pourtant présent dans la littérature soufie et dans les discours des maîtres et disciples soufis rencontrés sur notre terrain et ailleurs à Montréal. Il signifie : 'le plus grand des combats est celui contre l'ego'.

⁵ Entre autres, les rapports au monde qui se situent sur un continuum entre ascétisme en retrait et « amoureux en extase devant l'Éternelle beauté » (Schimmel, 1996 : 42).

⁶ Voir la seule photo de Cheikh Amadou Bamba en annexe A.

⁷ Voir la photo de Cheikh Ibrahima Fall en annexe B.

⁸ C'est également le nom qui a été donné au minaret le plus haut de la mosquée de Touba.

⁹ Si le *djebel* existait avant, c'est avec Ibra Fall que l'attitude attendue du disciple se précise; il a donc été le premier à normaliser la soumission dans ses relations avec Amadou Bamba (Babou, 2011 : 13).

¹⁰ Lorsque nous pensons le bayefallisme comme une voie hétéropraxe, nous le positionnons par rapport à l'islam majoritaire. En vivant autrement une partie des cinq piliers de l'islam, un Baye Fall adopte une posture hétéropraxe.

¹¹ Voir les photos en annexe 2 et 3.

¹³ Cet élément est présent plus largement dans le soufisme. En effet, l'importance de la relation maître-disciple est renégociée en contexte de globalisation. Les *cheikhs* n'étant pas présents quotidiennement avec leurs disciples, les rencontres entre condisciples deviennent une autre manière de forger le caractère.

¹⁴ *Sope* : signifie qu'elle est sympathisante de Serigne Fallou, un fils de Cheikh Amadou Bamba.

¹⁵ Le nom Nourou Darayni a été choisi par le troisième *khalife* général en référence à un *khassaide* d'Amadou Bamba. C'est le *khalife* qui donne la permission, le *ndigel* pour la mise sur pied des dahira.

¹⁶ Vers 2018, la Dahira a quitté ce local situé dans Côte-des-Neiges pour acheter un immeuble à deux étages en plus d'un sous-sol à proximité du métro Henri-Bourrassa.

¹⁷ En 2022, nous avons effectué une observation. Il s'agit effectivement d'une maison située sur un grand terrain. Les rituels hebdomadaires sont effectués de même que des événements religieux sur le terrain adjacent. Il est question de possiblement agrandir la maison ou en rebâtir une nouvelle pour agrandir.

¹⁸ Il convient de préciser que des efforts de traduction en français ont été notés à la fois pendant certaines rencontres hebdomadaires, mais surtout lors de quelques événements religieux dont le Grand Magal.

¹⁹ Nous avons observé, en 2015, une dahira composée majoritairement de convertis afro-Américains au mouridisme à Philadelphie, aux États-Unis, où la problématique de la langue semble être source de division interne.

²⁰ Leur page Facebook: <https://www.facebook.com/profile.php?id=100070969007631>

²¹ Il est intéressant de noter que, lors de notre premier jour sur le terrain, un informateur, qui se considérait comme mouride, nous avait précisé que les Baye Fall étaient plus endurants que les mourides car ils pouvaient rester debout pour chanter le *sikar* pendant des heures.

²² Selon un informateur mouride, la voix de la femme fait partie de sa sexualité. Il n'est donc pas généralement convenu qu'elle participe aux chants religieux. Cet avis n'est cependant pas partagé par tous les musulmans. Si des *kurels* de femmes existent dans la Mouridiyya, elles doivent être faites dans un lieu où les hommes ne sont pas présents. Nous en avons observé une à New York en septembre 2015.

²³ Ce *sikar*, présent au Sénégal et que nous avons souvent entendu à Montréal se décline comme suit : « Baye Fall bi du toox, Baye Fall bi du naan », ce qui signifie « un Baye Fall ne fume pas et ne boit pas ». Il est en général chanté par ceux qui critiquent les pratiques de consommation d'alcool et de marijuana chez certains Baye Fall.

²⁴ Selon des informateurs externes à la Mouridiyya, la primauté du Grand Magal sur la célébration du Mawlid, qui commémore la naissance du Prophète Muhammad (s) au sein des communautés mourides participe de la question, complexe, de l'orthodoxie de la Mouridiyya ou de son islamité (Dozon, 2010).

²⁵ Dozon résume ces deux aspects, spirituelles et temporelles de la figure de Cheikh Amadou Bamba (2010: 865).

²⁶ Lors du Magal de Porokane, les *sikar* que quelques Baye Fall faisaient jouer sur leur téléphone portable, dans la cuisine, étaient en l'honneur de Mame Diarra. Même chose pour les *khassaidés* que chantait la kurel. L'enseignement donné était également sur les apports du modèle de Mame Diarra pour les femmes mourides.

²⁷ Voir le magazine de 2015 en annexe 8. Ce défilé, à New York, est reconnu comme une institution dans le cadre de cette célébration et il a fait la première page du *New York Times* en 2003 (Kane, 2009 : 217). À Montréal, les défilés observés, en 2015 et 2016, avaient lieu dans le quartier Côte-des-Neiges.

²⁸ Yakou gère les marmites et ustensiles de cuisine qui servent pour les événements. Ceux-ci sont souvent empruntés par des disciples lors des baptêmes, mais, peuvent également être sollicités par tout individu de la communauté sénégalaise, voir africaine à Montréal.

²⁹ La plupart des discours ont retenu le critère national, donc le fait d'être Sénégalais, comme plus important que les affiliations ethniques. Au Sénégal, l'ethnie et la langue dominante sont wolof (Smith, 2010).

³⁰ L'expérience de l'unité/intégralité, « wholeness » est : « un processus sémiotique exploré par Fernandez (1986) dans les mouvements religieux où les participants organisent leurs expériences dans quelque chose qui est ressenti comme un tout alors que les composantes sont inconsistantes » (cité dans Ewing, 1990 : 25, ma traduction).

³¹ Merci à Guillaume Boucher pour cette expression.

Annexes

A- Cheikh Amadou Bamba



Source : Roberts et Roberts, 2003: 42

B - Cheikh Ibrahima Fall



Source : Roberts et Roberts, 2003: 109

Toutes les photos sont reproduites avec l'autorisation écrite de l'auteur (Roberts et Roberts, 2003).

Photos de terrain

1- Disciples mourides portant des Baye Lahat et des makhtoumi.



2 –Disciples Baye Fall portant des njaxaas et des njens.



3 - Deux Baye Fall portant njaxaas et kurus.

