**Ballarin Marie Pierre**

Urmis

IRD/Université de Nice

marie-pierre.ballarin@ird.fr

**Les populations Aravai, le site de Rabai et à ses forêts sacrées sur la côte kényane**

Les travaux en sciences sociales sur la côte kenyane ont, dans l’ensemble, largement mis en valeur la culture swahili – sur laquelle la littérature académique est vaste – mais ils ont peu porté leur attention aux Mijikenda. Les Mijikenda, linguistiquement apparentés aux populations bantoues, incluent les sous-groupes suivants : Agiriama, Akambe, Aribe, Aravai, Achonyi, Adigo, Aduruma, Adzihana et Akauma. D’après les récits locaux, ils seraient venus d’un territoire mythique, Singwaya (localisé au Sud de la Somalie actuelle), et se seraient installés dans des collines « fortifiées » par une enceinte végétale très dense, les *kayas[[1]](#footnote-1)*. Les Mijikenda ont formé un groupe d’intermédiaires entre la côte et l’intérieur du pays et ont très tôt été pris dans le système d’échanges économiques et politiques animé par les Swahili[[2]](#footnote-2). Selon l’historien Justin Willis[[3]](#footnote-3), l’appellation « Mijikenda » ne renvoie pas à un groupe ethnique unifié mais a été créée sous la colonisation britannique pour désigner les deux groupes côtiers majeurs au plan démographique dans le cadre d’une politique d’accès à la terre fondée sur la différenciation ethno-raciale. D’un point de vue anthropologique, les recherches sur la société Giriama de David Parkin menées dans les années 1970, ainsi que celles, plus récentes, de Linda Giles et de Monica Udvardy[[4]](#footnote-4) ont su montrer la complexité de l’organisation sociale et rituelle des Giriama pris dans l’ensemble plus large de la culture mijikenda[[5]](#footnote-5). Enfin, depuis les années 1990-2000, une équipe des *National Museums of Kenya* a entrepris des recherches en archéologie et en histoire sur certains des principaux sites anciennement occupés par les populations Mijikenda. Ces recherches s’inscrivaient dans une politique gouvernementale de valorisation et de protection des forêts sacrées. Plusieurs d’entre elles se sont intéressées aux Aravai, au site de Rabai et à ses forêts sacrées ; nous les présentons ici.

Les récits d’origine des Aravai débutent à l’établissement de ce groupe dans les *kayas* et, tel que Thomas Spear l’a décrit, à la création des neuf groupes qui ont fondé l’identité Mijikenda. Il est souvent admis par ailleurs qu’au XIXème siècle, suite à la pacification du territoire et à la pression démographique, les Mijikenda ont commencé à s’installer en dehors de leurs forêts. Les implantations originelles furent maintenues comme lieux sacrés et places funéraires, renforçant ainsi la territorialisation du groupe. Les aînés des lignages, les *elders*, se constituèrent en conseil dans le dessein de préserver ces lieux. Dans le même temps, des règles strictes furent mises en place afin de garantir la sacralité des forêts : coupes de bois et de végétation interdites, tenues vestimentaires particulières requises, tabous divers, accès réservé aux *elders* notamment dans les endroits à haute valeur magique où sont enterrés les charmes protecteurs de la communauté (les *fingos)* et, enfin, création de circuits spécifiques de circulation dans l’enceinte de la *kaya*. La délimitation entre terre d’usage et terre sacrée s’est ainsi renforcée. Aujourd’hui, les *kayas* sont toujours l’objet de cérémonies comme les rituels de pluie et de bonne harmonie du groupe, sous l’autorité des *elders*, lesquels jouent un rôle incontestable de contrôle et de régulation sociale, qui tiennent chaque semaine des sessions destinées à régler les problèmes de la communauté. Ces forêts sont, en ce sens, « par les actes rituels qui s’y produisent, le lieu de fabrique du lien social et territorial des groupes sociaux d’origines diverses qui composent le village. »[[6]](#footnote-6).

À Rabai, le recours à une approche sur la longue durée permet de comprendre l’évolution des groupes Mijikenda et leur gestion des *kayas* jusqu’à aujourd'hui. Rabai est un site extrêmement riche, aux facettes variées, et son étude s’inscrit dans une réflexion plus large sur l’histoire et la mémoire dans les processus de mise en valorisation patrimoniale. Il soulève des questions relatives à la préservation et à la gestion durable du patrimoine par les communautés concernées dans la mesure où les forêts sacrées de Rabai sont menacées par la déforestation sauvage.

Rabai a 5 *kayas*: Mudzimuvya, Bomu, imboni, Mudzi Mwiru et Mzizima. Ces *kayas* forment un bloc forestier composé de petites collines boisées et constituent un trait dominant du paysage jouxtant de grandes plantations de cocotiers. Rabai détient une des plus hautes concentrations de noix de coco de la côte et leur exploitation est un élément significatif de l’économie locale (notamment par la production de vin de palme). Ces plantations sont sous la responsabilité des *elders* qui sont divisés en deux clans principaux : les Amwezi et les Achiza. On y pénètre par un chemin à deux ou trois entrées.

Juste avant la première entrée et en fonction des *kayas*, on peut apercevoir les tombes (*makaburini*) des personnes décédées en dehors du site. Ces dernières ont été inhumées de part et d’autre du chemin selon la cause du décès et/ou du clan d’appartenance. Non loin se trouve le *cherani*, l’endroit où le corps est exposé avant que la décision ne soit prise concernant son lieu d’inhumation. Dans la *kaya*, sont enterrés les *elders* et les prophètes les plus fameux. Par exemple, à Mudzi Muvya est enterré Jindwa, le *kaya* elder qui, au milieu du XIXème siècle, accueillit Johannes Krapf, le missionnaire anglican qui a fondé la mission de Rabai, point de départ de l’expansion du christianisme au Kenya.

La dernière entrée mène au site historique d’occupation. Les *elders* enfouissent leurs bâtons (*ndata*) dans le sol lorsqu’ils franchissent ce dernier passage et les reprennent lorsqu’ils ont terminé leurs activités dans la *kaya*. Ces bâtons symbolisent leur autorité en même temps qu’ils marquent la hiérarchie dans le groupe. Dans un endroit secret à haute valeur sacrale est enfoui le *fingo*, le talisman apporté de Singwaya et qui est associé au mythe d’arrivée. Le parlement (*moro*) originellement localisé au milieu de la *kaya* se trouve désormais dans le village. Les *elders* y gèrent la vie courante de la communauté et y décident des activités rituelles. Des sessions sont organisées afin de délibérer sur les problèmes rencontrés par les habitants (familiaux, fonciers, infractions, etc.).

Les cérémonies et les lieux dans lesquels elles se déroulent sont divers et chaque *kaya* a un rôle particulier. À Rabai, un cycle rituel annuel existe, lié à la préservation de la communauté et à l’entretien des *kayas*. Il est ponctué de rites variés et s’organise selon les circonstances, telles la réparation d’une faute, l’initiation d’un *elder* à un rang plus élevé ou une requête spécifique. Par exemple, en 2008, un rituel en l’honneur de l’une des prophétesses Mijikenda a été modifié par une prière spéciale faite afin d’obtenir le consentement des ancêtres pour l’ouverture de la *kaya* Mudzi Muvya à l’écotourisme. Ce rituel a aussi porté sur l’autorisation d’entreprendre des recherches en archéologie dans Mudzi Mwiru, la plus ancienne *kaya* en termes d’occupation et la plus importante rituellement.

L’affirmation actuelle de l’identité Mijikenda par le biais d’un renouveau culturel qui se décline en festivals, en création d’écomusées ou en effervescences rituelles, s’inscrit dans une recherche de légitimation et de reconnaissance sociales. Cette revendication vise à faire face aux pressions venues de l’extérieur : sollicitations des mouvances politiques, pressions pour l’accès aux ressources et à la terre ou encore demandes liées au développement touristique. L’exemple de l’ouverture de la *kaya* Mudzi Muvya au public en 2009, financée par l’ambassade de France au Kenya, est révélateur de la diversité des intérêts et enjeux en présence, qu’ils soient locaux (groupe des *elders* de Rabai, villageois, *elders* des *kayas* environnantes, autorités locales...), nationaux (autorités gouvernementales, *National Museums of Kenya*, partis politiques...) ou encore internationaux (Unesco, ONG et institutions de recherche). En 2013, ce projet s’autogère avec un réel investissement des groupes impliqués. Mais les tensions entre ses membres sont constantes, que ce soit au sein même des conseils des *elders* qu’entre les *elders* et les groupes de femmes qui contestent le pouvoir de ces derniers – toujours des hommes – et réclament un meilleur partage des bénéfices. D’autre part, le site ne reçoit pas assez de visiteurs et pour pallier ce problème, certains membres de l'association démarchent les hôtels de Mombasa à la clientèle internationale importante. Ainsi, le 13 juillet 2013, une délégation de professionnels du tourisme s'est rendue à Rabai où une nouvelle portion de forêt avait été préparée afin de créer un village touristique destiné à promouvoir le site. Danses et chants des différents villages aux alentours, simulations de cérémonies et d'activités de la vie quotidienne ont été présentés. Or, l'un des nouveaux membres de l'association avait invité certains leaders politiques de l'opposition et la journée se termina en meeting politique... De fait, des questionnements surgissent concernant les différentes strates de pouvoir et les jeux d'échelle que révèle la situation de patrimonialisation telle que celle de Rabai. La société Mijikenda actuelle est prise dans ces contradictions et les *kayas* *elders* Aravai ou Giriama sont au cœur des enjeux socio-politiques de l’ensemble de la société kenyane contemporaine.

1. Les recherches archéologiques menées récemment par les *National Museums of Kenya* ont montré que l’occupation des *kayas* est plus ancienne et remonterait au début du second millénaire. Voir Kiriama Herman, « Heritage, Identity and Archaeology at *kaya* Mudzi Mwiru (Kenya) », *in* Ballarin Marie Pierre, Kiriama Herman, Pennacini Cecilia, *Sacred Natural Sites and Cultural Heritage in East Africa*, n° 53, Special Issue, *The Uganda Journal,* Kampala,Fountain Publisher, 2013, p. 187-200. [↑](#footnote-ref-1)
2. Spear Thomas, *The kaya Complex: a History of the Mijikenda Peoples of the Kenya Coast to 1900*, 1978, Nairobi, Kenya Literature Bureau, 1978 ; Brantley Cynthia, *The Giriama and Colonial Resistance in Kenya, 1800-1920*, Berkeley, University of California Press, 1981. [↑](#footnote-ref-2)
3. Willis Justin, *Mombasa, the Swahili and the making of the Mijikendas*, 1993, Oxford. Clarendon Press, 1993. [↑](#footnote-ref-3)
4. Voir notamment : Monica Udvardy, **«**The Fertility of the Post-Fertile. Concepts of Gender, Aging and Reproductive Health among the Giriama of Kenya », *Journal of Cross-Cultural Gerontology*, 7(4), 1992, p. 289-307 ; Monica Udvardy, Linda L. Giles and John B. Mitsanze « Cultural Property as Global Commodities. The Case of Mijikenda Memorial Statues », *Cultural Survival Quarterly* Winter, 27 (4), 2004, p. 78-82. [↑](#footnote-ref-4)
5. L’introduction récente de Cynthia Brantley dans le livre collectif dirigé par Linda Giles et Rebecca Gearhart replace avec pertinence les études sur les Mijikenda dans leur historicité et leur contexte académique depuis les années 1970. Cet ouvrage constitue une synthèse récente sur les Mijikenda et s’appuie sur des travaux de terrain menés principalement chez les Giriama. Gearhart Rebecca et Giles Linda, *Contesting Identities. The Mijikenda and their Neighbors in Kenyan Coastal Society*, Trenton, Africa World Press, 2014. [↑](#footnote-ref-5)
6. Liberski-Bagnoud Danouta, Fournier Anne et Nignan Saibou, « Les « bois sacrés », faits et illusions : à propos des sanctuaires boisés des Kasena (Burkina Faso) », *in* Juhé-Beaulaton D. (ed), *Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo et Bénin),* Karthala, Paris, 2010, p. 59-90. [↑](#footnote-ref-6)