

# SITES SACRÉS, PATRIMOINE ET IDENTITÉS EN AFRIQUE DE L'EST : LE CAS DE RABAI, KENYA

MARIE-PIERRE BALLARIN  
CHARGÉE DE RECHERCHE À L'IRD,  
UMR 205 URMIS « MIGRATIONS ET SOCIÉTÉ »

Les formations forestières *kayas* sont une des caractéristiques majeures de la zone côtière du Kenya. Sites originels d'occupation, elles sont aujourd'hui considérées comme sacrées et occupent une place centrale dans l'identité et l'imaginaire des Mijikenda, population linguistiquement apparentée aux Bantous. Les Mijikenda, qui incluent les groupes agiriyama, akambe, aribe, aravai, achonyi, adigo, aduruma, adzihana et akauma, seraient venus d'un territoire mythique, Singwaya (localisé au sud de la Somalie actuelle) pour fuir les agressions des pasteurs oromo et se seraient installés, au début du second millénaire, dans des collines « fortifiées » par une enceinte végétale très dense, les *kayas*, que l'on caractérise généralement comme étant « le foyer » (*home*)<sup>1</sup>. Il est couramment admis qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque les conditions de vie se sont améliorées, les forêts auraient été délaissées et les implantations originelles maintenues comme lieux sacrés et places funéraires, renforçant ainsi la territorialisation des différents groupes<sup>2</sup>. Les aînés des lignages, les « *elders*<sup>3</sup> », se constituèrent en conseil (*kambi*) dans le dessein de préserver ces lieux, et à chaque groupe *mijikenda* fut attribué un site ancestral. Dans le même temps, des règles strictes furent mises en place afin de garantir la sacralité des forêts concernées : coupe de bois et de végétation interdites, protocole vestimentaire requis, tabous, accès réservés aux *elders*, notamment dans les endroits à haute valeur rituelle, où sont enterrés les charmes protecteurs de la communauté (les *fingos*). La délimitation entre terre d'usage et terre sacrée s'est ainsi renforcée. Aujourd'hui, les *kayas* sont toujours au centre de cérémonies importantes, 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,

1. Thomas Spear (1978) date l'installation des Mijikendas dans les *kayas* à l'époque moderne (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). Or, l'occupation des *kayas* est probablement plus ancienne, au regard de recherches archéologiques qui ont été menées récemment par les National Museums of Kenya (voir Kiriama 2013). Mutoro, déjà dans les années 1980, attestait l'existence de foyers de peuplement dans les *kayas* de Rabai dès le X<sup>e</sup> siècle.

2. Guillain atteste, autour de 1854, que les Wanyika de Rabai ne demeurent dans la *kaya* qu'en cas de menace. « À part ces circonstances, les Oua-Nika (il ne s'agit ici que de ceux qui occupent les villages de Rabaye) vivent dispersés dans la campagne, chacun cultivant un petit champ de manioc, de maïs ou de millet et possédant quelques cocotiers près de sa demeure. » Guillain 1954 : 272, partie II.

3. Terme que j'utiliserai dans cet article, dans la mesure où c'est celui qui est employé par mes interlocuteurs.

*Résumé***Sites sacrés, patrimoine et identités  
en Afrique de l'Est : le cas de Rabai, Kenya**

Les forêts *kayas* de la côte kenyane doivent leur existence à la culture, aux croyances et à l'histoire des Mijikenda, groupe linguistiquement apparenté aux populations bantoues. Elles représentent un exemple intéressant de l'existence de formes traditionnelles de régulation sociale et d'usages rituels qui ont pu contribuer au maintien de la diversité biologique. Cet article s'intéresse aux *kayas* de Rabai, à 30 kilomètres de Mombasa, un site riche et hétérogène composé de plusieurs villages, de cinq collines boisées dans lesquelles sont célébrés de nombreux rituels, ainsi que d'un centre missionnaire fondé par la Church Missionary Society dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Lorsqu'une politique nationale à leur égard se met en place, de nombreux acteurs interviennent dans le champ de la patrimonialisation de ces forêts. Lorsque, en 2008, trois d'entre elles ont été classées sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco, les différents groupes qui y ont contribué ont accueilli cet événement comme un grand succès, tout comme les équipes scientifiques. Après avoir présenté les *kayas* comme espaces ritualisés, nous explorerons les mécanismes qui ont permis cette classification afin de montrer que la promotion patrimoniale révèle les intérêts parfois divergents de différentes catégories d'institutions et d'acteurs, notamment lorsqu'elle s'inscrit dans une économie touristique.

**Mots-clés :** Côte kenyane, *kayas*, forêts sacrées, patrimoine, écotourisme

*Abstract***Sacred sites, heritage and identities in East Africa:  
The case of Rabai, Kenya**

The *kayas* are natural forests that owe their existence to the culture, beliefs and history of the Mijikenda. They represent an interesting example of how traditional forms of social regulation and ritual uses may have contributed to the maintenance of biodiversity. This article focuses on the Rabai *kayas*, 30km from Mombasa: this site consists of several villages, five forested hills in which many rituals are performed, and a missionary centre founded by the Church Missionary Society in the second half of the nineteenth century. In the 1990s, the Kenyan government decided to offer legal support to protect the site; from then on, a multiplication of stakeholders have been involved in the process of heritagization. In 2008, UNESCO inscribed three of the *kayas* on the World Heritage List, which was seen as a great success by the various actors involved, including the scientific teams. This article will offer a picture of the *kayas* as ritualized spaces, before exploring the mechanisms that allowed this classification. It will show how heritage reveals the competing interests of institutions and stakeholders, particularly when it results in issues relating to tourism and the economy.

**Keywords:** Kenya Coast, *Kayas*, Sacred Forests, Heritage, Ecotourism.

notamment en rendant des sessions hebdomadaires destinées à régler les problèmes de la communauté. Ils contribuent également très activement à la protection de la forêt, face aux pressions quotidiennes de collecte de bois de chauffe ou d'exploitation d'autres ressources (sable, minerai, etc.). Comme il a été souvent pensé pour d'autres sanctuaires boisés, l'hypothèse que ces forêts seraient des créations culturelles issues d'une « gestion rituelle » appropriée des *elders* (dans le contrôle des interdits, de l'accès et l'utilisation des ressources naturelles) qui aurait favorisé une dynamique forestière, contribuant ainsi à la préservation de la biodiversité, est aussi généralement admise pour les *kayas* (Juhé-Beaulaton 2010). De fait, l'organisation actuelle des *kayas* s'apparente beaucoup à celle des sanctuaires boisés décrits pour l'Afrique de l'Ouest. Dans ces formations végétales, se déroulent des activités culturelles et, comme Liberski-Bagnoud *et al.* l'ont montré au Burkina-Faso, on peut dire qu'elles sont, « 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 » (Liberski-Bagnoud *et al.* 2010 : 62-63).

Je m'intéresserai particulièrement ici à l'une des neuf communautés mijikenda, celles des Arabai, et à leur territoire. Rabai, à 30 kilomètres de Mombasa sur la route de Mazeras-Kaloleni, fait aujourd'hui partie du comté de Kilifi et compte, au recensement de 2009, 113 622 habitants (contre 500 000 pour les Giriama et 250 000 pour les Digo). L'endroit est composé de 5 *kayas* et de plusieurs villages, dont celui de Rabai *Mpya* qui en est le centre. Rabai *Mpya* (le nouveau Rabai) est le site où fut installée la mission anglicane CMS (Church Missionary Society) fondée par Johann Ludwig Krapf en 1844 à qui Jindwa, le chef du conseil des *elders* demanda, alors qu'il parvenait à l'intérieur d'une des forêts sacrées, d'implanter la mission en dehors de cet espace. La fondation de la mission de Rabai par Krapf, rejoint par Johannes Rebmann en 1846, marque le point de départ de l'expansion du christianisme en Afrique de l'Est<sup>4</sup>. Par ailleurs, en même temps que son action de propagation du christianisme, la CMS a recueilli des esclaves venus du lac Malawi et de Tanzanie qui faisaient l'objet de commerce dans l'océan Indien contrôlé par l'élite omanaise de Mombasa et de Zanzibar (Morton 1990 ; Ballarin 2009). Les implantations de la mission (Rabai et Frere-Town à Mombasa) ont ainsi servi de refuge aux esclaves libérés et aux marrons qui travaillaient dans les plantations des grandes familles omanaises, du sud au nord de la côte. La population actuelle de Rabai est le fruit de cette forte mixité entre affranchis, attachés à la mission, et habitants originels liés à la culture mijikenda dont beaucoup sont maintenant christianisés.

4. Krapf 1860 : 132-152.

Nous sommes donc en présence d'un site riche et hétérogène, composé de plusieurs villages, de cinq collines boisées que l'on peut considérer comme des sites sacrés naturels et d'un centre missionnaire. Son étude doit s'inscrire dans une large réflexion sur l'importance de l'histoire et de la mémoire dans les enjeux sociaux, économiques et patrimoniaux contemporains. Dans les années 1990, le gouvernement kenyan décide de protéger les *kayas* et de les placer sous la protection du Antiquities and Monuments Act (1986). À partir de 2006, il entame une démarche dans le but de les faire reconnaître patrimoine mondial de l'humanité. En 2008, le dossier d'inscription, préparé par des scientifiques des National Museums of Kenya (NMK), insiste sur la nécessité d'adopter une approche stratégique de gestion « traditionnelle » et de conservation des *kayas* afin de fédérer les initiatives en faveur des valeurs culturelles et naturelles. Cette action au niveau international se situe, ainsi, dans le prolongement d'une politique nationale ancienne en faveur de la protection des *kayas* fondée sur leur sacralité, et qui donne un rôle central aux *elders*.

Après une description du site et de son historiographie, j'évoquerai la relation que les Arabai entretiennent avec leur territoire par le biais de rituels cycliques, à la fois sources de légitimation et enjeux de pouvoir. Lorsqu'une politique nationale à leur égard se met en place, une multiplication d'acteurs entreprend d'intervenir dans le champ de la patrimonialisation de ces forêts. Nous verrons comment l'ensemble de ce processus se trouve au cœur de stratégies politiques que l'on peut mesurer à différentes échelles.



**Fig. 1 :** Vue des *kayas* Bomu-Fimboni avec Daniel Be Garero, leader des *kaya elders* de Rabai. (© Okoko Ashikoye, National Museums of Kenya).

## RABAI DANS L'HISTORIOGRAPHIE MIJIKENDA

Rabai a 5 *kayas* : Mudzi Mwiru, Bomu et Fimboni, Mudzi Muvya, et Mzizima<sup>5</sup>. Elles forment un bloc forestier composé de petites collines boisées, situées de part et d'autre de la rivière Kombeni. Leurs pentes sont densément boisées, avec une végétation plus mince en haut des collines. Mudzi Muvya est située sur le versant ouest de la rivière, et Bomu et Fimboni, à l'est. Deux autres *kayas* font partie de l'ensemble : Mudzi Mwiru, le plus ancien site d'occupation, et la *kaya* Mzizima qui n'a jamais été habitée, mais qui a une forte valeur symbolique et rituelle. Elles représentent un trait dominant du paysage et sont localisées sur la partie est du territoire des Arabai, jouxtant de grandes plantations de cocotiers. Le territoire de Rabai détient toujours, comme par le passé, l'une des plus hautes concentrations de cocotiers de la côte, dont l'exploitation est un élément significatif de l'économie locale (notamment par la production de vin de palme). Ces forêts sont associées étroitement à l'espace des différents villages, séparées symboliquement par une sorte de *no man's land*, appelé *chanze*, où l'on ne doit pas cultiver.

Le site de Rabai en lui-même est extrêmement composite : première implantation de la mission anglicane en Afrique de l'Est, refuge de populations d'origine servile et emplacement de cinq forêts *kayas*. Les chercheurs qui ont écrit sur Rabai sont peu nombreux, mais ils ont laissé une empreinte importante. Morton, dans le cadre d'une étude historique consacrée aux populations marronnes et affranchies de la côte kenyane dans les dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, a offert une première analyse de la société de Rabai (Morton 1990). En utilisant à la fois des sources archivistiques et des enquêtes orales lors d'un terrain effectué au début des années 1970, il a su montrer, pour la première fois, la complexité de l'ensemble du site, et sa richesse, au travers des relations complexes entre missionnaires, groupes d'ascendance servile, propriétaires terriens esclavagistes, administration coloniale britannique et *kaya elders*. L'autre aspect du lieu qui a le plus souvent été mis en exergue est l'œuvre missionnaire de Krapf et Rebmann, les fondateurs de la mission<sup>6</sup>.

Dans l'ensemble, peu d'attention a été prêtée à la société arabai originale, dans la mesure où les travaux en sciences sociales sur la côte kenyane

5. Elles sont présentées ici dans leur ordre chronologique d'établissement, tel qu'il est présenté dans les récits. Il est mentionné parfois un autre site, *kaya* Chikahihi, situé au fond de la ria de Tudor, qui est prétendu être l'endroit où Krapf s'est arrêté avant qu'il ne parvienne au lieu-dit Bandarini (« au port »). Les différentes phases de terrain ont été réalisées entre 2006 et 2015. Les entretiens ont été menés en anglais et/ou en kirabai. La traduction du kirabai à l'anglais a été assurée par Wiliam Mutta Tsaka, assistant-conservateur au musée de Rabai.

6. La figure légendaire du missionnaire Johannes Ludwig Krapf, fondateur de la mission de Rabai et grand explorateur, découvreur du mont Kilimanjaro en 1849, a fait l'objet en 2007 d'un séminaire organisé par les National Museums of Kenya et une chercheuse de l'université de Bayreuth (Vierke 2007).

ont largement mis en valeur la culture swahilie, population majoritaire sur la côte. Concernant les Mijikenda, ce sont les Giriama, dans la région de Malindi, autour du mythe d'origine d'arrivée et d'un certain nombre de pratiques cultuelles et culturelles, qui ont principalement retenu l'attention des historiens et anthropologues, jusqu'à une période très récente<sup>7</sup>.



**Fig. 2 :** Carte des *kayas* de Rabai (© Okoko Ashikoye, National Museums of Kenya).

En général, les *kayas*, sous la responsabilité des *elders*, sont structurées de la même façon avec quelques variantes. Ce sont des enclos forestiers d'une superficie de 100 à 400 ha environ, où l'on pénètre par un chemin à deux ou

7. Depuis les années 1970, plusieurs grandes orientations de recherche se sont développées sur la côte kenyane, portées essentiellement par des chercheurs anglo-saxons : études des sociétés et de la culture swahili (littérature, linguistique, anthropologie, archéologie... Allen, Horton, Middleton, Kusimba) ; premières recherches sur les Mijikenda, essentiellement en archéologie, anthropologie et histoire (Parkin, Spear, Brantley, Mutoro, Helm, Abungu, Uvardy, Giles, Willis, Nyamweru) ; enfin, travaux analysant les répercussions de l'esclavage et de la traite en termes d'économie et de stratification des groupes sociaux de la côte (Cooper, Strobel, Morton, Kiriamu, Ballarin, Abungu). Cf. bibliographie.

trois entrées. Chacune d'entre elles avait à l'origine une porte de bois (*myria*) d'environ deux mètres de haut dont on devine à peine l'existence aujourd'hui.

C'est d'abord en termes d'environnement qu'elles ont été appréhendées par les chercheurs. Les travaux du Coastal Forest Unit Conservation (CFCU, une branche des National Museums of Kenya), en collaboration avec la WWF (World Wildlife Foundation) dans les *kayas* du Sud, ont beaucoup contribué à leur reconnaissance comme des hauts lieux de biodiversité.

Ces forêts sont aujourd'hui menacées et elles ont reçu, le 7 juillet 2008, une reconnaissance internationale, avec l'inscription de onze d'entre elles sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco (dont trois des *kayas* de Rabai : Mudzi Muvya, Bomu et Fimboni<sup>8</sup>). Elles bénéficient par ailleurs de la protection de KWS (Kenya Wildlife Service) et des National Museums of Kenya lesquels, depuis les années 1990, tentent de préserver ce patrimoine menacé par la croissance démographique, la déforestation, l'agriculture mal contrôlée et la pression touristique. Le comité de l'ICOMOS, qui a expertisé le dossier d'inscription, considérait que des menaces importantes pesaient sur les *kayas* en termes d'empiétement, d'atteintes aux ressources forestières, de développement de pratiques d'exploitation du sol et de vols culturels (notamment les poteaux funéraires en bois sculptés, les *vigangos*, qui ont fait l'objet d'un trafic international très bien décrit, et par là même dénoncé, par Udvardy et Giles (2014)<sup>9</sup>.

Les dangers proviennent de l'extérieur mais également du sein des groupes *mijikenda*. Ces dernières années, la demande croissante de terres, de bois combustible, de minerai (le fer et le plomb dans la *kaya* Kambe) et de matériaux pour la construction a fait peser de sévères pressions sur ces forêts. À Rabai, la *kaya* Mudzi Mwiru est très abîmée par l'extraction sauvage de sable, revendu illégalement aux compagnies sablières. C'est une des raisons pour lesquelles cette forêt n'a pas été classée sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco, alors que c'est le site d'occupation le plus ancien et le plus important rituellement. Ces cinquante dernières années, beaucoup de *kayas* ont vu leur superficie réduite de manière drastique, et des terres jadis communautaires sont devenues des propriétés privées, ou ont été vendues à des spéculateurs nationaux ou étrangers pour la construction de complexes hôteliers. Le statut foncier des *kayas* comme terres communales sous-entend qu'elles sont sous l'autorité des gouvernements

8. Voir « Forêts sacrées de *kayas* des Mijikenda », <http://whc.unesco.org/fr/list/1231>. Et Bal-larin, Markiw et Ashikoye, « Les Kayas des Mijikendas », vidéo en ligne, 12 min, 2011, <http://www.ird.fr/la-mediathèque/videos-en-ligne-canal-ird/les-kayas-des-mijikendas>.

9. L'ICOMOS (International Council of Museums and Sites) est une branche de l'Unesco qui se consacre à la conservation et à la protection des monuments, des ensembles et des sites du patrimoine culturel. C'est une organisation internationale non gouvernementale qui se consacre à promouvoir la théorie, la méthodologie et la technologie appliquées à la conservation, la protection et la mise en valeur des monuments et des sites. Voir Githitho dans ce volume.

locaux facilement corruptibles, et celles du sud ont été particulièrement touchées (Mitzange 2014 : 209-211)<sup>10</sup>.

Lorsque nous interrogeons les Mijikenda sur leur origine, c'est par le mythe Singwaya que leur récit débute, suivi de l'établissement dans les *kayas* et, tel que Spear l'a décrit, la création des neuf groupes qui ont fondé l'identité mijikenda (Spear 1974). Willis remettra par la suite en cause la pertinence du mythe Singwaya en affirmant qu'il a été créé par les Mijikenda eux-mêmes, en réponse aux Swahili revendiquant une origine arabo-persane au début de la période coloniale (Willis 1994 : 32-33). Le mythe Singwaya est repris par les Mijikenda aujourd'hui, mais les variations dans les détails de cette migration mythique sont nombreuses. L'origine du nord n'est pas attestée, par exemple, pour les Arabai et les Duruma, qui seraient plutôt venus de la région du Kilimanjaro (Spear 1974 ; Willis 1990). Au travers du récit Singwaya, ce sont les enjeux d'accès à la terre (les premiers arrivants lors de la migration, par exemple) et au pouvoir (celui des *elders* qui contrôlaient la redistribution des ressources issues des réseaux économiques et de clientèle des Swahili) qui se (re)négocient jusqu'à une période très récente.

L'identité collective, telle qu'elle est affirmée aujourd'hui, s'est construite durant la période coloniale et n'a pris tout son sens que lorsque les compétitions pour le contrôle des ressources et des réseaux commerciaux sont devenues mineures. L'apport de Willis est fondamental, dans le sens où il a révélé que le terme *Mijikenda* est une appellation créée sous la colonisation, destinée à faire contrepoids aux Swahili<sup>11</sup>. Il montre comment, dans les années 1930, la cristallisation de l'identité mijikenda intègre le champ des relations sociales imposées par le colonisateur britannique afin de catégoriser les deux groupes côtiers majeurs, dans le cadre d'une politique d'accès à la terre et de la mobilisation pour le travail fondée sur les différences ethno- raciales. Les identités fluides jusqu'alors deviennent des catégories que l'on fige pour cadrer la vie économique et sociale.

D'un point de vue plus anthropologique, les recherches de Cynthia Brantley (1978) et David Parkin (1991) ont marqué durablement les connaissances sur les Mijikenda. L'ouvrage édité en 2014 par Linda Giles et Rebecca Gearheart est une contribution importante qui permet de replacer les études sur les Mijikenda dans leur historicité et contextes académiques.

10. Dans leur article publié en 2014, John Mitzange et Linda Giles décrivent plusieurs situations où les *kayas* de Diani ont été endommagées par les accointances entre gouvernements locaux et industriels du monde du tourisme. L'une d'elles, *kaya* Tiwi, a fait l'objet d'une annulation inattendue de la protection nationale, dans le but de construire un hôtel. Grâce aux interventions de CFCU et de la WWF, le déclassement a été annulé et le site de la *kaya* a par la suite été réinscrit sur la liste du patrimoine national kenyan.

11. La première mention du terme *Mijikenda* date de 1924. Voir Willis 1990 : 192.

Dans l'introduction de cet ouvrage, Brantley décrit l'important travail réalisé par les anthropologues depuis les années 1970, essentiellement sur les Giriama, qui a mis en valeur la complexité de l'organisation sociale et rituelle de ce groupe.

D'une façon générale, chaque *kaya* est structurée et divisée territorialement entre plusieurs *clans* (selon les termes employés par les interlocuteurs en anglais), en fonction de l'antériorité de ces derniers, selon le mythe<sup>12</sup>. Les Mijikenda se sont construits sur la base d'un système de classe d'âge à l'intérieur des groupes, sur lequel est fondée l'autorité des *elders* (éligibles selon leur clan et leur lignage, et le paiement de droits). Chez les Giriama, cette structure est extrêmement complexe ; elle a été longuement documentée par Brantley, Parkin et Udvardy dans les années 1970-1980. Le système de classe d'âge originel a disparu aujourd'hui mais les sociétés secrètes masculines (Gohu, Mwanza Kulu, etc.<sup>13</sup>) qui y étaient liées continuent d'exister au travers de pratiques rituelles, très diverses, mobilisant plantes, objets sacrés et esprits ancestraux. Elles ont pour rôle de préserver l'individu, le lignage et le clan, et de les protéger contre la mauvaise fortune. À la mort d'un membre de l'une d'entre elles, un poteau funéraire est érigé (le *kigango*), incarnant l'esprit du défunt, doté d'une influence considérable sur la communauté.

Il n'existe pas aujourd'hui de travaux équivalents pour la société arabai, même si les recherches menées dans le cadre de la politique gouvernementale de protection des forêts *kayas* dans les années 1990, puis, par la suite, de la préparation du dossier de nomination sur la liste du patrimoine mondial de l'humanité, ont conduit les chercheurs des NMK et CFCU à s'intéresser de plus près à l'organisation de la société arabai (Chiro 2007 ; Githitho 2003). Or, comme l'ont souligné Tengeza et Nyamweru (2014 : 226), peu d'attention a été prêtée aux rituels et à leur rôle dans les *kayas*, si l'on excepte la littérature abondante concernant les Giriama. Le programme de recherche dont il est question ici a toutefois permis d'entreprendre des recherches en archéologie et histoire (archives et enquêtes orales) sur le site de Rabai, et de s'intéresser de plus près à la relation entre territoire et rituels chez les Arabai<sup>14</sup>.

12. La société arabai est divisée en deux clans principaux : les Amwezi et les Achiza. À chaque clan sont associés un certain nombre de sous-clans (*sub-clans*) qui sont, pour les Amwezi : Mwajohaduya, Tsui, Mkaryaka, Mbari ya Gaya, Mwamruu, Mwanzagu, Mbari ya Ngome, Mbari ya Tiga, Mwarumba, Mwamoni, Mwaruruu et Mwamunga ; et, pour les Achezi : Mkavyo, Mwamkamaba, Mwadaha, Monzo, Mwamtukuyu, Anvitsa, Mwasesa, Mayani, Mwaruri, Mbari ya mwamvyoo, mbari ya Gumo et mbaro ya nzao. Les Achiza, clan de la Lune, détiennent la suprématie sur les Amwezi, clan de l'obscurité.

13. *Mwanza Kulu* est le nom donné au tambour qui tonne lors de la première cérémonie d'initiation masculine. Son emplacement dans la forêt est gardé secret.

14. Chiro 2007 ; Githitho 2005 et 2008. Enquêtes menées dans le cadre du programme CORUS NMK-IRD entre 2008 et 2012.

## LES KAYAS DE RABAI, DES ESPACES RITUALISÉS

Rabai, nous l'avons vu, a cinq *kayas*, chacune ayant un rôle particulier dans le cycle rituel. Lorsqu'on entre dans l'une d'entre elles (sauf Mzizima qui n'a jamais été occupée et à laquelle nous n'avons pas eu accès), et ceci juste avant la dernière porte, on peut apercevoir les tombeaux (*makaburini*) des personnes enterrées en dehors du site. Elles ont été inhumées de part et d'autre du chemin selon la cause du décès et/ou du clan d'appartenance. Non loin de là, se trouve le *cherani*, l'endroit où le corps est exposé avant que la décision ne soit prise concernant son lieu d'inhumation<sup>15</sup>. Dans la *kaya*, sont enterrés certains des *elders* et prophètes les plus fameux. Par exemple, Mudzi Muvya porte en elle le corps de Jindwa, le *kaya* elder qui accueillit le missionnaire Krapf en 1844. Dans la *kaya* Bomu sont enterrés deux figures légendaires : Mengaomose, remémorée comme une des grandes prophétesses arabai de l'époque précoloniale<sup>16</sup> et Zoka, l'aîné d'un lignage qui aurait quitté, d'après la tradition, la *kaya* Mudzi Mwiru et guidé un des clans arabai jusqu'à la *kaya* Bomu où ils s'installèrent.

La *kaya* Mudzi Muvya ne dispose que d'un seul chemin d'accès (*mivirya*) qui mène à l'entrée principale. Une fois le dernier passage franchi, les *elders* enfouissent leur bâton (*ndata*) dans le sol dans un endroit appelé *chandani* et le reprennent lorsqu'ils ont terminé leurs activités dans la *kaya*. Ces bâtons sont le symbole de leur autorité en même temps qu'ils marquent leur statut dans le groupe. En fonction du rang, le bâton est droit, *ndata ya gutu* (bâton tronqué, sans pointe), ou fourchu, *ndata ya mvyaya* (bâton de celui qui procréé/a procréé, signe de prééminence)<sup>17</sup>.

Dans un endroit secret à haute valeur sacrée est enfoui le charme (*fingo*) apporté de Singwaya et qui est associé au mythe d'arrivée<sup>18</sup>. Chaque *kaya* a son propre *fingo* et en abrite souvent un deuxième de moindre importance.

15. Cet agencement est très visible chez les Giriama dans la *kaya* Fungo, où l'on sépare les défunts selon un principe ouest/est, les « bonnes morts » des malemorts. Entretien avec Benson Mbarul et Klari Mwatsuma Kalume, *elders* de la *kaya* Fungo, mai 2009.

16. Entretien avec Daniel Be Garero, *kaya* Bomu, février 2011. « Mengaomose était une femme prophète. Elle a prédit la venue de l'homme blanc, Dr Krapf. Elle a aussi parlé de l'avion et ce qu'elle a dit nous le voyons aujourd'hui » ; « On nous a dit que Zoka menait le premier groupe de gens qui ont quitté la *kaya* Mudzi Mwiru et sont venus s'installer ici, et qui ont défriché la forêt pour s'y installer ».

17. Sur le rôle et la symbolique du *ndata* comme élément essentiel du pouvoir rituel des *kaya elders*, se référer à l'article de Tengeza et Nyamweru (2014 : 225-244). Y est notamment décrit le processus de fabrication (choix de l'arbre en fonction des *kayas* et de sa capacité à se régénérer) et le rituel au cours duquel on donne cet insigne au nouvel initié. À Rabai, les *ndata* doivent provenir de la *kaya* Fimboni (*fimbo* signifiant « bâton », en kiswahili). Entretien Daniel Be Garero, *kaya* Fimboni, février 2011.

18. Il s'agirait d'un pot contenant des ingrédients magico-religieux provenant du territoire d'origine. On a vu que pour les Arabai, l'identification à Singwaya s'est faite tardivement.



**Fig. 3** : Bâtons rituels au sein de la *kaya* Mudzi Mwiru (© Marie-Pierre Ballarin).

Mudzi Muvya comporte deux anciens sites d'occupation (*boma*) – un pour chaque clan, que l'on reconnaît aujourd'hui à leur aspect défriché. Le lieu dans lequel les *elders* tiennent leurs sessions hebdomadaires, communément dénommé le « parlement » (*moro*), originellement localisé au milieu de la forêt, se trouve désormais à l'extérieur, à l'ombre d'un manguier (site de *Mwembe Marunga*). Les *elders*, on l'a dit, y gèrent la vie courante de la communauté et y décident des activités rituelles. Des sessions hebdomadaires sont organisées afin de délibérer sur les problèmes rencontrés par les habitants (familiaux, fonciers, infractions, etc.)<sup>19</sup>.

Le groupe de *elders* qui a en charge les *kayas* est hiérarchisé et comporte plusieurs statuts acquis en fonction de l'âge et du clan par le biais, de cérémonies d'initiation : Avyere, Mviru, Msavula, Mhahu, Bora et Msavula... Daniel Be Garero, le leader des *elders*, rapporte, en 2008 : « Je suis un *mvyere* et dans la *kaya* nous avons cinq grades. Je suis à la tête. Si j'étais salarié, je pourrais gagner le même salaire que le président ou le Premier ministre. Je suis comme le président du gouvernement traditionnel de la communauté de Rabai. » Chaque rang a son propre rôle sociorituel ; par exemple, celui des Bora est d'installer les poteaux funéraires (*koma*), celui des Msavula est de conserver les objets rituels, celui des Mvaya est d'administrer les serments, les Mhahu sont des messagers... Le *Mlosi*, que l'on définit comme le prophète, s'occupe des affaires spirituelles. Beaucoup

19. Rabai, on l'a vu, est composé de plusieurs villages dont Rabai Mpya est le centre. Les *elders* ne se réunissent pas seulement le lundi près de la *kaya* Mudzi Muvya, mais également les mercredis et vendredis, de façon à atteindre le plus de villageois possible, dans deux autres sites à quelques kilomètres du village principal : Nzalachache, et au sein de la *kaya* Fimboni. Entretien Ndachi Gari, Nzalachache, février 2009.

d'entre eux sont herbalistes<sup>20</sup>. Il existe des *kaya elders* femmes (*akuzi*), spécialisées également dans les serments et la divination. Souvent, ce sont elles qui préparent la nourriture cérémonielle, en fonction du culte qui est célébré. Elles jouent aussi un rôle dans les rituels de pluie et lors du grand rituel de nettoyage du parlement (*Moro*) qui a lieu une fois par an<sup>21</sup>.



**Fig. 4 :** Construction de la hutte au sein de la *kaya* Mudzi Mwiru (© Marie-Pierre Ballarin).

Les cérémonies et les lieux dans lesquels elles se déroulent sont divers, et chaque *kaya* y occupe un rôle particulier. La *kaya* Mudzi Mwiru abrite à elle seule douze sites rituels en son sein, parmi lesquels un emplacement concentre les principales activités rituelles : « Ceci est appelé *Nyumba ya Chura*. Ce site rituel est très important pour la communauté Rabai. Il y a un certain nombre de rituels importants qui sont effectués ici, et c'est aussi le premier site où nous devons venir avant de réaliser un rituel dans la *kaya*<sup>22</sup>. » Les rituels sont de plusieurs types, dans les *kayas* : harmonie et prospérité de la communauté, pour les pluies en cas de longue sécheresse, pour la paix<sup>23</sup>, pour les bonnes récoltes, pour apaiser les esprits, pour les remercier... Ces lieux accueillent également d'importantes cérémonies d'initiation des *elders* (nomination ou promotion à un rang plus élevé dans les *kayas* Mudzi Mwiru et Fimboni, par exemple). Les lieux cultuels, à

20. Certains *kaya elders* se définissent eux-mêmes comme « *herbalists* » et sont considérés comme tels par leurs pairs. Sur la relation entre herbalistes et devins chez le Giriama, voir Parkin (1991 : 160-179).

21. Entretien avec Gande Mwabumburi Kagumba, juillet 2008, lors du rituel de purification du parlement. Entretien Nyalambi Chivatsi, herbaliste et *kaya elder* femme, *Kaya Kauma*, juin 2009.

22. Interview Daniel Be Garero, avril et août 2009, *kaya* Mudzi Mwiru.

23. « Au cas où nous entendons qu'il y a eu des affrontements dans l'intérieur du pays, nous venons ici pour demander à notre dieu de nous épargner. Même pendant les violences électorales de 2007, nous n'avons pas été affectés car nous sommes venus ici célébrer ce rituel. » Daniel Be Garero, août 2008, *kaya* Mudzi Mwiru.

l'intérieur ou à proximité de la forêt, sont divers : rivière, mares, rochers, arbres, buttes... marquant ainsi rituellement le paysage<sup>24</sup>. À Rabai, un cycle rituel périodique destiné à la préservation de la communauté et l'entretien des *kayas* existe. Il est ponctué d'actes variés tels que le rite de purification du parlement, la cérémonie en l'honneur de la prophétesse Mengaomose, la demande d'obtention de prospérité et de fertilité, etc., qui ont lieu soit dans la *kaya* Mudzi Mwiru, soit aux marges de la *kaya* Mudzi Muvya, avant la pleine lune<sup>25</sup>.

D'une façon générale, lors d'un rituel, les *elders* entrent dans la forêt et plantent leur bâton dans la terre. Ils sont vêtus d'un pagne bleu (ciel), rouge (protection) ou noir (purification) et portent une écharpe de couleur blanche, symbole de chance. Chacun détient un petit sac fabriqué à partir de feuilles de cocotiers contenant ses affaires personnelles et les éléments rituels dont il aura besoin.

Ils construisent ensuite une hutte, réplique des habitations anciennes, dans un endroit précis de la forêt qu'ils auront auparavant nettoyé afin de discuter des activités à réaliser. La répartition des tâches est alors effectuée en fonction du rang de chacun. Une petite hutte (*kazuma*) est édifiée avec des matériaux pris dans la forêt (feuillage, branchages, etc. rien ne doit provenir de l'extérieur, rien ne doit non plus sortir de la forêt), sur laquelle on dépose une pièce de tissu bleu, destinée à faire le lien avec le ciel. Lorsque l'ensemble est terminé, en fonction des rituels, un sacrifice est réalisé (coq, mouton, bélier, chèvre, bœuf, souvent de couleur noire), et de la nourriture rituelle est préparée (sorgho, haricots rouges, millet parfois). Ce repas est déposé dans une coque de noix de coco (*ubani*), mélangé à une mixture composée d'eau sacrée et d'herbes médicinales et recouvert de cendres fumantes permettant ainsi la communication avec les puissances du lieu (esprits ou ancêtres, selon le rite). La viande du sacrifice sera consommée entre les *elders* à la fin du rituel, selon un protocole bien établi. « Nous croyons que les viandes de ces parties du corps doivent être servies aux aînés de notre famille. Donc, pour les esprits, c'est la même chose, c'est un signe d'honneur. [...] Nous utilisons de petits morceaux de la poitrine, du foie, des reins et le cœur. Ceux-ci doivent être rôtis et offerts aux esprits [...]. Et le reste de la viande est divisé en parts égales entre les *elders*<sup>26</sup>. » Tout au long de la cérémonie, des danses et des chants animent les activités pendant lesquelles les *elders* tournent sept fois autour soit de la hutte, soit du site dans lequel le rituel est accompli.

24. Sur le lien entre territoire et rituel, et leur relation à l'environnement, voir Schlemmer 2012 : 5-15.

25. Cycle annuel qui a duré du 11 au 25 juillet 2008.

26. Extrait d'entretien le jour de la cérémonie en honneur à Mengaomose, juillet 2008.

Dans la *kaya* Bomu, sur un site nommé *virogoni*, au sud de la forêt et au bord d'une falaise relativement abrupte, ont lieu plusieurs rituels en rapport à la violence, aux réparations et aux mauvaises naissances.

Nous appelons ce lieu *ziara virogo*. Dans le passé, les enfants anormaux étaient tués ici. Si c'était une fille, on lui donnait à boire huit gorgées d'eau d'ici, puis elle était jetée en bas [d'une falaise] pour mourir. Si c'était un garçon, on lui donnait cinq gorgées à boire, puis on le laissait mourir ici.

Nous construisons une hutte ici, la *nyumba virogo*. Elle est construite en un jour, et laissée telle quelle pendant deux jours. Si nous apprenons qu'il y a des violences dans l'ouest du pays, nous venons y réfléchir à *virogo*. Nous arrivons ici et construisons une hutte dans laquelle nous déposons un mouton noir et une poule noire. Nous ne les égorgeons pas, nous les brûlons ensemble avec la hutte. Ensuite, nous prenons les cendres et nous nous mettons face à l'endroit où il y a de la violence et nous maudissons les gens qui se battent afin que notre communauté ne soit pas affectée. Ensuite, les *kaya elders* déposent les cendres ici et partent. Il ne doivent pas regarder en arrière lorsqu'ils s'en vont<sup>27</sup>.

Ici, à *kaya* Fimboni, si nous apprenons qu'il y aura de la violence à Nairobi, que les gens vont mourir à cause des combats, ou si nous entendons que notre nation est attaquée par nos pays voisins, voire par des pays étrangers, et aussi parce que nous ne voulons pas de violence et que nous ne pouvons combattre, nous venons dans la *kaya* Fimboni.

Quand nous venons ici, nous venons avec sept bâtons, et pas ceux que nous portons quotidiennement. Nous découpons un arbre en sept bâtons, puis nous arrivons ici. Si c'est un rituel contre la violence, nous faisons un feu de l'arbre *mkone* puis nous brûlons les sept bâtons<sup>28</sup>. Les sept bâtons sont coupés par les *elders* de sept sous-clans : Mwamone, Gumo, Tiga, Nzao, Mukaryaka et Mwaruri et Mwajohazuia. Chacun fabrique son bâton et l'apporte dans cette *kaya*, le brûle, en enlève l'écorce et lui donne la forme des bâtons que nous portons. Nous demandons un coq, un agneau dont la mère

27. Entretien avec Daniel Be Garero, *kaya* Bomu, février 2011. Lors des violences post-électorales qui ont suivi les élections présidentielles kenyanes de la fin 2007, plusieurs opposants se sont cachés et se sont réfugiés dans cet endroit de la *kaya*. Les *kayas* ont été au centre de plusieurs conflits ethniques, notamment en 1997, lors d'affrontements entre Kikuyus et Mijikendas à Likoni, dans le sud de Mombasa, qui ont fait plusieurs centaines de morts. Voir Médard 1997.

28. D'après Sacleux (1939), il s'agit d'un arbuste, *Grewia micrantha*.

est morte et un poulet avec une aile ou une patte<sup>29</sup>. Puis nous égorgeons le poulet et l'agneau, nous lions les carcasses au bâton, nous les gardons sur une hauteur, nous les brûlons, aucune viande ne doit être consommée sans avoir été complètement brûlée. Nous prenons les cendres et allons à la rivière Kombeni. Il y a une pierre au milieu de la rivière. Nous déposons les cendres au-dessus de la pierre, puis nous prions, et la pierre est submergée. Les cendres sont emportées par l'eau et après cela, la pierre émerge, ce qui signifie qu'il n'y aura pas de violence<sup>30</sup>.

La variété des rituels et les lieux dans lesquels ils sont réalisés contribue ainsi à légitimer l'occupation du territoire arabai et à donner une cohérence et une unité à la communauté à laquelle il appartient. Dans le même temps, les *kayas* sont, de fait, au centre des aléas de la vie sociopolitique des Arabai et de la société kenyane dans son ensemble, et les *elders* doivent apporter des réponses rituelles à chaque tentative de perturbation et de déséquilibre, comme dans le cas de violences politiques. D'autre part, il semble que ces rituels participent d'une protection des forêts, dans la mesure où leur accès est très réglementé, et ponctués de nombreux interdits. La plupart des villageois n'y ont jamais pénétré. Mais les pressions sont bien réelles, et les *elders* de Rabai ne cessent de combattre les exactions quotidiennes telles que la coupe du bois commise par la population arabai<sup>31</sup>.

Ces menaces permanentes sur les *kayas* ont contribué, en 2008, au classement de trois d'entre elles (Mudzi Muvya, Bomu et Fimboni) sur la liste du patrimoine mondial de l'humanité, suivi de l'inscription, en 2009, sur la liste du patrimoine immatériel en danger (Convention 2003). À la même époque, un projet d'écotourisme était mis en place, en collaboration étroite avec certains acteurs de la communauté arabai (*kaya elders*, femmes et jeunes de différents villages), afin d'ouvrir l'une des *kayas* au public. Ce projet, comme celui de la *kaya* kinondo qui accueillait déjà des touristes sur la côte Sud, concourut à cette nomination dans la mesure où il s'agissait, selon les termes employés dans le dossier, de « montrer que la promotion et la sauvegarde du patrimoine immatériel africain pouvait être un potentiel

29. Ceci rappelle le sacrifice d'un veau orphelin noir en dernière conjuration dans le rituel d'annonce du temps de l'année, à Ankaratra. Voir Blanchy dans ce volume.

30. Entretien avec Daniel Be Garero, *kaya* Fimboni, février 2011.

31. En août 2009, alors que les *elders* de Rabai venaient de réaliser un rituel dans la *kaya* Mudzi Mwiru, deux d'entre eux se sont rendus au bureau de l'administration locale afin de donner leur avis dans l'interpellation de deux hommes accusés d'avoir volé du bois dans la *kaya*. Face aux autorités (légale et traditionnelle) qui les ont sermonnés, avec en plus le témoin « étranger » que je représentais, les fraudeurs, penauds, ont été condamnés à acheter un certain nombre de semences destinées à remplacer les bois qu'ils avaient pris. Ces faits sont courants et lorsque le délit est plus grave, les voleurs sont envoyés directement à la cour de Kaloleni, à 50 km, de là et peuvent être emprisonnés.

de développement social, économique et durable ». La mise en place des activités, dont il va être question maintenant, a incontestablement ouvert des portes à l'équipe IRD-National Museums of Kenya, dont l'auteur de ces lignes faisait partie<sup>32</sup>, qui fut en mesure de documenter certaines cérémonies, de baliser certains sites rituels, historiques et culturels, ainsi que de recueillir bon nombre de données d'histoire orale et d'archéologie présentées en partie ici. Cependant, il est clair que cette nouvelle donne autour des *kayas* a provoqué tensions et rivalités entre les différents acteurs et groupes sociaux arabai impliqués, interrogeant par là même les différentes étapes d'une mise en patrimoine telle que celle décrite pour ce site.

### **ENJEUX SOCIOPOLITIQUES AUTOUR DE LA PATRIMONIALISATION DES KAYAS DE RABAI**

En 2007, lors de la conception de ce projet, nous nous trouvions dans une situation où l'engagement des National Museums of Kenya à travailler au soutien des communautés en termes de préservation et de gestion durable du patrimoine naturel et culturel, tangible et intangible, était réel et ancien. Concernant les *kayas*, une longue expérience de terrain et de mise en confiance de la communauté de Rabai menée par l'équipe de Fort-Jesus Museum avait permis de progresser dans leur connaissance et de convaincre les communautés locales de l'importance de leur protection au travers d'actions environnementales et d'ateliers de sensibilisation.

Les *kayas*, on l'a vu précédemment, ont été reconnues patrimoine national par le gouvernement kenyan sous la responsabilité des National Museums of Kenya dans les années 1990, dans le but d'encourager les *elders* dans leur mission traditionnelle de protection de ces forêts et de leur sacralité. La plupart ont bénéficié d'une double protection, légale et coutumière. En appui, des gardiens, choisis par eux, furent rémunérés par les National Museums of Kenya (CFCU) afin de monter la garde contre d'éventuelles exactions<sup>33</sup>. Cette branche des NMK organisa les *elders* en deux conseils, sur la base des districts de l'époque (Malindi et Kilifi au nord, Mombasa et Kwale pour le sud), chacun d'entre eux sous la responsabilité d'un président. Des comités furent également créés, destinés entre autres à faciliter la relation entre les *kaya elders* et d'autres membres de la communauté dont les femmes, grandes collectrices de bois de chauffe dans la forêt et avec lesquelles les relations sont parfois difficiles. L'action des NMK a été essentielle dans la création de groupes de conservation et de développement dont le but était d'accroître l'usage « durable » des ressources des

32. Cette équipe était composée du conservateur en chef du musée de Fort-Jesus, du directeur du département d'archéologie, du conservateur du musée de Rabai et de plusieurs assistants de recherche.

33. Ce système n'est plus en vigueur depuis quelques années, du fait d'un manque de moyens.

*kayas* pour le bénéfice de la communauté. De nombreuses recherches furent réalisées à l'époque, principalement sur l'aspect plus environnemental et la valeur écologique de ces forêts. Le resserrement des règles d'accès aux forêts par les autorités nationales posa problème aux groupes locaux, lesquels, malgré les interdits rituels d'accès et d'usage, avaient néanmoins l'habitude de pénétrer et d'exploiter les ressources forestières.

Face à ce constat, dix ans après, la façon de procéder changea et l'équipe des NMK modifia sa manière d'approcher les responsables rituels et les communautés *mijikenda* en général, parmi lesquelles celle de Rabai. Au groupe des *elders* fut soumise l'idée de l'ouverture d'une des *kayas* au public, dans le but de les seconder dans leur charge de préservation de ces forêts. Le projet ayant été proposé à l'ambassade de France à Nairobi, au moment même où nous répondions à l'appel d'offres pour le programme de recherche CORUS<sup>34</sup>, celle-ci accepta de financer un projet dénommé : *Appui à « Rabai kaya conservation Association »*. Ce programme, initié par le département d'archéologie du musée de Fort-Jesus, n'avait de sens que s'il était réalisé en conjonction étroite avec la communauté de Rabai, et notamment le groupe des *elders*, responsables des *kayas*. L'objectif était d'ouvrir une de ces forêts au grand public et d'organiser des actions telles que la sensibilisation auprès des enfants et moins jeunes, ainsi que des activités d'apiculture et de reboisement. Ces initiatives, portées par différents acteurs locaux, nationaux et internationaux, se rejoignirent ainsi et obtinrent l'adhésion des *elders*.

La conception et le montage du projet démarrèrent au début de l'année 2007. Les groupes impliqués (*elders*, femmes et jeunes) étaient déjà constitués en quatre organisations à base communautaire (OCB), et la principale difficulté fut de les amener à s'entendre et à coopérer sur le montage du projet, en tenant compte de la hiérarchie sociale de la communauté arabai. De nombreuses suspicions subsistaient également à l'égard des National Museums of Kenya, et de ce qu'ils représentaient, c'est-à-dire l'ingérence gouvernementale dans leur usage du site. Il fallait en outre mesurer les rivalités et conflits entre villageois. Plusieurs rencontres furent organisées sur une période de six mois environ, afin de recueillir les idées et les besoins des villageois impliqués dans ce projet.

Un grand pas fut le « débroussaillage » du site, en septembre 2007, dans la zone tampon (*chanze*) qui marque la limite entre la zone villageoise

34. Programme CORUS *Approche socio-historique de sites sacrés naturels et enjeux contemporains autour de la préservation de ce patrimoine*. Le programme CORUS (Coopération pour la recherche universitaire et scientifique) du ministère français des Affaires étrangères est destiné à financer des projets de recherche scientifique conçus et conduits en partenariat entre des établissements universitaires et de recherche de pays du Sud, et des établissements universitaires et de recherche français. (Sources : <<http://www.ambafrance-bf.org/Le-programme-CORUS>> et voir l'introduction à ce volume.)

et la *kaya* Mudzi Muvya. La décision avait été prise par l'ensemble des participants alors même que le retour sur un possible financement de l'ambassade n'était pas connu. L'administration locale était représentée, ainsi que l'équipe de Fort-Jesus Museum, et tous les groupes concernés (*elders*, femmes et jeunes arabai). Chaque « acteur » du projet participa au défrichage de l'endroit, coupant un peu de broussailles. Le site fut ainsi symboliquement « déclaré » prêt à accueillir le centre d'information qui devait être construit, et le projet put démarrer. C'était une première qui montrait l'investissement de la communauté, et la volonté d'avancer ensemble.

Le financement du projet arriva en fin d'année, et c'est le 27 novembre 2007 que l'ambassadrice de France remit officiellement le premier chèque au leader des *kaya elders*, en présence de la direction générale des NMK et du représentant de l'IRD. Les opérations devaient commencer dans la foulée mais les événements politiques, d'une grande violence, à la suite des élections présidentielles de fin 2007, ralentirent le processus. C'est seulement au printemps 2008 que la mise en œuvre du programme commença. Dans la mesure où devaient être développés différents types d'activités, plusieurs membres de chaque groupe furent formés en apiculture, écotourisme et gestion.

L'été qui suivit l'obtention de la subvention accordée par l'ambassade se tinrent plusieurs rituels. Les fonds, dont la communauté de Rabai fut directement bénéficiaire, permirent sans aucun doute une bonne appréciation de l'équipe par les *elders* et favorisa leur acceptation des chercheurs dans la *kaya*. Des travaux d'archéologie et d'histoire orale purent ainsi être menés, dont cet article rend compte en partie, ce qui avait jusqu'alors été peu fait et qui représenta une étape majeure dans la connaissance du site.

Les activités d'apiculture furent mises en place assez rapidement et avec succès. L'arrivée des ruches fut un grand moment. En revanche, la construction du centre d'information représenta un des défis les plus difficiles à relever. Cela prit une bonne année avant que les murs de cet écomusée soient érigés en marge de la *kaya*. Les difficultés furent nombreuses : désengagement du constructeur suite à la hausse des prix qui suivit la période de violences postélectorales, méfiance grandissante de la communauté vis-à-vis de l'équipe des NMK au vu des travaux qui n'avançaient pas, conflits entre les membres du projet, vols de matériaux, etc. Mais cette période fut également ponctuée de grandes avancées telles que le dégagement d'un chemin suffisamment large pour faire passer un camion chargé de matériaux de construction (alors qu'il s'agissait jusqu'à présent d'un sentier), montrant qu'il était désormais imaginable d'y employer une voiture, et donc d'y amener un public. L'accès à la *kaya*, pour bon nombre d'Arabai, était en quelque sorte devenu « possible ».

L'érection des premiers murs de l'écomusée, la mise en place du toit et l'achèvement de la construction à la fin de l'année 2009 furent une grande satisfaction pour l'ensemble des acteurs impliqués. C'est ainsi que le 19 décembre 2009, un « centre d'information », selon le terme convenu pour le désigner, comprenant des panneaux d'exposition développant les premiers résultats de la recherche, fut inauguré par l'ambassadrice de France et le directeur général des NMK, et ouvert au public.



**Fig. 5 :** Le centre d'information, le jour de son inauguration (© Marie-Pierre Ballarin).

Aujourd'hui, le principal enjeu pour l'ensemble des groupes concernés est de rendre ce projet viable à long terme. Les tensions entre les membres de l'association Rabai Kaya Conservation Association sont constantes, que ce soit entre les *elders* eux-mêmes, ou bien avec le groupe des femmes contestant le pouvoir de ces derniers et réclamant un meilleur partage des bénéfices<sup>35</sup>. En juillet 2013, lors d'une visite sur le site de l'écomusée, le leader des *elders* nous a montré l'endroit où 4 500 pousses d'arbre avaient été plantées, près de la *kaya* Mudzi Mwiru, l'une des plus abîmées, notamment par l'extraction illégale de sable, afin de contribuer à la reforestation du site. En 2013, la production de miel était stable, et dans l'ensemble le projet s'autogérait avec un réel investissement des groupes impliqués. Mais Mudzi Muvya, qui est ouverte au public, ne reçoit pas assez de visiteurs (essentiellement des écoliers et des universitaires locaux et

35. Les tensions entre les *kaya elders* et les femmes sont une constante dans la société arabai et s'inscrivent dans des rapports de force liés au statut, à l'âge et au genre. Elles ont été implicites tout au long de la mise en place du projet de Rabai où les négociations concernant les activités mises en place ont été permanentes. Il en est fait mention dans l'article de Giles et Mitzange (2014) et cela fut une des composantes essentielles de la mise en place du projet décrit ici. L'article de Blanc-Pamard et Fauroux (2004) est à cet égard éclairant pour le cas de l'Ouest malgache.

internationaux). Le travail de communication et publicité a d'autant moins été fait correctement que ce type de tourisme « culturel » n'est pas la norme sur la côte kenyane. Pour pallier ceci, certains membres d'une association nouvellement créée, la Rabai Museum Culture Village, sont allés démarcher les hôtels de Mombasa à la clientèle internationale importante afin de les encourager à visiter le site. Le 13 juillet 2013, une délégation de professionnels du tourisme s'est rendue à Rabai où une nouvelle portion de forêt avait été débroussaillée en marge de la *kaya*, elle-même, dans le but de créer un village touristique destiné à faire la promotion du site et accueillir des visiteurs (de jour ou la nuit)<sup>36</sup>. Danses et chants des différents villages de Rabai, simulations de cérémonies et d'activités de la vie quotidienne ont été présentés, tout cela dans une ambiance bon enfant. Or, l'un des nouveaux membres de l'association avait invité certains *leaders* de l'opposition politique nationale et la journée se termina en *meeting* politique, sous le regard critique du personnel des National Museums of Kenya et des responsables rituels.

De fait, des questionnements surgissent concernant les différentes strates de pouvoir et les jeux d'échelle que révèle une situation de patrimonialisation telle que celle présentée ici. Trois niveaux de pouvoir interagissent à Rabai et illustrent les tensions entre le local et le national (comme nous venons de le voir avec cette journée du 13 juillet 2013), mais également l'international.

En avril 2009, une équipe constituée des représentants de l'ambassade de France (dont l'ambassadrice), de l'Unesco, de l'Union européenne, des NMK et de l'IRD se rendirent à Rabai dans le but de promouvoir et rendre visible l'action de la France auprès des communautés locales. En 2010, se tint, au Hilton de Nairobi, suite à l'inscription des *kayas* sur la liste du patrimoine immatériel en danger (Convention 2003) et l'obtention d'une subvention de l'Unesco en présence des officiels de NMK, du département de la culture kenyan, de l'ambassade de France, et également de l'IRD. Elle avait pour objectif de documenter la diversité du patrimoine immatériel des *kayas* et de décider des actions futures à mener. Le projet de Rabai, qui était alors en cours de réalisation, fut cité en exemple. Or cette réunion ne fut suivie d'aucun effet tangible, les deux acteurs-opérateurs kenyans principaux (National Museums of Kenya et département de la culture)

36. L'association se présente ainsi : « Le village culturel de Rabai 'Rabai Museum Culture Village' est un projet de communauté dont le but est de développer des actions touristiques à petites échelles, d'intégrer les communautés locales dans les activités économiques et de créer des opportunités de travail dans le but de réduire le niveau de pauvreté dans la région. ». Invitation personnelle à assister à l'événement, 8 juin 2013. Lors d'une mission en 2016, cette association avait pris le pouvoir sur le projet d'écotourisme, créant de vives tensions au sein du groupe des *elders*.

ne purent s'entendre, et ce financement fut au final mal utilisé. Enfin, en novembre 2010, la secrétaire générale de l'Unesco, en visite au Kenya, se rendit sur la côte et vint à Rabai dans le but d'apporter son soutien. Ce qui, en même temps qu'une certaine forme de reconnaissance, montrait une nouvelle fois comment l'arrivée de l'Unesco sur la scène allait considérablement transformer ce lieu. Comme l'écrivent Berliner et Bortolotto (2013) à propos du devenir des sites « unescoisés » et des effets d'une telle nomination pour la société, autant du point de vue local que national :

Avec le surgissement de l'Unesco, les scènes patrimoniales tendent à se complexifier et leurs médiateurs à se multiplier. Tourisme, relecture de l'histoire, repeuplement, gentrification, spéculations économiques, sentiment de dépossession vécu par les habitants, affirmation nationaliste, mais aussi rivalités politiques sont autant de conflits et d'enjeux engendrés par la patrimonialisation internationale, aux effets très réels pour les habitants du lieu et les porteurs du PCI [patrimoine culturel immatériel]. La sollicitation du label auprès de l'Unesco donne lieu désormais à la cristallisation de tensions politiques, nationales et internationales qui se déplacent sur le terrain du patrimoine<sup>37</sup>.

À l'instar de ce qui se passe à Rabai et si l'on se place à l'échelle de l'ensemble des Mijikenda, les recherches récentes sur les Giriama<sup>38</sup> ont montré que la revalorisation actuelle de certaines pratiques culturelles mijikendas s'insère dans les revendications sociopolitiques contemporaines de ces derniers pour l'accès aux ressources. Celles-ci, selon les Mijikenda, seraient monopolisées par d'autres populations, notamment les Swahili et certains groupes venus des Hautes-Terres. Les créations récentes du Malindi District Cultural Association (MADCA) et d'un musée uniquement consacré au patrimoine mijikenda s'inscrivent dans une volonté de sortir de ce qu'ils estiment être une marginalisation et de s'affirmer au sein de la nation kenyane. La quête des « racines » et de l'histoire et de la culture giriama s'inscrivent dans un objectif de développement économique régional<sup>39</sup>.

37. Berliner et Bortolotto (2013 : 11).

38. Par Udvardy, Giles et des chercheurs des NMK-CFCU (Mitzange, Jembe et Tengeza, entre autres).

39. Le MADCA a été fondé en 2003 et s'est construit autour de la figure historique de Mekatalili, une femme giriama, actrice de la résistance anticoloniale et dénonçant la prise de possession des ressources et l'emploi de jeunes hommes dans les plantations des colons en 1913-1914. Par la suite, la *kaya* Fungo fut détruite par les forces coloniales, le 4 août 1914. Mekatalili reste un personnage emblématique pour les Giriama aujourd'hui et est au centre d'un événement, le Mekatalili Cultural Festival, créé en 2004 : « She addressed issues of land, child, youth labour, sabotage of Giriama economy and destruction of the Giriama culture ». Joseph Mwarandu, cofondateur du MADCA, cité par Nyamweru (2014 : 251). En 2008, l'organisation

Actuellement, les différents festivals relatifs à la culture mijikenda et aux *kayas*, que ce soit ceux de Malindi ou bien le Rabai Cultural festival, créé en 2001 et qui a lieu chaque mois d'octobre au moment du nouvel an des Arabai, ont glissé, dans le cadre de la réforme régionale, de la responsabilité des National Museums of Kenya à celle du comté de Kilifi et offrent, sans conteste, une arène aux différents partis politiques, même s'ils continuent d'être organisés par les équipes des NMK. Certains chercheurs locaux, eux-mêmes impliqués dans des associations telles que MADCA, se tiennent à l'interface des sphères politiques, rituelles, culturelles. À la suite du décès du leader de la *kaya* Fungo, Simba Wanje, son « intérimaire » fit un rêve dans lequel le secrétaire général de l'association MADCA (John Mwarandu) devait lui succéder et apporter le changement, accentuant ainsi localement l'interférence entre les champs rituel et politique.

Dans le même temps, la Giriama Makaya Cultural Development Association fut créée en 2011 grâce à une donation de l'ambassadeur américain, dans le but de contribuer à la protection de la *kaya* Fungo et de ses ressources ; celui-ci fut à l'occasion intronisé comme « Honorary *Kaya* Elder ». Les membres de ce nouveau groupement (les *elders*, un groupe de femmes et un certain nombre de Giriama considérés comme « éduqués ») élirent John Mitzange, lui-même chercheur au NMK, comme président. L'association avait pour mission de rédiger une constitution pour la bonne gestion de cette forêt. Le Mijikenda *Kaya* Council of *Elders* fut constitué dans la foulée, élisant également Mitzange comme porte-parole<sup>40</sup>. En 2011, la volonté affichée de ces deux institutions était d'unifier l'ensemble des groupes de *elders* mijikenda (dont ceux de Rabai) en leur sein et d'apparaître comme une réelle alternative pour la société mijikenda dans son ensemble. On voit là comment le processus patrimonial se retrouve à la charnière de différents mondes, politique, rituel et scientifique.

était composée de 43 groupes culturels (danses, musiques et artisanats) et une totalité d'environ 1 500 membres avec une forte dimension politique et de revendications citoyennes (association de vétérans mau-mau et de l'ONG Kenya Human Right Commission, mais, a une relation compliquée avec les National Museums of Kenya.) Le festival de 2008 a eu lieu sous le signe de « Culture for Peace and Harmony », prenant ainsi tout son sens suite aux violences postélectorales de décembre 2007. Il est depuis annuel et aujourd'hui organisé, comme celui de Rabai, par le comté de Kilifi. Cf. Les travaux de Brantley et l'analyse de Nyamweru (2014 : 246-267). L'association dispose également d'un site Facebook : <<https://www.facebook.com/Malindi-District-Cultural-Association-MADCA-186926511348602/timeline>>.

40. Mitzange et Giles (2014 : 221). Ils rapportent également que plusieurs associations de ce type, le long de la côte, se sont créées à la même époque autour de 2011. Sur le rôle des *elders* dans la vie politique nationale et les contestations locales qui en découlent, voir McIntosh (2009), qui décrit les scandales politiques et l'allégeance de certains *elders* au moment d'élections importantes dans les années 2000. La création, en 1945, de la Mijikenda Union a renforcé la collusion entre *kaya elders* et hommes politiques kenyans de tous horizons. McIntosh rapporte plusieurs situations de tension extrême chez les Giriama où certains *kaya elders* ont été accusés de corruption et de cupidité suite à des rituels organisés uniquement à l'intention de leaders des grands partis politiques. Ces situations sont régulièrement relayées par la presse kenyane.

La tendance des officiels du gouvernement, partis et hommes politiques, médias<sup>41</sup>, d'intervenir dans les affaires mijikenda, lorsqu'ils sont en quête de légitimation politique, n'est pas nouvelle et reste omniprésente. Aujourd'hui, 60 % des intentions de vote mijikenda dans les zones rurales seraient influencées par les *kaya elders* qui représentent une force de persuasion que l'on ne peut négliger (Mitzange 2014 : 216)<sup>42</sup>. En mai 2006, Najib Balala, originaire de Mombasa, alors ancien ministre du Patrimoine et membre du Parlement, fut « initié » par un des *elders* de Rabai à la légitimité controversée. L'événement se termina en polémique au Parlement kenyan, dont deux membres mijikenda dénoncèrent cette parodie d'initiation. Najib Balala fut par la suite nommé ministre du Tourisme, entre 2008 et 2012. Le jugement que certains *elders*, tel Daniel Be Garero, *leader* des *kayas* de Rabai, posent sur ces situations est sans appel :

Toute personne qui veut prendre une position de *leadership* doit visiter les *kaya elders* pour des bénédictions... Il doit dire aux *kaya elders* ce qu'il veut... un poste de conseiller ou membre du Parlement.

Les politiciens sont des menteurs... ! Nous les *kaya elders* parlons de la politique... comme *siasa* en kiswahili, comme *si-hasa* ("pas la vérité")... La politique est une abstraction qui peut être tordue dans tous les sens. Quand les politiciens viennent, ils parlent doucement mais nous savons que ce sont des mensonges ! Nous voulons du respect pour nos *makaya* mais les politiciens deviennent traîtres... et se retournent pour soutenir les accapareurs de terre<sup>43</sup>...

La préoccupation de développement économique au sein du processus patrimonial est une question cruciale et implique de réels enjeux en termes d'appartenance, d'accès aux ressources, de revendications sociales et identitaires. Dans le cas de Rabai et de la mise en place du projet d'écotourisme, tous les villageois n'ont pas été impliqués dans la gestion du projet.

La promotion écotouristique et patrimoniale révèle les intérêts parfois divergents de différentes catégories d'institutions et d'acteurs, et l'imbrication de leurs attentes respectives, qu'ils soient locaux (groupe des *elders*

41. Par exemple, suite à la nomination de 3 *kayas* de Rabai sur la liste du patrimoine mondiale en 2008, une équipe de journalistes est venue assister au rituel de purification du Parlement, au cours duquel ils ont interviewé certains *elders*, hommes et femmes, et demandé à ce que certaines parties du rituel soient réalisées à l'extérieur (alors que l'usage veut que ce soit au sein de la case) où il leur était plus facile de les filmer. Ils ont aussi demandé à ce que les officiantes chantent afin de rendre la scène plus attrayante. Cérémonie de purification du Parlement, juillet 2008.

42. Les *elders* vivent la plupart du temps dans une extrême pauvreté. C'est une des raisons pour lesquelles ils seraient sujets aux invitations de corruption, notamment des politiciens.

43. Cité par Mitzeange et Giles (2014 : 212 et 215). Ce discours est souvent revenu dans la bouche de Daniel Be Garero, lors de nos propres enquêtes.

de Rabai, villageois, *elders* d'autres *kayas* environnantes, groupes de femmes, de jeunes, autorités locales, etc.), nationaux (autorités gouvernementales, National Museums of Kenya, partis politiques kenyans...) ou encore internationaux (ambassades, Unesco, ONG et institutions de recherche). Au centre de cet enchevêtrement, comme le souligne Wright (cité par Berliner et Bortolotto 2013 : 18), certains chercheurs se voient impliqués dans le processus de patrimonialisation et sont confrontés aux difficultés de négocier leur position au sein de ces différents groupes, devenant parfois un des maillons d'une évidente politisation. D'autre part, la reconnaissance par l'Unesco apporte une valeur ajoutée dont les groupes locaux ont bien conscience et dont ils peuvent jouer, sans toutefois que l'on puisse mesurer leur degré d'adhésion. Comment ces forêts, à la ritualité effective, marqueurs d'appartenance interne au groupe, deviennent-elles une référence universelle pour l'humanité ? Dans le cas de Rabai, l'affichage, par le biais de l'exposition mais également de la médiatisation de pratiques culturelles et culturelles (bien que les rituels décrits plus hauts restent préservés), entraînera-t-il à terme une perte de sens, voire d'*intégrité* et d'*authenticité*, selon les termes employés par l'Unesco ? Quels seront les effets réels en termes d'impacts sociaux, environnementaux et économiques de cette nouvelle donne patrimoniale ? Et quel est le rôle que nous, chercheurs, y aurons joué ? Au final, peu d'attention a été prêtée au vécu de cette patrimonialisation par les hommes et femmes qui s'y sont impliqués et, dans le cadre du projet d'écotourisme de Rabai, un retour sur expérience mériterait d'être effectué. La société mijikenda actuelle est ainsi prise dans l'ensemble de ces contradictions et les *kaya elders* arabai ou giriama sont au cœur d'enjeux sociopolitiques et de stratégies de négociation que l'on doit mesurer non seulement localement, mais également à l'aune de la société kenyane contemporaine dans son entier.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BALLARIN Marie-Pierre, 2009, Rabai, à la croisée des chemins : l'engagement missionnaire au combat pour la libération des esclaves (côte est-africaine, 1840-1907), in Didier Nativel, Fara Rajaonah (dir.), *Madagascar revisitée : En voyage avec Françoise Raison-Jourde*, Karthala, Paris : 183-197.
- 2011, *Les Kayas, forêts sacrées du Kenya*, *Des forêts et des hommes*, dossiers thématiques de l'IRD, 2011, <<http://www.mpl.ird.fr/suds-en-ligne/foret/index.html>> consulté le 21/06/2016).
- BALLARIN Marie-Pierre, MARKIW Luc, ASHIKOYE Okoko, 2011, *Les Kayas des Mijikendas*, vidéo en ligne, <<http://www.ird.fr/la-mediatheque/videos-en-ligne-canal-ird/les-kayas-des-mijikendas>>, 12 min.

- BALLARIN Marie-Pierre, KIRIAMA Herman, PENNACINI Cecilia (eds.), 2013, *Sacred Natural Sites and Cultural Heritage in East Africa*, *Uganda Journal* 53, Special Issue.
- BALLARIN Marie-Pierre, 2014, La mise en valeur du site de Rabai (côte kenyane) : un exemple de tourisme culturel et préservation du patrimoine en relation avec les communautés locales, *Les Mille Visages de l'Indian Océanie*, actes du colloque de Mahébourg, Mahébourg, commission de l'océan Indien : 74-81.
- BERLINER David, BORTOLOTTI Chiara, 2013, Introduction. Le monde selon l'Unesco, *Gradhiva* 18 : 4-21.
- BLANC-PAMARD Chantal, FAUROUX Emmanuel, 2004, L'illusion participative. Exemples ouest-malgaches, *Autrepart* 31 : 3-19.
- BRANTLEY Cynthia, 1978, Gerontocratic Government: Age-Sets in Pre-Colonial Giriama, *Africa: Journal of the International African Institute* 48 (3) : 248-264.
- CHIRO Lawrence, 2007, *Kaya Rabai, a Description of the Structural Arrangement and Traditional Management Protocols of Kaya Rabai*, 2007, CFCU (unpublished paper, 8 p.).
- COOPER Frederic, 1977, *Plantation Slavery on the East Coast of Africa*, New Haven and London.
- CORMIER-SALEM Marie-Christine, DE ROBERT Pascale, JUHÉ-BEAULATON Dominique, BOUTRAIS Jean, ROUSSEL Bernard, 2013, *Effervescence patrimoniale au Sud. Entre nature et société*, Paris, IRD, « Latitudes 23 ».
- GITHITHO Anthony, 1998, Natural Sacred Sites. Cultural Diversity and Biological Diversity, International Symposium, (CFCU internal report, Kilifi).
- GEARHART Rebecca, GILES Linda (eds), 2014, *Contesting Identities: the Mijikenda and their Neighbors in Kenyan Coastal Society*, Trenton, Africa World Press.
- GITHITHO Anthony, 2003, The Sacred Mijikenda Kaya Forests of Coastal Kenya and Biodiversity Conservation, *The Importance of Sacred Natural Sites for Biodiversity Conservation*, Paris, Unesco: 27-35, <<http://www.sacredland.org/kaya-forest>>, 24/03/2010.
- 2005, The Sacred Mijikenda Kaya Forests of Coastal Kenya: Traditional Conservation and Management Practices, in Thierry Joffroy, *Traditional Conservation Practices in Africa*, Rome, ICCROM Conservation Studies: 62-68.
- KENYA (STATE PARTY), 2008, *The Sacred Mijikenda Kaya Forests: Nomination Dossier for Inscription on the World Heritage List. Rapport d'expertise. Dossier d'inscription sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco*, Unesco, <<http://whc.unesco.org/fr/list/1231/documents>>, consulté le 17/05/2016.
- HERLEHY Thomas, MORTON Fred, 1988, A Coastal Ex-slave Community in the Regional and Colonial Economy of Kenya: The Wamisheni of Rabai, 1880-1963, in Suzan Miers, Richard Roberts (eds), *The End of Slavery in Africa*, Wisconsin: 254-81.

- JUHÉ-BEAULATON Dominique (dir.), 2010, *Forêts sacrées et sanctuaires boisés : Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo et Bénin)*, Paris, Karthala.
- KIBET Staline, NYAMWERU Celia, 2008, Cultural and Biological, Heritage at Risk: The Case of the Rabai *Kaya* Forests in Coastal Kenya, *Journal of Human Ecology* 24 (4): 287-295.
- KIRIAMA Herman, 2006, Excavations at *Kaya Bate*: An Ancient Mjikenda Settlement, in John & Jill Kinahan (eds.), *The African Archaeology Network: Research in Progress*, Dar es Salaam, Dar es Salaam University Press, « Studies in the African Past 5 »: 167-181.
- 2009, *Memory and Heritage: The Shimoni Slave Cave in Southern Kenya*, unpublished Ph.D. thesis, Deakin University.
- KRAPF JOHANNES Ludwig, 1860, *Travel, Researches and Missionary Labours During an Eighteen Year's Residence in Eastern Africa*, Boston, Ticknor and Fields.
- LIBERSKI-BAGNOUD Danouta, FOURNIER Anne, NIGNAN Saïbou, 2010, Les bois sacrés, faits et illusions : à propos des sanctuaires boisés des kasena (Burkina Faso), in Dominique Juhé-Beaulaton (dir.), 2010, *Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo et Benin)*, Paris, Karthala : 59-90.
- MITZANGE John, GILES Linda, 2014, The *Kaya* Legacy: The Role of the Mijikenda Makaya and *Kaya* Elders in Postcolonial Kenya, in Rebecca Gearhart and Linda Giles, *Contesting Identities: The Mijikenda and their Neighbors in Kenyan Coastal Society*, Trenton, Africa World Press: 201-224.
- MEDARD Claire, 1998, Dispositifs électoraux et violences ethniques : réflexions sur quelques stratégies territoriales du régime kenyan, *Politique africaine* 70 : 32-39.
- MORTON Fred, 2008 (1990), *Children of Ham. Freed Slaves and Fugitive Slaves on the Kenya Coast, 1873 to 1907*, Bloomington, Universe.
- MUTORO Henri W., 1987, *An Archaeological Study of the Mijikenda Kaya Settlement on Hinterland Kenya Coast*, unpublished PhD thesis, Nairobi, Nairobi University.
- NYAMWERU Celia, 2012, Natural Cultural Sites of Kenya: Changing Contexts, Changing Meanings, *Journal of Eastern African Studies* 6 (2) : 270-302.
- NYAMWERU Celia, KIBET Staline, PAKIA Mohamed, COOKE John, 2008, The *Kaya* Forests of Coastal Kenya: "Remnant patches" or Dynamic Entities?, in Michael Sheridan, Celia Nyamweru (eds), *African Sacred Groves: Ecological Dynamics and Social Change*, Oxford, James Currey: 62-86.
- NYAMWERU Celia, KIMARU Elias, 2008, The Contribution of Ecotourism to the Conservation of Natural Sacred Sites: A Case Study from Coastal Kenya, *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*: 327-350.
- PARKIN David, 1991, *The Sacred Void: Spatial Images of works and Ritual Among the Giriama of Kenya*, Cambridge University Press, Cambridge.

- SCHLEMMER Grégoire, 2012, Introduction in Grégoire Schlemmer (dir.), *Rituels, territoires et pouvoirs dans les marges sino-indiennes*, Moussons19 : 5-15.
- SHERIDAN Michael, NYAMWERU Celia (eds), 2008, *African Sacred Groves. Ecological Dynamics and Social Changes*, Oxford, James Currey.
- SPEAR Thomas, 1978, *The Kaya Complex: A History of the Mijikenda Peoples of the Kenya Coast to 1900*, Nairobi, Kenya Literature Bureau.
- TENGEZA Amin, 1999, *The "Mijikenda Gravemarkers": Report of a Study on Timber and Live Tree Grave- Markers and Associated Traditions in Kayas Forests and Adjacent Areas of Kilifi District*, NMK/CFCU, Kilifi, unpublished paper.
- TINGA KAINGU Kalume, 2004, The Presentation and Interpretation of Ritual Sites: The Mijikenda Kaya Case, *Museum International* 56 (3/223): 8-14.
- 2008, Slavery Chains in the Rabai Sacred Sites, Kenya: The Challenges of Collecting and Exhibiting Sensitive Cultural Objects, NMK, Mombasa, unpublished paper.
- 1997, Spatial Organization of a Kaya: Kenya, *Past and Present* 35 (41/29): 35-41.
- VIERKE Clarissa, *Johann Ludwig Krapf: The Life and Work of a Missionary and Scholar-Traveller in Nineteenth-century East Africa*, *Proceedings of the Workshop on Life and Work of Johann Ludwig Krapf, Mombasa, September 11, 2007*, The Embassy of the Federal Republic of Germany, Nairobi.
- WILLIS Justin, 1993, *Mombasa, the Swahili and the making of the Mijikendas*, Oxford Clarendon Press.
- The Northern Kayas of the Mijikenda: A Gazetteer and a Historical Reassessments, *Azania XXXI*: 76-98.
- WILLIS Justin, MIERS Suzan, 1997, Becoming a Child of the House: Incorporation, Authority and Resistance in Giryama Society, *Journal of African History* 38: 479-95.

Ballarin Marie-Pierre.

Sites sacrés, patri-moine et iden-ti-tés en Afrique de l'Est : le cas de Rabai, Kenya.

In : Ballarin Marie-Pierre (ed.), Blanchy S. (ed.).

Revalorisation patrimoniale des sites naturels sacrés (Kenya, Ouganda, Madagascar) : enjeux locaux, nationaux et internationaux [dossier].

Journal des Africanistes, 2016, 86 (1), p. 170-196.

ISSN 0399-0346