UNIVERSITÉ DU BURUNDI
GRENIER DU SAVOIR DU BURUNDI
Dépôt institutionnel officiel
https://repository.ub.edu.bi

Inventaire des pierres sacrées de la région de Kirimiro Sud au Burundi

Ndayizeye, Schadrack; Sous la direction de : Pr Elie Sadiki

2026-08
UB, FLSH
https://repository.ub.edu.bi/handle/123456789/2432

Document téléchargé depuis le **Grenier du Savoir du Burundi** — https://repository.ub.edu.bi

UNIVERSITE DU BURUNDI

FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

MASTER EN SOCIO-ANTHROPOLOGIE

INVENTAIRE DES PIERRES SACREES DE LA REGION DE KIRIMIRO SUD AU BURUNDI

Par :

NDAYIZEYE Schadrack

Sous la direction de :

Pr Elie SADIKI

Mémoire

Présenté et défendu publiquement

en vue de l'obtention du diplôme

de Master en Socio-anthropologie

Bujumbura, Août 2026

MEMBRES DU JURY

Président : Pr Aloys TOYI

Directeur : Pr Elie SADIKI

Secrétaire : M.A Didace NDAYIKENGURUKIYE

DEDICACE

A nos parents Evariste SINZINKAYO et Consolatte KANKINDI ;

A nos frères et sœurs David SINDAYIHEBURA, Epipode NDUWAYO, Vanessa UWIZEYIMANA, Olivier NSHIMIYUMUKIZA, Jean de Dieu IRIKUMWENATWE, Fabrice NIYIKIZA et Lynka Brunella GATEKA.

A nos regrettés grand-père grand-mère WAKANA Ephrem et SINZOBAKWIRA Bibiane

A nos amis et connaissances.

REMERCIEMENTS

Au terme du présent travail, nous ne saurions manquer d'exprimer notre profonde reconnaissance à toutes les personnes qui, de près ou de loin, ont contribué à son élaboration et à son aboutissement.

Nous adressons en premier lieu nos sincères remerciements à l'Université du Burundi, ainsi qu'à l'ensemble du corps professoral de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, et plus particulièrement aux enseignants du Département de Socio-anthropologie qui, durant ces deux années de formation au cycle de Master, se sont investis avec dévouement dans notre formation académique en nous transmettant un savoir riche et rigoureux.

Nos remerciements les plus distingués s'adressent tout spécialement au Professeur Elie SADIKI, notre directeur de mémoire, ainsi qu'à Monsieur NDAYIKENGURUKIYE Jean Pierre, notre co-directeur. Leurs orientations éclairées, leurs conseils pertinents, leur patience et leur disponibilité constante ont été d'un apport inestimable tout au long de cette recherche. Leur encadrement scientifique a grandement contribué à l'aboutissement de ce travail.

Nous tenons également à exprimer nos sentiments fraternels à l'endroit des étudiants de l'Université du Burundi en général, et plus particulièrement à ceux du Département de Socio-anthropologie, pour leur soutien moral, leur solidarité et l'esprit de collaboration qui ont marqué ces deux années d'études de cycle de Master.

Notre profonde reconnaissance s'adresse également à nos parents, à qui nous devons les fondements de notre parcours scolaire et académique. Grâce à leurs sacrifices, leur soutien indéfectible et leurs encouragements constants, nous avons pu poursuivre et mener à bien nos études.

Nous exprimons également notre gratitude à Monsieur NDAYISENGA Zerbabert pour le temps passé ensemble durant notre séjour sur le terrain, ainsi que pour son aide précieuse dans la prise des différentes photographies utilisées dans la réalisation de ce travail.

Nous adressons par ailleurs nos sincères remerciements à Monsieur NIYONKURU Protais, pour avoir réalisé l'ensemble des cartes utilisées dans ce travail. Son expertise, sa disponibilité et sa contribution technique ont été particulièrement précieuses pour la représentation cartographique des différents sites étudiés.

Enfin, nous ne saurions clore ces remerciements sans adresser notre sincère reconnaissance à nos informateurs, qui ont accepté de partager avec nous leurs expériences, leurs connaissances et leur temps. Leur contribution a été essentielle à la réalisation de cette recherche.

NDAYIZEYE Schadrack

RESUME

Le présent travail de recherche, porte sur l'inventaire des pierres sacrées de la région de Kirimiro Sud au Burundi, dans un contexte où leur valeur patrimoniale demeure peu connue, insuffisamment protégée et faiblement intégrée aux initiatives de développement durable. Il cherche à répondre à la question suivante : comment la connaissance, la protection et la valorisation des pierres sacrées de la région de Kirimiro Sud peuvent-elles contribuer au développement durable au Burundi ? Plus spécifiquement, l'étude porte sur leur identification, leurs significations symboliques, les traditions qui leur sont associées ainsi que leur potentiel de valorisation.

Pour atteindre ces objectifs, une approche qualitative a été privilégiée. Elle combine la recherche documentaire, les entretiens auprès d'informateurs clés, l'observation directe et les visites des sites. Par ailleurs, deux théories de référence ont été mobilisées pour analyser et interpréter les données recueillies, notamment la théorie de patrimonialisation et la théorie des parties prenantes.

Les résultats révèlent une diversité des pierres sacrées présentent dans les 13 sites mégalithiques identifiés dans notre recherche. Ces pierres sacrées ont des fonctions religieuses, culturelles, historiques, sociales, économiques et politico-juridiques. Concrètement, certaines pierres sont associées à la fertilité, à la guérison, à la prospérité, à la justice et à la résolution des conflits.

En outre, elles constituent des espaces de mémoire et des supports de représentations culturelles au sein des communautés locales. Toutefois, les activités agricoles, les constructions et les transformations socioreligieuses fragilisent leur conservation. Ainsi, l'inventaire réalisé constitue une base pour leur protection, leur transmission et leur valorisation dans une perspective de développement durable et de promotion du tourisme culturel au Burundi.

Mots-clés : Pierres sacrées ; Mégalithes ; Patrimoine culturel

ABSTRACT

The present research focuses on the inventory of sacred stones in the Kirimiro South region of Burundi, in a context where their heritage value remains little known, insufficiently protected, and weakly integrated into sustainable development initiatives. It seeks to answer the following question: how can the knowledge, protection, and valorization of the sacred stones of the Kirimiro South region contribute to sustainable development in Burundi? More specifically, the study examines their identification, symbolic meanings, associated traditions, and potential for valorization.

To achieve these objectives, a qualitative approach was adopted. It combines documentary research, interviews with key informants, direct observation, and site visits. Furthermore, two theoretical frameworks were mobilized to analyze and interpret the data collected, namely the theory of heritage-making (patrimonialization) and stakeholder theory.

The results reveal a diversity of sacred stones present across the 13 megalithic sites identified in the study. These sacred stones have religious, cultural, historical, social, economic, and political-legal functions. More specifically, some stones are associated with fertility, healing, prosperity, justice, and conflict resolution.

Moreover, these stones constitute spaces of memory and serve as supports for cultural representations within local communities. However, agricultural activities, construction, and socio-religious transformations threaten their preservation. Thus, the inventory conducted provides a foundation for their protection, transmission, and valorization from the perspective of sustainable development and the promotion of cultural tourism in Burundi.

Keywords: Sacred stones; Megaliths; Cultural heritage.

TABLE DES MATIERES

MEMBRES DU JURY i

DEDICACE ii

REMERCIEMENTS iii

RESUME iv

ABSTRACT v

TABLE DES MATIERES vi

LISTE DES PHOTOS xii

LISTE DES CARTES xiii

AVANT PROPOS ix

INTRODUCTION GENERALE 1

1. Contexte de l'étude 1

2. Revue de la littérature 3

2. 1. Origine et symbolisme des pierres sacrées 3

2.2. Les grandes civilisations mégalithiques 4

2.3. Les pierres sacrées dans les sociétés africaines 4

2.4. Les pierres sacrées au Burundi : état des connaissances 6

2.5. Positionnement de la présente recherche 7

2.6. Formulation de l'objet de la recherche 7

CHAPITRE 1 : CADRE METHODODLOGIQUE 9

1.1. Recherche documentaire 9

1.2. Recherche de terrain : Approche qualitative 9

1.3. Terrain d'enquête 10

1.4. Population d'enquête 10

1.5. Outils d'analyse ou cadre théorique d'analyse 11

1.5.1. La théorie de patrimonialisation 11

1.5.2. La théorie des parties prenantes 12

CHAPITRE 2. PRESENTATION DE LA ZONE DE PROSPECTION 15

2.1. Rwăbuye rwā Nyákwēzi 17

2.1.1. Localisation du site 17

2.1.2. Accessibilité du site 17

2.1.3. Les objets présents dans le site 18

2.1.4. Histoire liée au site 18

2.1.5. Traditions y afférentes 19

2.1.5.1. Les traditions relatives aux objets présents dans le site 20

2.1.5.2. Les auteurs des traditions liées au site 20

2.1.6. La valeur exceptionnelle du site 21

2.2. Site mégalithique de Rwêzamênyo 23

2.2.1. Localisation et description du site 23

2.2.2. Accessibilité du site 24

2. 2.3. Objets présents dans le site 24

2.2.4. Histoire liée au site 24

2.2.5. Traditions y afférentes 25

2.2.6. Les auteurs des traditions liées au site 26

2.2.7. La valeur exceptionnelle du site 26

2.3. Itûro ryā Nyágashûbi 28

2.3.1. Localisation du site d'Itûro ryā Nyágashûbi 28

2.3.2. Accessibilité du site 30

2.3.3. Objets présents dans le site 30

2.3.4. Histoire liée au site 31

2.3.5. Les traditions y afférentes 31

2.3.5.1. Traditions relatives aux objets présents dans le site 32

2.3.5.2. Auteurs des traditions liées au site 33
2.3.6. La valeur exceptionnelle du site 33
2.4. Le site de Rwângé 34
2.4.1. Localisation 34
2.4.2. L'accessibilité du site 35
2.4.3. Les objets présents dans le site 35
2.4.4. Histoire liée au site 36
2.4.5. Traditions y afférentes 36
2.4 .6. Les auteurs des traditions liées au site 36
2.4.7. La valeur exceptionnelle du site 37
2.5. Le site de Nakinyukura 38
2.5.1. Localisation du site 38
2.5.2. Accessibilité du site 39
2.5.3. Histoire liée au site 39
2.5 .4. Traditions y afférentes 40
2.5.5. Les auteurs des traditions liées au site 41
2.5.6. La valeur exceptionnelle du site 41
2.6. Le site du trictrac de Bisoro 43
2.6.1. Localisation 43
2.6.2. L'accessibilité du site 43
2.6.3. Histoire liée au site 44
2.6.4. Les Traditions relative s au site 44
2.6.5. Les auteurs des pratiques liées au site 44
2.6.6. La valeur exceptionnelle du site 44
2.7. Le site de Nyabihuna 45
2.7.1. Localisation du site 45

2.7 .2. L'accessibilité du site 46
2.7.3. Les objets présents dans le site 46
2.7.4. Histoire liée au site 47
2.7 .5. Les traditions associées au site 47
2.7.6. Les auteurs des traditions liées au site 48
2.7.7. La valeur exceptionnelle du site 49
2.8. La roche Ruhāngura Rukurú 50
2.8.1. Localisation 50
2.8.2. L'accessibilité du site 51
2.8.3. Les objets présents dans le site 51
2.8.4. Histoire associée au site 51
2.8.5. Les traditions liées au site 53
2.8.5.1. Les traditions relatives aux objets présents dans le site 53
2.8.5.2. Les auteurs des traditions liées au site 53
2.8.6. La valeur exceptionnelle du site 54
2.9. Le site de Mubúga 55
2.9.1. Localisation 55
2.9.2. L'accessibilité du site 56
2.9.3. Les objets présents dans le site 56
2.9.4. Histoire liée au site 57
2.9.5. Les Traditions associées au site 57
2.9.5.1. Les traditions relatives aux objets présents dans le site 58
2.9.5.2. Les auteurs des pratiques liées au site 58
2.9.6. La valeur exceptionnelle du site 59
2.10. Le site de Mahára 60
2.10.1. Localisation 60

2.10.2. L'accessibilité du site 61
2.10.3. Les objets présents dans le site 61
2.10.4. Histoire liée au site 61
2.10.5. Les traditions liées au site 61
2.10.6. Les auteurs des pratiques liées au site 62
2.10.7. La valeur exceptionnelle du site 62
2.11. La pierre sacrée de Kirwa ou pierre fauteuil 63
2.11.1. Localisation 63
2.11.2. L'accessibilité du site 64
2.11.3. Les objets présents dans le site 65
2.11.4. Histoire liée au site 65
2.11.5. Traditions associées au site 65
2.11.6. La valeur exceptionnelle du site 66
2.12. Le site de Rwāhírirwa 66
2.12.1. Localisation 66
2.12.2. L'accessibilité au site 67
2.12.3. Les objets présents dans le site 67
2.12.4. Histoire liée au site 68
2.12.5. Les traditions et représentations associées au site 68
2.12.6. La valeur exceptionnelle du site 69
2.13. Le site du mégalithe d'Íhêro 69
2.13.1. Localisation 69
2.13.2. L'accessibilité du site 70
2.13.3. Les objets présents dans le site 70
2.13.4. Histoire liée au site 71
2.13.5. Les traditions y afférentes 72

2.13.6. Les traditions liées au site 73
2.13.6.1. Les traditions relatives aux objets présents dans le site 73
2.13.6.2. Les auteurs des pratiques liées au site 73
2.13.7. La valeur exceptionnelle du site 73
Conclusion partielle 74
CHAPITRE 3. ANALYSE DE L'UNIVERS MEGALITHIQUE BURUNDAIS 75
3.1. La conception des mégalithes chez les baRŭndi 75
3.2. Le rôle des mégalithes dans la consolidation du tissu social 76
3.3. Les enjeux de la gestion des mégalithes 78
3.3.1. Le cadre juridique de la gestion des sites de prospection 80
3.3.2. Le cadre institutionnel de la gestion des sites de prospection 80
3.3.3. Le cadre des ressources de la gestion des sites de prospection 81
3.4. Les défis de la gestion des sites mégalithiques du Kirimiro sud 82
3.5. La contribution de la culture mégalithique au développement durable du Burundi 83
3.6. Interprétation socio-anthropologique des fonctions et significations des mégalithes 84
CONCLUSION GENERALE 88
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES 89
ANNEXES 95

LISTE DES PHOTOS

Image 1 : Vue de face du mégalithe Rwăbuye rwā Nyákwēzi..... 22

Image 2 : Vue de derrière du mégalithe Rwăbuye rwā Nyákwēzi..... 22

Image 3: Vue de face du mégalithe Rwêzamênyo 28

Image 4 : Un fragment rocheux détaché du mégalithe Rwêzamênyo 28

Image 5 : Vue d'une roche rampante de Nyágashûbi 34

Image 6 : La roche rampante de Rwângé..... 38

Image 7 : Vue de l'intérieur du bâtiment de l'église construite sur le mégalithe Nakinyukura 42

Image 8 : Une partie de la roche qui reste après sa destruction appelée « itûro ryā Nakinyukura »..... 42

Image 9 : Le trictrac de Bisoro 45

Image 10 : Vue de face du mégalithe de Nyabihuna..... 50

Image 11 : Le mégalithe de Ruhāngura rukurú..... 55

Image 12 : Vue du mégalithe de Mahára 59

Image 13 : La pierre sacrée appelé *inyégamo* 63

Image 14 : Vue de face du mégalithe de Kirwa 66

Image 15 : Vue du Mégalithe de Rwāhírirwa 69

Image 16 : Vue de face du mégalithe d'*Íhêro* 74

LISTE DES CARTES

Carte 1 : Localisation des sites de prospection de la région de Kirimiro Sud au Burundi 16

Carte 2 : Localisation du site de Rwăbuye rwā Nyákwēzi 17

Carte 3 : Localisation du site de Rwêzamênyo 23

Carte 4 : Localisation du site de Nyágashûbi 29

Carte 5 : Localisation du site de Rwange 35

Carte 6 : Localisation du site de Nakinyukura 39

Carte 7 : Localisation du site de Bisoro 43

Carte 8 : Localisation du site de Nyabihuna 46

Carte 9 : Localisation du site de Ruhangura Rukuru 51

Carte 10 : Localisation du site de Mubuga 56

Carte 11 : Localisation du site de Mahára 60

Carte 12 : Localisation du site de Kirwa 64

Carte 13 : Localisation du site de Rwahirirwa 67

Carte 14 : Localisation du site de Íhêro 70

LISTE DES SIGLES ET ABREVIATIONS

INPC	: Institut National du Patrimoine Culturel
OBPE	: Office Burundais pour la Protection de l'Environnement
OMT	: Organisation Mondiale du Tourisme
PANA	: Plan d'Action National d'Adaptation aux Changements Climatiques
PCI	: Patrimoine Culturel Immatériel
PCM	: Patrimoine Culturel Matériel
PDLE	: Plan de Développement Local et d'Environnement du Burundi
PIB	: Produit Intérieur Brut
PNUD	: Programme des Nations Unies pour le Développement
UB	: Université du Burundi
UNESCO	: Organisation des Nations Unies pour l'Education, la Science et la Culture

AVANT PROPOS

Au Burundi, le patrimoine culturel constitue une composante importante de la mémoire et de l'identité des communautés. C'est dans cette perspective que s'inscrit ce mémoire de Master en Socio-Anthropologie, intitulé « L'inventaire des pierres sacrées de la région de Kirimiro Sud au Burundi ».

Ce travail vise à contribuer à une meilleure connaissance de ces éléments du patrimoine culturel, en s'intéressant à leur localisation, à leurs significations ainsi qu'aux pratiques et traditions qui leur sont associées. Il s'appuie principalement sur la recherche documentaire et les investigations menées auprès des communautés locales et des détenteurs des savoirs traditionnels.

À travers cette étude, nous espérons apporter une modeste contribution à la documentation, à la préservation et à la valorisation du patrimoine culturel burundais en d'un développement durable.

INTRODUCTION GENERALE

1. Contexte de l'étude

Chaque humain porte des souvenirs heureux ou amers qui constituent son patrimoine personnel. De la même manière, une communauté humaine, une région ou un pays sélectionne certains éléments de son passé dans le but de conserver et de valoriser son patrimoine collectif (Barillet et al, 2009). Cette notion de mémoire et d'héritage revêt une importance particulière.

Les expériences académiques et pratiques menées lors des excursions de 2023 et 2024 dans le cadre des cours de Préhistoire, d'Archéologie, de Muséologie et Muséographie, ont permis de constater que le Burundi dispose d'un patrimoine culturel riche et original. Bien que les traces matérielles du passé ne soient toujours aisément observables dans certaines localités, cela ne signifie nullement leur absence. Toutefois, ce sont surtout les expressions patrimoniales immatérielles à savoir les manifestations culturelles vivantes telles que les traditions orales, les rituels, les savoirs faires ou les pratiques sociales qui demeurent particulièrement visibles et largement partagées à travers l'ensemble du territoire, avec des variations notables selon les spécificités locales.

Aux excursions, s'ajoute aussi le stage de fin d'études de Baccalauréat effectué au sein de la Commission Nationale pour l'UNESCO du Burundi, autour du thème : « ***État des lieux, défis et pistes sur la gestion du patrimoine culturel matériel et immatériel au Burundi*** ». Cette expérience nous a offert une occasion de confronter les acquis théoriques aux réalités de terrain, tout en renforçant les connaissances sur les enjeux de la préservation de la culture.

En effet, malgré son immensité et son potentiel, le patrimoine burundais demeure largement méconnu, sous-exploité, voire menacé par des actes de vandalisme. A titre illustratif, je retiens les pierres sacrées, lesquelles constituent le fondement et l'axe principale de notre recherche.

Par ailleurs, la documentation existante montre également d'autres formes de patrimoine en péril, notamment les lieux de mémoires et certains sites historico-culturels dument répertoriés dans différentes régions du pays, qui souffrent d'un manque de politiques efficaces de sauvegarde, d'un entretien et de valorisation, les exposants à la dégradation progressive et à l'oubli. (Ndayikengurukiye, 2023 ; Ndayizeye, 2023 ; Sadiki, 2013).

A l'état actuel des connaissances, aucun inventaire des pierres sacrées au Burundi n'a été réalisé. En l'absence des rapports de fouilles et des recherches scientifiques sur ces lieux de mémoire, il n'y a pas d'indications cartographiques de ces sites historico-culturels.

Comme le souligne le Professeur Elie Sadiki, : « *Moins de 10 % des sites touristiques du pays sont exploités, faute d'une volonté d'inventorier et de valoriser systématiquement ces richesses. Or, un tel inventaire pourrait constituer le point de départ pour promouvoir le potentiel touristique du Burundi à l'échelle régionale, continentale et internationale* »[1].

Dans le cadre de ses travaux de mémoire de master, Sadiki (2013) a identifié les sites mégalithiques de Nakinyukura et Rw*ä*buye rwā Nyákwēzi, en mettant en évidence leur importance historique dans les dynamiques culturelles locales. Toutefois, cette contribution, bien que significative, reste circonscrite à quelques sites et ne s'inscrit pas dans une logique d'inventaire global des pierres sacrées. De plus, la Stratégie nationale de développement durable du tourisme (République du Burundi, 2011), ainsi que les travaux de Nshimirimana (2012), se limitent principalement à une description sommaire de deux sites mégalithiques majeurs, à savoir Kiganda[2] et Mugere[3], mettant l'accent sur leur potentiel touristique plus que sur leur dimension rituelle, symbolique et patrimoniale. Cette approche sectorielle tend à réduire les pierres sacrées à de simples objets touristiques, sans analyse approfondie de leur ancrage socioculturel.

Dans une perspective plus large de sauvegarde du patrimoine culturel matériel, Hajayandi, (2006), dans son article scientifique intitulé « *Inventaire du patrimoine culturel matériel le plus menacé au Burundi* », souligne la forte vulnérabilité des biens culturels matériels burundais, notamment en raison de l'absence d'inventaires actualisés, de cadres juridiques effectifs et de mécanismes de protection adaptés. Bien que son étude n'aborde pas exclusivement les pierres sacrées, elle les inclut implicitement parmi les éléments patrimoniaux les plus exposés à la dégradation, à l'oubli et à la disparition, en particulier dans les zones rurales.

[1]Buja 24. (2024,25 octobre). Journal d'actualité du 25 octobre 2024(www.buja24.org, consulté le 20 janvier 2026)

[2] Un ensemble de rochers symbolisant l'endroit où a été signé le Traité de Kiganda entre le roi Mwezi Gisabo et les Allemands. Il est entouré par des arbres sacrés symbolisant la royauté. Une statue de la Vierge Marie a été intégrée par l'église catholique entre les rochers, dénaturant ainsi, l'aspect historique du site.

[3] Monument de Livingstone-Stanley Situé à 13 km au Sud de Bujumbura sur le RN3, ce monolithe de plus de 10 tonnes est visible sur un promontoire dominant du lac, où il a été installé par les colonisateurs belges en novembre 1956. Il commémore la rencontre sur les abords du Lac Tanganyika, en 1871, du reporter Henry Morton Stanley et du Docteur David Livingstone.

D'autres travaux, notamment ceux réalisés par des chercheurs en anthropologie et en histoire culturelle burundaise (Chrétien, 1993 ; Ndayiziga, 2014), évoquent de manière ponctuelle le rôle des pierres sacrées dans les pratiques rituelles, la légitimation du pouvoir traditionnel et la structuration de l'espace symbolique. Cependant, ces contributions restent souvent descriptives et dispersées, sans démarche méthodique d'inventaire ni cartographie précise des sites concernés.

Cependant, la diversité patrimoniale garde sa valeur et son intégrité lorsque la population prenne conscience et arrête des stratégies de conservation et d'en tirer profit suite à une exploitation touristique responsable. Pour les territoires qui possèdent aussi bien ces éléments du passé que ceux du présent, il s'agit d'aller au-delà de la préservation de la mémoire et de la symbolique des lieux (Monnet, 1998)

Au-delà des difficultés liées à leurs conservations, et à leurs valorisations, les pierres sacrées du Burundi, notamment celles de Kirimiro sud continuent de constituer des marqueurs essentiels de l'identité collective. Elles contribuent à entretenir le lien entre les communautés, leur territoire et leur histoire commune comme le souligne Makuvaza, (2014). « *Cela peut insuffler un sentiment de fierté et d'appartenance aux communautés. Le patrimoine culturel peut contribuer à forger l'identité d'un peuple, offrir un ancrage physique d'une communauté à un lieu et établir des liens solides avec un passage qui perdurent pendant de nombreuses générations* ».

Le présent travail a pour objectif de mener un inventaire des pierres sacrées de Kirimiro Sud au Burundi et les traditions y afférentes.

2. Revue de la littérature

2. 1. Origine et symbolisme des pierres sacrées

Selon Philibert (1998), depuis la nuit des temps, les pierres ont été révérées dans le monde entier. Leurs origines puisent des fondements dans plusieurs croyances populaires, mythologiques ou religieuses communes à toutes les civilisations, particulièrement celles de l'Antiquité qui ont laissé de grands ensembles archéologiques et des écrits : certaines leur attribuent une origine terrestre et d'autres une origine céleste (pierres tombées du ciel) (Gaudant, 2007).

Les pierres constituent un patrimoine culturel matériel et incarnent le patrimoine culturel immatériel. Leur valeur ne réside pas seulement dans leur aspect matériel, mais surtout dans les significations symboliques et rituelles qui leur sont associées. Eliade (1961), souligne que : « *le sacré se manifeste dans des lieux et objets particuliers qui servent de points de connexion entre le monde humain et le monde transcendant ». Les* pierres, souvent considérées comme des points de contacts avec le divin ou des porteurs de forces protectrices, incarnent cette dimension sacrée.

2.2. Les grandes civilisations mégalithiques

L'histoire des pierres sacrées est intimement liée aux grandes civilisations mégalithiques. Depuis Stonehenge (Angleterre) ou Callanish (Écosse) à Uluru (Australie), en passant par le désert de Sonora (Arizona), l'île de Pâques ou la Côte des mégalithes (Bretagne), les pierres sont tenues pour sacrées (Permutt 2012 ; Palmer, 2012). En Asie, selon Gilberto (2025), des structures de pierres sacrées en Inde comme Shiva lingam, les iwakura (Roches sacrées) dans la mythologie Japonaise et en Indonésie, ont servi de lieux de culte et d'observatoires astronomiques. Par ailleurs, les civilisations précolombiennes en Amérique comme les Mayas, les Aztèques et les sociétés andines, ont également intégré des pierres sacrées dans les pyramides, les temples et les sites cérémoniels, reflétant un lien intime entre espace sacré et organisation sociale (Sharer, ; Traxler, 2006). Dans ce sens, Leroi-Gourhan a montré que : *« les sociétés humaines ont souvent symbolisé leurs croyances à travers le traitement et l'agencement des pierres, inscrivant le sacré dans le paysage physique »*, (Leroi-Gourhan 1964-1965).

2.3. Les pierres sacrées dans les sociétés africaines

Dans de nombreuses sociétés africaines, les pierres ne sont pas de simples matériaux géologiques, mais des entités porteuses de sens cosmique, d'énergie ancestrale et de relations à l'invisible. Elles peuvent servir de lieux de culte, de médiateurs entre les vivants et les ancêtres, ou de marqueurs territoriaux sacrés, (Laporte, 2024). Certaines sont intégrées dans des paysages cultuels (cercles de pierres, mégalithes), d'autres comme des pierres individuelles dotées d'un pouvoir propre, (Johnson 2022).

Les recherches ethnographiques menées par Lebeuf (1939), dans le pays Kotoko au Sénégal, à la frontière entre le Cameroun et le Tchad, décrivent des pierres sacrées utilisées pour des rituels de guérison, de protection et de légitimation du pouvoir. Ces pierres, souvent associées

à des autels, témoignent d'une cosmologie où la pierre relie les forces terrestres et célestes. Lebeuf montre que la pierre sacrée du Kotoko n'est pas un simple objet cultuel : *« elle est une institution politique autour de laquelle s'organise la hiérarchie communautaire et le pouvoir spirituel ».*

En Éthiopie, le site de Tiya, classé au patrimoine mondial de l'UNESCO, une série de stèles mégalithiques gravées de symboles anthropomorphes et géométriques, datés entre le Xe et le XVe siècle, marquant des sépultures collectives, (UNESCO, 1997). Selon Fattovich (2010), ces pierres fonctionnaient comme des monuments de mémoire et des signes de continuité entre les vivants et les morts. Le culte des ancêtres, matérialisé par ces stèles, illustre la permanence du lien entre espace sacré et identité communautaire.

Les monolithes d'Ikom, situés dans l'État de Cross River (sud-est du Nigeria), constituent un ensemble remarquable de pierres dressées gravées, totalisant environ 300 exemplaires, répartis en villages et cercles autour de la zone d'Alok et des alentours. Ces pierres, appelées localement ***akwanshi*** ou ***atal*** par les populations Bakor et Ejagham, sont sculptées dans du basalte volcanique, parfois en grès ou calcaire coquillier, et présentent des dimensions variables de 0,30 à 1,80 mètre de hauteur. Leur morphologie associe une forme phallique stylisée à des traits humains (yeux, bouche, barbe, motifs décoratifs), ainsi qu'à des inscriptions encore non déchiffrées. Localement, ces pierres ne sont pas de simples artefacts archéologiques, mais des vecteurs de mémoire communautaire et de sacralité. Elles sont placées soit dans les places centrales des villages, soit dans des zones forestières non cultivées, traduisant une dichotomie entre l'espace profane et l'espace rituel ou cosmique, (Ekpo,1986).

Les traditions orales et les études ethnographiques montrent que les monolithes sont intégrés aux pratiques rituelles locales. Ils serviraient de lieux de sacrifice, de mémoire des héros et ancêtres, et seraient parfois associés à des entités divines telles que les dieux de la fertilité, des récoltes ou de la guerre. Certains rituels, comme les cérémonies de peinture de stones lors des festivals agricoles (p. ex. festival du Yam), montrent qu'ils restent actifs dans la vie spirituelle des communautés, (Vryagh,1969).

La région de Bouar, au nord-ouest de la République centrafricaine, est l'un des secteurs mégalithiques les plus importants d'Afrique centrale. Les mégalithes, appelés localement ***tazunu*** (terme gbaya-Kara signifiant littéralement « ***pierre débout »),*** sont principalement concentrés autour de Bouar et des zones environnantes, le long de la ligne de partage des eaux

entre les bassins tchadien et congolais (UNESCO, 2006). Ces pierres sacrées ont été signalées pour la première fois dans les années 1950 par J. d'Aubaumont, puis étudiées à partir de 1961 par l'anthropologue Pierre Vidal. Les mégalithes de Bouar consistent en pierres dressées de granite, souvent agrégées en alignements ou groupes structurés. Selon les fouilles de Bouar, plusieurs types distincts de mégalithes ont été identifiés (Tazunu Beforo, Tazunu Gam, Tazunu Tia I, II, III, Tazunu Zupaya, Tazunu Be Yolé), caractérisés par leurs dispositions, dimensions et contextes d'installation (Zangato, 1995).

Comme le souligne Hampâté Bâ (1991), *« en Afrique traditionnelle, chaque élément du paysage est porteur de parole ».* Ainsi, Selon Thompson, R.F. (1971), les roches, les collines ou les mégalithes ne sont pas de simples éléments géographiques : ils sont des archives vivantes de la mémoire collective et des supports d'enseignement spirituel. Cette dimension symbolique se retrouve dans de nombreuses cultures, notamment chez les Yorubas du Nigéria (culte de Shango autour des pierres de tonnerre). Selon Onyango, (2018), la sacralisation de la nature a également des implications écologiques et sociales. En effet, les sites sacrés étaient souvent protégés par des interdits (tabous) relatifs à l'exploitation forestière, la chasse ou la construction, assurant ainsi la préservation des écosystèmes locaux. Cette dimension environnementale confère aux pierres sacrées un rôle de régulateur spirituel et écologique, tout en consolidant la cohésion sociale à travers des rites partagés.

2.4. Les pierres sacrées au Burundi : état des connaissances

Au Burundi, la littérature scientifique relative aux pierres sacrées reste limitée et fragmentaire. Les travaux existants abordent rarement les pierres sacrées comme objets d'étude autonome. Elles sont le plus souvent évoquées de manière indirecte, dans des études consacrées aux religions traditionnelles, aux sites culturels ou au patrimoine historique.

Le mémoire de master du professeur Élie Sadiki, constitue une des rares contributions académiques mentionnant explicitement les pierres sacrées au Burundi, en identifiant notamment la pierre de Nakinyukura et la pierre Rwăbuye rwā Nyákwēzi. Cependant, cette étude qui concerne le bassin de la rivière Ruvubu se limite à des descriptions générales.

Par ailleurs, Nshimirimana, (2012) ainsi que la Stratégie nationale de développement du tourisme en collaboration avec PNUD et l'OMT, évoquent certains sites mégalithiques, notamment Kiganda et Mugere, en les décrivant principalement sous l'angle du potentiel touristique. Ces travaux, bien que pertinents, se limitent à des descriptions générales et

n'intègrent pas une analyse approfondie des dimensions ethnographiques, rituelles et symboliques (République du Burundi, 2011).

2.5. Positionnement de la présente recherche

Au regard des lacunes, la présente étude se positionne comme une contribution originale visant à enrichir la littérature scientifique sur les pierres sacrées du Burundi, précisément dans la région de Kirimiro sud. Elle propose une approche intégrée, combinant l'analyse ethnographique, une étude matérielle et la cartographie des sites, avec un accent particulier sur la région de Kirimiro sud. Cette recherche ambitionne ainsi de combler un vide scientifique, tout en fournissant des données utiles à la conservation, à la valorisation du patrimoine mégalithique et à l'élaboration des politiques culturelles et touristiques adaptées.

2.6. Formulation de l'objet de la recherche

L'analyse critique de la littérature révèle plusieurs lacunes dans les études consacrées aux pierres sacrées au Burundi. L'absence d'un inventaire systématique limite les connaissances sur leur nombre, leur localisation et leur état de conservation. Les travaux existants restent également majoritairement descriptifs et accordent une attention limitée à l'articulation entre les récits oraux, les pratiques rituelles et les dimensions matérielles et spatiales de ces sites. Par ailleurs, les études comparatives régionales demeurent insuffisantes.

Ces lacunes témoignent d'un déficit de documentation et d'analyse qui constitue un obstacle à la protection et à la valorisation de ce patrimoine. La région de Kirimiro Sud apparaît ainsi comme un terrain pertinent pour approfondir la connaissance des pierres sacrées, de leurs significations et de leur potentiel patrimonial et touristique. Alors que le Burundi cherche à valoriser son patrimoine comme levier du développement durable, ces pierres, témoins de la mémoire collective et spirituelle, restent peu documentées, insuffisamment protégées et faiblement valorisées. Dès lors, cette recherche s'articule autour de la question suivante : « comment la connaissance, la protection et la valorisation des pierres sacrées de la région de Kirimiro Sud peuvent-elles contribuer au développement durable au Burundi ? »

Notre recherche vise à trouver des réponses aux questions suivantes :

- Quelles sont les pierres sacrées de la région du Kirimiro-sud ?
- Quel est le symbolisme que revêtent ces pierres sacrées du Kirimiro-sud envers la communauté locale ?

- Quelles sont les traditions liées aux pierres sacrées de la région du Kirimiro-sud ?

- Comment ces pierres sacrées du Kirimiro sud pourraient-elles contribuer au développement durable?

L'hypothèse principale de la présente recherche est libellée comme suit : « *La protection et la valorisation des pierres sacrées de la région de kirimiro - sud peuvent contribuer à la promotion du secteur touristique burundais* ». A partir de cette hypothèse centrale, quatre hypothèses spécifiques sont avancées. Premièrement, l'inventaire systématique des pierres sacrées de la région de Kirimiro-sud peut contribuer à la connaissance, à la protection et la valorisation du patrimoine touristique ; deuxièmement, ces pierres sacrées représentent des monuments culturels pour la communauté locale ; troisièmement, les traditions associées à ces pierres sont transmises de génération en génération. Quatrièmement, leur protection et leur valorisation pourraient constituer une aubaine pour le développement durable du Burundi.

L'objectif principal de notre recherche est d'inventorier les pierres sacrées de la région du Kirimiro-sud et les pratiques cultuelles y afférentes en vue de la promotion du secteur touristique burundais ».

Les objectifs secondaires de notre recherche sont les suivants :

- Identifier les pierres sacrées de la région du Kirimiro-sud ;
- Repérer la représentation symbolique de ces pierres envers la communauté locale ;
- Identifier les différentes traditions cultuelles relatives à ces pierres sacrées ;
- Promouvoir les pierres sacrées de la région de Kirimiro-sud.

CHAPITRE 1 : CADRE METHODODLOGIQUE

Ce chapitre présente le cadre méthodologique, empirique et théorique de cette recherche consacrée aux pierres sacrées de la région de Kirimiro Sud. Dans un premier temps, il aborde la recherche documentaire ainsi que la recherche de terrain, fondée sur une approche qualitative. Dans un deuxième temps, il présente le terrain d'enquête et la population d'enquête retenue pour l'étude. Enfin, il expose les théories de référence mobilisées pour analyser et interpréter les données recueillies, notamment la théorie de patrimonialisation et la théorie des parties prenantes. Ainsi, ce chapitre permet de préciser le cadre dans lequel la recherche a été menée et de justifier les principaux choix méthodologiques et théoriques qui la structurent

1.1. Recherche documentaire

La recherche documentaire consistait en la consultation des documents tels les mémoires, les thèses, les articles scientifiques, les journaux sans oublier les sites Internet spécialisés ainsi que d'autres documents pertinents en lien avec le présent sujet de recherche. Cette étape nous a permis d'approfondir la compréhension de notre objet de recherche, d'identifier de nouveaux sites abritant des pierres sacrées, d'en retracer l'histoire en lien avec l'identité culturelle des baRŭndi, et enfin, d'élaborer une bibliographie scientifique rigoureuse.

1.2. Recherche de terrain : Approche qualitative

En complément des données théoriques, une enquête de terrain a été menée afin de collecter des informations empiriques. L'approche qualitative a été privilégiée, car elle est la plus appropriée pour l'étude des pierres sacrées. Cette enquête repose principalement sur des entretiens réalisés à l'aide d'un guide d'entretien comportant des questions ouvertes destinées aux informateurs clés. Ces échanges nous a permis de recueillir des informations détaillées sur les sens symboliques, culturelles et sociales associées aux pierres sacrées.

Des visites guidées ont été effectuées afin de décrire l'environnement physique, les dimensions et la forme des pierres, les espèces végétales présentes. Les objets mobiliers et immobiliers y relatifs ont été observés. Une attention particulière a été accordée à l'identification, à la localisation et à la signification des sites dans lesquels se trouvent les pierres sacrées.

Pour assurer la qualité des données recueillies, des outils de collecte tels qu'un enregistreur-audio pour les entretiens, et un appareil photographique pour la prise d'images ont été utilisés. La boussole et un GPS essentiel pour la localisation géographique des sites de prospection ne

sont pas en reste. Enfin, après la phase de collecte, les données de terrain ont été analysées et confrontées avec celles de la documentation.

1.3. Terrain d'enquête

La présente recherche porte sur les pierres sacrées de la région de Kirimiro-sud, située dans la province de Gitega, au centre du Burundi. Le choix de cette aire géographique s'explique par la présence de plusieurs sites considérés comme sacrées ainsi que par leur importance historique, culturelle et spirituelle dans la société burundaise, (sadiki,2013). S'agissant du repère spatial dans lequel nous avons travaillé, il inclut le mégalithe de *Rwăbuye rwā Nyakwêzi* et deux pierres sacrées de Kirwa et Rukíga en commune de Gishubi et les pierres sacrées de Nakinyukura, Rwāhírirwa, Nyágashûbi, le mégalythe d'Ihêro et celui de Rwêzamênyo situés en commune de Gitega. Nous avons aussi inventorié la pierre sacrée rampante de *Rwângé*, les sites de *Mubúga* et *Nyabihuna* en commune Nyabih*ă*nga, le mégalithe de *Ruhāngura rukurú* en commune de Gitega, et enfin le *trictrac de Bisoro* en commune de Mwaro. La recherche se limite essentiellement à l'étude de ces pierres sacrées identifiées dans cette région, en mettant l'accent particulier sur leur rôle symbolique, social et culturel, ainsi que sur leur potentiel à la contribution au développement durable. Sur le plan temporel, cette étude couvre principalement la période allant du règne de *Ntáre Rushatsi Cāmbarantāma*, le premier roi du Burundi et dont le règne est situé vers le XVIIème siècle (vers 1650-1680), jusqu'à nos jours.

1.4. Population d'enquête

Dans le cadre de cette recherche ethnographique, 37 personnes (population et autorités locales comprises) ont été interviewées sur les collines concernées par l'étude. Les informateurs ont été sélectionnés sur la base de critères définis en fonction des objectifs de la recherche et de leur capacité à fournir des informations pertinentes sur les pierres sacrées étudiées.

Le premier critère était l'âge. Les enquêtés étaient âgés de 30 à +110 ans, cette tranche d'âge ayant été privilégiée en raison de l'expérience et de la mémoire sociale susceptibles de leur permettre de transmettre des connaissances relatives à l'histoire, aux significations et aux pratiques associées aux sites sacrés. Le deuxième critère concernait l'ancrage territorial et la connaissance du milieu. Les enquêtes de terrain ont été réalisées sur une période de trois mois, d'avril à juillet, auprès de personnes vivant dans les collines concernées ou dans leur voisinage.

Le statut socioprofessionnel a également été pris en considération. La majorité des informateurs étaient des cultivateurs, ce qui s'explique par le caractère essentiellement rural de la zone

d'étude et par le fait que l'agriculture constitue la principale activité des populations rencontrées sur le terrain. D'autres catégories socioprofessionnelles, notamment les fonctionnaires, particulièrement ceux de l'État (les conseillers socioculturelles), ont également été interrogées afin de diversifier les points de vue recueillis.

Enfin, les informateurs ont été retenus en fonction de leur disponibilité, de leur volonté de participer à l'étude et de leur connaissance du phénomène étudié. Des habitants des collines voisines ont également été interrogés afin de croiser les informations recueillies. Les autorités administratives et religieuses locales ont, quant à elles, été sollicitées pour apporter des informations complémentaires et contribuer à la corroboration des données recueillies. Cette diversité des informateurs a permis de croiser les témoignages et d'obtenir une compréhension plus nuancée des pierres sacrées et de leur place dans la vie sociale et culturelle locale.

1.5. Outils d'analyse ou cadre théorique d'analyse

1.5.1. La théorie de patrimonialisation

Selon Jean Davallon (2006), la patrimonialisation est un « *processus de mise en patrimoine* » fondé sur une série d'opérations sociales qui attribuent à un objet une valeur particulière. De son côté, Pierre Nora (1984) souligne que le patrimoine est étroitement lié à la mémoire collective, dans la mesure où il constitue un support de construction identitaire. Ainsi, la patrimonialisation participe à la production et à la reproduction des identités sociales.

Par ailleurs, Françoise Choay (1992) met en évidence que le patrimoine ne se limite pas à sa dimension matérielle, mais inclut également des dimensions immatérielles, notamment les croyances, les pratiques et les représentations associées aux objets.

De surcroît, Di Méo (2007) montre que la patrimonialisation s'organise autour de trois grandes phases interdépendantes, entre autres : l'identification, la conservation et l'exploitation. La phase d'identification correspond au moment où un groupe social découvre la valeur potentielle d'un élément. La protection et la conservation visent à assurer la pérennité du bien, alors que l'exploitation et l'exposition participent à sa mise en valeur, notamment à des fins éducatives, culturelles ou économiques. Ainsi, la patrimonialisation ne se réduit pas à la simple préservation d'un bien, mais constitue un processus global et dynamique, allant de sa reconnaissance sociale à la valorisation.

Dans le cadre de la présente recherche, la théorie de patrimonialisation constitue un cadre analytique particulièrement pertinent pour comprendre le processus par lequel ces éléments naturels acquièrent une valeur patrimoniale au sein des sociétés locales.

Toutefois, compte tenu de la nature exploratoire et descriptive de cette étude, l'analyse se focalise spécifiquement sur la première phase du processus de patrimonialisation, à savoir la phase d'identification, laquelle comprend deux étapes fondamentales : la prise de conscience et la sélection. Ce choix méthodologique se justifie par le fait que l'objectif principal de notre travail est d'identifier, de documenter et comprendre les pratiques cultuelles relatives aux pierres sacrées cibles de l'enquête alors que les phases de conservation et d'exploitation dépassent le champ de cette étude exploratoire.

1.5.2. La théorie des parties prenantes

La théorie des parties prenantes (Stakeholder theory), formalisée par Edward Freeman (1984), constitue un cadre analytique majeur en sciences sociales pour comprendre les interactions entre un projet, une organisation ou une ressource et l'ensemble des acteurs qui y sont liés. A l'origine développée dans le champ du management stratégique, cette théorie a progressivement été mobilisée en sociologie et en anthropologie pour analyser des dynamiques complexes impliquant des intérêts multiples et parfois divergents.

Selon Freeman (1984), une partie prenante désigne « tout individu ou groupe pouvant affecter ou être affecté par la réalisation des objectifs d'une organisation ». Cette définition élargie rompt avec une vision strictement économique centrée sur les seuls détenteurs de capital et intègre des acteurs variés tels que les communautés locales, les institutions publiques, les organisations culturelles ou encore les détenteurs de savoirs traditionnels.

Dans une perspective sociologique, cette théorie s'inscrit dans une logique interactionniste, mettant en évidence les relations de pouvoir, les processus de négociation et les mécanismes de légitimation entre les acteurs. Par ailleurs, l'anthropologie enrichit cette approche en insistant sur les dimensions symboliques, culturelles et identitaires qui structurent les rapports des communautés à leur environnement (Mitchell, Agle & Wood, 1997). Ces auteurs proposent une typologie des parties prenantes fondée sur trois attributs principaux : le pouvoir, la légitimité et l'urgence, permettant d'identifier leur degré d'influence dans un système donné.

Dans le cadre de la présente recherche portant sur l'inventaire des pierres sacrées dans la région du Kirimiro Sud au Burundi, la théorie des parties prenantes constitue une contribution pertinente pour appréhender la pluralité des acteurs impliqués dans la gestion et la valorisation de ce patrimoine mégalithique.

En effet, les pierres sacrées ne se réduisent pas à de simples objets matériels ; elles s'inscrivent dans un système socio-culturel complexe, où interagissent plusieurs catégories d'acteurs aux intérêts et représentations différenciés. Parmi ceux-ci, on peut identifier :

◆ Les communautés locales, dépositaires des savoirs endogènes et des pratiques rituelles associées aux pierres ;

◆ Les autorités administratives et politiques, chargées de la régulation et de la protection du patrimoine ;

◆ Les institutions culturelles et scientifiques, impliquées dans la documentation, la conservation et la valorisation ;

◆ Les acteurs religieux, dont les interprétations peuvent influencer la perception et l'usage des sites.

Dans cette optique, la gestion des pierres sacrées apparaît comme un processus socialement construit, résultant d'interactions, de négociations et parfois de tensions entre ces différentes parties prenantes. Par exemple, certaines communautés locales peuvent considérer l'inventaire comme une forme de patrimonialisation externe, susceptible de dénaturer les significations spirituelles des sites alors que les institutions étatiques peuvent y voir un outil de valorisation culturelle et touristique.

Dès lors, l'application de la théorie des parties prenantes dans notre étude permet de :

1. Identifier les acteurs clés impliqués dans la gestion des pierres sacrées ;
2. Analyser leurs intérêts, leurs attentes et leurs stratégies ;
3. Comprendre les rapports de pouvoir et les éventuels conflits d'usage autour des sites ;
4. Intégrer les savoirs locaux dans une démarche de recherche participative.

De fait, ce travail nous a permis de faire une analyse anthropologique des pierres sacrées en tant qu'objets de médiation sociale, situés à l'intersection du matériel et du symbolique. Elle met en lumière le fait que leur inventaire ne peut être envisagé comme une simple opération

technique, mais doit être conçu comme un processus inclusif, respectueux des valeurs culturelles et des dynamiques locales. La mobilisation de la théorie des parties prenantes dans cette étude permet de dépasser une approche descriptive pour proposer une analyse systémique et relationnelle du patrimoine mégalithique du Kirimiro sud. Elle contribue ainsi à inscrire la recherche dans une perspective de gestion durable et participative, en accord avec les enjeux contemporains de préservation du patrimoine culturel en Afrique.

CHAPITRE 2. PRESENTATION DE LA ZONE DE PROSPECTION

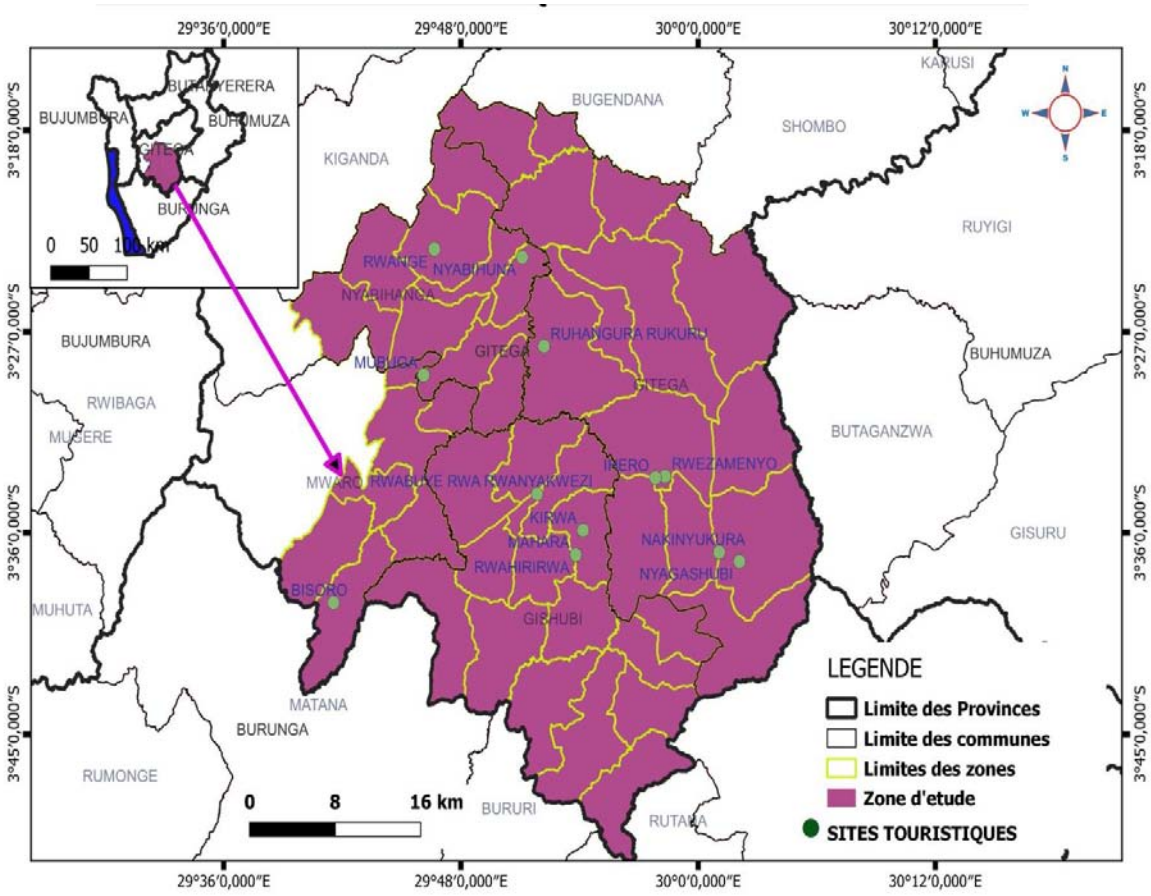
La zone de recherche retenue s'inscrit dans l'espace historique du Burundi tel qu'il était structuré sous le règne du premier roi, Ntaré Rushatsi Cāmbarantāma. Dans ce cadre, notre étude s'est spécifiquement orientée vers l'inventaire des pierres sacrées à caractère mégalithique et rampante recensées par l'auteur au sein de treize sites, à savoir : Rw*ā*buye rwā Nyákwēzi, *le site de Rwêzamênyo, Ruhāngura Rukurú, le site de Kirwa, la pierre Mahára, Itûro ryā Nyágashûbi, Ihêro, Rwāhírirwa, Nakinyukura, le roche de Nyabihuna, la roche de Mubuga, Trictrac de Bisoro* et *le site de Rwângé*.

L'ensemble de ces sites se localise dans la province de Gitega, plus précisément dans les communes de Gitega, Bisoro, Mwaro, Gishubi et Nyabihanga. Ils appartiennent à la région traditionnelle de Kirimiro Sud, située au centre du pays, et couvrent une part importante de la zone des plateaux centraux, caractérisée par ses spécificités géographiques et culturelles.

Toutefois, ces sites présentent des différences notables en termes de fonctions et de valeurs. Certains se distinguent principalement par leur portée socio-économique, tandis que d'autres revêtent une dimension plus complexe, combinant des valeurs culturelles, religieuses et historiques. Cette diversité témoigne de la richesse patrimoniale associée à ces espaces.

Dans cette optique, l'inventaire des pierres sacrées du Kirimiro méridional constitue une étape fondamentale dans le processus de connaissance, de protection et de valorisation du patrimoine. Il s'inscrit dans une démarche intégrée de développement durable, en tant que levier stratégique pour la promotion du tourisme culturel et la dynamisation des économies locales, contribuant ainsi à la mise en œuvre des orientations définies par la Vision Burundi 2040–2060.

Carte 1 : Localisation des sites de prospection de la région de Kirimiro Sud au Burundi



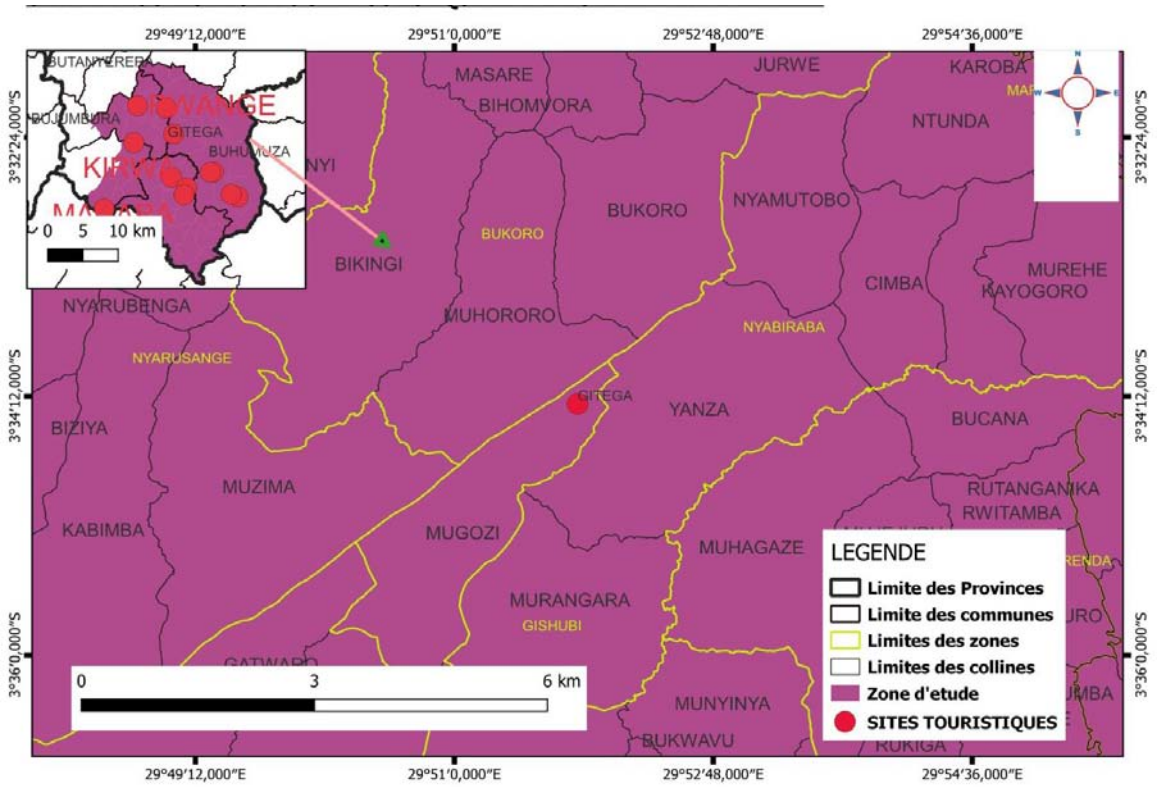
Réalisateur **:** NIYONKURU Protais

2.1. Rwăbuye rwā Nyákwēzi

2.1.1. Localisation du site

Le mégalithe Rwăbuye rwā Nyákwēzi est une grande pierre située sur la sous-colline Nyarwiri de la colline Murambi en commune actuelle de Gishubi en province de Gitéga. Il est situé dans une vallée à 15m de la rive gauche du ruisseau Nyakwêzi à côté d'une petite forêt touffue de différentes espèces végétales traditionnelles, entre autres : les eucalyptus, les érythrines (imirīnzi), les branchages (*iminyamabuye),* etc. Sa localisation géographique est de 29,864275 de longitude et de 3,570903 de latitude. Souvent, ses alentours sont constitués de champs de cultures vivrières. Il sied à signaler que cette pierre est menacée de disparition suite au glissement de terrain qui se remarque dans cette localité.

Carte 2 : Localisation du site de Rwăbuye rwā Nyákwēzi



Réalisateur : NIYONKURU Protais

2.1.2. Accessibilité du site

L'accessibilité du site de Nyakwêzi demeure particulièrement compliquée. Il ne dispose aucune infrastructure publique ou privé pour accueillir les visiteurs.

Par conséquent, il n'est accessible qu'à pied. Le site a une dimension symbolique non négligeable. En effet, selon les dires de nos informateurs, seuls les connaisseurs du surnaturel ou les initiés aux pratiques traditionnelles peuvent s'y rendre. Cette conception envers le site participe à la préservation de son caractère sacré ; tout en réduisant sa fréquentation à un cercle restreint d'acteurs.

2.1.3. Les objets présents dans le site

A l'exception du mégalithe Rwăbuye rwā Nyakwêzi et les espèces végétales qui s'y trouvent, il n'y a pas beaucoup d'objets à préciser à cet endroit. C'est un lieu un peu retiré des villages, situé au bord du ruisseau Nyakwêzi. Le site comprend deux pierres : la grande pierre Rwăbuye rwā Nyákwēzi qui est une gigantesque roche de 6,30m de longueur ; 5,14 m de hauteur (sans considérer la partie enfouie dans le sol dont on ne connaît pas les dimensions) et 1m de largeur. A 1,80 m au sud, il y a une autre petite roche considérée comme un enfant de la grande pierre (*Umwâna wa Rwăbuye*) qui mesure 3,9 m de longueur, 1,7 m de hauteur et 0,6 m de largeur.

En effet, comme le précise Sadiki E (2013), ce site de Rwâbuye était aussi un lieu du culte de Kubāndwa. Celui qui voulait rendre le culte à Kirānga devait amener des cruches de vin de banane et de bière de sorgho, sans oublier des nourritures de différentes sortes qui devaient être consommées sur place. Par ailleurs, pendant notre séjour sur terrains, nous avons constaté la présence des bouteilles cassées ainsi que des sachets utilisés par les visiteurs pour transporter de la nourriture lors des pratiques cultuelles qui s'y déroulent jusqu'aujourd'hui.

2.1.4. Histoire liée au site

Selon Ntahondereye Mathias[4], le mégalithe de Nyakwêzi est largement connu dans les régions environnantes. Autrefois, lors des déplacements à pied vers Rumonge dans la recherche du travail, ce site constituait un repère géographique majeur. Après avoir escaladé plusieurs collines, sa vue permettait aux passants de reconnaître qu'ils avaient atteint une étape significative du trajet et d'anticiper la proximité du lac Tanganyika. Lorsqu'ils atteignaient l'endroit dénommé « *Ntarúka ya Múrēmbwe »*, ces passants étaient interrogés sur leur provenance. Ainsi, ils répondaient qu'ils venaient du territoire gouverné par le prince Kimāmba (*Fils de Karabôna et petit fils du roi Mwêzi Gisābo*), tout près du rocher Rwăbuye rwā Nyákwēzi. Ces précisions suffisaient pour se voir autorisé de poursuivre le voyage.

[4] Entretien avec NTAHONDEREYE Mathias, le 24 avril 2026

Un récit marquant évoque l'histoire d'un jeune homme appelé Mayoyá, fils de Ntibagēngéza. A cette époque les cabarets n'existaient pas encore : les membres de la communauté se réunissaient plutôt au sein des foyers familiaux pour partager des boissons dans un esprit de convivialité et de solidarité sociale. C'est dans ce contexte que, ce jour-là, Mayoyá et son père furent conviés à une séance de consommation de bière traditionnelle *« urwârwá »* au sein d'une famille du clan appelé *« AbaKâshi »*. A l'issue d'une nuit de festivités, Mayoyá fut envoyé par son père au domicile familial afin de vérifier si l'ensemble du troupeau de bovins était bien rentré.

En passant près du rocher, il assista à une scène extraordinaire. Selon les dires des informateurs[5], il aurait vu de nombreux bovins en train d'être traits ainsi que de très belles jeunes filles. Selon la norme culturelle, c'est interdit de révéler la réalité d'une scène pareille. Cependant, après son retour, il raconta tout ce qu'il avait vu à sa mère. Cette transgression fut suivie d'une détérioration rapide de son état de santé lui cause même sa mort. Selon la croyance populaire, il fut sanctionné pour avoir divulgué le secret en rapport avec l'expérience qu'il a vécu dans les environs du mégalithe Rwăbuye rwā Nyákwēzi alors qu'il aurait bénéficié de richesses et de bénédictions s'il avait gardé le silence.

2.1.5. Traditions y afférentes

A en croire nos informateurs[6], cette roche est profondément enracinée dans les traditions rituelles locales. Des femmes s'y rendaient pour implorer la fécondité, apportant des aliments et de la bière traditionnelle qui étaient consommés lors de veillées nocturnes accompagnées de pratiques rituelles. Les jeunes filles en quête de maris fréquentaient également ce lieu considéré comme source de bénédiction et d'accomplissement, Sadiki (2013). Des versions prônant le caractère extraordinaire de ce lieu disent que les habitants de la localité assistaient à l'apparition spontanée de feu dont l'origine restait inconnue. Les bergers pouvaient utiliser ce feu pour cuire des aliments avant de se baigner dans la rivière Nyakwêzi. Par ailleurs, il est rapporté que dans l'espace environnant cette roche, il se produisait des expériences d'ordre mystique. Des individus pouvaient disparaître pendant un certain temps, avant de réapparaître dotés de capacités divinatoires et jouissant de statut social considérable.

[5]Entretien avec NIJIMBERE Pisca et GASUGURU Joseph, le 24 avril 2026
[6] Entretien avec NDIKUMANA Dieudonné et Bucumi Adela, le 24 avril 2026

2.1.5.1. Les traditions relatives aux objets présents dans le site

Le site Rwâbuye rwā Nyákwēzi est perçu comme un lieu sacré abritant des forces invisibles capables d'agir sur la vie humaine (Sadiki ,2013). La croyance populaire attribue à ce site les pouvoirs de bénédiction, mais aussi de sanction en cas de non-respect des interdits y afférents. Le silence autour des expériences vécues dans le site constitue une norme essentielle. Lors de notre enquête, la population locale nous a révélés qu'elle assiste à de phénomènes perçus comme surnaturels tels que la perception de sons inhabituels provenant de la rivière Nyakwêzi.[7] Elle évoque également le cas d'un jeune berger ayant perdu une chèvre. De retour à la maison, ses parents lui ont obligé de retourner à sa recherche. Sur le chemin, cet enfant perçoit des voix étranges tout près de la roche Rwăbuye, l'interpellant de venir récupérer sa chèvre. Après avoir raconté cette scène à ses parents, il fut frappé par un mal étrange car, il perdit toutes ses dents sans le moindre saignement et sa santé s'est détériorée depuis ce jour-là.

2.1.5.2. Les auteurs des traditions liées au site

Les auteurs impliqués dans les pratiques rituelles diffèrent et leur statut a évolué dans le temps[8]. Autrefois, il s'agissait principalement des devins, des femmes, des bergers et des jeunes filles venues des régions proches de celle du Kirimiro. Toutefois, les versions récentes insistent sur une diversification de profiles. Les propos de Ndikumana lors de notre enquête, soulignent que même si le christianisme a influé sur la fréquentation des lieux de pratiques et rituels traditionnels, ce site continue d'attirer de nombreux individus issus de diverses localités. De fait, ils s'y rendent souvent la nuit pour prier et formuler des demandes spécifiques, surtout en cas de maladie. Notre informateur[9] donne l'exemple récent survenu au mois de février 2026 ; il affirme avoir vu des personnes effectuant des rituels nocturnes, lesquelles déposèrent de l'argent en offrande à proximité de la roche.

Par ailleurs, ce site rassemble des pèlerins de différentes régions autres que Kirimiro, Sadiki E (2013). Lors de notre séjour sur terrain, Nîjimbere pisca[10] nous dit qu'elle a vu, dans les environs de ce site, un couple musulman en provenance de Bujumbura, lequel était accompagné d'un devin. Ils y ont effectué des prières, ont pris des photographies et présenté diverses offrandes parmi lesquelles figuraient du pain, lequel fut partagé par des enfants de cette localité

[7]Entretien avec NIYOKWIZERA Félicité, le 24 avril 2026
[8] Entretien avec HAKIZIMANA Simon, le 24 avril 2026
[9]Entretien avec KUBWIMANA Yvonne, le 24 avril 2026
[10]Entretien avec NIJIMBERE pisca, le du 24 avril 2026

présente dans le site. Notre informateur souligne également que d'autres personnes fréquentent discrètement le lieu pendant la nuit. Elles se munissent de torches et viennent accomplir leurs rituels clandestinement.

2.1.6. La valeur exceptionnelle du site

La pierre Rwăbuye rwā Nyákwēzi présente une valeur exceptionnelle à plusieurs niveaux :

● Sur le plan historique, elle constitue un monument de construction de routes permettant l'accessibilité des territoires de la frontière orientale du Burundi et un symbole de repérage géographique pour des passants direction de Rumonge à la quête du travail.

● Sur le plan anthropologique, il incarne un espace de persistance et de recomposition des croyances traditionnelles, illustrant un syncrétisme entre pratiques ancestrales et influences religieuses contemporaines.

● Sur le plan symbolique, il est perçu comme un lieu sacré abritant des forces invisibles, capables d'agir sur la vie humaine en conférant bénédictions ou sanctions selon le respect ou la transgression des normes culturelles.

Malgré l'absence de la précision temporelle en rapport avec la passation des faits, les récits de Mayoya renforcent cette dimension exceptionnelle. Sa version constitue une illustration marquante. Après avoir assisté à des scènes extraordinaires constituées relatives aux bovins en train d'être traits et de jeunes filles à proximité de la roche, il transgressa l'interdit de garder la discrétion et révéla la scène à sa mère. Cette divulgation du secret fut suivie de la dégradation rapide de son état de santé, conduisant à sa mort. Cette fin fut interprétée localement comme une sanction pour violation d'un secret sacré.

Enfin, malgré l'influence de différentes confessions religieuses et les effets de la modernité, le site demeure un lieu actif de pratiques rituelles, attirant une diversité d'acteurs et conservant une forte signification symbolique. Toutefois, cette richesse patrimoniale est aujourd'hui menacée par des facteurs environnementaux et anthropiques, soulignant la nécessité urgente de sa sauvegarde et sa valorisation.

Image 1 : Vue de face du mégalithe Rwăbuye rwā Nyákwēzi



Photo prise par NDAYIZEYE Schadrack, le 24/4/2026

Image 2 : Vue de derrière du mégalithe Rwăbuye rwā Nyákwēzi



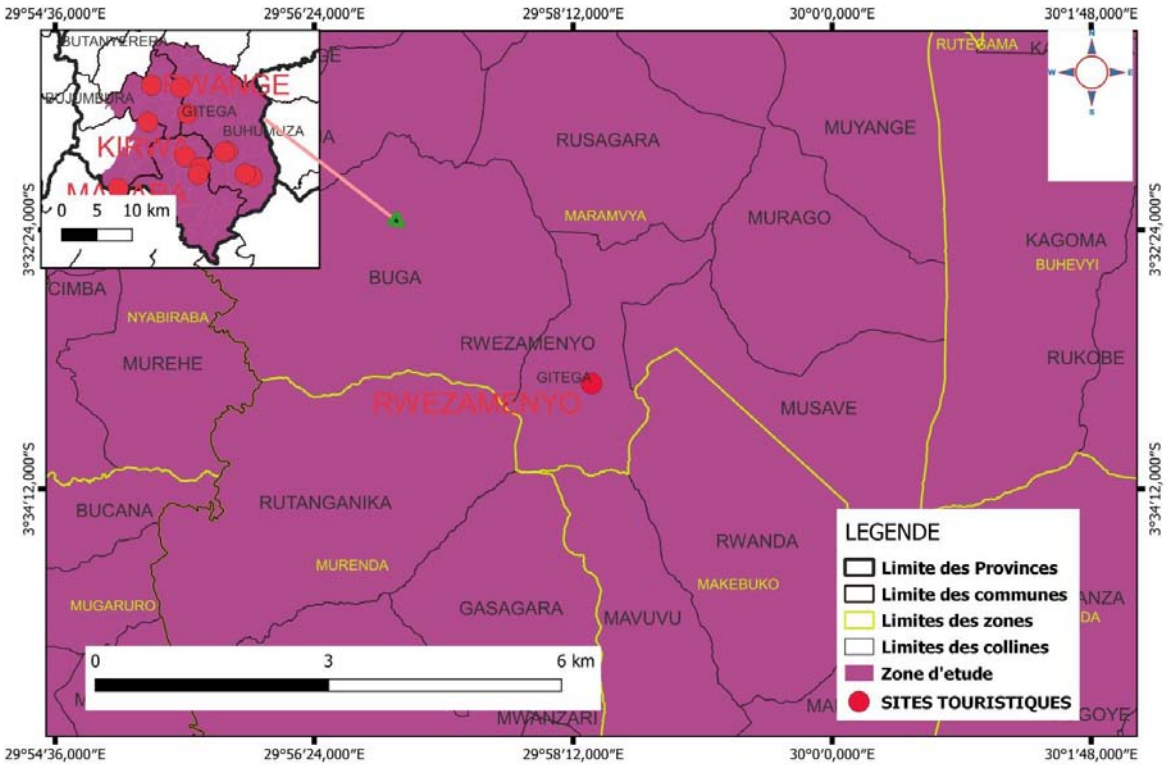
Photo prise par NDAYISENGA Zerbabert, le 24/4/2026

2.2. Site mégalithique de Rwêzamênyo

2.2.1. Localisation et description du site

Le site mégalithique de Rwêzamênyo, est situé sur la colline Rwêzamênyo, sous colline kw'ībuye dans la commune et province de Gitega. Il est accessible à partir de la RN8 reliant Gitéga et Makébuko. Ce site se trouve à une distance d'environ 1Km depuis la route goudronnée. Il est localisé à une altitude de 1 765,76m ; à 3°33'28,11'' de latitude Sud et 29°58'19,66'' de longitude Est. Le mégalithe est d'une hauteur approximative de 8m et une morphologie singulière évoquant explicitement un organe génital masculin. Le site comprend une grande pierre et deux autres de petite taille. Ces dernières sont considérées comme ses « enfants » et assimilées symboliquement aux testicules. Cette configuration morphologique exceptionnelle confère au site une attraction aux yeux de tout amateur du produit touristique.

Carte 3 : Localisation du site de Rwêzamênyo



Réalisateur : NIYONKURU Protais

2.2.2. Accessibilité du site

L'accès au site est facile mais nécessite un déplacement d'environ 500 m à partir de la route goudronnée reliant les centres urbains de Gitega et Rutana. Etant au centre Marāmvya, la déviation à gauche mène directement au site. Malgré son accessibilité, le site ne dispose ni de dispositif d'accueil, ni de signalisation, ni de structure de gestion formelle.

2. 2.3. Objets présents dans le site

Les informations recueillies indiquent que le site est une propriété privée appartenant à l'Honorable Nicayenzi Libérate. En plus de ce mégalithe, le site présente différentes sortes d'espèces végétales, entre autres les herbes et les arbustes couvrant une superficie estimée à environ un hectare.

Aucun vestige matériel en l'occurrence des restes d'offrandes alimentaires ou de boissons n'a été trouvé sur place lors de l'enquête de terrain. Cela signifie que le site n'est pas du tout très fréquenté actuellement. Toutefois, à environ 30m à l'est du mégalithe, se trouve un espace aménagé abritant une croix. Il est utilisé par les adeptes de l'Église catholique lors des rassemblements communautaires (Umubâno rukristu) de la colline Rwezamenyo. Ces fidèles s'y réunissent pour des prières organisées dans cette localité. Le choix de cet endroit par les autorités de l'église n'est pas le fruit du hasard, il s'inscrit dans une perspective de lutter contre les forces jugées maléfiques associées au site.

Par ailleurs, à en croire nos informateurs, le site est exposé au risque de disparition en raison de son statut de propriété privée. Le propriétaire peut décider dorénavant de l'exploiter de son propre gré.

2.2.4. Histoire liée au site

L'histoire de ce mégalithe laisse toujours des traces inoubliables dans les cœurs des populations environnantes de jeune en génération. Dans les années 50 il y avait un vieil homme du nom de Miburo qui faisait des pratiques mystiques devant cette pierre ; des pratiques qui consistaient à laver les filles qui n'avaient pas trouvé de maris avec un liquide constitué d'un mélange d'eau avec des feuilles d'espèces végétales médicinales. Certaines de ces filles affirmaient avoir trouvé de maris grâce à ces pratiques faites devant la pierre, Sadiki (2016).

D'après Ntibakinsanga Mathieu[11], ce mégalithe aurait subi une transformation avant l'année 1972, à la suite d'un impact de foudre qui aurait provoqué un détachement d'une partie de la pierre. Le fragment détaché aurait été projeté vers la colline voisine de Mwaro Ngundu, où il serait tombé dans un champ situé près de l'habitation de kaz*ă*ge. Ce dernier s'est déplacé et ne vit plus dans la localité. Le site aurait également attiré l'attention de visiteurs étrangers dans les années 1980. En 1982, des Européens auraient entrepris de mener des études sur la composition minérale de la pierre. Toutefois, cette initiative aurait été abandonnée après la découverte de la présence d'une importante nappe d'eau souterraine, se trouvant en dessous de la pierre et la crainte d'une inondation qui a dissuadé toute tentative de destruction de la pierre. Enfin, la morphologie particulière de la pierre a fortement influencé les représentations locales. Sa ressemblance avec le sexe masculin a conduit les populations à lui attribuer une puissance surnaturelle, notamment en matière de fertilité, de prospérité et de résolution des problèmes personnels.

2.2.5. Traditions y afférentes

Le site de Rwêzamênyo constitue un espace de grande importance symbolique et spirituelle dans la localité. La pierre principale est dotée d'une certaine sacralité et associée à des représentations anthropomorphiques et religieuses, surtout en lien avec la fécondité et la puissance vitale. Dans les pratiques rituelles traditionnelles, le site jouait un rôle central principalement dans les rituels de kubāndwa. Les individus confrontés à diverses difficultés, telles que l'infertilité ou le manque de conjoint, s'y rendaient pour déposer des offrandes et solliciter une intervention divine[12]. Ces pratiques témoignent de la fonction du site comme espace de médiation entre l'ici-bas et l'au-delà. Cependant, ces croyances coexistent aujourd'hui avec des perceptions divergentes, comme celles portées par certaines communautés chrétiennes locales qui considèrent le site comme associé à des pratiques occultes ou démoniaques, justifiant ainsi l'organisation de prières visant à neutraliser les effets supposés.[13] L'analyse diachronique des versions liées au site révèle une évolution significative des pratiques qui lui sont associées. Le site semble aujourd'hui connaître une diminution de sa fréquentation et de son usage rituel. Plusieurs facteurs peuvent expliquer cette transformation, en particulier l'influence croissante des religions chrétiennes, la mutation des systèmes de

[11] Entretien avec NTIBAKINSANGA Mathieu, le 24 avril 2026

[12] Entretien avec NTIBAKINSANGA Mathieu, le 25 avril2026

[13] Entretien avec NIYOMWUNGERE Monfort, le 25 avril2026

croyances, ainsi que l'absence de structures de valorisation et de protection du site. Par ailleurs, le statut de propriété privée constitue un élément supplémentaire susceptible d'affecter sa pérennité.

Malgré ces évolutions, la pierre demeure intacte, contrairement aux autres pierres environnantes exploitées pour des fins de construction. Cette préservation s'explique par le caractère sacré qui lui est attribué, interdisant toute intervention humaine directe et contribuant ainsi au maintien des croyances qui lui sont associées.

2.2.6. Les auteurs des traditions liées au site

Les pratiques associées au site de Rwêzamênyo mobilisent un cercle complexe d'acteurs. Les principaux détenteurs et transmetteurs des savoirs rituels sont les membres de la communauté locale, en particulier les anciens et les spécialistes des pratiques traditionnelles, souvent considérés comme gardiens de la mémoire collective. Généralement, en Afrique, les sites mégalithiques sont généralement intégrés dans des systèmes de croyances où les pratiques rituelles sont assurées par des médiateurs spirituels (chefs rituels, devins ou guérisseurs traditionnels) (Mbiti, 1990 ; Ray, 2000). Dans le cas de Rwêzamênyo, les données de terrain indiquent que les pratiques de type kubāndwa étaient principalement conduites par des individus reconnus pour leur capacité d'intercession entre le monde visible et invisible.

Par ailleurs, les femmes et les hommes en situation de vulnérabilité sociale (infertilité, difficultés matrimoniales, pauvreté ou maladie) constituent des acteurs clés de pérennisation du site car, ils sont ses principaux usagers lors des rituels. A cela s'ajoutent les acteurs issus de différentes confessions religieuses, qui réinterprètent le site à travers une grille théologique chrétienne, en organisant des prières de purification ou de protection contre les forces perçues comme négatives. Enfin, les autorités locales et le propriétaire foncier jouent également un rôle indirect mais déterminant dans la gestion actuelle du site, notamment à travers le contrôle de l'espace physique et l'autorisation implicite ou explicite des usages.

2.2.7. La valeur exceptionnelle du site

Dans plusieurs régions du monde, les mégalithes sont considérés comme des marqueurs anciens de territorialité et de sacralité (Parker Pearson & Ramilisonina, 1998), ce qui confère à la pierre de Rwêzamênyo une valeur potentielle dans l'étude des systèmes symboliques préchrétiens de la région des Grands Lacs. Sur le plan anthropologique et ethnologique, le site représente un espace de continuité culturelle, où s'entrelacent croyances traditionnelles et réalités sociales

contemporaines. La persistance des récits liés à la fertilité, et aux interventions spirituelles témoigne de la résilience des systèmes symboliques locaux malgré les transformations sociales et religieuses. Sur le plan spirituel, le site demeure un lieu de médiation entre le visible et l'invisible, structurant des pratiques de demande, de protection et de guérison.[14] Cette dimension correspond aux définitions de l'UNESCO relatives au patrimoine culturel immatériel, qui incluent les pratiques rituelles et les savoirs traditionnels transmis oralement.

Enfin, sur le plan patrimonial, le site de Rwêzamênyo présente un intérêt majeur pour la recherche sur les paysages sacrés du Burundi. Son état de conservation relativement intact malgré les pressions anthropiques potentielles, témoigne de la bonne cohabitation entre nature, culture et spiritualité.

[14] NTIBAKINSANGA Mathieu, source orale du 25 avril2026

Image 3: Vue de face du mégalithe Rwêzamênyo



Photo prise par NDAYIZEYE Schadrack le 24 avril 2026 à 16h30 min

Image 4 : Un fragment rocheux détaché du mégalithe Rwêzamênyo



Photos prise par NDAYISENGA Zerbabert, à 17h 25 min.

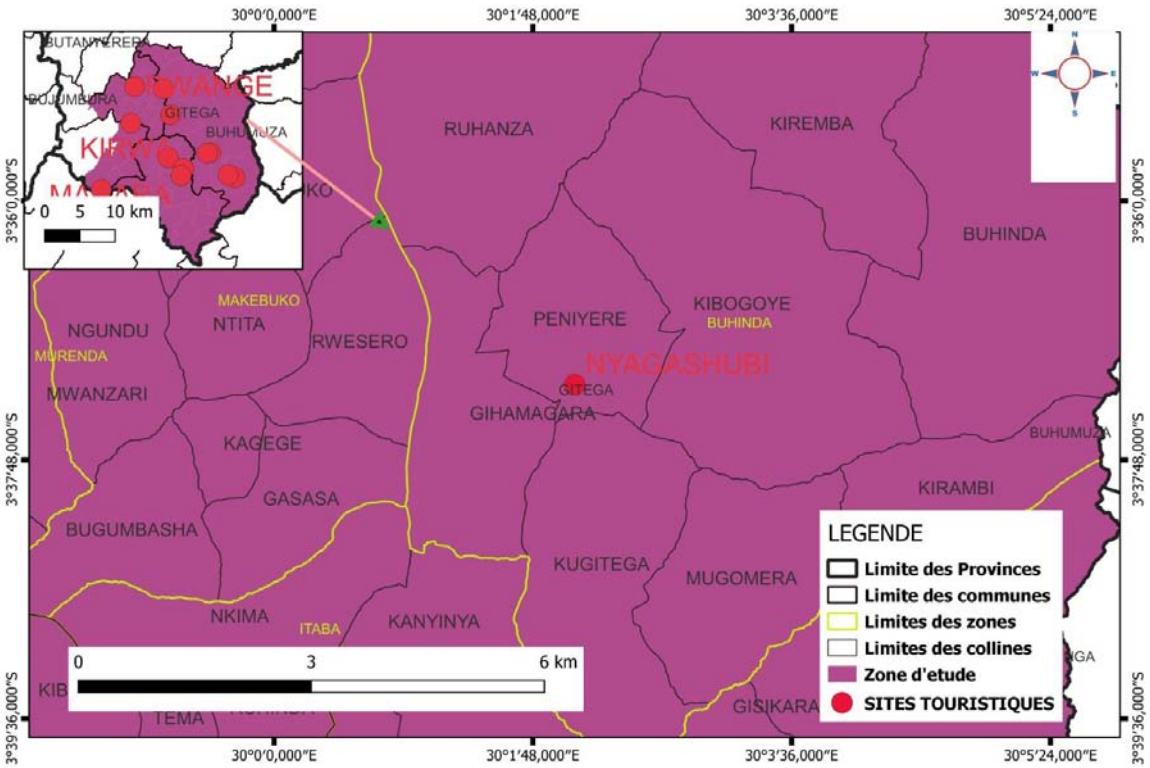
2.3. Itûro ryā Nyágashûbi

2.3.1. Localisation du site d'Itûro ryā Nyágashûbi

Le site de Nyagashubi est un ensemble de roches rampantes localisées dans la commune Gitega, zone Buhinda, sur la colline Peniyere, plus précisément sur la sous colline de Kidonzi.

Ses coordonnées géographiques sont : 03°37.279’ de latitude Sud et 030°02.059’ de longitude Est. Il importe de préciser que cette colline était initialement connue sous l’appellation de Marāmvya avant d’être rebaptisée Peniyere par le feu Président Pierre Nkurunziza à la suite des séances de prière qu’il y avait organisées et en reconnaissance de l’accueil favorable qui lui avait été réservé par les populations locales. Le site est situé à proximité d’un carrefour communément appelé Nyágashûbi. Il se trouve sur une colline correspondant à l’emplacement d’un ancien abreuvoir du bétail de la localité. Toutefois, cet espace est actuellement abandonné en raison de l’intensification des activités agricoles et du tarissement progressif de la source d’eau qui alimentait cet abreuvoir. Le site est aujourd’hui peu fréquenté et demeure largement méconnu. Son accès nécessite un déplacement d’environ trois kilomètres à partir de la route goudronnée reliant Gitega à Ruyigi, partant du centre de la localité de *Rwēsero*. Par ailleurs, il se trouve à environ trois et demie kilomètres de la pierre dénommée « *Nakinyukura* », se trouvant aussi sur la colline de *Rwēsero.* Sur le plan d’occupation spatiale, l’environnement a été abandonné. Néanmoins, ce lieu revêt une importance historique et culturelle significative.

Carte 4 : Localisation du site de Nyágashûbi



Réalisateur : NIYONKURU Protais

2.3.2. Accessibilité du site

L'accès au site est facile mais nécessite un déplacement d'environ 3 km à partir de la route goudronnée reliant Gitega à Ruyigi ; partant du centre-urbain de Gihamagara.

2.3.3. Objets présents dans le site

Lors de notre descente sur le terrain, aucun vestige matériel significatif n'a pu être identifié. Ce manque d'objets s'explique probablement par la cessation des pratiques rituelles qui s'y déroulaient depuis de nombreuses années. En outre, les populations locales ne fréquentent plus ce site pour y accomplir des rituels, entre autres : la présentation des nouveau-nés et des femmes enceintes, en raison de la crainte d'éventuelles réprobations sociales ou religieuses, en particulier, celles liées aux institutions ecclésiastiques. Il est également plausible que d'éventuels vestiges aient été emportés par les eaux de ruissellement sous l'effet des pluies.

Cependant, le site se caractérise par une richesse floristique notable, composée de diverses espèces végétales présentant une importance culturelle et symbolique. Parmi celles-ci figure une plante appelée *igisukiro*.

En effet, sa présence dans une parcelle est perçue comme un signe de prospérité : « *les champs avoisinants sont particulièrement fertiles et les propriétaires attirent spontanément des acheteurs potentiels intéressés par l'acquisition de telles parcelles* ». D'autres informateurs soulignent également son importance dans l'apiculture du fait que cette plante reste bien connue par les éleveurs d'abeilles.

Le site abrite également d'autres espèces végétales telles que les plantes appelées *imikôndokôndo (pytigynia castanea)* ainsi qu'une espèce d'arbres dénommée *umusâsá (Dodonaea viscosa).*

D'autres espèces recensées sont, entre autres : *iminyônzá (Carissa edulis), iminyamabuye(Maytenus Aluminatis) et umuvúzampŭndu (Temnocaalyx obovatus).* Toutes ces espèces étaient utilisées par les ancêtres lors des rites de naissance comme les propos de Ngendahoruri Josephine ancienne praticienne le précisent : *« Dans cette cérémonie, on étalait les feuilles du plante umuvuza mpundu sur un tamis, lequel le nouveau-né était déposé. Ensuite les autres feuilles ont été mises au niveau du cou de l'enfant. La cérémonie se concluait par des acclamations collectives marquant l'intégration symbolique de l'enfant dans la société ».*[15]

Dans la même idée, les travaux de Baerts et Lehmann (1993) montrent la richesse des

[15] NGENDAHORURI Joséphine, enquête orale, du 23 avril 2026

connaissances relatives aux plantes médicinales que nous venons de citer ci haut et leurs différents usages surtout pendant l'accouchement.

2.3.4. Histoire liée au site

L'espace du site était autrefois connu comme un espace de rassemblement pour les communautés locales qui y pratiquaient divers rituels traditionnels. Ces pratiques incluaient notamment des offrandes présentées à Kiranga, à qui étaient présentés des nouveau-nés ainsi que des femmes venant d'accoucher, dans le but de solliciter des bénédictions, la protection et la prospérité. C'est d'ailleurs ce rituel qui justifie l'appellation d'« Itûro ryā Nyágashûbi», signifiant lieu d'offrandes. Chaque parent ayant donné naissance à un enfant sollicitait une personne de sexe féminin reconnue pour ses connaissances surnaturelles. Celle-ci réunissait les objets nécessaires au déroulement du rituel le jour de la consécration, et les utilisait conforment aux prescriptions traditionnelles. Cette place accordée aux spécialistes rituels s'inscrit dans un système religieux ou certaines personnes étaient reconnues pour leur connaissance des pratiques et leur capacité à assurer la médiation avec le monde spirituel (Zuure,1929 ; Chretien,1988).

En plus des cérémonies liées à la naissance, il servait de lieu de rassemblements lors d'exécution de sacrifices communautaires. Ces rencontres se veulent être des moments de partage, au cours desquels les participants consommaient des repas et des boissons, tout en cherchant à résoudre diverses préoccupations sociales ou spirituelles. Le site attirait ainsi des individus provenant de différentes localités, ce qui témoigne de son importance dans l'organisation socioculturelle du Burundi ancien. Actuellement, ces pratiques ont totalement disparu. Le site est devenu inactif et connaît ainsi un risque de disparition.

2.3.5. Les traditions y afférentes

Le site « Itûro ryā Nyágashûbi », était au cœur de plusieurs traditions et pratiques rituelles qui lui conféraient un caractère sacré. Parmi celles-ci figurait le rite de consécration des nouveaux né, célébré dans un lieu appelé localement itûro ryā Nyágashûbi (lieu d'offrandes) comme disait ci haut. Lors de notre enquête sur les traditions relatives à ces pierres sacrées, Ngendahorori

Joséphine,[16] ayant assisté les familles dans l'accomplissement de ce rituel, celui-ci se déroulait comme suit :

« Lors de la consécration du nouveau-né, la mère faisait appel à une personne expérimentée pour accomplir le rituel. Elle préparait des offrandes, notamment de la bière de sorgho et de la nourriture, puis se rendait avec des proches sur le lieu sacré. L'enfant y était présenté à Dieu afin de solliciter sa bénédiction et sa protection. Après la présentation des offrandes, les participants les consommaient en accompagnant la cérémonie de chants et de danses. De retour au domicile, un rituel complémentaire était accompli par la mère et la grand-mère maternelle, comprenant la coupe des premiers cheveux de l'enfant (imvānda) ainsi que de quelques cheveux de la mère. La cérémonie se terminait par des boissons, des chants et des danses, puis par le retour de la mère au lit conjugal. »

2.3.5.1. Traditions relatives aux objets présents dans le site

Les pierres se trouvant dans l'espace du site de Nyágashûbi, bien que peu documentées actuellement en tant que vestiges matériels, elles possèdent une forte représentation symbolique. Elles étaient associées à des pratiques rituelles consistant en la présentation des offrandes (bière, nourriture, animaux) destinées à *Kirānga*.

Lors de notre enquête, des informateurs tels que Mboneye Sylvestre et Habonimana Jean Berchimas affirment que ce site, caractérisé par la présence des pierres sacrées, possède un caractère exceptionnel. Ils rapportent que pendant toute leur enfance, ils ont vu des familles y

[16] Entretien avec Ngendahoruri Joséphine, le 23 avril 2026 « Iyó baríko barashikana umwâna, umugóre yahéjeje kwĭbaruka yaráhamagara umūntu azí nêzá iyo migēnzo kugíra amufáshe gukóra uwo muhāngo. Yatégūra inzóga y'ámasáka hamwé n'ímfŭngurwa, hāma bakagēnda mu kibănza c'úmuhāngo. Umwâna băramuhêreza Imâna hāma bakamusabira imigisha n'úgukīngirwa. Báhejeje guhá Imâna ivyó bāyĭzaniye. Háheze akănya băca bábitōra nabó bakávyîhêreza. Mū nyuma, hărakúrikira imvyíno bagatâmba. Básubiye i muhíra umugēnzo ukuríkira wakórwa n'úwĭbarutse hamwé na inákurú w'ûmwâna yavūtse. Uwo mwâna băca bámumwa imvānda hāma nyina nawé bakamumwa uruhănde rutó rw'úmushatsi. Ibirori vyărāngira bárikó baranywá kăndi bátāmba. Mū nyuma yá vyöse umuvyêyi băca bámusubiza ku buriri ».

amener de nouveau-nés accompagnés d'offrandes telles que de boissons, la nourriture et l'argent. De telles processions étaient agrémentées de chants et de danses.

Les offrandes comprenaient notamment de bières, de poules, de grains de sorgho et divers aliments (Chretien ,1982). Ces pratiques visaient à invoquer *Kirānga* considéré comme une autorité spirituelle intermédiaire entre Imâna et les baRŭndi, afin qu'il protège et fortifie l'enfant (Ntahokaja, 1978). Lors de ces rituels, les participants formulaient des prières en ces mots : « *Kirānga le bienveillant, je te confie cet enfant ; protège-le, donne-lui la force, qu'il grandisse et atteigne la maturité dans la prospérité* ».

2.3.5.2. Auteurs des traditions liées au site

Les auteurs principaux des pratiques de consécration, étaient les mères des nouveau-nés, les femmes âgées et expérimentées dans ces rites, ainsi que les guides rituels spécialisés[17]. Ces derniers jouaient un rôle central dans la conduite des cérémonies et l'interprétation des prescriptions spirituelles.

Le site était également fréquenté par l'ensemble de la communauté, y compris les femmes enceintes, qui s'y rendaient afin de solliciter la protection de Kirānga pour l'enfant qui va naître. Elles déclaraient leurs doléances en ces mots : « *Kirānga, nous te présentons cette femme enceinte ; accorde-lui une bonne santé afin qu'elle mette au monde un enfant robuste. Nous reviendrons te le présenter une fois né* ».[18] Selon ces informateurs, les enfants étaient considérés comme une richesse précieuse. Pour cette raison, il était jugé nécessaire de les consacrer à Dieu afin d'assurer leur protection. De nos jours, ce rituel a été abandonné sous l'influence du christianisme. Malencontreusement, sur l'évolution des traditions liées à ces pierres, Habonimana[19] souligne qu'une des anciennes praticiennes du rituel, qui conduisaient ces cérémonies, vient de se faire baptisée récemment et le prêtre a brûlé tous les objets rituels qui étaient utilisés.

2.3.6. La valeur exceptionnelle du site

Le site de Nyágashûbi présente une valeur exceptionnelle en tant qu'ancien lieu des pratiques rituelles. Il sert de lieu de préparation de naissances et protection des nouveau-nés selon la mentalité de la localité. Considéré comme le lieu de rencontre avec la divinité représentée par

[17] Entretien avec NGENDAHORURI Joséphine, le 23 avril 2026
[18] Ibid
[19] Entretien avec HABONIMANA Jean Berchimans, le 23 avril 2026

Kirānga, ce site revêt un statut hors du commun dans la croyance des baRŭndi et par conséquent, chez tout amateur du patrimoine culturel et naturel.

Image 5 : Vue d'une roche rampante de Nyágashûbi



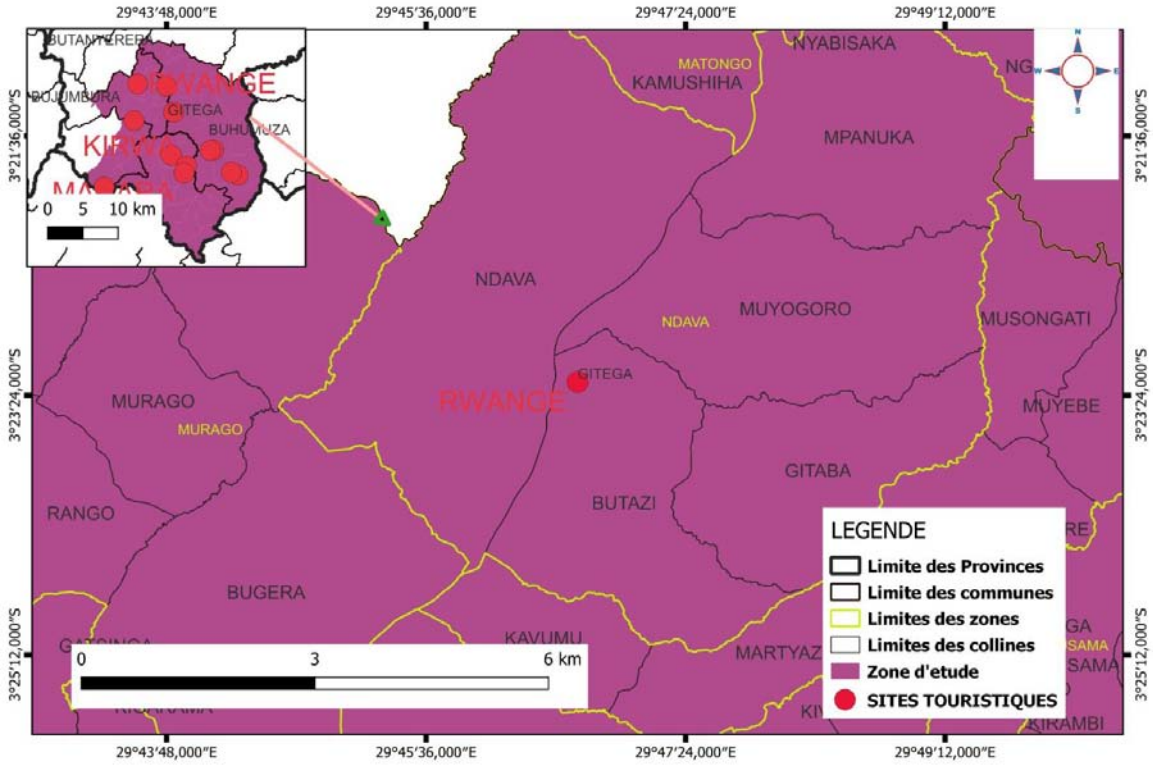
Photo prise par NDAYIZEYE Schadrack, le 23/4/2026 à 17h10 min

2.4. Le site de Rwângé

2.4.1. Localisation

Le site est situé en province actuelle de GITEGA, commune NYABIHANGA, colline Ndava, sous-colline Rwângé. Ce site dénommé aussi Mu Gitănga, se localise sur la chaîne de montagne de Gihĭnga. C'est un terrain de plus ou moins 3Ha, couvert d'un mégalithe rampant. Le site se trouve au point le plus haut de du mont Gihĭnga à une altitude de 2006.89 m avec 3°23'18.44''de latitude Sud et 29°46'39.06'' de longitude Est. Ce site permet de voir la grande partie de l'espace des plateaux centraux incluant la ville de Gitega (la capitale politique du Burundi). C'est un lieu connu comme lieu de mémoire et de convivialité entre les administratifs et la population depuis le Burundi monarchique jusqu'à nos jours. A partir de ce site, il est facilement de voir la grande partie de Kirimiro sud et nord car le mot Gihĭnga est considéré comme la ligne de partage de cette région.

Carte 5 : Localisation du site de Rwange



Réalisateur : NIYONKURU Protais

2.4.2. L'accessibilité du site

Le site Rwângé est situé sur une ligne de la crête montagneuse constituant un espace relativement difficile à accéder. L'altitude élevée et la topographie accidentée de la chaîne de Gihĭnga limitent les déplacements, bien que le site demeure accessible par des sentiers locaux utilisés par les communautés environnantes. Sa localisation sur un relief dominant lui confère un rôle naturel de point de séparation géographique entre différentes zones du Kirimiro sud et nord ; Gihĭnga étant perçu localement comme une ligne de partage régionale.

2.4.3. Les objets présents dans le site

La couverture végétale ne dépasse pas 30cm de hauteur et elle est parsemée d'espaces nus du fait que la roche est rampante avec de granules blancs, lesquels ne permettent pas à la végétation d'y pousser. Les herbes qui dominent le site sont notamment : Urwângé (*bulbostylis cardiocarpa*), ishîngé *(eragrostis gangetica/mollior*), umurēndarēnda/umukakambari (*sesamum angolense*), intáretáre (*cyperus distans*), igisegenya (*helichrysum tillandsiiforium*), umushŭngu/umuyănge (*loudetiansimplex*), urugarú (*schrebera tricoclata*), umushîhá

(*aeschynomene leptophylla*), ibāmbaryúmusózi (*faroa acaulis*). On y trouve des restes de cannes à sucre, de bananes, d'ananas, des bouteilles de boisson cassés, du charbon, des épluchures de différents produits alimentaires ; ce qui prouve en suffisance que le milieu est souvent visité. A côté du site, une tribune est en construction qui, probablement, va servir d'abri de cuisine et de stock des biens des visiteurs du site. Plusieurs étangs d'eau sont visibles sur le site d'où le nom de Gitănga.

2.4.4. Histoire liée au site

Le site de Rwângé s'inscrit dans un paysage historique marqué par des interactions entre les autorités administratives traditionnelles et la population locale. Sa position dominante en faisait un lieu d'observation stratégique et un espace de rencontre entre différents acteurs sociaux. Dans la mémoire collective, le site est associé à des pratiques de convivialité, de rassemblement et de gestion symbolique du territoire.[20] Cette fonction renforce son statut de bien patrimonial hors du commun susceptible d'être préservé et sauvegardé pour les générations futurs, (Verschueren et Al,2010).

2.4.5. Traditions y afférentes

Le site est traditionnellement perçu comme un espace de rassemblement communautaire et d'interaction sociale. Sa position géographique en fait un lieu de convergence entre différentes localités, renforçant sa dimension symbolique et sociale. Les caractéristiques naturelles du site, entre autres : les roches blanches et rampantes, la végétation spécifique et la présence des étangs d'eau, sont intégrées dans les représentations que la population locale exprime envers ce site. Ces éléments précités sont interprétés comme des marqueurs naturels de fertilité et de singularité géographique.

2.4 .6. Les auteurs des traditions liées au site

Les principaux auteurs associés aux traditions du site sont les communautés locales, les autorités administratives traditionnelles et contemporaines, ainsi que les visiteurs occasionnels. Ces acteurs participent à la construction continue de la signification sociale du site, notamment à travers des usages récréatifs.

[20]Entretien avec HARAGIRIMANA Mamert, le 2 mai 2026

2.4.7. La valeur exceptionnelle du site

La valeur exceptionnelle du site de Rwângé s'identifie à travers une combinaison unique de dimensions paysagère, géographique, historique, écologique et socioculturelle qui en font un espace patrimonial d'un intérêt remarquable. Situé au sommet de la chaîne montagneuse de Gihĭnga, à une altitude de 2006,89 m, le site occupe une position dominante offrant une vue panoramique exceptionnelle sur les plateaux centraux, incluant la ville de Gitega à l'est et l'ancienne capitale royale de Kigănda au nord-ouest. Cette configuration topographique confère au site une valeur stratégique et symbolique, en tant que point d'observation naturel et espace de lecture du territoire à différentes échelles.

Sur le plan écologique, Mu Gităngа présente un écosystème de haute altitude caractérisé par une roche blanche et une couverture végétale spécifique adaptée à des conditions édaphiques contraignantes. La présence d'espèces herbacées endémiques et la faible densité de la végétation témoignent d'un équilibre écologique particulier, renforcé par l'existence de plusieurs étangs d'eau qui enrichissent la diversité hydrologique du site qui joue un rôle central en assurant la rétention des eaux pluviales, ce qui permet de réguler les variations hydriques saisonnières. Cette combinaison entre relief, sol et hydrographie confère au site une singularité environnementale notable dans le paysage régional.

Sur le plan historique et culturel, Mu Gităngа est connu comme un lieu de mémoire et de convivialité ayant servi, depuis la période monarchique jusqu'à l'époque contemporaine, de point de rencontre entre les autorités administratives et les populations locales. Cette continuité d'usage social traduit une forte inscription du site dans les dynamiques historiques et politiques locales, renforçant son rôle dans la structuration symbolique du territoire. Le site conserve ainsi une mémoire collective liée aux pratiques de rassemblement et d'interaction sociale. Ces éléments peuvent être rapprochés des travaux de Chrétien (2000) sur les rapports entre organisation politique, territoire et société dans le Burundi précolonial.

Enfin, sur le plan socioculturel, le site de Rwângé demeure un espace encore investi par des usages contemporains, bien que transformés, comme en témoignent les activités occasionnelles, les traces de fréquentation humaine et les aménagements en cours. Cette persistance d'appropriation sociale, même partielle, illustre la vitalité du site dans les représentations locales, où il est perçu à la fois comme un espace naturel remarquable et un lieu porteur de significations historiques.

Ainsi, la valeur exceptionnelle de Mu Gitănga réside dans l'articulation entre ses caractéristiques naturelles uniques, sa position géographique stratégique, sa profondeur historique et son rôle socioculturel continu, faisant de ce site un paysage culturel complexe et hautement patrimonial.

Image 6 : La roche rampante de Rwângé



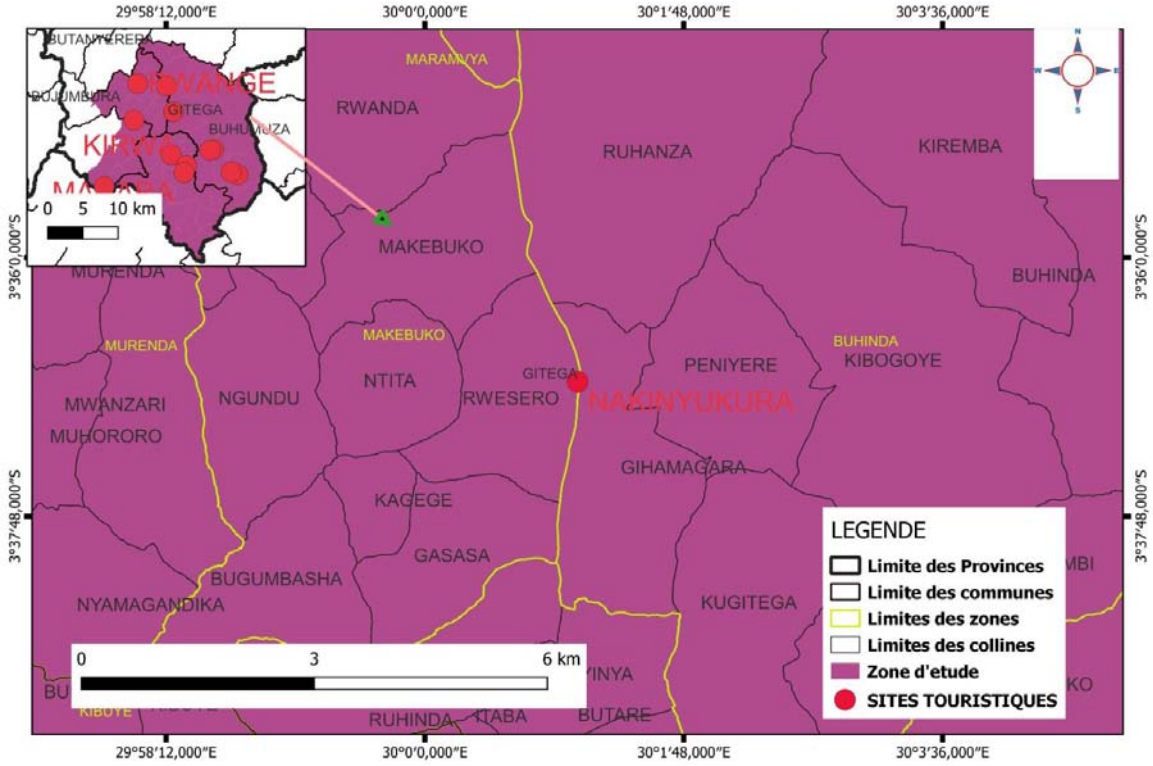
Photo prise par NDAYIZEYE Schadrack le 24 avril 2026 à 13h 10min

2.5. Le site de Nakinyukura

2.5.1. Localisation du site

Le site de Nakinyukura est une roche rampante, plate et lisse. Il se localise sur la colline Ruhânza de la commune Gitega à 1769.51 d'altitude avec 3°36'51.86'' de latitude Sud et 30°1' 3.68'' de longitude Est. En bas de cette roche se trouve un petit ruisseau dans lequel se situe une petite chute d'eau appelé Akôgabămi (où seuls les rois se lavent). Ce site est facilement accessible parce qu'il se localise à plus ou moins 200 mètres de la RN13, reliant Makebuko à Ruyigi.

Carte 6 : Localisation du site de Nakinyukura



Réalisateur : NIYONKURU Protais

2.5.2. Accessibilité du site

Le site de Nakinyukura est relativement accessible, bien qu'une grande partie de la pierre a été déjà détruit par les prélats d'une église protestante appelée *Betesida International Church* qui s'y est implantée. Son accès se fait principalement par des sentiers pédestres reliant la route goudronnée menant vers Ruyigi. Il sied à signaler que le site se trouve à 500m du centre Gihamagara. Malgré cette accessibilité et son importance historique le site de Nakinyukura est menacé de destruction. Lors de notre prospection, nous avons trouvés uniquement des eucalyptus et une église qui fonctionne.

2.5.3. Histoire liée au site

Le site de Nakinyukura conserve une histoire riche. Il a été visité par le premier roi Ntáre Rushatsi Cāmbarantāma (Sadiki,2013). Selon nos informateurs, il y aurait un roi qui dirigeait un petit royaume de cette localité dont on ignore le nom. Il était incapable de faire des enfants. Un jour, il alla consulter un devin qui lui présagea que c'est son frère qui lui ferait un enfant. A un certain moment, ses citoyens décidèrent de lui amener une deuxième femme provenant

du Buha, qu'il épousa. Un jour, son petit frère, dont on ignore le nom encore, qui était en train de chasser, fit une union en cachette avec cette dernière qu'il enceinta. C'était au moment où il pleuvait. Après cette union, le roi décida de la tuer mais ses citoyens la protégèrent. Des rumeurs circulèrent disant que l'enfant n'appartiendrait pas au roi. C'est dans ces circonstances que la femme enceinte retournera chez ses parents dans le royaume du Buha où l'enfant naquit. Après cette naissance, le roi et ses hommes de la localité de Rwēsero décidèrent d'aller le récupérer. Arrivés à Buha, ils ont réussi à prendre l'enfant mais les combats éclatèrent entre eux et les hommes du royaume du Buha. Les combats se sont poursuivis jusqu'à Nkóma dans la commune actuelle de Rutana où les serpents appelés *inkóma* (vipères) exterminèrent sérieusement les hommes du Buha. Certains des rescapés se sont retournés chez eux tandis que les autres ont continué la lutte jusqu'au site de Nakinyukura la roche située sur la colline Ruhânza de la commune actuelle de Gitega où ils périrent tous. Ainsi d'où l'expression « *băbanyukuriyehó* », qui est donc à l'origine de l'appellation « *Nakinyukura* ». Le roi Ntáre RUSHATSI qu'on amenait se serait alors lavé dans la chute de Kôgabami et aurait passé une seule nuit dans cette localité avant de continuer vers Magămba dans l'ancienne commune de Bukirasāzi. Dès lors, les gens qui affluaient de tous les coins du pays pendant les heures avancées, s'y frottaient les pieds et y pratiquaient d'autres cultes traditionnels[21]. Comme nous l'avons vu en haut les choses ont récemment tourné vers le vinaigre parce que le site a été détruite.

2.5 .4. Traditions y afférentes

Le site Nakinyukura se distingue par une forte portée dans les représentations locales. Au fil du temps, le site s'est progressivement constitué en espace sacré, étroitement associé au culte de *Kirānga*, et un lieu d'offrandes « *Itûro ryá nakinyukura »* (lieu d'offrandes). Il s'imposait comme un véritable pôle de convergence pour diverses pratiques rituelles. Les espaces naturels du site, en particulier la roche et l'eau d'Akôgabămi, étaient intégrés dans des pratiques rituelles. La roche servait de support à une pratique de friction corporelle à visée symbolique, souvent associé à des logiques de purification ou de protection spirituelle.

Cependant, les pratiques rituelles associées au site de Nakinyukura ont connu une transformation notable au fil du temps. L'introduction et l'expansion des religions modernes, notamment le christianisme, ont profondément influé sur les croyances traditionnelles,

[21] Entretien avec HABONIMANA Jean Berchimans, le 23 avril 2026

entraînant une marginalisation progressive voire un abandon des rites traditionnels tels que le kubāndwa (Ntabona,1986). Cette évolution s'accompagne d'une rupture dans la transmission intergénérationnelle des pratiques culturelles, rendant aujourd'hui difficile toute tentative de réactivation de ces traditions, d'autant plus qu'une partie de la population y est désormais opposée.

2.5.5. Les auteurs des traditions liées au site

Les principaux auteurs des pratiques rituelles étaient : les devins, les guérisseurs et les pèlerins du culte de kubāndwa. Ils assuraient la conduite des cérémonies, la transmission des connaissances et la médiation entre le monde visible et le monde invisible.

2.5.6. La valeur exceptionnelle du site

La valeur exceptionnelle du site mégalithique de Nakinyukura repose sur plusieurs dimensions complémentaires. Sur le plan historique, le site est associé à la version fondatrice du royaume du Burundi et à la victoire des guerriers de Ntáre Rushatsi Cāmbarantāma sur ceux en provenance du royaume de Buha. Il constitue ainsi un marqueur important de la mémoire politique et de la bravoure militaire des forces royales du royaume du Burundi. Sur le plan culturel, Nakinyukura représente un espace sacré lié au culte de kubāndwa illustrant la profondeur des systèmes de croyances traditionnels.

Enfin, Nakinyukura apparaît aujourd'hui comme un site en transition, passant d'un espace rituel actif à un lieu de mémoire menacé, ce qui souligne l'urgence de son inscription, classement et sa valorisation culturelle.

Image 7 : Vue de l'intérieur du bâtiment de l'église construite sur le mégalithe Nakinyukura



La photos prise par NDAYIZEYE Schadrack, le 25/4/2026 17h15min

Image 8 : Une partie de la roche qui reste après sa destruction appelée « itûro ryā Nakinyukura »



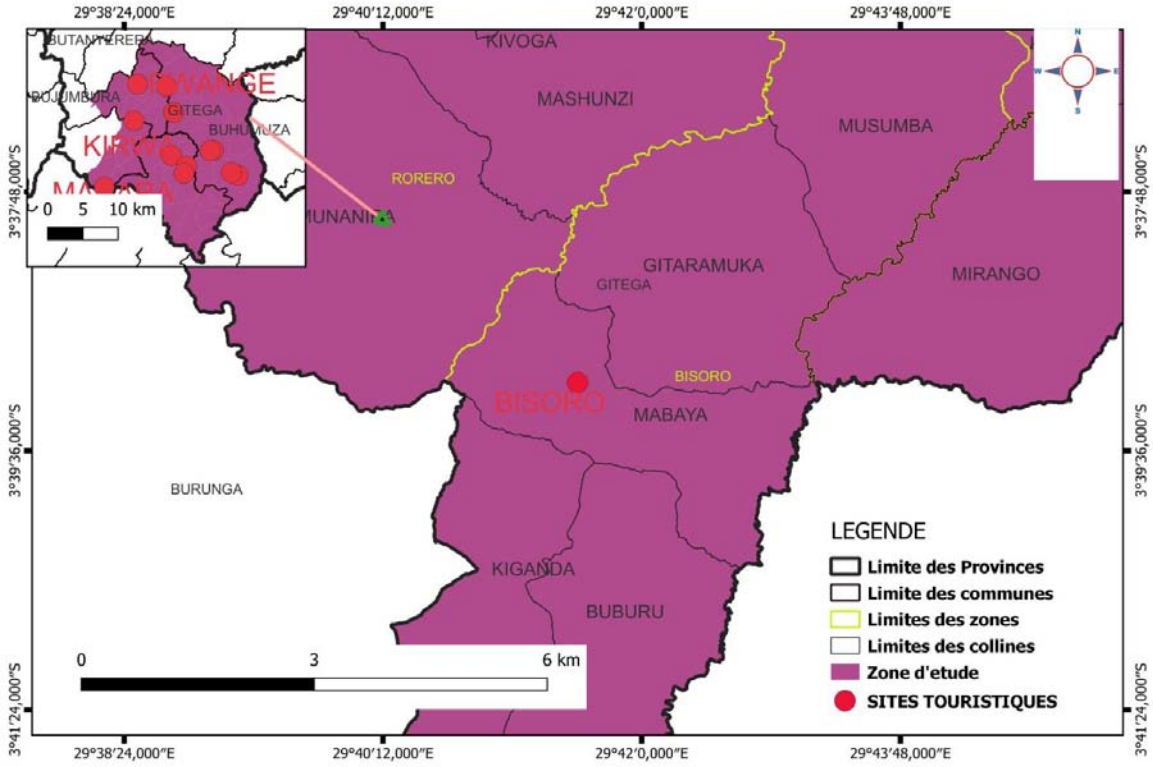
La photos prise par NDAYISENGA zerbabert, le 24/4/2026 à 17h 20min

2.6. Le site du trictrac de Bisoro

2.6.1. Localisation

Le site du trictrac de Bisoro est un site historique situé sur la sous-colline de Mabaya, colline Mabaya, dans la commune Mwaro de la province Gitega. Ses coordonnées géographiques sont de 29,692559 de longitude et 3,652091 de latitude.

Carte 7 : Localisation du site de Bisoro



Réalisateur : NIYONKURU Protais

2.6.2. L'accessibilité du site

Le site présente une accessibilité limitée en raison de son intégration dans une propriété privée à usage résidentiel. Cette configuration spatiale en restreint l'ouverture au public et favorise une forme d'appropriation domestique. Chaque fois que l'autorité communale a voulu le restaurer, cette personne a résisté et l'a l'enfermé dans son enclos. Malgré les initiatives des autorités communales visant sa restauration et sa valorisation en tant que patrimoine public, le site demeure enfermé dans cet espace privé. Lors de notre prospection, nous n'avons rien trouvé aux alentours du site à l'exception du gazon.

2.6.3. Histoire liée au site

Le site du trictrac de Bisoro s'inscrit dans l'ensemble de l'histoire du cycle de Nkoma, qui constitue l'un des principaux corpus de récits relatifs aux origines de la monarchie burundaise (Chretien,1981). Elle met notamment en scène Ntwêro et ses deux fils entre autres : Nsoro et Jabwe. Un jour, ces fils jouaient au jeu de trictrac sur cette pierre avant de se disputer au sujet d'une femme qui donnera naissance au premier roi du Burundi. De plus, pendant la période monarchique, des princes pouvaient se disputer un pari au sujet d'un domaine administratif via ce trictrac. Comme ils étaient conscients que les combats emportent des vies humaines, ces princes pouvaient cesser les hostilités pour passer au jeu de trictrac et celui qui gagnait devenait le vainqueur. Ce domaine lui revenait sans qu'il y ait des morts. Ainsi, le trictrac de Bisoro est connu comme un outil de résolution pacifique des conflits[22].

2.6.4. Les Traditions relative s au site

La pierre elle-même, en tant que support du jeu, est considérée comme un objet patrimonial chargé de mémoire historique. Les gravures du trictrac ne sont pas seulement des marques matérielles mais aussi des traces d'usages sociaux et politiques anciens.

2.6.5. Les auteurs des pratiques liées au site

Les principaux acteurs associés à ce site sont, selon la tradition, étaient les fils de Ntwêro (Nsoro et Jábwe), les autorités monarchiques ainsi que les communautés locales qui perpétuent l'histoire se rapportant au site. Dans le contexte contemporain, le propriétaire privé du terrain joue également un rôle déterminant dans la gestion et l'accès au site.

2.6.6. La valeur exceptionnelle du site

La valeur exceptionnelle du trictrac de Bisoro repose sur plusieurs dimensions complémentaires. Sur le plan historique, le site est directement lié aux origines mytho-historiques de la monarchie burundaise et aux récits fondateurs impliquant les premiers lignages royaux. Il constitue ainsi un marqueur important de la mémoire politique ancienne du Burundi. Sur le plan politique et social, le site représente un mécanisme traditionnel de résolution pacifique des conflits, illustrant l'existence de systèmes juridiques et arbitraux non violents dans le Burundi précolonial.

[22]Entretien avec KIDONDOGORI Venant, le 5 mai 2026

Sur le plan culturel, la pierre du trictrac incarne un patrimoine ludique et symbolique, où le jeu devient un instrument de régulation sociale et de légitimation du pouvoir.

Enfin, le site présente une valeur exceptionnelle en tant que témoin matériel rare d'une pratique politique et ludique ancienne encore conservée, bien que menacée par son enclavement dans une propriété privée et la faible reconnaissance institutionnelle.

Image 9 : Le trictrac de Bisoro



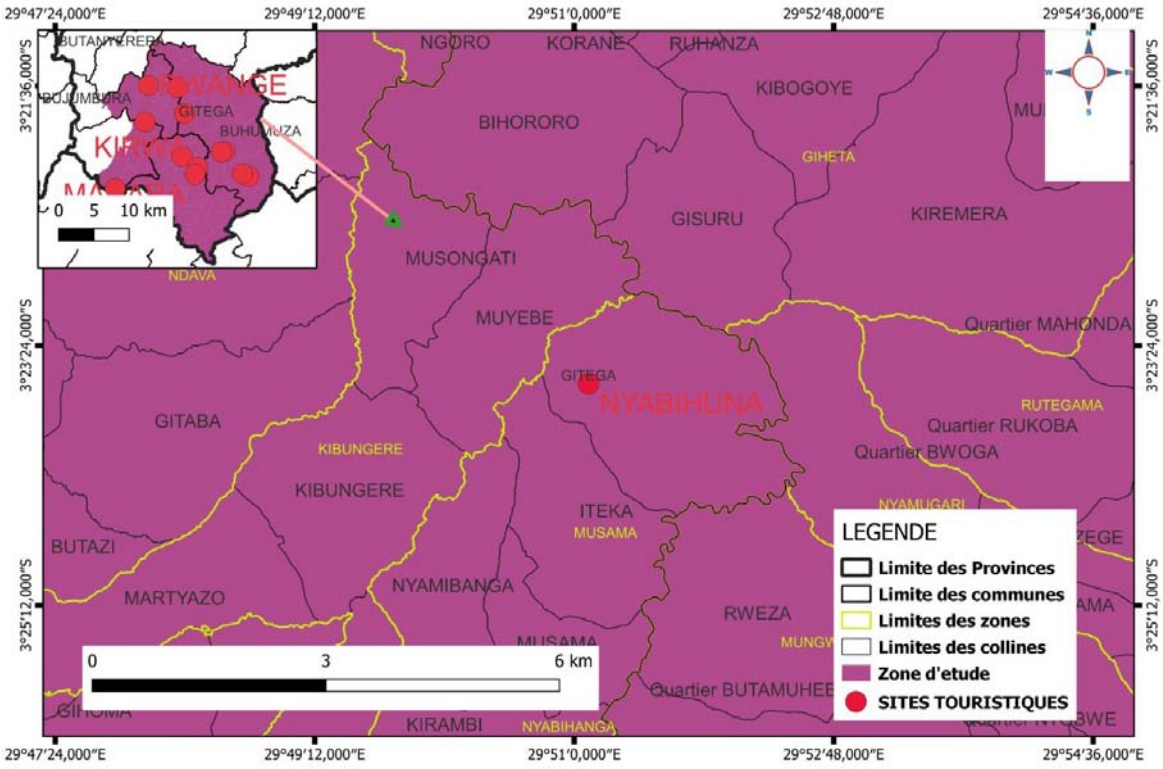
Photo prise par NDAYIZEYE Schadrack Le 27/4/2026 à 15h 15min

2.7. Le site de Nyabihuna

2.7.1. Localisation du site

Le site mégalithique de Nyabihuna, dont l'appellation signifie littéralement « lieu fortement fréquenté par les hiboux », se localise dans la province de Gitega, en commune de Nyabihanga, plus précisément sur la colline Gisirtye, sous-colline Gasanda. Il est également désigné sous l'appellation de Kw'īsékuro kwā Mahano (en référence à un ancien propriétaire du site) ou Kw'īsékuro y'úbutobero ; ce qui renvoie explicitement à sa fonction rituelle. Du point de vue géographique, le site se situe à une altitude de 1 600,76 m, avec 3°23'39,83'' de latitude sud et 29°51'5,97'' de longitude est.

Carte 8 : Localisation du site de Nyabihuna



Réalisateur : NIYONKURU Protais

2.7 .2. L'accessibilité du site

Le site est accessible mais demeure relativement enclavé. L'accès se fait principalement par de petits sentiers favorables à la marche à pied, la moto et le vélo comme moyens de déplacement. Il n'existe pas d'infrastructures touristiques ou de dispositifs formels de guidage, ce qui traduit son faible niveau de valorisation institutionnelle. Sa localisation dans une propriété privée constitue également un facteur limitant son ouverture au public plus large.

2.7.3. Les objets présents dans le site

Le site de Nyabihuna se trouve sur le versant nord de la vallée portant le même nom et se caractérise par une couverture végétale dense et hétérogène. Celle-ci est constituée à la fois d'espèces autochtones et celles importées, traduisant une interaction ancienne entre l'environnement naturel et les activités humaines. Bien qu'un inventaire floristique exhaustif n'ait pas établi dans le cadre de cette étude, certaines espèces végétales associées aux pratiques rituelles de l'ubutobero ont pu être identifiées, entre autres : Eucalyptus (*inkáratŭsi*),

Imitobotobo (*Solanum aculeastrum),* Igitēza (*Ochna leptoclada*) et Euphorbia tinucalli (*umunyári*).

Ces plantes occupent une place centrale dans la préparation des substances médicinales utilisées lors des rituels de la pêche traditionnelle (Neuwinger, 2004). A cet égard, les observations de terrain ont également permis de constater la présence de vestiges matériels, tels que de feuilles de bananier traditionnellement utilisées comme des emballages lors de préparations rituelles. Ces éléments constituent des indices attestant l'ancienneté et de la matérialité des pratiques associées au site. Par ailleurs, l'état actuel du site révèle une absence d'aménagements structurés, ce qui témoigne de son faible niveau de fréquentation.

2.7.4. Histoire liée au site

Le site de Nyabihuna joue une fonction rituelle centrale liée notamment à la préparation de substances utilisées pendant la pêche. Ce lieu servait d'espace de rassemblement pour les usagers d'ubutobero venus de différentes localités. Ils s'y réunissaient afin d'y accomplir des rituels collectifs.

Ces pratiques se déroulaient généralement pendant la nuit. Les participants procédaient à diverses opérations rituelles, incluant la préparation et la consécration des substances médicinales. Au terme de ces activités, les auteurs se rendaient, dans l'après-midi du jour suivant, vers la rivière Ruvyironza, munis de ces substances médicinales, dans le but d'optimiser le rendement de l'activité de pêche.

2.7 .5. Les traditions associées au site

Le site mégalithique de Nyabihuna s'inscrit dans un système de représentations symboliques structuré autour des notions de sacralité, de pureté et d'efficacité rituelle. La pierre principale du site est investie d'une valeur symbolique particulière, étant perçue comme un médiateur entre les acteurs humains et les forces invisibles susceptibles d'influencer le rendement de la pêche. Selon les récits recueillis, cette pierre est considérée comme une source de bénédiction, capable d'accroître significativement les captures halieutiques. Cette croyance explique l'affluence d'individus provenant de différentes localités, lesquels choisissaient ce site au détriment d'autres espaces similaires jugés moins efficaces.

Le déroulement des rituels obéissait à une organisation rigoureuse. Des substances préparées, généralement conditionnées dans des contenants spécifiques appelés *imitotó (les* feuilles de

bananiers). Des officiants prenaient place sur la pierre pour accomplir les gestes rituels, d'autres restants debout, munis d'objets symboliques tels que des bâtons.

Dans ce cas, les praticiens allaient vers la rivière et apportaient ces substances sur leur tête en commençant par celui qui a mis au monde des jumeaux. Par ailleurs, ces pratiques étaient accompagnées de chants rituels en chœur, qui contribuait à la fois à la cohésion du groupe et à la dimension performative du rituel. Comme Ngendahóruri Joseph[23] le rapporte, les participants entonnaient des formules telles que : *« Ehe mbabaye Karabāmba, ehe ndígawe Karabāmba »,* traduisant une invocation symbolique liée à l'efficacité des actions entreprises. Cette croyance traditionnelle s'accompagne d'un ensemble d'interdits rigoureux(Namwira,2020). L'exclusion de femmes dans l'espace du rituel constitue l'un des principes les plus saillants. Celles-ci sont perçues comme susceptibles de perturber l'efficacité des pratiques en introduisant une forme de « souillure ». De même, les individus ayant connu des événements tels que la naissance ou le décès au sein de leur entourage familial étaient temporairement exclus des rituels.

En outre, le respect du processus rituel, revêtait une importance capitale. Toute intrusion extérieure, notamment féminine, était interprétée comme une menace à l'efficacité des substances préparées. Les participants adoptaient ainsi des comportements strictement codifiés, tels que l'interdiction de se retourner durant le trajet ou encore la vigilance constante vis-à-vis de l'entourage. Ces pratiques traduisent une conception du monde dans lequel l'efficacité technique est indissociable de la conformité aux normes culturelles.

2.7.6. Les auteurs des traditions liées au site

Les principaux auteurs étaient les praticiens du rituel de *gutêra ubutobero*. Ils assuraient la préparation des substances, la conduite des rituels et la transmission des savoirs associés. Ces rassemblements renforçaient la dimension communautaire et performative des pratiques.

Cependant, les pratiques rituelles associées au site de Nyabihuna ont connu, au fil du temps, une transformation notable, marquée par un déclin progressif dans leur fréquence et intensité. Cette évolution s'inscrit dans un contexte plus large de mutations socioculturelles et d'intervention accrue des autorités publiques dans la régulation des pratiques traditionnelles.

Selon les informations recueillies, les rituels ne sont plus pratiqués de manière régulière, en raison notamment des politiques nationales visant à encadrer certaines pratiques jugées

[23] Entretien avec NGENDAHORURI Joseph, le 26 avril 2026

incompatibles avec le respect de l'environnement. Désormais, toute tentative de réalisation de ces rituels nécessite l'obtention d'une autorisation préalable auprès des instances administratives compétentes. Ce qui pousse la plupart de praticiens à abandonner ces pratiques prohibées par les autorités du pays. Malgré ce recul, il convient de souligner que certaines formes de ces pratiques subsistent encore. De fait, pendant notre passage dans ce site, nous avons pu identifier de restes de ces substances médicinales sur ce mégalithe, ce qui signifie que ces rituels continuent d'être pratiqués de manière clandestine.

2.7.7. La valeur exceptionnelle du site

La valeur exceptionnelle du site de Nyabihuna est multifactorielle. Sur le plan culturel, il constitue un espace central de pratiques rituelles de l'ú*butobero*, révélant un système de savoirs traditionnels structuré. Sur le plan historique, il témoigne de pratiques anciennes liées à l'économie de la pêche et à l'organisation communautaire des savoirs techniques et spirituels. Sur le plan symbolique, la pierre incarne une médiation entre efficacité matérielle et croyances spirituelles, traduisant une vision intégrée du monde où nature et sacré sont indissociables

Image 10 : Vue de face du mégalithe de Nyabihuna



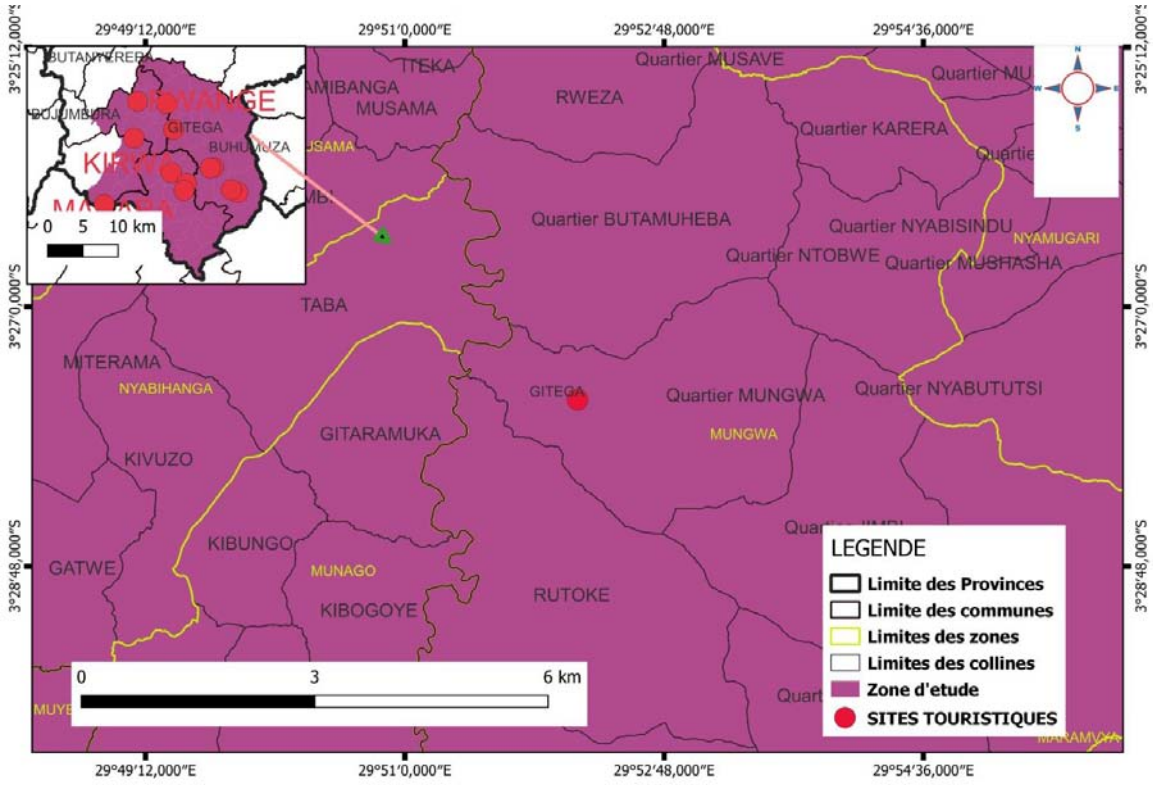
Photo prise par NDAYIZEYE Schadrack le 24 avril 2026 à 12h42

2.8. La roche Ruhāngura Rukurú

2.8.1. Localisation

La roche Ruhāngura rukurú est une grande roche située en province Gitega, dans la commune Gitega, zone Mungwa, sur la colline de Gacaca, sous-colline Gacaca avec une longitude et de de 29, 869988 et d'une latitude de 3,460740. La roche est située aux environs de la rivière Ruvyironza et elle se trouve au bord du ruisseau Nyamugari.

Carte 9 : Localisation du site de Ruhangura Rukuru



Réalisateur : NIYONKURU Protais

2.8.2. L'accessibilité du site

Le site de Ruhāngura rukurú est relativement accessible. Son accès se fait principalement par de sentiers permettant la communication aux habitants de la colline Gacâca et les localités environnantes de la zone Mūngwá. Ce sont ces passerelles qui permettaient aux pèlerins venant de différentes contrées de fréquenter ce site pour diverses raisons.

2.8.3. Les objets présents dans le site

La roche Ruhāngura rukurú se démarque par sa largeur et est rampante. C'est une roche dure qui n'a aucun rôle aujourd'hui. Au tour de cette pierre s'exécutent des travaux champêtres qui peuvent même être une des sources de sa disparition.

2.8.4. Histoire associée au site

Les données ethnographiques indiquent que la roche Ruhāngura rukurú a été pendant longtemps utilisée par les pêcheurs comme un lieu de préparation des substances médicinales fabriquées à partir des espèces végétales naturelles amères, qui sont destinées à une pratique

dénommée « gutêra ubutobero ». Il importe de signaler que ce site de Ruhāngura Rukurú doit son nom à sa capacité de rassembler un grand nombre d'individus dans son espace relativement restreint.

Avant de commencer à pêcher au sein de la rivière Ruvyironza, les praticiens de ce métier devaient se munir de substances médicinales, entre autres : ntibuhunwá (*Tephrosia vogelii*) et Intobótobo (*Solanum aculeastrum*), Neuwinger (2004). Toute la procédure de broyage et de mélange de ces produits se déroulait sur cette roche par de pêcheurs issus de diverses localités.

Après avoir rempli plusieurs sacs, ils se dirigeaient vers la rivière Ruvyirônza dans des endroits qui sont supposés héberger beaucoup de poissons. Ensuite, ils versaient ces produits dans l'eau pour affaiblir les poissons. Certains poissons étaient capturés avec les mains alors que d'autres retrouvaient la vie après la pêche. Cependant, il arrivait que la teneur de ces produits soit forte à telle enseigne qu'une grande partie des poissons meurt. C'est pourquoi, sous la loi *n°710/1721 du 3 septembre 2019*, l'Etat interdisait ces systèmes de pêche sur toute l'étendue du pays (République du Burundi,2019). Nos informateurs soulignent que la première personne à avoir inventé cette stratégie de capture de poissons dans cette région est un natif de la colline Gacăca. Au début, elle aurait été emprisonnée mais elle sera libérée et aura l'autorisation du gouvernement. Par ailleurs, ce type de pêche a continué jusqu'à la période la plus récente.

Il importe de préciser que les chants exécutés dans ce contexte, s'avèrent être distincts de ceux des pratiques domestiques ou festives ordinaires car ils ont une fonction de motivation du groupe. Ils expriment également une logique d'ostentation symbolique visant à solliciter la réussite de la pêche, conformément aux prescriptions des ancêtres.

Bacamurwânko[24] affirme que les pratiques liées au mégalithe s'inscrivent dans leur tradition familiale. Il précise que son père (Cyprien Ruhūha), avait le statut de chef des pêcheurs de la localité (umukôndo mukurú). Il était un responsable de la coordination des activités et s'occupait des démarches administratives auprès des autorités locales.

Les activités de pêche étaient organisées à partir de ce site. Ce dernier servait de point de départ pour les expéditions vers divers cours d'eau situés dans différentes régions (Ruvyirônza, Wāgá, Ruvubú, etc.). Avant chaque déplacement, les pèlerins accomplissaient des rituels sur la roche

[24] Entretien avec BACAMUNRWANKO Pontien, le 29 avril 2026

Ruhāngura rukurú, lesquels sont considérés comme indispensables à la réussite de l'activité de pêche.

Le cycle rituel est particulièrement associé à la période allant de septembre à octobre, considérée comme favorable à l'activité halieutique. La roche est ainsi perçue comme un espace d'interaction entre forces naturelles et pratiques humaines, relevant d'une cosmologie locale intégrée.

Outre sa fonction technique, la roche s'inscrit dans un ensemble de pratiques et de représentations à forte portée culturelle. Les interviewés y mobilisent notamment des éléments tels que le ntibuhunwá et les imisékuzo, considérés comme porteurs de propriétés performatives lorsqu'ils sont soumis à des gestes rituels de broyage accompagnés de chants collectifs.

Ces pratiques s'inscrivent dans une logique propitiatoire visant à influencer positivement le rendement de l'activité halieutique. Le site est ainsi perçu comme un lieu d'interaction entre l'ordre humain et les forces invisibles de la nature. Les chants rituels, les danses et les expressions collectives ne relèvent pas du simple divertissement, mais participent à la cohésion sociale, à la mobilisation symbolique et à la légitimation des activités de pêche.

2.8.5. Les traditions liées au site

2.8.5.1. Les traditions relatives aux objets présents dans le site

Au moment de notre enquête, nous avons trouvé sur le mégalithe des substances végétales récemment utilisées dans le rituel, notamment le ntibuhunwá (Tephrosia vogelii) considérées comme porteuses de propriétés performatives. Leur efficacité dépendait de leur préparation rituelle sur la roche, accompagnée de gestes codifiés et de chants collectifs. La roche elle-même était investie d'une valeur fonctionnelle, servant de support à la transformation des substances et à la réussite des activités de pêche.

2.8.5.2. Les auteurs des traditions liées au site

Les auteurs des pratiques étaient des pêcheurs expérimentés. Ces activités impliquaient également des groupes diversifiés comprenant, des jeunes initiés et des participants venus de différentes localités, renforçant la dimension collective et intercommunautaire des pratiques.

Cependant, les pratiques rituelles et halieutiques associées à Ruhāngura Rukurú ont connu d'importantes transformations au fil du temps. Initialement structurées par un ensemble de

normes sociales et d'interdits, elles étaient encadrées aussi par des règles strictes élaborées par les auteurs eux-mêmes, notamment en matière de conduite morale avant les activités de pêche. Toute transgression était perçue comme susceptible d'affecter négativement le rendement de la pêche.

Toutefois, ces prescriptions ont progressivement perdu de leur centralité, notamment sous l'influence de facteurs tels que la propagation du christianisme et l'intervention prohibitive de l'administration. En effet, l'Etat burundais a fini par interdire l'usage de ces substances toxiques dans les cours d'eau, contribuant ainsi à la disparition progressive de la pêche de ce type.

2.8.6. La valeur exceptionnelle du site

La valeur exceptionnelle de Ruhāngura rukurú repose sur plusieurs dimensions complémentaires. Sur le plan historique, le site se présente comme le lieu de pratiques halieutiques anciennes structurées autour de savoirs écologiques et techniques sophistiqués. Sur le plan socio-anthropologique, il illustre une organisation sociale complexe intégrant hiérarchies, rôles spécialisés et coopération intercommunautaire. Sur le plan symbolique, la roche est investie d'une fonction médiatrice entre les humains et les forces invisibles, révélant une vision intégrée de la nature et la spiritualité.

Image 11 : Le mégalithe de Ruhāngura rukurú



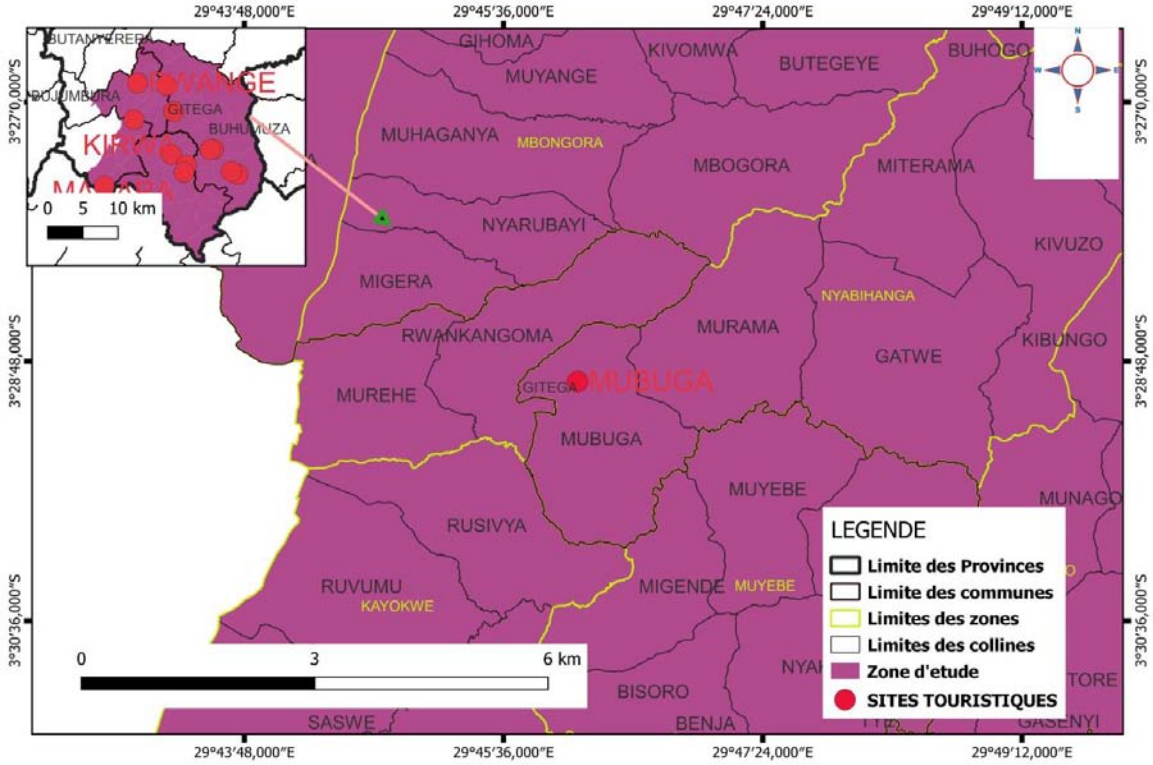
La photo prise par NDAYIZEYE Schadrack, Le 22 Avril 2026 à 10h 22min

2.9. Le site de Mubúga

2.9.1. Localisation

Le site se localise en province actuelle de Gitega commune Nyabihanga, colline Mubuga, sur la route Nyabihanga-Mwaro. Ses coordonnées géographiques sont 1763.41m d'altitude ; 3°28'56.39'' de Latitude sud et 29°46'6.84'' de longitude. Ce site de Mubúga connu aussi sous le nom de « Kw'ībuye chez Ntirijahato » mérite d'être sauvegardé parce qu'il est considéré comme le symbole de cohésion sociale.

Carte 10 : Localisation du site de Mubuga



Réalisateur : NIYONKURU Protais

2.9.2. L'accessibilité du site

Le site est facilement accessible en raison de sa proximité avec la route Nyabihanga-Mwaro mais n'a pas de guide, de responsable, de gestionnaire, il est négligé. Cette accessibilité favorise sa fréquentation régulière par les populations locales. Toutefois, l'absence d'aménagement et de dispositifs de protection formelle limite sa valorisation et l'expose à des pressions anthropiques continues.

2.9.3. Les objets présents dans le site

La pierre sacrée dénommé Kw'ībuye est tout près des habitations et occupe un espace très restreint. A ses environs se trouve un champ de haricots et de patates douces. Un gazon couvre le terrain parsemé par de petite pierre que nos informateurs désignent comme des « enfants » de la grande pierre. En plus, quelques espèces végétales, notamment le *ficus thonnnningii (*umuvumúvumu), le *mariscus sumatrensis* (inīmbo), l'*ageratum conzyoides* (akarŭra), le *cissus rubiginosa* (Igitēza), le *centelle asiatica* (gutwíkumwé) et le *synadenium grantii* (umukoni), entourent ce fameux mégalithe. De l'autre côté de la route se trouvent trois gros avocatiers qui servent d'abri aux visiteurs surtout pendant la saison sèche. Des épluchures de différents fruits,

des bouteilles en plastiques, des restes de cannes à sucre prouvent en suffisance que la population environnante se rencontre souvent dans ce site pour renforcer leurs liens relationnels.

2.9.4. Histoire liée au site

Le site de Kw' ībuye est connu comme un espace de rassemblement communautaire et de cohésion sociale. Nos informateurs indiquent que ce mégalithe a longtemps servi de point de rencontre pour les populations locales dans le but de renforcer les liens sociaux et les échanges communautaires.[25] Ainsi, le site est perçu comme un symbole de stabilité sociale et de préservation des relations interpersonnelles.

La fonction attribuée à Kw'ībuye ne se limite donc pas à la présence matérielle de la roche. Les discours des informateurs mettent également en évidence une dimension sociale du lieu, liée aux rencontres et aux interactions entre les membres de la communauté. Dans une perspective socio-anthropologique, ces usages permettent de considérer le site comme un espace socialement investi, dont la signification se construit à travers les pratiques et les représentations des populations qui le fréquentent.

Cette approche rejoint les travaux consacrés aux sites patrimoniaux africains, qui montrent que la valeur d'un site ne dépend pas uniquement de ses caractéristiques matérielles, mais également des relations sociales, des mémoires et des représentations que les communautés entretiennent avec celui-ci (Ballarin, 2016). Dans le cas de Kw'ībuye, cette dimension sociale constitue donc un élément important de la compréhension de son histoire locale.

2.9.5. Les Traditions associées au site

Le site de Kw'ībuye est traditionnellement considéré comme un espace de cohésion sociale et de dialogue communautaire. Il constitue un lieu où les populations se rencontrent pour échanger, discuter et renforcer les liens relationnels, confirmant ainsi son rôle de médiation sociale informelle. Dans cette perspective, sa fréquentation contribue à maintenir des interactions entre les membres de la communauté et participe, dans une certaine mesure, à la reproduction des relations sociales.

[25]Entretien avec HARAGIRIMANA Mamert, le 2 mai 2025

2.9.5.1. Les traditions relatives aux objets présents dans le site

La roche est perçue comme un élément central du paysage social et symbolique. Les petites pierres environnantes, traduisent une forme d'anthropomorphisation du site ; ce qui renforce sa dimension symbolique dans les représentations locales. La végétation environnante est également intégrée dans les usages quotidiens du site.

Elle joue également un rôle pratique pour les personnes qui fréquentent le lieu, notamment en fournissant des zones ombragées. Le site doit ainsi être appréhendé comme un ensemble associant un élément lithique, son environnement naturel et les usages sociaux qui lui sont associés.

Cette approche rejoint une conception relationnelle du patrimoine, dans laquelle l'objet patrimonial est étudié en relation avec son environnement, les pratiques sociales et les représentations collectives qui lui donnent sens

2.9.5.2. Les auteurs des pratiques liées au site

Les principaux acteurs associés à la fréquentation et aux pratiques observées à Kw'ībuye sont les populations locales. Les informations recueillies montrent que les habitants de l'environnement immédiat constituent les principaux usagers du site. Ils le fréquentent notamment comme espace de rencontre, d'échange et de repos.

L'absence d'une structure institutionnelle officiellement chargée de la gestion du site semble favoriser une forme d'appropriation locale. Cette appropriation ne signifie cependant pas nécessairement que la communauté assure une conservation organisée du patrimoine. Elle renvoie plutôt au fait que les populations locales continuent à fréquenter le lieu et à lui attribuer une fonction dans leur vie quotidienne.

Du point de vue socio-anthropologique, cette situation permet d'interroger les rapports entre patrimoine institutionnel et patrimoine vécu. La valeur d'un site peut en effet être entretenue par les usages quotidiens et les représentations locales, même lorsqu'il ne bénéficie pas d'un dispositif formel de gestion ou de protection. Les travaux de Ballarin (2016) montrent justement l'importance des communautés dans les processus d'appropriation et de construction de la valeur des sites patrimoniaux.

2.9.6. La valeur exceptionnelle du site

La valeur exceptionnelle du site de Kw' ībuye repose sur plusieurs dimensions complémentaires.

Sur le plan social, le site constitue un espace de cohésion communautaire, favorisant les interactions, les échanges et le dialogue entre les habitants. Culturellement, il représente un lieu symbolique fortement intégré dans les représentations locales.

Enfin, la présence d'espèces végétales variées servant d'abri contre le soleil témoigne de la sauvegarde de la qualité environnementale du site malgré la menace des activités anthropiques intensives.

Image 12 : Vue du mégalithe de Mahára



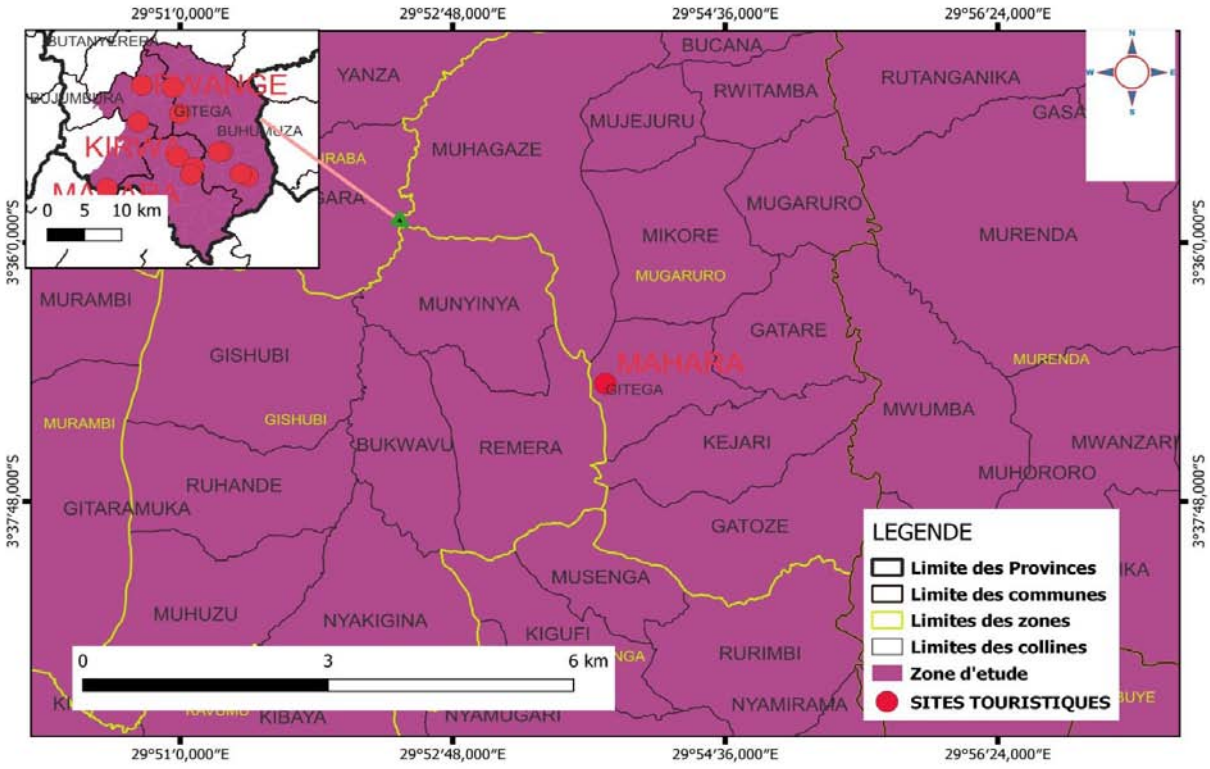
Photo prise par NDAYIZEYE Schadrack le 27 avril 2026 à 13h45

2.10. Le site de Mahára

2.10.1. Localisation

Situé sur la colline Rukiga, sous-colline Mahara, en commune de Gishubi, province de Gitega. Ce mégalithe est trop utile pour les personnes de la localité qui font des mouvements de va-et-vient. La pierre d'une forme de chaise « Ibuye ry'înyégamo » se trouve au sommet de la colline à 1904.15 m d'altitude avec 3°36'58.87'' de latitude sud et 29°53'48.48'' de longitude est. Les gens de la localité le considèrent comme un lieu de repos, parce qu'on y parvient après avoir fait plus ou moins 4 km en escaladant la chaîne de montagne de Rukíga. Pendant la période monarchique, ce mégalithe était un lieu de repos pour le roi et de contemplation de ses domaines de Kirwa et Burūnga. Ce site servait aussi de point stratégique car il était un poste de surveillance contre des invasions de troupes ennemies au sein de la cour royale de Kirwa, laquelle est devenue l'enclos des deux ritualistes d'umuganuro (Nankoni et Nánzobé) après le départ du roi vers les capitales royales de Murāmvya.

Carte 11 : Localisation du site de Mahára



Réalisateur : NIYONKURU Protais

2.10.2. L'accessibilité du site

Le site est difficilement accessible en raison de sa localisation au sommet de la montagne Rukíga. Pour y arriver, une montée de 4km doit être effectuée. L'accès se fait principalement à pied via de petits sentiers permettant la découverte de toute la montagne. Cette contrainte de relief contribue à préserver partiellement le site en limitant sa fréquentation régulière.

2.10.3. Les objets présents dans le site

La roche de Mahára est entourée par un sol caillouteux. Ce site est couvert de feuilles et de graines qui tombent des arbres (cèdres) se trouvant à proximité. De fait, il se situe au milieu d'une réserve forestière claire menacée par la dégradation progressive sous l'effet du déboisement, de l'érosion et des feux de brousse qui la transforment peu à peu en savane.

2.10.4. Histoire liée au site

La roche de Mahára possède une forte valeur liée à la monarchie burundaise. Selon les dires de nos informateurs, ce mégalithe servait de lieu de repos stratégique pour le roi lors de ses déplacements.

En effet, le souverain y faisait des haltes prolongées afin d'observer ses domaines, notamment Kirwa et Burūnga, et d'assurer la surveillance du territoire contre d'éventuelles invasions extérieures. Le site remplissait ainsi une fonction à la fois politique, militaire et stratégique, en raison de sa position dominante sur le paysage environnant.

2.10.5. Les traditions liées au site

Le site est traditionnellement perçu comme un lieu de repos et d'observation. La communauté locale considère encore aujourd'hui cette pierre comme un espace privilégié de pause après la montée de la montagne de Rukíga. La forme particulière du mégalithe, assimilée à une chaise naturelle, constitue l'élément central des représentations locales. La roche est localement assimilée à une chaise naturelle, ce qui renforce son association avec le repos. Cette perception montre que les caractéristiques physiques du paysage peuvent être investies de significations sociales et culturelles par les populations qui les fréquentent.

La relation entre le paysage, la mémoire et le pouvoir royal est particulièrement intéressante dans le contexte burundais. Les travaux de Chrétien et Mworoha (1970) montrent que certains lieux associés à la monarchie ne peuvent être compris uniquement à partir de leurs

caractéristiques physiques : leur signification est également liée aux récits, aux traditions et à la conception de la monarchie sacrée.

2.10.6. Les auteurs des pratiques liées au site

Les principaux auteurs de pratiques liées au site sont le roi, les ritualistes d'umuganuro durant la période monarchique, ainsi que les populations locales qui continuent de fréquenter ce site dans la logique de repos. La mention des ritualistes de l'Umuganuro doit être replacée dans le contexte plus général du système rituel de la monarchie burundaise. A ce sujet, Michel Bahenduzi (1991) a consacré une importante thèse au Muganuro dans l'histoire du Burundi. Il montre que ce rituel constituait une cérémonie majeure du Burundi ancien et qu'il impliquait différents acteurs et plusieurs séquences rituelles.

Aujourd'hui, les populations locales constituent les principaux acteurs de la fréquentation du site. Elles continuent à utiliser le lieu comme espace de repos et participent également à la transmission des récits qui lui sont associés. La communauté apparaît ainsi comme un acteur essentiel de la conservation de la mémoire du site.

Cette situation montre que la patrimonialisation de Mahára ne repose pas uniquement sur une éventuelle reconnaissance institutionnelle. Elle repose également sur une transmission communautaire de la mémoire, à travers les récits, les usages et les représentations attachés au lieu.

2.10.7. La valeur exceptionnelle du site

La valeur exceptionnelle de la pierre de Mahára repose sur plusieurs dimensions complémentaires. Sur le plan historique, le site est associé, dans la tradition orale locale, à la monarchie burundaise. Les récits concernant les haltes du roi et l'observation du territoire donnent au mégalithe une place particulière dans la mémoire du pouvoir royal. Cette dimension rejoint les travaux de Chrétien et Mworoha (1970) sur la monarchie sacrée et les lieux associés aux bămi du Burundi. Sur le plan géographique, sa position au sommet de la chaîne de Rukíga lui confère une fonction de belvédère stratégique, offrant une vue panoramique du territoire environnant le site. Du point de vue culturel, la forme singulière de la roche interprétée comme une chaise naturelle, renforce son statut de lieu de repos et de halte intégré dans la mentalité locale.

Image 13 : La pierre sacrée appelé *inyégamo*



Photo prise par NDAYIZEYE Schadrack le 23 avril 2026 à 14h24

2.11. La pierre sacrée de Kirwa ou pierre fauteuil

2.11.1. Localisation

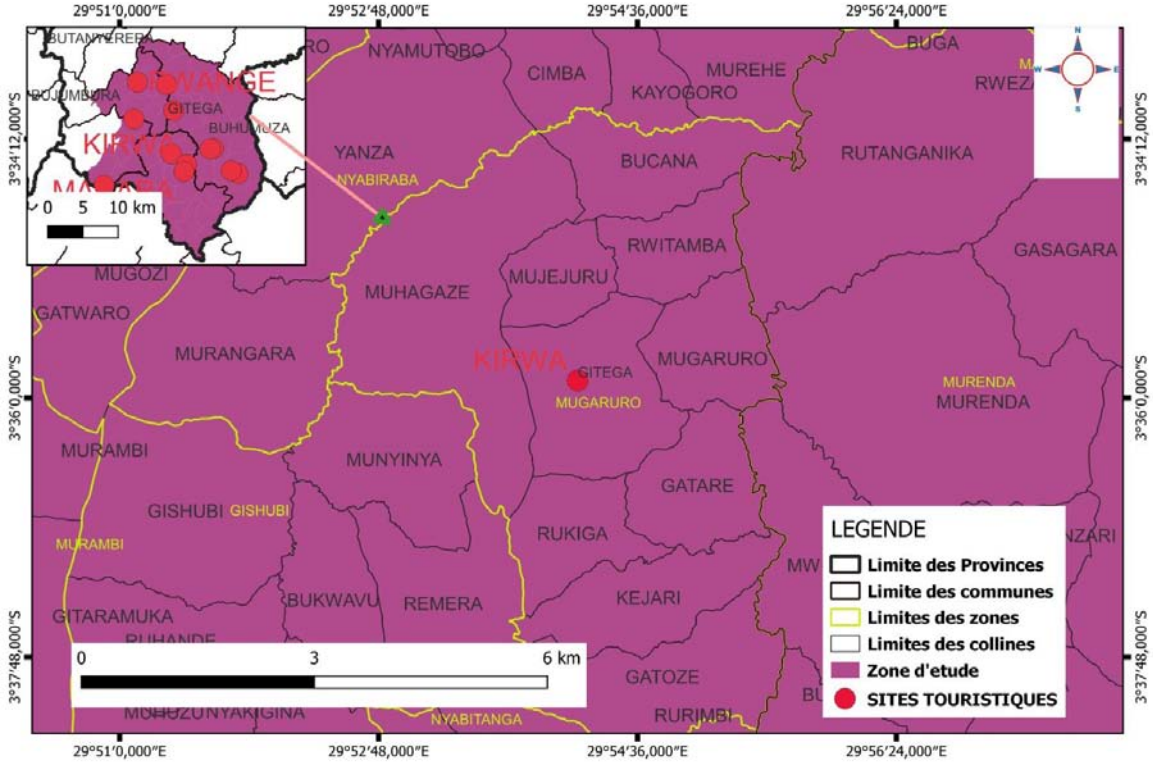
La pierre Kw'ībuye ry'înyégamo se trouve dans les enceintes du site de Kirwa[26], l'ancienne capitale du domaine des ritualistes, importants dans la consolidation de la royauté sacrée. C'est un site qui a été aussi identifié dans l'ouvrage de NDORICIMPA L. et GUILLET J.C. (1984). Il aurait été dirigé par les plus célèbres ritualistes du Muganuro Nzóbe y'í kirwa et Nankoni dont on parle souvent dans le livre intitulé : *Imigenzo y'ikirundi* de NTAHOKAJA (1978). Situé au sud de la partie méridionale de la province de Gitega.

[26] Le site de Kirwa était divisé en deux parties (Bukoni et Buzóbe), cela n'était pas gratuit. Dans la partie de Bukoni il y avait un taureau du nom de NKONI et un ritualiste appelé Nankoni. Dans la deuxième partie appelée Buzóbe, il y avait aussi une vache appelée NZÓBE et un ritualiste appelée Nanzóbe.

Le site se trouve précisément dans la commune de Gishubi, sur la colline Mikore et la sous-colline Kigabiro. Au Nord et à l'Ouest se trouve le ruisseau Kanyângwá, au Sud il y a la rivière Ruvyirônza alors qu'à l'Est se trouve le ruisseau Bānda. Ce site se situe à 8km du centre Nyabirāba.

Les coordonnées géographiques du site sont : 1732.75m d'altitude, 3°35'52.72'' de latitude Sud et 29°54'11.02'' de longitude Est.

Carte 12 : Localisation du site de Kirwa



Réalisateur : NIYONKURU Protais

2.11.2. L'accessibilité du site

Le site est aujourd'hui situé dans une zone agricole et demeure accessible par des sentiers traversant des champs de cultures vivrières. L'accès est libre mais il n'existe aucune infrastructure de gestion et de conservation du site. La pierre sacrée de Kirwa est principalement fréquentée de manière occasionnelle par des passants et des agriculteurs qui travaillent dans les espaces riverains.

2.11.3. Les objets présents dans le site

La pierre sacrée de Kirwa est totalement entourée par un champ de cultures vivrières. La population environnante souligne que le site n'est pas fréquenté pour le moment. Les seules personnes qui sont remarquées à cet endroit sont les passants qui s'y reposent. Un espace de plus ou moins 8m qui entoure le mégalithe est toujours visible même s'il est occupé par un champ. Ce dernier appartient à Sinzotuma Joséphine, une octogénaire qui qui nous a parlé de l'importance sociale de ce lieu tout en regrettant du risque de disparition qu'encoure cet espace du mégalithe.

2.11.4. Histoire liée au site

Le site de Kw' ībuye ry'înyégamo est historiquement associé à l'ancien cour royale de Kirwa, considérée comme un espace de pouvoir local et de gestion sociale(Sadiki,2013). Il servait de lieu de rassemblement pour les autorités traditionnelles chargées du règlement des différends et de la médiation communautaire. La roche jouait un rôle central dans le dispositif institutionnel en tant que siège du président de la séance arbitrale de conflits interpersonnels[27]. La reconnaissance de cet emplacement en tant que tel par la population de la localité renforce ainsi la légitimité des décisions prises lors des rassemblements des sages. Cette fonction lui confère une dimension à la fois politique, sociale et symbolique.

2.11.5. Traditions associées au site

Le site était traditionnellement perçu comme un espace d'autorité, de justice et de réconciliation. Il constituait un lieu où les conflits étaient réglés solennellement sous la supervision des notables, renforçant ainsi la cohésion sociale locale[28].

La pierre était investi d'une fonction symbolique forte en tant que siège rituel et institutionnel. Sa présence structurait l'espace de délibération et matérialisait l'autorité des décisions prises. La terrasse environnante constituait également un espace organisé servant à l'accueil des participants lors des séances de médiation. Les principaux auteurs impliqués dans les traditions relatives au site de Kw' ībuye ry'înyégamo sont les notables et les membres de la communauté.

[27] Entretien avec RWASA Arthémon, le 23 avril 2026
[28]Entretien avec BAKENYERI, le 23 avril 2026

2.11.6. La valeur exceptionnelle du site

La valeur exceptionnelle de Kw'ībuye ry'înyégamo repose sur plusieurs dimensions complémentaires. Socialement, le site constitue un ancien centre de gestion communautaire, où se réalisait la médiation et la résolution des conflits. Du point de vue historique, il témoigne de l'organisation traditionnelle des institutions locales et de la centralité des espaces rituels dans la gestion sociale. Culturellement, le mégalithe représente un siège d'autorité, matérialisant le pouvoir et la légitimité des décisions collectives.

Image 14 : Vue de face du mégalithe de Kirwa

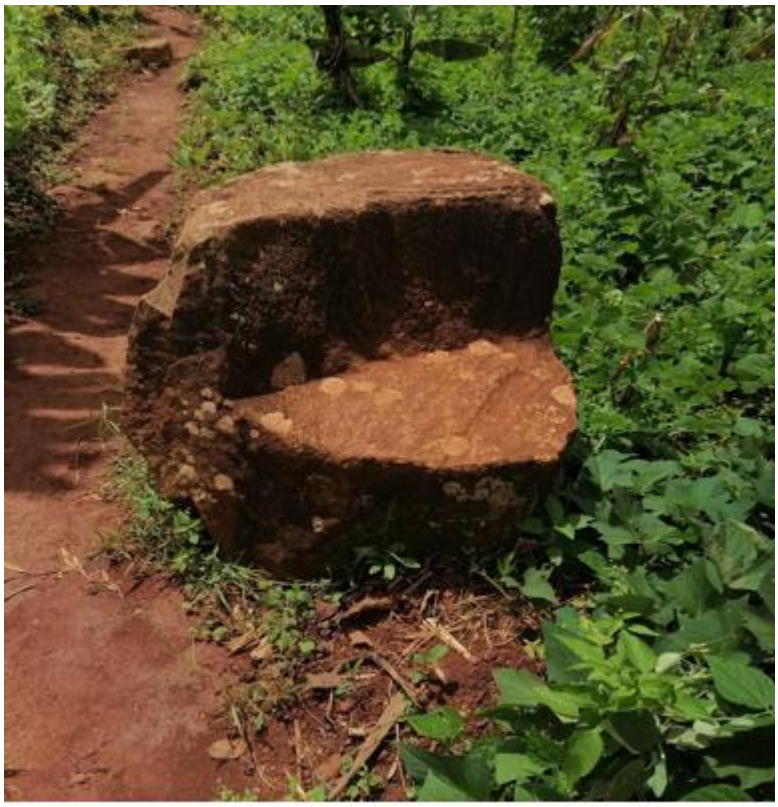


Photo prise par NDAYIZEYE Schadrack le 23 avril 2026 à 13h16min

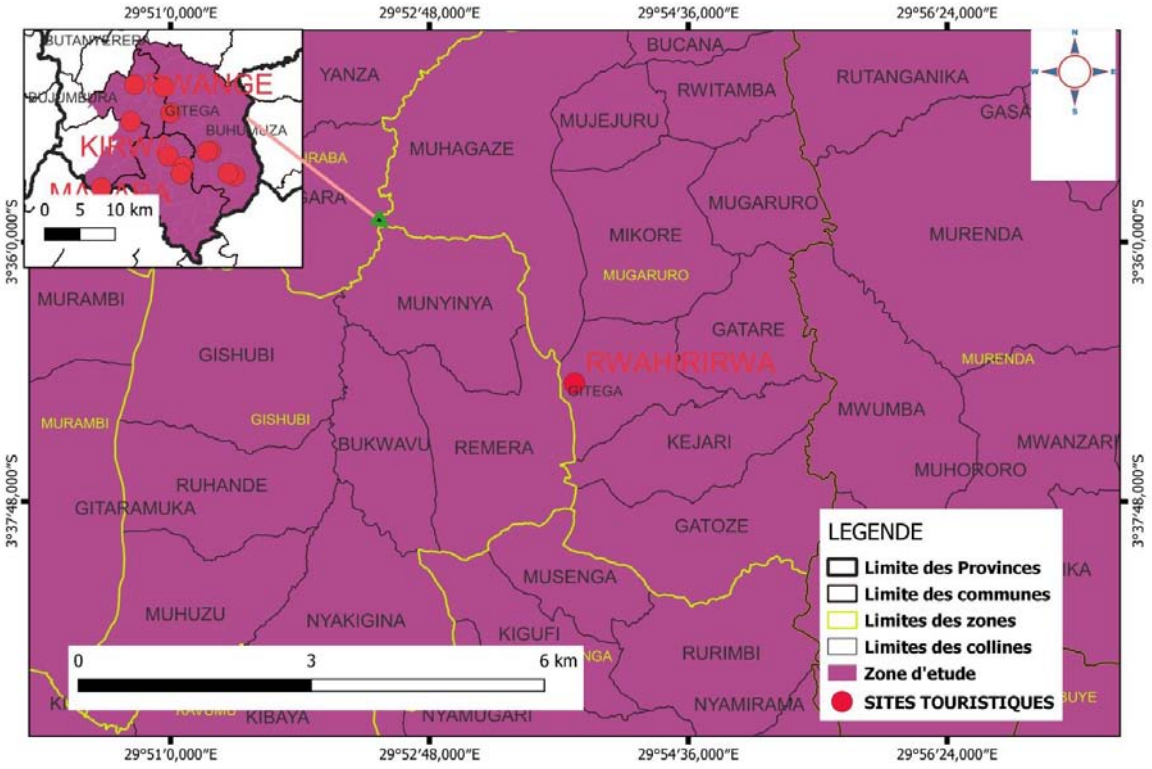
2.12. Le site de Rwāhírirwa

2.12.1. Localisation

La pierre Rwāhírirwa est une roche situé dans la province de Gitega, au chef-lieu de la commune Gitega, sur la colline Mwaro-Mavuvu, sous-colline Rwengo. Le site se localise juste sur le côté droit en prenant la RN13 Makebuko-Ruyigi, dans la localité de Rwēngo. La route en terre reliant la colline Mwaro-Mavuvu à celle de Mwaro-Ngundu mène directement au site.

A une altitude de 1782.23m ; avec 3°36’ 58.86’’ latitude sud et 29°53’48.54’’ longitude est, le mégalithe de Rwāhírirwa est connu comme un lieu où se déroulent des pratiques occultes et miracles. Nahimana Modeste[29] affirme que jadis, elle y voyait de la lumière pendant la nuit et les gens avaient peur de fréquenter cet endroit à l’exception des devins et guérisseurs.

Carte 13 : Localisation du site de Rwahirirwa



Réalisateur : NIYONKURU Protais

2.12.2. L’accessibilité au site

Le site de Rwāhírirwa est facilement accessible en raison de son emplacement dans un espace semi-urbain. Cependant, cette accessibilité s’accompagne d’une forte exposition aux pressions humaines liées à l’urbanisation et à l’extension des infrastructures locales.

2.12.3. Les objets présents dans le site

Pendant notre passage dans le site, aucun objet matériel trouvé sur les lieux ne peut prouver que ce site a joué un rôle important dans la vie socioculturelle des habitants de la localité. Par ailleurs, la roche Rwāhírirwa est menacé de disparition par la pression anthropique. De fait, il

[29]Entretien avec NAHIMANA Modeste, le 24 avril 2026

se trouve au milieu de l'une des avenues du quartier Rwēngo au chef-lieu du centre-urbain de Makebuko.

2.12.4. Histoire liée au site

Nos informateurs disent que Rwāhírirwa occupe une place particulière dans les représentations locales en référence à son lien avec les pratiques rituelles et les phénomènes surnaturels[30]. Les récits collectés évoquent des manifestations lumineuses nocturnes ce qui suscite à la fois son respect et sa crainte à l'égard des populations environnantes. Ces phénomènes sont rapportés par les personnes interrogées comme des événements inhabituels ayant contribué à entourer le site d'une certaine aura de mystère

2.12.5. Les traditions et représentations associées au site

Le site de Rwāhírirwa est associé à des récits de pratiques occultes et de phénomènes extraordinaires qui s'y déroulaient. Il était perçu comme un espace réservé à certaines catégories d'acteurs tels que les devins et les guérisseurs[31]. En revanche, nous n'avons pas pu identifier de vestiges matériels présents dans le site lors de notre passage. De fait, les traditions y relatives reposent principalement sur la mémoire collective.

Dans son travail sur la littérature orale burundaise, Nizigiyimana (1985) montre l'intérêt des productions orales pour l'étude des représentations et des réalités socioculturelles du Burundi. La tradition orale peut ainsi être considérée comme une source permettant d'accéder aux conceptions, aux valeurs et aux représentations d'une société, tout en nécessitant une analyse critique du contexte dans lequel les récits sont transmis.

Cette démarche correspond également à l'approche adoptée dans les travaux d'inventaire du patrimoine culturel immatériel au Burundi. L'UNESCO indique que l'inventaire burundais porte notamment sur les traditions et expressions orales, les pratiques sociales, les rituels, les connaissances concernant la nature et l'univers, ainsi que sur leurs détenteurs. L'inventaire accorde également une attention particulière aux éléments menacés de disparition et à l'identification de leurs communautés porteuses.

[30] Entretien avec NAHIMANA Modeste, le 24 avril 2026
[31] Entretien avec NICIMPAYE Joseph, le 24 avril 2026

Rwāhírirwa peut donc être considéré comme un site dont la dimension patrimoniale repose actuellement davantage sur la mémoire et les représentations transmises que sur la conservation de traces matérielles.

2.12.6. La valeur exceptionnelle du site

La valeur exceptionnelle de Rwāhírirwa repose principalement sur sa dimension mémorielle et symbolique (Onyango,2018). Du point de vue culturel, le site constitue un espace de mémoire collective associé à des pratiques rituelles et traditionnelles. Sur le plan historique, il témoigne de l'existence probable de pratiques socio-spirituelles disparues ou menacées de disparition. Rwāhírirwa représente un site menacé par l'urbanisation ; ce qui risque de conduire à la disparition du mégalithe.

Image 15 : Vue du Mégalithe de Rwāhírirwa



Photo prise par NDAYIZEYE Schadrack le 24 avril 2026 à 16h40

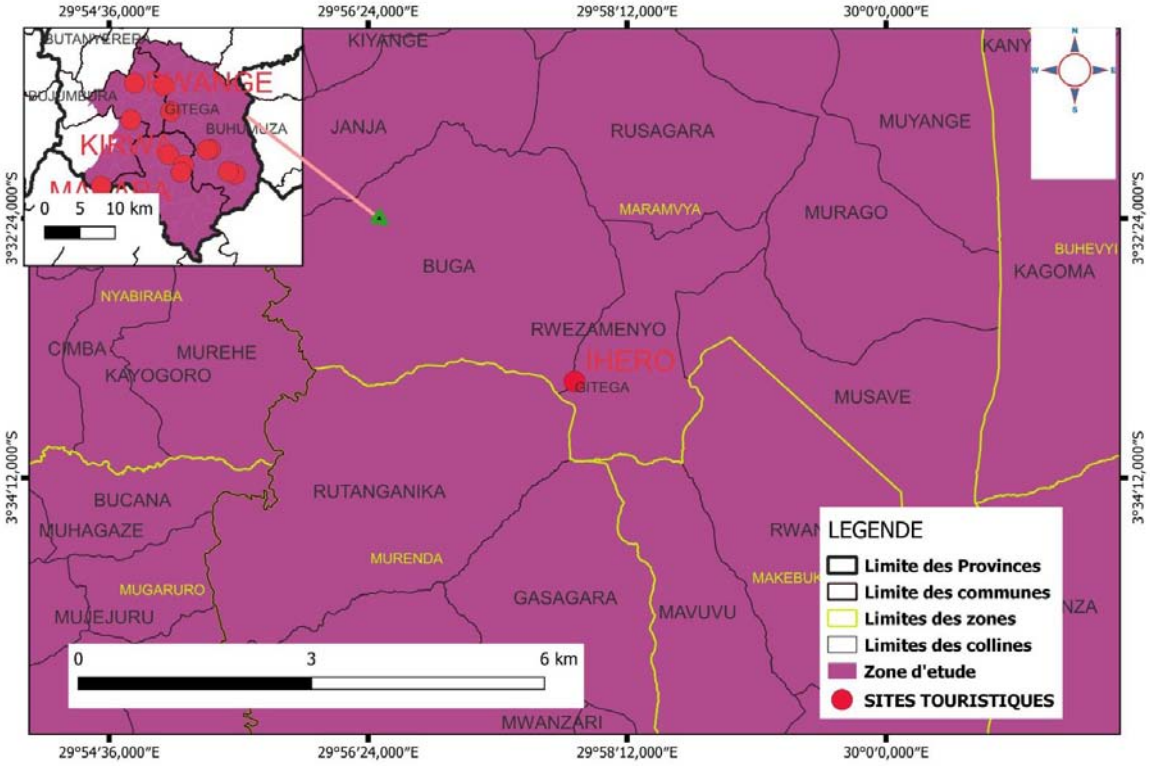
2.13. Le site du mégalithe d'Íhêro

2.13.1. Localisation

Le site mégalithique d'Íhêro se localise sur la colline de Kibuye et la sous-colline de Kabumba, en commune Gitega. Il s'inscrit dans un environnement naturel caractérisé par une végétation dense. Les coordonnées géographiques du site sont de 3°33.532' de latitude sud et de 29°57.835'de longitude Est. Le site se distingue principalement par la présence d'un mégalithe de grande dimension, remarquable tant par sa hauteur que par son extension.

Cette pierre exceptionnelle ayant la forme du sexe féminin constitue l'élément central autour duquel tournent les différentes représentations symboliques et pratiques rituelles.

Carte 14 : Localisation du site de Íhêro



Réalisateur : NIYONKURU Protais

2.13.2. L'accessibilité du site

Autrefois, le site d'Íhêro était difficilement accessible. L'absence de sentiers aménagés et la crainte qu'il inspirait à la population limitaient fortement sa fréquentation. En effet, seuls certains individus considérés comme des connaisseurs du surnaturel osaient s'y rendre. Toutefois, avec l'avènement des religions modernes dans le pays, cette perception a progressivement changé. La peur associée au site s'est atténuée, rendant aujourd'hui l'accès plus libre, même si la végétation abondante complique encore la tâche.

2.13.3. Les objets présents dans le site

Le site est dominé par un mégalithe présentant trois cavités distinctes, dont l'une est significativement plus grande que les autres. La surface de cette pierre laisse apparaître une configuration morphologique évoquant symboliquement l'organe génital féminin, bien que cette forme reste difficilement perceptible à distance en raison de la couverture végétale

composée d'herbes et de mousses. Aux alentours de la pierre se trouvent des arbres vernaculaires, entre autres : le *ficus octomelifolia* (úmumândá) traditionnellement utilisé dans le culte de kubāndwa et le *pseudo arthria hookeri* (igikóbekóbe). Par ailleurs, la présence d'autres espèces végétales comme le *glycine javanica* (umurândarânda) contribue à dissimuler partiellement le mégalithe.

L'espace environnant comprend également deux sources d'eau associées à des usages de kubāndwa. Les deux sources étaient couramment fréquentées par le roi pour des raisons de son hygiène corporelle. Nos informateurs disent que l'une des sources accueillait le roi le matin alors que la douche du soir était prise dans l'autre source. Dans les alentours du mégalithe, on y trouve également diverses espèces d'arbres vernaculaires.

2.13.4. Histoire liée au site

Le mégalithe d'Íhêro doit cette appellation à celle attribuée à son espace environnant. Ce concept d'« Íhêro » présente plusieurs significations(Sadiki,2013). Traditionnellement, *ihêro* renvoie à un lieu où s'effectuaient les prières d'invocation de Dieu pour qu'il vienne en aide envers les humains. Le terme *ihêro* peut désigner soit un arbre de Dieu, soit, par extension ou confusion terminologique, un lieu rituel tel que l'ishongore ou l'igitabo (Sadiki, 2016). Cet auteur montre que ce concept peut renvoyer en plus au bois sacré servant d'établissement de lien entre les hommes et l'au-delà. Ce vocable revient également dans la sphère des tambours burundais. En effet, tous les sanctuaires des tambourinaires doivent avoir des bois sacrés abritant le python. Ce dernier est entretenu par un membre du clan des AbaHéza. Il est vénéré par le groupe de tambourinaires avant de procéder à la coupe de bois servant de fabrication de nouveaux tambours car ce type d'arbre abrite le python. Ainsi, il doit être apaisé pour ne pas attaquer ceux qui tentent de le déloger.

De fait, le mégalithe dénommé *ihêro* a été appelé ainsi du fait qu'il se trouve dans un emplacement qui accueillait des gens qui venaient y effectuer le culte traditionnel de kubāndwa La végétation environnante faite de ficus qui sont considérés comme des arbres de Dieu donne une valeur ajoutée à cet espace. NIMBONA Pascal[32] nous a dit qu'un individu dénommé Bikanúre occupait la fonction de *Kirānga* pendant le culte de kubāndwa En revanche, après sa

[32] Entretien avec NIMBONA Pascal, le 11 mai 2026

disparition, aucune relève n'a été assurée. Cela a entraîné l'abandon progressif des pratiques cultuelles de kubāndwa dans la localité. *Kirānga*

2.13.5. Les traditions y afférentes

Le site d'Ihero est profondément associé à des pratiques rituelles de fertilité, de domestication des pythons et d'initiation religieuse (kubāndwa). *« Ici, comme vous pouvez le constater, il se produisait autrefois des phénomènes étonnants. Des individus venaient y accomplir des rites sacrificiels, s'est être enduit le kaolin blanc dans leurs visages. Une fois ces pratiques achevées, ils se lavaient le visage avec l'eau que vous voyez là. Quant à cette foret, on y élevait des pythons, ce qui explique la crainte de ce lieu aux populations locale*.»[33] Il était considéré comme un espace de communication privilégié entre les humains et le divin, où se déroulaient des cérémonies impliquant prières, invocations et offrandes. Les sources d'eau présentes sur le site jouaient également un rôle rituel, notamment dans les pratiques de purification et dans les activités royales.

Par ailleurs, des traditions rapportées par Matayo[34] insistent sur la présence du roi dans ce site : « *Le roi, après s'être baigné dans la source appelée Iriba, monta s'asseoir sur la pierre comportant trois cavités. Sur l'une des trois cavités de la pierre, il existe un endroit d'où jaillit de l'eau provenant des profondeurs. Il y avait ainsi une source utilisée le matin et une autre le soir. Il s'installait alors sur celle qui était la plus grande pour se réchauffer au soleil et profiter de l'air. Après s'être descendu de ces pierres, il se rendait sur une colline appelée Ibuga, où se trouvait un autel rituel. Accompagné de ses proches, il accomplissait de nombreux rituels et plusieurs grandes cérémonies s'y déroulaient. »*

Une femme stérile se rendait sur cette pierre, y accomplissait différents rites et apportait diverses offrandes. Le sorcier enduisait d'une substance blanche appelée « *ingwá yērá* » sur son visage. Cette substance signifiait qu'elle se trouvait dans un lieu sacré et qu'elle s'adresse à la Providence comme ces propos de l'informateur précité le prouvent :

« *Pour demander un enfant, elle enlevait tous ses vêtements, puis s'allongeait sur le dos dans la cavité ayant la forme de l'organe féminin et commençait à prononcer de nombreuses paroles*

[33] Ibid
[34] Entretien avec NTIBAKINSANGA Mathieu, le 25 mai 2026

pour demander à Dieu de lui accorder un enfant. Après avoir accompli ce rituel, elle allait se laver dans les eaux situées à proximité de la pierre, puis rentrait chez elle.

Une fois arrivée, et après avoir fait l'amour avec son conjoint, elle tombait enceinte et finissait par avoir un enfant ».[35]

2.13.6. Les traditions liées au site

2.13.6.1. Les traditions relatives aux objets présents dans le site

Le mégalithe constitue le principal objet matériel présent dans ce site. Il servait d'espace d'exécution des pratiques cultuelles. La cavité la plus grande, associée à une forme évoquant l'organe génital féminin, est interprétée comme un symbole de fécondité. Ainsi, les femmes en quête d'enfants accomplissaient des rituels pour attirer l'attention de la Providence à leur égard. Elles se dévêtaient, s'allongeaient dans la cavité principale et formulaient des prières en vue d'obtenir une descendance. L'application d'une substance blanche appelée *ingwá yērá* sur le visage marquait la sacralité du rituel et la pureté de la divinité invoquée(Ntabona,1986).

2.13.6.2. Les auteurs des pratiques liées au site

Les pratiques rituelles étaient encadrées par des figures spécifiques, en l'occurrence Kirānga, un intermédiaire entre les humains et l'au-delà. Bikanúre est mentionné comme l'un des principaux officiants ayant exercé cette fonction. D'autres acteurs intervenaient également, entre autres : les devins chargés de prononcer des incantations et de guider les rituels, ainsi que les femmes en quête de fertilité.

2.13.7. La valeur exceptionnelle du site

Le site d'*Íhêro* présente une valeur exceptionnelle à plusieurs niveaux. Il constitue un monument important d'accomplissement de pratiques traditionnelles burundaises, notamment en matière de spiritualité et de fertilité. Son association avec la royauté, en particulier avec le roi Mwambutsa, renforce son importance dans le Burundi ancien.

[35] Ibid.

Image 16 : Vue de face du mégalithe d'*Íhêro*



La photo prise par NDAYIZEYE Schadrack le 12/5/2026 à 9h3min

Conclusion partielle

Au terme de ce chapitre, les sites mégalithiques analysés constituent des biens patrimoniaux en profonde mutation, marqués par des transformations à la fois matérielles, symboliques et culturelles. Leur état de conservation, globalement fragile, est fortement affecté par des pressions d'origine humaine, notamment l'urbanisation, la perte des pratiques traditionnelles et l'absence de dispositifs de protection adaptés.

Parallèlement, ces sites continuent de porter une mémoire collective, bien que les pratiques qui leur sont associées connaissent aujourd'hui des formes de recomposition, entre persistance discrète, abandon et hybridation religieuse. Cette évolution traduit d es changements plus larges dans les systèmes de valeurs et les représentations du sacré au sein des communautés locales.

Face à ces dynamiques, la préservation de ces biens patrimoniaux apparaît comme un enjeu majeur, nécessitant à la fois une sensibilisation accrue des populations locales, une implication des autorités et la mise en place de politiques de sauvegarde efficaces.

Dès lors, ces sites ne doivent pas être considérés comme de simples vestiges du passé, mais comme des espaces porteurs d'identité et de mémoire collective, dont la transmission aux générations futures dépend des actions engagées aujourd'hui.

CHAPITRE 3. ANALYSE DE L'UNIVERS MEGALITHIQUE BURUNDAIS

L'univers mégalithique burundais s'inscrit dans une perspective historique, anthropologique et culturelle où les pierres occupent une place centrale dans les représentations sociales et symboliques. Bien que le Burundi ne soit pas reconnu comme un grand foyer mégalithique au niveau mondial, plusieurs formations lithiques présentent des caractéristiques proches de ce phénomène dans plusieurs coins du pays plus particulièrement dans la région du Kirimiro sud, tant par leur matérialité que par leur signification culturelle.

Dans ce contexte, les pierres dépassent leur simple dimension naturelle pour s'inscrire dans un système de sens associant mémoire collective, sacralité et territorialité. Certaines, qualifiées de « pierres sacrées », remplissent des fonctions rituelles, politiques, symboliques et protectrices, liées aux croyances locales et aux traditions orales. Cette dimension immatérielle constitue un élément essentiel pour comprendre la spécificité du mégalithisme burundais.

Par ailleurs, l'étude de cet univers s'inscrit dans une logique de relecture du patrimoine local, longtemps marginalisé dans les recherches scientifiques classiques, qui ont souvent privilégié des cadres d'analyse exogènes au détriment des systèmes de pensée endogènes (Smith, 2006). Une approche contextualisée, intégrant les savoirs locaux et les pratiques sociales, apparaît dès lors indispensable.

De fait, l'univers mégalithique burundais participe à la construction des identités locales et à l'organisation du territoire, en tant que repères spatiaux, lieux de rassemblement, symbole de pouvoir et supports de transmission des traditions.

3.1. La conception des mégalithes chez les baRŭndi

Chez les baRŭndi la conception des formations mégalithiques s'inscrit dans un système de représentations à la fois culturel, historique, social et symbolique, où la pierre dépasse largement sa dimension matérielle pour acquérir une signification particulière. En effet, selon les dires de nos informateurs, il ressort que depuis longtemps, les communautés locales accordent une importance capitale à ces formations dans leurs pratiques quotidiennes et leurs systèmes de croyance. Ainsi, les baRŭndi sont conscients que les pierres ne sont pas perçues comme de simples éléments naturels, mais plutôt comme des entités investies de sens, intégrées dans l'univers de leurs traditions et de leurs pratiques culturelles.

Dans cette perspective, avant l'introduction des religions modernes, les baRŭndi reconnaissaient déjà certaines pierres comme des espaces socialement et symboliquement valorisés, capables de protéger, de bénir ou de sanctionner les comportements inhumains. Par conséquent, ces formations mégalithiques occupaient une place importante dans l'organisation des croyances et des pratiques rituelles des baRŭndi. Certaines d'entre elles sont considérées comme des pierres « parlantes », c'est-à-dire capables de transmettre des messages symboliques ou spirituels. A titre illustratif, selon nos informateurs, Rwâbuye rwā Nyákwēzi n'est pas une pierre comme les autres. Il s'agit d'un mégalithe, distincte des autres pierres de la colline, bien qu'elle partage avec elles certaines propriétés physiques. Elle est perçue comme une entité qui « donne » et qui « parle », une conception largement reconnue au sein des communautés locales.

En outre, ces formations lithiques ne se limitent pas à leur dimension spirituelle, mais elles jouent également un rôle social et politique important. En effet, elles peuvent être interprétées comme des symboles d'autorité, de cohésion sociale et de régulation communautaire. Elles servent parfois de repères géographiques, de lieux de rassemblement ou encore de supports de légitimation de certaines formes de pouvoir traditionnel, contribuant ainsi à la structuration de l'espace social.

Enfin, il apparaît que la conception des mégalithes chez les baRŭndi traduit une vision du monde dans laquelle la pierre est intégrée dans un système patrimonial. De ce fait, les mégalithes ne peuvent pas être réduits à un simple objet géologique, mais doivent être compris comme un élément porteur de mémoire, de sacralité et d'organisation sociale.

Cette conception établit une relation étroite entre les baRŭndi, le territoire où les formations lithiques participent activement à la construction des représentations collectives et des dynamiques culturelles locales.

3.2. Le rôle des mégalithes dans la consolidation du tissu social

Dans de nombreuses sociétés du monde y compris le Burundi, les ancêtres ou les esprits protecteurs résident symboliquement dans les mégalithes, où se déroulent les sacrifices, les serments, les cérémonies d'initiation et de médiation entre le monde visible et le monde invisible. Ces lieux deviennent des repères de stabilité spirituelle et identitaire (Ki-Zerbo, 1978). Elles revêtent des fonctions multiples et complémentaires qui dépassent la simple dimension religieuse.

A. Sur le plan politique :

Les pierres sacrées légitiment l'autorité. De fait, les chefs traditionnels prêtaient serment sur les pierres, lesquelles sont considérées comme garantes de la vérité et la justice. En Afrique de l'Ouest, par exemple, certaines pierres servaient à consacrer les rois ou à marquer les frontières entre lignages (Asombang, 2002). Au Burundi, des mégalithes ont souvent été intégrées au dispositif politique du royaume burundais : certaines pierres servaient de « sièges » où des notables rendaient la parole et la justice ; d'autres servaient de postes de surveillance des domaines royaux. Ce couplage entre topographie et autorité est un trait récurrent : la pierre-chaise ou înyégamo, le rocher belvédère sont autant d'indices matériels d'un pouvoir qui se lit dans le paysage. Les enquêtes orales nous ont permis d'identifier ces usages car le mégalithe de Kirwa est une pierre-siège sur laquelle s'installait un chef chargé de l'administration du domaine de Kirwa. Nos informateurs citent chaque fois le nom du chef Ntemakó qui administra ce domaine sous le règne du roi Mwāmbutsa Bangiricênge. S'agissant de la pierre de Mahára, elle est aussi décrite comme un lieu de repos et d'observation des espaces environnants du domaine de Kirwa.

Par ailleurs, les pierres avaient aussi un rôle central dans la gestion du territoire et de conflits : elles servaient de preuves historiques d'occupation et d'appartenance communautaire. Cela est prouvé par l'histoire liée au site du trictrac de Bisoro en province de Gitéga. Selon les informateurs, avant l'instauration de la monarchie burundaise, cette localité était dirigée par un roitelet nommé Ntwêro. Ce dernier avait deux fils, Nsoro et Jábwe.

Les deux fils jouaient au trictrac et une dispute éclata à propos de celui qui va mettre au monde un enfant qui deviendra le premier roi du Burundi. Finalement leur conflit été résolu par le jeu au trictrac. Plus tard, ce mégalithe est devenu un moyen de gestion de conflits entre de princes en querelle de territoires ou de domaines administratifs. Ainsi, pour éviter des guerres meurtrières, ils pouvaient cesser les hostilités et trancher leurs différends en jouant au trictrac. Le vainqueur obtenait alors le domaine sans effusion du sang. Ainsi, le trictrac de Bisoro est devenu un symbole et un instrument traditionnel de la résolution pacifique des conflits.

B. **Sur le plan social** :

Les pierres sacrées fonctionnent comme des centres d'agrégation communautaire. Elles mettaient ensemble les citoyens, et accueillent aussi de participants lors des cérémonies saisonnières comme des rites liés au culte de kubandwa, des fêtes de moisson ou des rituels de

réconciliation. D'autres pierres servaient comme donatrices d'enfants et de conjoints pour ceux qui n'en ont pas. Les sites de Nyagáshūbi, Ihêro, Rwêzamênyo et Rwăbuye rwā Nyákwēzi restent des exemples illustratifs de cette bienveillance garantie envers les pèlerins vulnérables de l'infertilité et de la nostalgie de célibat, lesquels fréquentent ces sites mégalithiques. Cette dimension collective renforce la solidarité et la transmission intergénérationnelle de la valeur exceptionnelle reconnue à ces mégalithes. Ainsi, les pierres ne sont pas seulement des objets archéologiques mais des institutions sociales incarnant la continuité du lien entre les générations contemporaines et les ancêtres (Obenga, 2004).

C. **Sur le plan économique**,

Les pierres sacrées ont aussi été intégrées à des savoirs techniques à visée économique pour le bien-être de la communauté. Certaines roches étaient des lieux de préparation pour des produits utilisés dans la pêche coutumière. La pratique dite *ugutêra ubutobero* qui se faisait entre le mois d'août et septembre, reflète cette implication de mégalithes dans des activités génératrices de revenus. Ces usages montrent que les pierres n'étaient pas seulement des objets symboliques mais des êtres insérés dans des chaînes économiques et écologiques locales. L'interdiction progressive (administrative, sanitaire) de certaines techniques traditionnelles comme la pêche au poison végétal, a rompu des pratiques qui tenaient ces lieux vivants et provoquant ainsi la disparition d'un pan de la relation pierre-culture. Au Togo, le rituel de Kpessesso utilise des pierres sacrées pour prédire les saisons propices à l'agriculture et à la pêche. Ces prévisions influencent directement les décisions économiques des communautés rurales.

Kpessesso en pays Guin, est bien plus qu'une simple cérémonie traditionnelle observée dans la préfecture des lacs au Togo. Selon le Professeur Fabien Akakpo, dans son ouvrage *La science dans la tradition : savoirs endogènes et pratiques sociales en Afrique de l'ouest,* le kpessosso constitue une institution à la fois culturelle et cognitive, reposant sur des systèmes de connaissance empiriques transmis de génération en génération » (Akakpo, 2018*).* Les pierres attirent aussi des visiteurs intéressés par le produit touristique. Elles peuvent être des piliers de la promotion du tourisme et du développement durable.

3.3. Les enjeux de la gestion des mégalithes

La gestion des sites mégalithiques constitue un enjeu majeur dans le domaine du patrimoine culturel, en particulier dans les contextes africains où ces vestiges revêtent à la fois une dimension historique, symbolique et identitaire. Contrairement à la simple préservation, qui se

limite à la protection physique des monuments, la gestion implique une approche holistique intégrant des dimensions juridiques, institutionnelles, sociales, économiques et culturelles (Munjeri, 2004 ; Ndoro, 2005).

Dans cette perspective, la gestion des sites mégalithiques repose sur un ensemble coordonné de mécanismes visant à assurer leur conservation, leur valorisation et leur transmission aux générations futures. Elle suppose l'existence de cadres juridiques adéquats, capables de garantir la protection de ces biens contre les menaces telles que la dégradation, l'urbanisation anarchique ou les pratiques anthropiques non contrôlées. A cela s'ajoute la nécessité d'un dispositif institutionnel efficace, impliquant les autorités publiques, les chercheurs, ainsi que les communautés locales, considérées aujourd'hui comme des acteurs centraux dans la gouvernance du patrimoine (Ndoro & Pwiti, 2001).

Par ailleurs, la gestion durable des sites mégalithiques requiert la mobilisation de ressources suffisantes, tant humaines que financières et techniques. L'insuffisance de ces ressources constitue, dans de nombreux contextes africains, un obstacle majeur à la mise en œuvre de politiques patrimoniales efficaces. En outre, le manque de coordination entre les différents acteurs institutionnels et la faible intégration des savoirs endogènes dans les stratégies de gestion limitent considérablement l'efficacité des interventions (Ondimu, 2002).

Un autre aspect fondamental de la gestion des sites mégalithiques réside dans leur valorisation, entendue comme l'ensemble des actions visant à promouvoir leur connaissance, leur appropriation sociale et leur contribution au développement local. A cet égard, les approches participatives apparaissent comme particulièrement pertinentes, dans la mesure où elles favorisent l'implication des communautés riveraines, détentrices de savoirs traditionnels et garantes de la continuité culturelle (Ki-Zerbo, 1990). Cette valorisation peut également s'inscrire dans une dynamique de développement touristique durable, à condition qu'elle soit encadrée et respectueuse des valeurs culturelles associées à ces sites.

Enfin, la gestion des sites mégalithiques doit faire face à plusieurs défis contemporains, notamment la pression démographique, la perte progressive des traditions orales et l'insuffisance des politiques publiques cohérentes en matière de patrimoine culturel. Dans ce contexte, l'adoption d'une approche intégrée, inclusive et durable s'impose comme une nécessité, afin de concilier les impératifs de conservation, de valorisation et de développement socio-économique (Deacon, 2004 ; Munjeri, 2004).

Dans le cadre spécifique de la présente étude consacrée à l'inventaire des pierres sacrées dans la région du Kirimiro sud au Burundi, une attention particulière a été portée à l'analyse des systèmes de gestion existante. A cet effet, nous avons procédé à une confrontation des cadres juridique, institutionnel et des ressources mobilisées autour de ces sites. Cette démarche analytique nous a permis d'évaluer le degré de performance de chacun de ces systèmes de gestion, en mettant en évidence leurs forces, leurs limites ainsi que les défis auxquels ils sont confrontés dans la préservation durable de ce patrimoine culturel.

3.3.1. Le cadre juridique de la gestion des sites de prospection

Le cadre juridique constitue le socle normatif de toute politique de gestion du patrimoine. La protection du patrimoine culturel s'inscrit dans une logique de conservation et de transmission aux générations futures, conformément aux principes promus par les organisations internationales comme l'UNESCO. Cette approche repose sur l'idée que le patrimoine constitue un bien commun de l'humanité (Smith, 2006).

Au Burundi, la préservation des pierres sacrées, s'appuie sur la loi n°1/6 du 25 mai 1983 portant sur la protection du patrimoine culturel national.

L'article 4 de cette loi prévoit que certains biens peuvent faire l'objet d'un classement par décret afin d'assurer leur protection et leur conservation. Cette procédure permet à l'Etat de reconnaître officiellement la valeur exceptionnelle de sites et d'encadrer leur usage.

Cependant, ce cadre juridique présente des limites notables, entre autres : l'insuffisance et l'imprécision des textes juridiques, la faible application des lois, l'insuffisance de sanction dissuasives, et la faible intégration des communautés locale. Parmi les sites de prospection, certains mégalithes comme Itûro ryā Nyágashûbi, le site d'Íhêro, le trictrac de Bisoro, demeurent méconnus et se dégradent progressivement. Cette situation illustre ce que Françoise Choay (1992) qualifie de « déficit de patrimonialisation », c'est-à-dire une difficulté à intégrer certains biens dans le champ patrimonial officiel.

3.3.2. Le cadre institutionnel de la gestion des sites de prospection

Le cadre institutionnel renvoie à l'ensemble des acteurs et des structures impliqués dans la gestion du patrimoine (Dulucq, 2007). Au Burundi, cette préservation relève principalement de l'Etat à travers l'office burundais pour la protection de l'environnement (OBPE), le ministère ayant la culture dans ses attributions, les collectivités locales et l'administration locale et

territoriale ainsi que les partenaires internationaux. Toutefois, l'action institutionnelle demeure limitée en raison du manque de recensement et de reconnaissance officielle de nombreux sites mégalithiques existants sur tout le territoire burundais en général et dans la région du Kirimiro sud en particulier. Cette faiblesse institutionnelle entraîne une gestion inexistante envers les sites mégalithiques alors que ceux-ci sont riches en valeur exceptionnelle.

Parallèlement aux institutions étatiques, les communautés locales jouent un rôle essentiel. Certains sites, tels que Rwăbuye rwā Nyákwēzi, Rwêzamênyo, sont gérés non par des dispositifs formels, mais par des systèmes de croyances et d'interdits sociaux. Ces mécanismes relèvent de ce qu'Elinor Ostrom (1990) désigne comme des « *institutions informelles* », c'est-à-dire des règles sociales qui régulent l'usage des ressources. Selon J.P. Ndayikengurukiye (2023), les interdits et tabous constituent de véritables stratégies locales de gestion du patrimoine au Burundi. Ils participent à la régulation des comportements et contribuent à la préservation des sites en dissuadant toute forme de dégradation.

Le cadre institutionnel de la gestion des pierres sacrées, repose ainsi sur une articulation entre : les institutions formelles (lois, structures administratives) et les institutions informelles (croyances, tabous, savoirs traditionnels).

Cette complémentarité corrobore les analyses de Bierschenk et Olivier de Sardan (1998), qui mettent en évidence la coexistence des normes étatiques et des pratiques locales dans les systèmes de gouvernance africains.

3.3.3. Le cadre des ressources de la gestion des sites de prospection

La gestion des sites de prospection mobilise diverses ressources qui peuvent être regroupées en deux catégories principales : humaines et financières.

a) Les ressources humaines

Les ressources humaines comprennent les acteurs locaux tels que les devins, les guérisseurs et les détenteurs de savoirs traditionnels. Ces individus fréquentent régulièrement les sites et participent à leur gestion de manière informelle. Leur rôle s'inscrit dans la logique de la gestion communautaire du patrimoine, où les communautés locales sont les principales garantes de la conservation (Deacon, 2004).

b) Les ressources financières

Les ressources financières concernent les moyens mis en œuvre par l'Etat, notamment les mécanismes de classement et les éventuelles infrastructures de protection. Toutefois, ces ressources restent souvent insuffisantes ou faiblement appliquées, ce qui limite leur efficacité dans la gestion des sites.

3.4. Les défis de la gestion des sites mégalithiques du Kirimiro sud

Les mégalithes de Kirimiro sud font face à des défis majeurs qui compromettent leur gestion en tant que patrimoine culturel. Ils peuvent être regroupés autour de quatre dimensions principales : la reconnaissance, la dégradation physique des sites, les transformations socioculturelles et la gouvernance

Le premier défi est celui de la faible reconnaissance patrimoniale. En effet, plusieurs mégalithes ne sont ni inventoriés ni classés officiellement, ce qui les exclut dans des dispositifs formels de protection. Cette situation réduit leur visibilité institutionnelle et les expose à une dégradation progressive. Elle traduit également une insuffisance de la patrimonialisation, au sens de Choay (1992), où certains biens culturels restent en marge des politiques publiques.

Le deuxième défi concerne la dégradation physique des sites. Les mégalithes sont soumis à des facteurs naturels tels que l'érosion et le glissement du terrain. A cela s'ajoutent des actions humaines comme l'extension des terres agricoles et la construction incontrôlée des habitations autour des sites. A titre exemplatif, nous pouvons citer notamment le site d'Íhêro qui est envahi par les champs. Ces pressions entraînent une altération progressive de leur intégrité matérielle.

Le troisième défi est d'ordre socioculturel. Les systèmes traditionnels de protection, fondés sur les croyances, les tabous et la sacralisation des pierres, connaissent une fragilisation progressive. La modernité et l'influence de nouvelles confessions religieuses réduisent l'efficacité de ces mécanismes informels. Or, ces derniers constituaient un mode essentiel de protection de ces mégalithes (Ostrom, 1990).

Enfin, le quatrième défi est lié à la gouvernance. Il existe une faible coordination entre les institutions étatiques et les communautés locales, ainsi qu'un manque de moyens techniques et financiers pour assurer un suivi régulier de ces sites. Cette faiblesse de gouvernance limite la mise en œuvre de stratégies de conservation durable.

3.5. La contribution de la culture mégalithique au développement durable du Burundi

La culture mégalithique au Burundi, en particulier dans la région du Kirimiro sud, s'inscrit pleinement dans les dynamiques contemporaines du développement durable, en raison de ses multiples fonctions sociales, environnementales, économiques et culturelles. En effet, le patrimoine culturel, tel que défini par l'UNESCO (2013), ne se limite pas à une simple dimension de conservation, mais constitue également une ressource mobilisable pour le développement des sociétés. Dès lors, il convient de s'interroger sur la manière dont la culture mégalithique contribue à ce processus dans un contexte marqué par des mutations socio-culturelles et une reconnaissance institutionnelle encore limitée.

Tout d'abord, sur le plan social, la culture mégalithique joue un rôle fondamental dans le renforcement de la cohésion communautaire. Les pierres sacrées et les sites associés sont intégrés dans des systèmes de croyances structurés par des mythes, des rituels et des interdits, qui régulent les comportements individuels et collectifs. Comme le souligne Durkheim (1912), le sacré constitue un élément central de la cohésion sociale en consolidant les normes communes et le sentiment d'appartenance. De plus, ces pratiques favorisent la transmission intergénérationnelle des savoirs traditionnels, assurant ainsi la continuité culturelle des communautés locales.

Ensuite, sur le plan environnemental, la culture mégalithique contribue indirectement à la protection des écosystèmes. En effet, les interdits et tabous associés aux sites sacrés limitent les activités destructrices telles que l'abattage des arbres ou l'exploitation intensive des terres. Par conséquent, ces mécanismes informels s'apparentent à des formes de gestion communautaire des ressources naturelles. A cet égard, Ostrom (1990) montre que les institutions locales fondées sur des normes sociales partagées peuvent garantir une gestion durable des ressources, ce qui confère aux croyances liées aux mégalithes une fonction écologique non négligeable.

La culture mégalithique présente un potentiel économique important, notamment à travers le développement du tourisme durable. Ce dernier est capable de générer des devises, lesquelles sont incontournables dans la gestion des Etats. Les amateurs du produit touristique apportent avec eux des fonds susceptibles de relancer l'économie nationale, l'autonomisation des communautés environnantes de ces sites via le commerce de produits artisanaux, consommables et autres services pouvant être demandés par les touristes.

Toutefois, cette contribution demeure encore limitée en raison du manque d'infrastructures d'accueil dans ces sites, de politiques de leur mise en valeur et de reconnaissance institutionnelle. Ainsi, comme le souligne Smith (2006), l'intégration du patrimoine dans les stratégies de développement nécessite une approche participative et inclusive, condition essentielle pour concilier la valorisation économique et la conservation durable.

En outre, la culture mégalithique participe activement à la sauvegarde du patrimoine immatériel, à travers les récits, les croyances et les pratiques rituelles qui lui sont associées. De cette façon, elle s'inscrit dans le cadre de l'initiative de l'UNESCO (2003), qui insiste sur l'importance de préserver ces expressions culturelles vivantes, qui constituent un pilier essentiel du développement durable et de la diversité culturelle.

Néanmoins, malgré ces contributions significatives, plusieurs limites entravent l'impact réel de la culture mégalithique sur le développement durable. D'une part, la faible reconnaissance institutionnelle des sites réduit leur protection et leur valorisation. D'autre part, les transformations socio-culturelles, marquées par l'affaiblissement des croyances traditionnelles, fragilisent les mécanismes locaux de conservation. Enfin, les pressions anthropiques et environnementales accentuent les risques de dégradation des sites.

Compte tenu de ce qui précède, la culture mégalithique constitue une ressource stratégique pour le développement durable du pays, en raison de ses fonctions sociales, environnementales, économiques et culturelles. Toutefois, pour que cette contribution soit pleinement effective, il est nécessaire de renforcer les politiques de valorisation, d'intégrer les communautés locales dans les processus de gestion et d'adapter les cadres institutionnels aux nouvelles réalités socioculturelles.

3.6. Interprétation socio-anthropologique des fonctions et significations des mégalithes

Notre regard critique des données recueillies met en évidence une diversité fonctionnelle des sites mégalithiques, permettant de dégager une typologie interne significative. D'une part, certains sites notamment Rwāngé, Mahará, Mubúga, Ruhāngura Rukurú, Kirwa ainsi que le mégalithe de Nyabihuna se caractérisent principalement par la fonction socio-économique. D'autre part, des sites tels que Rwăbuye rwā Nyákwēzi, Rwêzamênyo, Ihêro, Itûro ryá Nyágashûbi, Nakinyukura, Rwāhírirwa et le « Trictrac » de Bisoro présentent une combinaison de valeurs culturelle, religieuse et historique. Cette distinction souligne l'imbrication étroite entre usages pratiques et significations socioculturelles, révélant que ces espaces ne relèvent

pas d'une fonction univoque, mais d'un système complexe de représentations et de pratiques sociales.

Loin d'être perçus comme de simples objets matériels, les mégalithes s'inscrivent dans des logiques d'usage où les croyances, les attentes sociales et les expériences individuelles se confondent. Cette approche rejoint l'analyse interprétative de Clifford Geertz (1973), selon laquelle les systèmes symboliques donnent du sens à l'expérience sociale et orientent les pratiques des individus. Cette continuité entre pratiques sociales et significations symboliques apparaît clairement dans les discours des informateurs rencontrés sur le terrain. Ainsi, lors d'un entretien réalisé à propos du mégalithe Rwăbuye rwā Nyákwēzi, Bucumi Adela[36] déclare ce qui suit *: « Cette pierre n'est pas seulement une pierre ; elle vit avec nous. Quand un couple n'a pas d'enfant, il vient ici avec respect, et souvent après un temps, la situation change ».* Ce récit illustre la manière dont les mégalithes sont investis de pouvoirs liés à la fertilité, à la guérison et à la prospérité sociale. De manière similaire, les sites de Rwêzamênyo, Ihêro et Itûro ryā Nyágashûbi sont perçus comme des lieux propices à la fécondité et à l'harmonie conjugale. Il ressort de notre analyse que ces représentations sont partagées par les enquêtés, indépendamment de la localisation ou du contexte environnemental de ces pierres.

Toutefois, la confrontation avec la théorie durkheimienne apporte une nuance essentielle à l'analyse. Selon Emile Durkheim (1912), la sacrée relève avant tout d'une construction collective visant à renforcer la cohésion sociale. Dans cette perspective, les mégalithes ne peuvent pas être compris uniquement comme des supports individuels. En effet, les données empiriques recueillies montrent que, si ces pierres répondent à des concrètes attentes telles que la recherche de guérison, de fertilité ou de réussite. Leur sens et leur valeur s'inscrivent également dans un système de représentations partagées par la communauté. Il en résulte une articulation dynamique entre dimensions collective et individuelle du sacré, qui dépasse le cadre strictement sociologique proposé par Durkheim.

Par ailleurs, ces phénomènes trouvent des correspondances dans d'autres traditions mégalithiques à l'échelle mondiale. En Inde, le Shiva Lingam (Gilberto, 2025), incarne une pierre sacrée associée à la fertilité et à la puissance cosmique, présentant des similitudes symboliques avec certains mégalithes burundais. Parallèlement, les pratiques locales attribuent à ces pierres des vertus thérapeutiques et régénératrices, notamment dans le traitement de

[36]Entretien avec BUCUMI Adela, le 24 Avril 2026

troubles liés à la reproduction et à la vitalité sexuelle. En Europe, le site de Stonehenge (Permutt 2012; Palmer, 2012), est davantage associé à des fonctions astronomiques et calendaires, tandis qu'en Sénégambie, les mégalithes sont liés aux rites funéraires et à la mémoire ancestrale. Ces exemples confirment le caractère universel du phénomène mégalithique, tout en soulignant la variabilité de ses significations selon les contextes culturels. Permutt ; Palmer, (2012). En Asie, selon Gilberto (2025),

Dans cette perspective, Mauss (1925) émet une critique fondamentale. Selon lui, le fait social est universel, c'est-à-dire qu'il existe sous des formes différentes mais obéissant à des logiques comparables dans toutes les sociétés humaines. Ainsi, les mégalithes du Burundi et ceux d'autres régions du monde relèvent du même principe anthropologique : celui de la construction sociale du sacré à travers des objets matériels investis de sens.
Les données de terrain révèlent également une dimension politico-juridique souvent négligée. Certains mégalithes, tels que ceux d'Ínyegamo, Kirwa, Nakinyukura ou encore du site de Bisoro, sont décrits comme d'anciens lieux de justice et de pouvoir royal.

A ce propos, un informateur rencontré à Maharà[37] affirme ce qui suit : « *Les anciens s'asseyaient sur ces pierres pour régler les conflits. Ce n'était pas un lieu ordinaire ; c'était là que la vérité devait sortir* ». Ce type de récit, soutenu par plusieurs enquêtés, prouve que ces sites jouaient un rôle central dans l'harmonie sociale. Cette fonction rejoint l'analyse de Pierre Bourdieu (1994), selon laquelle le pouvoir symbolique s'incarne dans des formes matérielles qui contribuent à légitimer l'ordre social. Les mégalithes apparaissent ainsi non seulement comme des lieux de mémoire, mais également comme des entités de gestion de la cité.

Cependant, les observations actuelles témoignent d'une transformation progressive de ces sites. La majorité d'entre eux, sont aujourd'hui réappropriés et intégrés dans des espaces agricoles et de prière pour les nouvelles confessions religieuses ; parfois même entourés de constructions modernes comme le site de Nakinyukura. Ce processus peut être interprété comme une tendance à la désacralisation de ces sites. En revanche, Mircea Eliade (1957) souligne que le sacré ne disparaît jamais totalement, mais se reconfigure en fonction des mutations sociales.

Cela étant, nous voyons que les mégalithes de la région du Kirimiro sud se présentent comme des faits sociaux totaux au sens de Mauss (1925), mobilisant simultanément les dimensions

[37] Entretien avec NYABENDA Emmanuel, le 23 Avril 2026

religieuse, politique, économique et culturelle. Ils ne sont ni de simples vestiges du passé ni de simples objets naturels, mais de structures culturelles vivantes. Au vu de la gestion efficace mise en place par l'Etat Burundais à l'image des sites mégalithiques reconnus en Europe ou en Asie, ces mégalithes peuvent être considérés comme un patrimoine culturel d'intérêt international. Leur mise en valeur pourrait donc contribuer non seulement à la recherche scientifique, mais aussi au développement culturel et économique local, à condition de respecter leur dimension sacrée.

En fin, les mégalithes cibles de notre enquête témoignent d'une survie et d'une transmission des éléments culturels fondamentaux à travers le temps entre les sociétés humaines. Ils s'inscrivent aussi dans une dynamique globale du sacré mégalithique, tout en constituant une expression spécifique d'un phénomène social universel.

CONCLUSION GENERALE

Notre zone de prospection de la région du Kirimiro sud regorge de plusieurs sites mégalithiques mais cette étude se penche sur ceux ayant une valeur symbolique, leur conférant une valeur socio-économique, culturelle, religieuse et / ou historique (vestiges archéologiques, lieux de culte et / ou de mémoire). Ces éléments nous ont permis de bien conduire notre travail d'inventaire de sites de ce genre au vu de la délimitation du champ de notre étude en rapport avec les pierres sacrées éparpillés dans cette zone de prospection. Notre objectif était de recenser les sites mégalithiques de la localité en vue de proposer des bases de gestion efficace aux décideurs politiques envers ce patrimoine menacé de disparition.

Ainsi, nous rejoignons l'idée de Meredith Sykes (1986) selon laquelle, l'inventaire constitue un outil essentiel pour la gestion des ressources, de quelque nature qu'elles soient. Les travaux de prospection de terrain nous ont permis d'apprécier le degré de protection et les risques qui pèsent sur le patrimoine mégalithique du Kirimiro sud. En effet, la plupart de ces mégalithes sont négligés et se trouvent en danger de disparition suite à l'ignorance de l'importance et de la richesse culturelle et historique de ce patrimoine. D'où il est impératif de mettre en place de politiques de conservation-restauration-valorisation et d'exploitation touristique de ces sites mégalithiques.

De fait, l'Etat doit prendre de mesures adéquates visant à protéger ces sites de la mainmise de la mondialisation et de l'action de nouvelles confessions religieuses. La population environnante de ces sites et les autorités locales connaissent ces biens culturels, leurs valeurs et leurs fonctions variées dans le Burundi ancien, mais tous ces acteurs les qualifient dorénavant de lieux de pratiques sataniques. Par conséquent, les communautés locales qui devraient prendre le devant pour sauvegarder cet héritage deviennent sa première menace et les traditions liées à ces sites tombent progressivement dans les oubliettes. Ces sites sont menacés surtout par les activités agricoles (Ihêro, Ruhāngura rukurú, Kirwa et le trictrac de Bisoro), le christianisme (mégalithes de Nakinyukura, Nyágashûbi et Rwêzamênyo), le glissement de terrain (mégalithe Rwăbuye rwā Nyákwēzi), l'urbanisation (mégalithe de Rwāhírirwa et Mubúga) ou la méconnaissance de son rôle social (site de Gitănga,) et les difficultés d'accès (mégalithe de Mahará). Cette étude montre la nécessité d'intervention envers ces différents sites de patrimoine authentique mal connu, et par conséquent mal préservé. Il sied à souligner que toute action visant la protection et la mise en valeur de ces sites nécessite d'abord une étude sur les pratiques et croyances liées à ces sites mégalithiques.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

A. Sources documentaires

1. Dictionnaires

1. RODEGEM Firmin Marie, 1970, *Dictionnaire Rundi-Français*, Tervuren, A.M.R.A.C, 643 pages.
2. VAN DER BURGT Joannes Michael, 1903, *Dictionnaire Français- Kirundi*, Bois-le-Duc, Illustration Catholique, 630 pages.

2. Ouvrages généraux

1. AKAKPO Yaovi, 2024, *La science dans les traditions africaines*, Paris : L'Harmattan, 198 pages.
2. AMADOU Hampâté Bâ, 1991, *Amkoullel, l'enfant* peul : mémoires, Arles : Actes Sud, 409 pages.
3. BAERTS Marc Lehmann, 1993*, L'utilisation de quelques plantes médicinales au Burundi*. Tervuren, Belgique : Musée royal de l'Afrique centrale, 155 pages.
4. BIERSCHENK Thomas et OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre (dir.), 1998, *Les pouvoirs au village : le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, Paris : Karthala, 296 pages.
5. BLANDY David et RUBIÉS Joan Pau, 2010, *Understanding Sacred Spaces: Cultural Heritage and Contested Meanings*, London: Routledge.
6. BOURDIEU Pierre, 1977, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 224 pages.
7. CHOAY Françoise, 1992, *L'Allégorie du patrimoine*, Paris : Éditions du Seuil, 288 pages
8. CHRETIEN Jean Pierre, 1981, *De l'hirsute au hamite : Les variations du cycle de Ntare Ruhatsi, fondateur du royaume du Burundi*, History in Africa, 8, 3–41pages
9. CHRETIEN Jean Pierre, 1988, *Les traditionnistes lettrés du Burundi à l'École des bibliothèques missionnaires* 1940–1960, History in Africa, 15, 407–430pages.
10. CHRETIEN Jean Pierre, 1978, *Les arbres et les rois. Sites historiques au Burundi*, Culture et société. Revue de civilisation burundaise, 1, 35–47 pages.
11. D'ANNA André (dir.), 1997, *Statues-menhirs, menhirs et mégalithisme de la Corse*, rapport de synthèse 1995-1997, Projet collectif de recherche, Aix-en-Provence/Sartène : LAPMO/Musée départemental de Préhistoire, 151 pages

12. DEACON Harriet, DONDOLO Luvuyo, MRUBATA Mbulelo. et PROSALENDIS Sandra, 2004, *The Subtle Power of Intangible Heritage: Legal and Financial Instruments for Safeguarding Intangible Heritage*, Cape Town: HSRC Press, 76 pages
13. DIOP Cheikh Anta, 1981, Civilisation ou barbarie : *anthropologie sans complaisance*, Paris : Présence Africaine, 526 pages.
14. DURKHEIM Émile, 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris : Félix Alcan, 647 pages.
15. ELIADE Mircea, 1961, *Le sacré et le profane*, Paris : Gallimard, 192 pages. Réédition en 1998, collection « Folio ».
16. JOHANNOT-GRADIS Christiane, 2013, *Le patrimoine culturel matériel et immatériel : quelle protection en cas de conflit armé* ? Genève : Schulthess, XXXIX + 835 pages.
17. KI-ZERBO Joseph, 1978, *Histoire de l'Afrique noire : d'hier à demain*, Paris : A. Hatier, 731 pages + XXXI pages. De planches.
18. LEROI-GOURHAN, André, 1964-1965, *Le geste et la parole*, Paris : Albin Michel. 2 tomes : tome I, Technique et langage 1964 ; tome II, La mémoire et les rythmes (1965).
19. MWOROHA Émile, 1977, *Peuples et rois de l'Afrique des Lacs : le Burundi et les royaumes voisins au XIXe siècle*, Dakar-Abidjan : Les Nouvelles Éditions Africaines, 352 pages
20. NDORICIMPA Léonidas et GUILLET Claude, 1984, *L'arbre-mémoire : traditions orales du Burundi*, Pais: Karthala.
21. NEUWINGER Hans Dieter, 2004, *Plants used for poison fishing in tropical Africa*, Toxicon,44(4),417-430
22. NTABONA Adrien, 1986, *Une approche du culte de Kubandwa au burundi et pistes pour l'exploitation de ses langages,* cahiers des religions africaines, 20-21(39-42),343-375 pages.
23. NTAHOKAJA Jean-Baptiste, 1978, *Imigenzo y'Ikirundi,* Bujumbura : Université du Burundi, 184 pages
24. OBENGA Théophile, 1990, *La philosophie africaine de la période pharaonique : 2780-330 avant notre ère*, Paris : L'Harmattan, 567 pages. + XXV pages. de planches.
25. OSTROM Elinor, 1990, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action:* Cambridge University Press, XVIII + 280 pages
26. PHILIBERT Myriam, 1992, *Le grand secret des pierres sacrées*, Paris : Éditions du Rocher, 270 pages

27. SMITH Laura Jane, 2006, *Uses of Heritage*, London: Routledge.
28. SYKES Meredith, 1986*, Manuel des systèmes d'inventaire du patrimoine culturel immobilier,* Paris : UNESCO, 174 pages
29. TURNER Victor Witter, 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure,* Chicago: Aldine Publishing Company, VIII + 213 pages
30. ZUURE Bernard, 1929, *Croyances et pratiques religieuses des Barundi*, Éditions de l'Essorial.
31. VERSCHUEREN Wilder, et Al, 2010, *Sacred natural sites: conserving nature and culture*, London, Earthscan.

3. Articles scientifiques

1. BALLARIN Marie-Pierre, 2016, « Sites sacrés, patrimoine et identités en Afrique de l'Est : le cas de Rabai, Kenya », Journal des Africanistes, tome 86, fasc. 1, pp.170-197.
2. CHRETIEN Jean Paul, & Mworoha Emile, 1970, « Les tombeaux des bami du Burundi : Un aspect de la monarchie sacrée en Afrique orientale », Cahiers d'Études Africaines, 10(37), 40–79.
3. CHRETIEN Jean Paul, 1982, « Le Sorgho au Burundi », In : *Journal des africanistes*. Tome 52
4. Fascicules 1-2. pp.145-162.
5. CORBEL Jean, 1952, « Les premières civilisations mégalithiques dans le Nord-Ouest de l'Europe », Bulletin de la Société préhistorique française, tome 49, n° 8, pages 378-388. DOI: 10.3406/bspf.1952.5079.
6. HAJAYANDI Nicolas, 2006, « Inventaire du patrimoine culturel matériel le plus menacé au Burundi », culture et societé,16,37-67
7. HOLL Fc Augustin, 2018, « Senegambia megaliths as world cultural heritage », Arts and Humanities Open Access Journal, vol. 2, n° 3, p.179-185. DOI : 10.15406/ahoaj.2018.02.00055.
8. LAPORTE Luc, BOCOUM, Hamady, BERNARD Régis et al, 2009, « Le site mégalithique de Wanar (Sénégal) », Afrique : Archéologie & Art, n° 5, pp.99-108.
9. LAPORTE Luc, CROS Jean-Paul, et Al, 2018, « Mégalithes du Sénégal et pratiques sépulcrales : l'hypothèse de rites funéraires différés », Journal des Africanistes, tome 88, fasc. 1, p. 116-147. DOI : 10.4000/africanistes.7045.

10. LEBEUF Jean-Paul, 1939, « Quelques pierres sacrées du pays Kotoko », La Terre et la Vie : Revue d'Histoire naturelle, tome 9, n° 1, pp.10-26. DOI: 10.3406/revec.1939.4026.
11. LOULANSKI Tolina, 2006, « Revising the Concept for Cultural Heritage: The Argument for a Functional Approach », International Journal of Cultural Property, vol. 13, n° 2, pp. 207-233.
12. SADIKI Elie, 2021, Les sites et lieux de mémoire du domaine de Kirwa au Burundi, In *Revue Africaine d'Anthropologie*, Nyansa-Pô, N°33.
13. SILVESTER Jeremy et SHIWEDA, Napandulwe, 2020, « The return of the sacred stones of the Ovambo kingdoms: Restitution and the revision of the past », Museum & Society, vol. 18, n° 1, pp. 30-39. DOI : 10.29311/mas. V18i1.3236.
14. VRYDAGH, 1969, « Inventaire critique de la statuaire de pierre en Afrique noire traditionnelle ». Journal de la Société des Africanistes, tome 39, fasc. 1, pp. 7-56.

4.Rapports et documents institutionnels

1. FALL Sérigne Malick DIOUF Malick et BADIANE Sidia Diaouma, 2011, Identification et caractérisation des sites naturels sacrés côtiers et marins en Afrique de l'Ouest : étude de cas du Sénégal, Rapport du Sénégal. FIBA, RAMPAO et PCRM, 39 pages.
2. L'HELGOUACH Jean, 1971, Mégalithes en Bretagne, Jos Le Doaré, 32 pages.
3. REPUBLIQUE DU BURUNDI, 2007, Listes indicatives des biens culturels, naturels et mixtes. Bujumbura : Centre du patrimoine mondial, 52 pages.
4. REPUBLIQUE DU BURUNDI, 2019, Ordonnance ministérielle n°710/1721 du 3 septembre 2019 portant réglementation générale de la pêche et de l'aquaculture, Bulletin officiel du Burundi, n°9bis/2019
5. UNESCO WORLD HERITAGE CENTRE, 2006, Les mégalithes de Bouar. Liste indicative de la République centrafricaine, réf. 4003. Paris: UNESCO/World Heritage Centre.
6. UNESCO, 2007, La résidence royale du Burundi : le cas de Gishora. Liste indicative du patrimoine mondial, République du Burundi.
7. UNESCO, 2009, Imico n'imigenzo ndangaburundi n'abayitirirwa. Icegeranyo c'ivyatohoje, Bujumbura.
8. UNESCO, 2008–2009, Inventaire du patrimoine culturel immatériel et de ses détenteurs au Burundi, Paris : UNESCO.ich.unesco.org

9. L'AME ESTIME, (s.d.), Le shiva lingam en provenance d'inde (document PDF)
10. WILD Robert, McLEOD Christopher. (dir.), 2012, Sites naturels sacrés : lignes directrices pour les gestionnaires d'aires protégées, Gland, Suisse : UICN, XII + 108 pages

5.Mémoires et thèses

1. BAHENDUZI Michel, 1991, *Le rituel du Muganuro dans l'histoire du Burundi des origines au XXe siècle*, Thèse de doctorat, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 918 pages.
2. BAKUNDUKIZE Théogene, 2021, *Le patrimoine historico-culturel et touristique burundais : cas des sites les plus emblématiques* (1962–2015) ; Université du Burundi.
3. NAMWIRA Deo Zihindula, 2020, *Vulnérabilité, conflits et institutions : Naviguer dans les moyens de subsistance sur le lac Tanganyika*, Thèse de doctorat, University of Birmingham.
4. NDAYIKENGURUKIYE Jean Pierre, 2023, *La gestion des sites touristiques au Burundi : étude comparative des sites publics et privés*. Université du Burundi.
5. NIYONGABO Thomas, 2023, *Patrimoine culturel et artistique au Burundi : de la période coloniale à la nouvelle reconstruction identitaire*, Université Mohammed Premier, Maroc.
6. NIZIGIYIMANA Domitien, 1985, *Les contes d'Ogres (Ibisizimwe) : contribution à l'analyse des textes narratifs de littérature orale au Burundi*, Thèse de doctorat.
7. SADIKI Elie, 2013, *Inventaire des sites et lieux de mémoire du bassin sud de la Ruvubu au Burundi*. Université Cheikh Anta Diop de Dakar.
8. SADIKI Elie, 2016, *Exploitation archéologique et ethnoarchéologique des enclos des domaines rituels du Mugamba, Burunga et Kirwa au Burundi ancien*. Université Cheikh Anta Diop de Dakar

6.Webographie

1. GILBERTO, 2025, Pierre sacrées dans la mythologie japonaise : *La puissance antique rencontre le design moderne*, mis en ligne le 24 février 2025, consulté 24 mars 2025. URI : https://www.usmarble.com/historical-and-cultural-context/sacred-stones-in-japanese-mythology-ancient-power-meets-modern-design/
2. Https://www.africardv.com/culture/kpessosso-un-rituel-au-cœur-du-développement-économique/, Helene Martelot, consulté le 25/10/2025
3. JEAN-PAUL Cros, Luc Laporte and Hamady bocoum, 2018, Introduction au deuxième volet « *pierres dressées en Afrique de l'est* », p.41-44, Consulte le 25 septembre. URI :https://journals.openedition.org/aaa/1725?utm_
4. MARIE-PIERRE Ballarin et Sophie Blanchy, *Revalorisation patrimoniale des sites naturels sacrés (Kenya, Ouganda, Madagascar*) p. 9-29 mise en ligne 2016 consulté le 25 septembre 2015, URI : https://doi.org/10.4000/africanistes.4851
5. NARCISSE santores tchandeu, Willy vales kengne and Willy Yannick fokam noule, Autel en Pierre des lieux de Dieu tsu'Ssi a Bansoa Cameroun : « *entre Arts des environnements sacres et des dépôts picturaux rituels* », p67-88, consulte le 25 septembre 2025. URL:https://journals.openedition.org/aaa/2540?lang=en&utm
6. NICOLAS Adell et Laurence Charlier Zeineddine, *Pierres vivantes : Une anthropologie du vivant à hauteur de pierres*, Volume 46, numéro 3, 2022, p. 197–217, publié le 18 avril 2023, consulté 4 août 2025, URI : https://id.erudit.org/iderudit/1098670ar
7. PAUL-HENRY de Lauwe, *Pierre et poteries sacrées du mandara, Cameroun nord (mission Sahara Cameroun),* pp.53-68, consulté le 20 septembre 2025. URI : https://www.persee.fr/doc/jafr_0037-9166_1937_num_7_1_1623?utm
8. TERESA GISBERT, Santiago, *les pierres de foudre et les hallucinogènes*. 431-444 mise en ligne 2014, consulté le 03 août 2025, URI : http://www.pur-editions.fr
9. www.buja24.org, Journal buja 24 publie vendredi le 24 octobre 2024 et est Consulté le 2 septembre 2025.

ANNEXES

1. GUIDE D'ENTRETIEN

Thème 1 : Données sociodémographiques des enquêtés

Nom et prénom, âge, sexe, clan, résidence, statut social, profession.

Thème 2 : Identification des pierres sacrées

1. Pouvez-vous me parler des pierres sacrées existantes dans votre localité ?
2. Existe-t-il des noms spécifiques attribués à ces pierres ? Que signifient-ils?
3. Où sont-elles situées précisément (colline, vallée, forêt, etc.) ? Quel est le sens de ces lieux ?
4. Ces pierres sont-elles connues ? Comment les avez-vous connues ?
5. Y a-t-il des différences entre ces pierres (importance, usage, ancienneté) ?

Thème 3 : Signification symbolique et mémoire collective

I. Quelle est la signification de ces pierres pour la communauté locale ?
II. Selon vous, quel rôle ces pierres jouent-elles dans l'identité culturelle des habitants de votre localité, du Burundi et de la région ?
III. Existe-t-il des traditions associées à ces pierres ?
IV. Ces pierres sacrées Sont-elles liées aux événements historiques ?
V. Contribuent-elles à la cohésion sociale ? comment ?
VI. Les traditions liées à ces pierres sont-elles présentes et identifiables aujourd'hui ?

Thème 4 : Les traditions liées aux sites mégalithiques

1. Quelles sont les traditions relatives à ces pierres sacrées ?
2. Quels sont les auteurs de ces traditions ? (Clan, sous clan, catégorie sociale,)
3. A quels moments réalise-t-on les pratiques y afférentes (saisons, événements particuliers, crises, etc.) ? Pour quoi?
4. Quels objets/offrandes y afférentes ?
5. Y va-t-il des interdits y relatifs ? Si oui, lesquels ?
6. Que se passe-t-il en cas de non-respect ?
7. Ces pratiques sont-elles évoluées ? Comment ?

Thème 5 : Transformation sociale et religieuse

- Y a-t-il un abandon ou un rejet de ces pratiques ? Pourquoi ?
- Existe-t-il des tensions entre croyances traditionnelles relatives à ces pierres sacrées et religions modernes ?

- ❖ Comment concilier la tradition et la modernité dans le cadre des pierres sacrées de la région de Kirimiro sud ?

Thème 6 : Dimension genre et pouvoir

3. Les femmes sont-elles impliquées dans les traditions relatives aux pierres sacrées de votre région ?
4. Y a-t-il des rôles spécifiques selon le genre ?
5. Qui détient le pouvoir symbolique autour de ces pierres ?

Thème 7 : Gestion des pierres sacrées de Kirimiro

1. Existe-t-il une réglementation administrative liée à ces pierres sacrées ? Si oui, montre-le.
2. Existe-t-il une réglementation de protection traditionnelle liée à ces pierres ? Montrez-les strategies appliqués.
3. Comment la population perçoit les mesures administratives relatives à ces pierres sacrées ?
4. Sont-elles menacées ? Si oui, Comment ces menaces sont-elles gérées ?

Thème 8 : Pierres sacrées et développement durable

1. Ces pierres attirent-elles ? Comment ?
2. Existe-t-il des initiatives touristiques ? Lesquelles ?
3. Quels avantages la valorisation de ces pierres apporte-elle à la communauté locale et à tout le pays ?

Thème 9 : Perspectives et recommandations

1. Selon vous, quelles actions concrètes faudrait-il mener pour mieux protéger et valoriser ces pierres sacrées ?
2. Comment transmettre ces connaissances traditionnelles relatives à ces pierres ?
3. Quel message souhaiteriez-vous transmettre aux autorités par rapport à l'avenir des pierres sacrées de votre localité et de toute la région du Kirimiro sud ?

Thème 10 : Gouvernance publique et appropriation institutionnelle des pierres sacrées au Burundi.

1. En tant qu'autorité publique, quelle connaissance avez-vous sur des pierres sacrées présentes au Burundi et de leur importance culturelle ?

2. Dans l'exercice de vos fonctions, avez-vous déjà été en contact direct ou indirect avec ces sites (visite, rapport, initiative administrative) ? Si oui, dans quel cadre et avec quelles impressions ?
3. Les politiques actuelles de protection du patrimoine culturel sont-elles suffisantes pour sauvegarder les pierres sacrées ? Comment ?
4. Existe-t-il des cas de négligence, de destruction ou d'appropriation abusive de ces pierres ?
5. Existe-t-il des programmes ou projets gouvernementaux visant la protection et la promotion de ces sites ? Si oui, lesquels ?
6. Observe-t-on un manque d'implication ou de suivi de la part des autorités dans la gestion de ces sites ?
7. Comment l'État collabore-t-il avec les communautés locales pour assurer la gestion durable de ces pierres sacrées ?
8. Des mesures sont-elles envisagées pour intégrer ces pierres sacrées dans le développement touristique du pays ? Comment ?
9. Quelles perspectives ou réformes envisagez-vous pour renforcer la protection et la valorisation des pierres sacrées à l'échelle nationale ?

2.Sources orales

2.1. Population locale

Nom et prénom	**Age**	**Lieu de résidence**	**Clan**	**Date d'enquête**
BANDYATUYAGA Didace	62	Mikóre	UmuJîji	Le 23/4/2026
BAKENYERI	80	Mikóre	UmuJîji	Le 23/4/2026
BARARUNYERETSE Frederick	68	Mikóre	UmuJîji	Le 23/4/2026
BAMBONEHO Constance	73	Mikóre	UmuHânza	Le 23/4/2026
NTIHABOSE Godelieve	53	Mikóre	UmuShûbi	Le 23/4/2026
IGIRUKWAYO Mussa	68	Mikóre	UmuJîji	Le 23/4/2026
SINANKWAKURE Cassien	54	Mikóre	UmuJîji	Le 23/4/2026
RWASA Arthémon	109	Mikóre	UmuJîji	Le 23/4/2026
NYABENDA Emmanuel	69	Rukíga	UmuHânza	Le 23/4/2026
HABONIMANA Jean Berchimans	52	Rwēsero	UmuKaní	Le 23/4/2026
NGENDAHORURI Joséphine	110	Peniyěre	UmuHoro	Le 23/4/2026
HAKIZIMANA Gaspard	52	Kibuye	UmuHânza	Le 11/5/2026
NIMBONA Pascal	73	Rwêzamênyo	UmuYēngero	Le 11/5/2026
NIYOMWUNGERE Monfort	40	Rwêzamênyo		Le 25/4/2026
NTIBAKINSANGA Mathieu	50	Rwêzamênyo	UmuHânza	Le 25/4/2026

NINTERE Michel	36	Gatwâro	UmuHânza	Le 24/4/2026
NTAHONDEREYE Mathias	85	Gatwâro	UmuHânza	Le 24/4/2026
NDIKUMANA Dieudonné	49	Gatwâro	UmuHânza	Le 24/4/2026
HAKIZIMANA Simon	51	Gatwâro	UmuHânza	Le 24/4/2026
BUCUMI Adela	65	Gatwâro	UmuHânza	Le 24/4/2026
NIYOKWIZERA Félicité	44	Gatwâro	UmuHânza	Le 24/4/2026
KUBWIMANA Yvonne	36	Gatwâro	UmuHânza	Le 24/4/ 2026
GASUGURU Joseph	47	Gatwâro	UmuHânza	Le 24 /4/2026
NDUWARUGIRA Venant	56	Gacâca	UmuJîji	Le 29/4/2026
BACAMURWANKO Pontien	65	Gacâca	UmuVúmu	Le 29/4/2026
NAHIMANA Modeste	74	Mwâro-Ngŭndu	UmuVúmu	Le 24 /4/ 2026
NICIMPAYE Joseph	63	Mugomera	UmuHânza	Le 24/4/2026
SURWUMWE Joachim	80	Gisîtyé	UmuVúmu	Le 26/4/2026
NGENDAHORURI Joseph	75	Gisîtyé	UmuHânza	Le 26/4/2026
KIDONDOGORI Venant	67	Karíba	UmuHíma	Le 5/5/2026
HARAGIRIMANA Mamert	56	Gitănga	UmuNyágisaka	Le 2/5/2026

2.1. Autorité locale

Nom et prénom	**Age**	**Lieu de résidence**	**Clan**	**Date d'enquête**
NDIKUMANA Aster	66	Mikóre	UmuHânza	Le 23/4/2026
BANDEREMBAKO Aurélie	58	Rukíga	UmuVúmu	Le 23/4/2026
DUSHIMIRIMANA Chabille	30	Gacâca	UmuShûbi	Le 29/4/2026
MBONEYE Sylvestre	54	Rwēsero	UmuKāmba	Le 23/4/2026
NIJIMBERE Pisca	58	Gatwâro	UmuHoro	Le 24/4/2026
NZOHABONIMANA Salvator	50	Gisîtyé	UmuRwānzira	Le 26/4/2026