Le *kôma*, interface rituelle entre vivants et ancêtres chez les *Ciraamba*

Dr Mandjin Adama SOULAMA

Université Joseph-KI ZERBO,
LLAES (Laboratoire Littératures Arts, Espaces et Sociétés)
Tel : 70 08 45 70/66 37 76 62
soulamamandjinadama@gmail.com

RASS. Pensées Genre. Penser Autrement. VOL 5, No 4 (Novembre 2025)

Résumé

Le *kôma* est un autel rituel présent dans la société *ciraamba*, matérialisant la mémoire ancestrale et la continuité lignagère. Cette recherche, inscrite dans une approche anthropologique et sémiotique, qui interroge la manière dont le *kôma* exprime la mémoire et la médiation spirituelle. Les résultats montrent que le *kôma* est à la fois un canal de communication avec les ancêtres, un facteur de cohésion familiale et un instrument de légitimation de l'autorité lignagère. En définitive, le *kôma* apparaît comme une puissance spirituelle et une institution sociale fondamentale, dont l'étude met en lumière la persistance des logiques rituelles et leur portée identitaire.

Mots-clés *: kôma* – ancêtres – rituel – symbolisme – mémoire lignagère

The Kôma, A Ritual Interface Between the Living and the Ancestors Among the Ciraamba

Abstract

The *kôma* is a ritual altar found in Ciraamba society, serving as a material representation of ancestral memory and lineage continuity. This research, conducted through an anthropological and semiotic approach, examines how the *kôma* expresses memory and spiritual mediation. The findings show that the *kôma* functions simultaneously as a channel of communication with the ancestors, a source of family cohesion, and a tool for legitimizing lineage authority. Ultimately, the *kôma* emerges as both a spiritual power and a key social institution, highlighting the persistence of ritual systems and their identity-building significance.

Key words : Kôma – ancestors – ritual – symbolism – lineage memory

Introduction

Dans les sociétés africaines, la mort n'est pas conçue comme une fin, mais comme une transition permettant au défunt de devenir ancêtre et de continuer à agir auprès des vivants. Chez les *Ciraamba*, cette continuité est matérialisée par le *kôma*, un autel rituel domestique sur lequel sont inscrits, de façon symbolique, les ancêtres reconnus après les grandes funérailles (*abalma*). Chaque élément constitutif du *kôma* (pierre, argile, traces sacrificielles) porte une signification spirituelle, exprimant la présence des ancêtres et la transmission de la mémoire lignagère.

Le choix de ce thème se justifie à plusieurs niveaux. Sur le plan scientifique, le *kôma* demeure très peu documenté dans les travaux anthropologiques, malgré sa place centrale dans l'organisation rituelle des *Ciraamba*. Sur le plan culturel, l'étude participe à la sauvegarde d'un patrimoine immatériel menacé par la modernisation et l'abandon progressif des pratiques traditionnelles. Enfin, sur le plan identitaire, le *kôma* constitue un repère fondamental pour la cohésion sociale, la légitimation de l'autorité lignagère et la continuité entre générations.

Plusieurs auteurs ont contribué à la compréhension des rituels, de la mémoire ancestrale et des systèmes de croyances africains à travers des thématiques variées. Plusieurs documents ont jeté les bases de cette revue de littérature. En effet, pour la mémoire et la tradition orale**,** A. H. Bâ, (1980) dans *L'étrange destin de Wangrin*, souligne l'importance de la tradition orale dans la conservation de la mémoire et des valeurs africaines. A travers, les fondements sociologiques de la religion, E. Durkheim, (1912) dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, explore les fonctions sociales de la religion et des rituels, mettant en lumière leur rôle dans la cohésion sociale. En plus, pour la thématique du sacré et du profane**,** M. Eliade, (1957) dans *Le sacré et le profane*, distingue ces deux dimensions de l'expérience humaine, essentielles pour comprendre les rituels et les objets sacrés comme le *kôma*. La religion et structure sociale, M. Fortes, (1945 et 1959) dans *The Dynamics of Clanship among the Tallensi* et *Oedipus and Job in West African Religion*, analyse les liens entre les systèmes de parenté, la religion et les structures sociales en Afrique de l'Ouest. En ce qui concerne J. S. Mbiti, (1999) dans *Les religions et philosophies africaines*, offre un aperçu des concepts religieux et philosophiques africains traditionnels, y compris le culte des ancêtres. A. R. Radcliffe-Brown, (1952) dans *Structure and Function in Primitive Society*, propose une approche fonctionnaliste pour étudier les sociétés, considérant les rituels comme des mécanismes de maintien de l'ordre social. En outre, pour l'exprimer l'idée de l'efficacité

symbolique dans le rituel A. Zempléni, (1966) dans « Le rituel et l'efficacité symbolique », examine comment les rituels peuvent avoir un impact psychologique et social sur les participants, au-delà de leur signification manifeste. Ainsi, l'Histoire de l'Afrique écrit par le Professeur J. Ki-Zerbo, (1978) dans *Histoire de l'Afrique noire. D'hier à demain*, offre un contexte historique essentiel pour comprendre l'évolution des sociétés africaines et de leurs pratiques rituelles. Quant aux rites funéraires et mémoire, D**.** Kouanda, (2005) dans « Rites funéraires et mémoire ancestrale chez les Moose du Burkina Faso », étudie les rituels funéraires et leur rôle dans la préservation de la mémoire ancestrale dans une société burkinabè. Ce qui va permettre à I. Laléyê, (2001) dans *Religion et tradition en Afrique noire*, d'explore la relation entre les religions traditionnelles africaines et les pratiques culturelles. Les espaces rituels et organisation sociale sont alors questionnés trouvent une réponse de la part de J-B Nikiéma, (2010) dans « Espaces rituels et organisation sociale au Burkina Faso », analyse comment les espaces rituels sont liés à l'organisation sociale dans le contexte burkinabè. Toutes ces pratiques répondent à un ordre, celui de la Cohésion sociale et rites de passage. Ils feront l'objet de la recherche de M. Ouédraogo, (2016) dans *Rites de passage et cohésion sociale en pays bwaba*, examine comment les rites de passage contribuent à la cohésion sociale dans une communauté spécifique.

Ainsi, au regard de ces constats, une interrogation majeure se dégage cette question principale : Comment le *kôma*, en tant qu'objet rituel dans la société *ciraamba*, matérialise-t-il la mémoire lignagère tout en assurant la médiation spirituelle entre les vivants et les ancêtres ?

Afin de mieux cerner cette problématique centrale, deux questions secondaires en découlent logiquement :

- Dans quelle mesure les éléments constitutifs du *kôma* (pierres, argile, plumes, sang sacrificiel) traduisent-ils un symbolisme lié à la mémoire ancestrale ?
- Comment le *kôma* participe-t-il à la régulation des relations sociales et à la cohésion familiale au sein de la communauté *ciraamba* ?

L'objectif général essaie d'analyser le *kôma* comme autel rituel et archive de la mémoire lignagère, afin de mettre en lumière son rôle dans la continuité spirituelle et sociale de la société *ciraamba*. Concernant les objectifs secondaires, le premier consiste à décrire les éléments constitutifs du *kôma* et leur symbolisme dans la construction de la mémoire ancestrale ; et le deuxième, à examiner les fonctions sociales du *kôma* dans la régulation des relations familiales et dans la légitimation de l'autorité lignagère.

Au regard de ces objectifs et des hypothèses formulées, il apparaît nécessaire d'adopter une démarche scientifique capable de saisir à la fois la matérialité de l'objet rituel et la profondeur des significations qui lui sont attribuées par la communauté. En effet, comprendre le *kôma* suppose non seulement d'analyser ses composantes matérielles et symboliques, mais également d'observer les pratiques rituelles qui lui donnent sens. C'est dans cette perspective que s'inscrit notre approche méthodologique, articulant enquête de terrain, observation participante et analyse anthropologique et ethnographique des rites. La section suivante présente donc le cadre méthodologique mobilisé pour collecter, traiter et interpréter les données relatives au *kôma* dans la société *ciraamba*.

1. Méthodologie

L'étude du *kôma* dans la société *ciraamba* requiert un cadre méthodologique adapté à la compréhension des faits culturels, religieux et sociaux. En anthropologie, il est essentiel de privilégier des approches qualitatives, permettant de recueillir la parole des acteurs, d'observer leurs pratiques et de confronter ces données à la littérature existante. La méthodologie retenue ici s'appuie donc sur une démarche qualitative et ethnographique, articulée autour de l'observation participante, des entretiens semi-directifs et de l'analyse documentaire.

1.1. Démarche méthodologique

La recherche adopte une approche qualitative visant à interpréter les significations culturelles attribuées au *kôma.* Cette approche s'inscrit dans la tradition de l'anthropologie interprétative (C. Geertz, 1973), qui considère les pratiques religieuses comme des « textes » à déchiffrer. Elle permet d'explorer à la fois les dimensions symboliques (pierres, argile, plumes, sang de poulet) et les dimensions sociales (cohésion lignagère, autorité du chef de famille) de l'objet rituel.

La méthode principale est l'ethnographie, mobilisée à travers l'observation participante et les entretiens. Comme le souligne B. Malinowski (1922), l'ethnographie suppose une immersion dans la communauté étudiée, afin de saisir les significations implicites des pratiques. Cette immersion est particulièrement importante pour comprendre le rôle du *kôma* lors des grandes funérailles *(abalma)* et dans la vie quotidienne des familles *ciraamba*.

1.2. Techniques de collecte des données

Afin de répondre à la problématique et de vérifier les hypothèses formulées, cette recherche repose sur une démarche qualitative privilégiant l'observation des pratiques et la parole des acteurs. Dans cette optique, plusieurs techniques de collecte ont été mobilisées pour accéder à la fois aux représentations symboliques associées au *kôma* et aux usages rituels qui lui sont liés. Ces techniques ont permis de recueillir des informations fiables et diversifiées, nécessaires à la compréhension du rôle du *kôma* dans la construction de la mémoire lignagère. La première méthode utilisée est l'entretien semi-directif.

1.2.1. L'entretien semi-directif

L'entretien semi-directif est une technique privilégiée pour recueillir la parole des détenteurs de la tradition. Les informateurs ciblés sont principalement les anciens, les chefs de lignage et les responsables rituels. L'entretien semi-directif oriente la discussion autour de thèmes précis (le rôle du *kôma*, le sens du sacrifice, la place des funérailles *abalma)*, mais laisse aussi une grande liberté de narration aux interlocuteurs. Selon J. Poupart (1997), cette méthode est adaptée à l'anthropologie car elle permet de conjuguer rigueur analytique et richesse des récits oraux.

L'entretien semi-direct s'est réalisé à travers un guide d'entretien, qui a permis de structurer les échanges autour des thèmes de recherche. En plus, avec un appareil enregistreur audio qui permet de conserver fidèlement les propos recueillis. Le carnet de notes a servi à consigner les impressions, les attitudes et le contexte de l'entretien.Ces outils facilitent la collecte de données discursives riches, permettant d'analyser les représentations symboliques et les significations attribuées au *kôma* par les acteurs sociaux.

1.2.2. L'analyse documentaire

L'étude s'appuie également sur des sources secondaires, notamment les travaux anthropologiques sur la religion africaine et les cultes ancestraux. Des références comme J. S. Mbiti (1999), A. H. Bâ (1980) et A. Zempléni (1966) offrent un cadre conceptuel et théorique permettant d'analyser le symbolisme du *kôma*. Les outils utilisés sont entre autres les fiches de lecture qui ont permis de résumer et comparer les idées clés des auteurs. Ce qui facilité le dressage d'un tableau de synthèse visant à organiser les concepts et repérer les convergences théoriques.

Ce travail en amont a permis d'avoir une bibliographie analytique afin de classer les sources selon leur pertinence thématique. Ces outils permettent de situer les pratiques

ciraamba dans le champ plus large des religions africaines traditionnelles, tout en mettant en évidence leurs spécificités locales et symboliques.

1.2.3. L'observation participante

L'observation participante constitue un instrument central dans cette recherche. Elle implique la présence du chercheur lors des rituels liés au *kôma*, notamment les cérémonies funéraires *(abalma)* et les sacrifices périodiques. Cette immersion permet de saisir les gestes (ajout des pierres, versement du sang, dépôt des plumes), les paroles rituelles et les interactions sociales. Comme le rappelle Spradley (1980), l'observation participante permet de dépasser le discours explicite des acteurs pour accéder à une compréhension incarnée et dynamique des pratiques culturelles.

Les outils utilisés à ce niveau sont : l'usage d'un journal de terrain qui a favorisé consignation des observations quotidiennes et des réflexions du chercheur, d'un appareil photo permettant de documenter les objets rituels et les espaces symboliques et d'une grille d'observation afin de structurer la collecte des données selon des critères précis (acteurs, gestes, objets, paroles). Ces outils permettent de comprendre les pratiques dans leur contexte réel, d'interpréter les symboles à partir de leur mise en acte et de relier les observations empiriques aux discours recueillis lors des entretiens.

2. Résultats

Les données recueillies à travers les observations participantes, les entretiens semi-directifs et l'analyse des documents rituels ont permis de mettre en évidence les dimensions symboliques, sociales et spirituelles du *kôma*. Les résultats se structurent autour de trois axes principaux : la matérialité de l'objet rituel, son rôle dans la médiation entre vivants et ancêtres, et sa fonction dans la légitimation de l'autorité lignagère. Cette section présente donc l'ensemble des éléments révélés par l'enquête et montre comment le *kôma*, au-delà de son apparence matérielle, s'impose comme un véritable pilier de l'organisation rituelle et identitaire des *Ciraamba*.

2.1. Étude de l'objet rituel *kôma* : une puissance spirituelle

L'analyse de l'objet rituel *kôma* permet de comprendre comment la société *ciraamba* matérialise la mémoire des ancêtres et entretient une relation vivante avec le monde invisible.

Cette étude s'articule autour de sa description, des modalités de sa fabrication et de son interprétation symbolique.

2.1.1. Description du *kôma*

L'analyse du *kôma* commence par une description précise de ses composantes matérielles et de son organisation spatiale. En effet, avant d'en explorer la signification symbolique, il convient d'en présenter les matériaux utilisés ainsi que l'emplacement qui lui est réservé au sein de la cour familiale.

Photo n°1 : *kôma* ou les ancêtres de la lignée

Photo prise par Dr Mandjin Adama Soulama le 14/08/2014 à *Djarabakôkô*

2.1.2. Matériaux utilisés dans la constitution du *kôma*

Le *kôma* est composé d'éléments naturels et sacrificiels soigneusement sélectionnés : pierres de silex, argile, sang et plumes de poulets sacrifiés. Chaque matériau porte une valeur particulière : la pierre renvoie à la permanence, l'argile au lien avec la terre, le sang et les plumes à la vitalité et à la communication avec l'invisible. Ce choix de matériaux traduit une cosmologie où la nature et le sacrifice animal deviennent des médiateurs essentiels entre vivants et ancêtres.

Selon J. S. Mbiti (1999), les objets rituels africains condensent une « charge symbolique » qui exprime l'alliance entre l'homme et le sacré. Le *kôma*, par ses matériaux,

devient ainsi un condensé de significations religieuses et sociales, un lieu où s'opèrent les échanges invisibles.

2.1.3. Disposition spatiale

Le *kôma* est généralement disposé dans la cour familiale, en un lieu sacralisé et interdit aux usages profanes. Cette localisation traduit une double logique : proximité avec la famille (qui entretient le lien avec les ancêtres) et séparation symbolique qui marque son caractère sacré.

A. H. Bâ (1980) souligne que « l'espace sacré est un espace de mémoire », un lieu où se cristallisent les liens entre générations. En plaçant le *kôma* dans la cour, la société *ciraamba* inscrit les ancêtres dans le quotidien des vivants tout en les maintenant dans une sphère de respect et de sacralité.

Après avoir décrit sa composition et son emplacement, il importe de comprendre comment le *kôma* est fabriqué et institué rituellement.

2.2. Fabrication du *kôma*

Au-delà de sa composition, le *kôma* se distingue par un processus de fabrication hautement ritualisé. Celui-ci ne se limite pas à un simple assemblage de matériaux, mais implique des gestes consacrés et des cérémonies spécifiques, notamment les grandes funérailles (*abalma*), qui marquent l'intégration d'un défunt au rang d'ancêtre.

2.2.1. Procédures de mise en place

La fabrication du *kôma* suit un protocole rituel précis. Elle implique l'assemblage des matériaux sous la supervision du chef de lignage ou d'un officiant rituel. Les pierres sont disposées en série, l'argile sert de base, et le sang des poulets sacrifiés consacre l'ensemble. Le geste rituel, accompagné de paroles sacrées, confère à l'autel sa puissance spirituelle.

Selon A. Zempleni (1966), le rituel confère aux objets un statut autre que matériel, en les intégrant dans un système de significations partagées. Le *kôma* illustre parfaitement ce processus, où la matière brute devient support de mémoire et de médiation spirituelle.

2.2.2. Rôle des funérailles *(abalma)* dans l'intégration d'un défunt

L'*abalma*, ou grandes funérailles, constitue une étape essentielle dans l'intégration du défunt au rang d'ancêtre. À l'issue de cette cérémonie, une pierre est ajoutée au *kôma*,

symbolisant l'entrée du disparu dans la mémoire lignagère. Ce rituel marque la reconnaissance sociale et spirituelle du défunt, désormais acteur invisible de la communauté.

Comme le note M. FORTES (1959), les funérailles africaines sont moins une séparation définitive qu'une « réintégration dans l'ordre ancestral ». Le *kôma* traduit cette logique : il devient le registre symbolique où s'inscrit la continuité des générations.

Au-delà de la fabrication, c'est surtout l'analyse symbolique des éléments du *kôma* qui révèle sa profondeur anthropologique.

2.3. Analyse symbolique du *Kôma*

La compréhension du *kôma* suppose enfin une analyse de ses éléments constitutifs en tant que symboles. Pierres, argile, plumes et sang ne sont pas de simples matériaux, mais des supports de significations religieuses et sociales qui traduisent la vision du monde des *Ciraamba*.

2.3.1. Les pierres : permanence et mémoire du *kôma*

Les pierres représentent la stabilité et l'immuabilité du lien ancestral. Contrairement au corps humain, voué à la décomposition, la pierre demeure, garantissant la pérennité de la mémoire lignagère. Chaque pierre déposée dans le *kôma* est un témoin matériel de l'intégration d'un ancêtre.

E. Durkheim (1912) rappelait que les symboles collectifs incarnent la continuité de la société. Dans cette logique, la pierre du *kôma* n'est pas seulement un objet matériel : elle est un support mnésique et spirituel.

2.3.2. L'argile : lien à la terre et symbole de fécondité

L'argile, matériau malléable et vital, symbolise le lien entre l'homme et la terre. Elle rappelle que l'existence humaine prend racine dans la terre et y retourne. Mais elle est aussi symbole de fécondité, car c'est de la terre que naissent les récoltes et la prospérité.

Selon M. ELIADE (1957), la terre est dans les religions traditionnelles le principe maternel et le réservoir de vie. L'argile du *kôma* exprime donc la relation indissociable entre ancêtres, vivants et terre nourricière.

2.3.3. Plumes et sang : vitalité et communication avec les ancêtres

Les plumes et le sang de poulets sacrifiés traduisent la dimension sacrificielle du *kôma*. Le sang, principe vital par excellence, assure la communication avec les ancêtres, tandis que les plumes évoquent l'élévation spirituelle et la médiation entre terre et ciel.

J. S. Mbiti (1999) insiste sur le fait que « le sacrifice est le langage par lequel les hommes parlent aux ancêtres ». Dans le *kôma,* le sang et les plumes deviennent des médiateurs symboliques qui actualisent le pacte entre générations.

Ainsi décrit, fabriqué et analysé dans ses dimensions symboliques, le *kôma* apparaît comme un dispositif rituel total, qui engage la matière, le social et le spirituel. La discussion permettra de mettre en lumière ses implications plus larges dans l'organisation et la cohésion de la société *ciraamba*.

3. Discussion

L'étude du *kôma* dans la société *ciraamba* met en évidence un objet rituel complexe, à la croisée du religieux, du social et du symbolique. Au-delà de sa description matérielle et de son analyse symbolique, il importe de discuter de ses implications dans la vie communautaire. La discussion portera sur trois aspects essentiels : son rôle dans la cohésion familiale, sa fonction de régulation sociale et son importance dans la continuité culturelle.

Le *kôma* agit comme un espace de rassemblement qui réunit les membres d'une même lignée autour de la mémoire des ancêtres. Les rituels pratiqués devant cet autel rappellent à chacun son appartenance à une histoire commune et contribuent à renforcer les liens entre générations. En ce sens, il constitue un ciment de la cohésion interne, indispensable dans une société fondée sur la solidarité lignagère.

Comme le souligne M. Fortes (1945), les cultes aux ancêtres en Afrique traduisent avant tout une exigence de stabilité sociale. Le *kôma,* en mettant en scène la mémoire commune, assure une cohésion qui dépasse l'individu et inscrit la famille dans une continuité spirituelle et sociale.

Mais cette cohésion familiale ne se limite pas au lien affectif ; elle débouche également sur une régulation des rapports sociaux.

Le *kôma* est aussi un instrument de régulation sociale, car il légitime l'autorité du chef de famille ou du lignage. En tant que gardien de l'autel et médiateur avec les ancêtres, il détient une légitimité spirituelle qui consolide son rôle d'arbitre des conflits et de garant des

règles communautaires. Cette fonction contribue à la stabilité interne et à la gestion des tensions.

Selon Radcliffe-Brown (1952), les rituels ancestraux ne sont pas seulement religieux mais « des institutions qui organisent la vie sociale ». Dans cette perspective, le *kôma* ne se réduit pas à un symbole sacré : il est aussi un instrument d'ordre social, où le respect des ancêtres se traduit par l'obéissance aux normes lignagères.

Cette régulation n'est pas figée ; elle s'inscrit dans une dynamique culturelle qui vise à assurer la continuité du groupe dans le temps.

Le *kôma* participe activement à la transmission de la culture *ciraamba.* Par son existence même, il incarne un savoir-faire rituel, des représentations symboliques et des pratiques sociales qui se transmettent de génération en génération. Ainsi, chaque cérémonie autour du *kôma* est aussi une école de la mémoire collective, où les jeunes apprennent les valeurs de respect, de solidarité et de fidélité aux ancêtres.

M. Eliade (1957) note que les symboles religieux sont des « véhicules de tradition », assurant la continuité des sociétés face aux changements. Le *kôma*, en maintenant vivante la relation aux ancêtres, permet aux *Ciraamba* de préserver leur identité culturelle et de la réaffirmer dans un monde en mutation.

Ainsi, le *kôma* apparaît comme un dispositif global, où la mémoire ancestrale devient un moteur de cohésion, de régulation et de transmission culturelle. La conclusion permettra de synthétiser ces apports, de confirmer les hypothèses et d'ouvrir la réflexion à d'autres perspectives.

Conclusion

L'étude du *kôma* dans la société *ciraamba* a permis de mettre en lumière la richesse symbolique et sociale de cet autel ancestral. En tant qu'objet rituel, il n'est pas seulement une construction matérielle, mais une véritable mémoire vivante où s'inscrit la lignée des ancêtres. Sa composition (pierres, argile, sang et plumes), sa disposition spatiale et son mode de fabrication révèlent une logique où la matière devient langage et où le visible s'articule avec l'invisible.

Les analyses ont montré que le *kôma* est à la fois un lieu de mémoire, un espace de communication spirituelle et un instrument de régulation sociale. Chaque élément constitutif renvoie à une valeur symbolique : permanence pour la pierre, fécondité pour l'argile, vitalité

et médiation pour le sang et les plumes. Ces dimensions confirment que le *kôma* est un système complexe qui engage à la fois le religieux, le social et le culturel.

Au-delà de sa signification locale, le *kôma* illustre une conception africaine plus large de la continuité entre monde visible et invisible. Cette recherche contribue ainsi à la compréhension des pratiques ancestrales comme fondements de la cohésion communautaire et comme vecteurs de transmission culturelle. Elle met en évidence l'importance des autels domestiques dans la préservation des identités et dans la régulation des rapports sociaux.

L'hypothèse principale selon laquelle le *kôma* constitue à la fois un lieu de mémoire, de communication spirituelle et de cohésion sociale se trouve confirmée. Les hypothèses secondaires, relatives à son rôle de légitimation du pouvoir lignager et de transmission culturelle, se vérifient également. Les objectifs fixés au départ – décrire, analyser et interpréter le *kôma* – ont été atteints dans leur ensemble.

Cependant, cette étude reste partielle. Elle pourrait être enrichie par une approche comparative avec d'autres sociétés voisines, afin de mieux situer les spécificités *ciraamba* dans un cadre régional. De plus, une enquête approfondie sur les transformations contemporaines du *kôma* face aux mutations religieuses et sociales permettrait d'évaluer sa résilience et son adaptation.

Références bibliographiques

BÂ A. Hampâté, 1980, *L'étrange destin de Wangrin*, Paris : Union Générale d'Éditions
DURKHEIM Émile, 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : PUF.
ELIADE Mircea, 1957, *Le sacré et le profane*, Paris : Gallimard.
FORTES Meyer, 1959, *Oedipus and Job in West African Religion*. Cambridge : Cambridge University Press.
FORTES Meyer, 1945, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, London : Oxford, University Press.
MBITI John S, 1999, *Les religions et philosophies africaines*. Paris : Présence Africaine.
RADCLIFFE-BROWN A. R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*, London : Cohen & West.
ZEMPLÉNI András, 1966, « Le rituel et l'efficacité symbolique ». L'Homme, n° 6, p. 35-58.
KI-ZERBO Joseph, 1978, *Histoire de l'Afrique noire. D'hier à demain*, Paris : Hatier.
KOUANDA Djibril, 2005, « Rites funéraires et mémoire ancestrale chez les Moose du Burkina Faso ». Cahiers du CERLESHS, vol. 12, p. 45-62.
LALÉYÊ Innocent, 2001, *Religion et tradition en Afrique noire*. Cotonou : Presses de l'Université d'Abomey-Calavi.
NIKIEMA Jean-Baptiste, 2010, « Espaces rituels et organisation sociale au Burkina Faso ». Revue Burkinabè de Sciences Sociales, n° 7, p. 87-104.
OUEDRAOGO Moussa, 2016, *Rites de passage et cohésion sociale en pays bwaba*. Ouagadougou : Presses Universitaires de Ouagadougou.
Radcliffe-Brown Alfred Reginald, 1952, *Structure and Function in Primitive Society*. London : Cohen & West.

Mandjin Adama SOULAMA est Docteur en Etudes Culturelle Africaine (ECA). Il est professeur certifié des Lycée et Collèges depuis dix (10) ans. Actuellement, il occupe de poste de Censeur (Directeur des Etudes au lycée de Sinièna, dans la région des Tannounyan au Burkina Faso. Il appartient au Laboratoire Littérature, Arts, Espaces et Sociétés (LLAES). Il concentre ses recherches sur les aspects de la culture africaine de façon générale.

Dr Mandjin Adama SOULAMA
Université Joseph-KI ZERBO,
Laboratoire Littératures Arts, Espaces et Sociétés (LLAES)
Tel : (226) 70 08 45 70/66 37 76 62 (Whatsapp)
soulamamandjinadama@gmail.com