

ESCLAVES ET DANSES INITIATIQUES DANS LE WASSOLON PRECOLONIAL : INCLUSION PAR LE SOLI, HIERARCHIES ET RESTRICTIONS AUTOUR DU KOMO (XVIII^E–XX^E SIECLES)

Lacina KONÉ

Docteur en l'Histoire Moderne et contemporaine

konlacina2210@gmail.com

(00225) 0709273610/0505032768

Résumé

Si les danses de réjouissance, rituelles et initiatiques des esclaves dans l'Amérique des plantations ont suscité de nombreux travaux, les sociétés esclavagistes africaines restent moins étudiées sous cet angle. Cet article analyse, dans le Wassolon précolonial, un espace sous influence mandé, à cheval entre le Mali, la Guinée et la Côte d'Ivoire, la participation des esclaves aux danses et rituels initiatiques. À partir de traditions orales confrontées à la littérature et à des documents administratifs coloniaux, l'étude se concentre sur deux ensembles rituels : le Soli (circoncision/excision) et le Komo (société initiatique conduite par les forgerons). Elle montre que le Soli pouvait intégrer certains esclaves (notamment les Wolosso et les captifs introduits avant l'initiation) dans des fraternités d'âge et leur conférer des protections sociales relatives, tandis que l'accès au Komo constitue un espace de secret où se rejouent les hiérarchies et les frontières statutaires.

Mots clés : *danse, esclavage, rituel, Wassolon, Soli, Komo, Wolosso.*

Abstract

While the celebratory, ritual, and initiation dances of slaves in plantation America have been the subject of much research, African slave societies remain less studied from this perspective. This article analyzes, in pre-colonial Wassolon, a region under Mandé influence straddling Mali, Guinea, and Ivory Coast, the participation of slaves in dances and initiation rituals. Based on oral traditions compared with literature and colonial administrative documents, the study focuses on two ritual systems: the Soli

(circumcision/excision) and the Komo (an initiation society led by blacksmiths). It shows that the Soli could integrate certain slaves (notably the Wolosso and captives brought in before initiation) into age-based brotherhoods and grant them relative social protections, while access to the Komo constituted a space of secrecy where hierarchies and status boundaries were reenacted.

Keywords : *dance, slavery, ritual, Wassolon, Soli, Komo, Wolosso*

Introduction

Le Wassolon, espace mandé situé à cheval entre le Mali, la Guinée et la Côte d'Ivoire, a été, du XVIII^e au XX^e siècle, un territoire de mobilités, de conquêtes et de recompositions sociales au sein desquelles l'esclavage a occupé une place structurante. Dans cette région marquée par la cohabitation de groupes Foula (peuls), Malinké et Banmanan, les institutions de classes d'âge et les rituels initiatiques ont organisé l'accès au statut d'adulte, la formation morale et la cohésion communautaire, en accordant à la musique et à la danse un rôle central. Pourtant, la participation des esclaves à ces danses initiatiques reste peu documentée pour les sociétés esclavagistes ouest africaines, alors qu'elle éclaire les modalités concrètes d'intégration, de contrôle et de reproduction des hiérarchies.

Cet article examine la place des esclaves et de leurs descendants dans deux ensembles rituels du Wassolon : le Soli¹ et le Komo². Il s'agit d'interroger les effets sociaux de la participation rituelle : dans quelle mesure le Soli constitue-t-il un mécanisme d'inclusion des esclaves au sein des fraternités d'âge, et comment l'accès au Komo fonctionne-t-il, selon les contextes, comme une frontière du sacré susceptible de reconduire les distinctions de statut ?

¹ Soli, ensemble de rituelle liées à la circoncision et à l'excision

² Komo ou Koma, société initiatique dite secrète, conduite par les forgerons, et donnant lieu à des manifestations dansées

L'analyse s'inscrit dans une histoire sociale attentive aux catégories sociales *Horon* « homme libre », *Djon* « esclave », *Wolosso* « esclave né en captivité », *Nyamakalan* « protecteur de la société » et à la manière dont elles organisent droits, obligations et accès au sacré ; elle mobilise une lecture des initiations comme dispositifs de fabrication du social (passages, disciplines des corps, apprentissages) et comme lieux de pouvoir fondés sur la maîtrise du secret. Dans cette perspective, la participation des esclaves est appréhendée comme une intégration contrôlée : l'initiation peut conférer reconnaissance communautaire et protections relatives (inscription dans une classe d'âge), tout en reconduisant la domination par l'assignation au service, la contrainte du silence et la différenciation des accès, notamment autour du Komo.

La source principale mobilisée est la tradition orale, recueillie au Wassolon auprès des personnes de statuts variés ; la démarche a consisté à collecter des récits et témoignages portant sur l'esclavage local, les classes d'âge et les pratiques initiatiques ; transcrire et organiser ces matériaux ; comparer les versions afin d'identifier constantes, divergences et points d'incertitude ; confronter ce corpus à la littérature disponible et à des documents de l'administration coloniale pour contextualiser et discuter les informations.

L'article est structuré en quatre temps : une contextualisation historique et sociale du Wassolon (XVIII^e–XX^e siècles) et de l'esclavage ; une présentation des classes d'âge et du Soli ; une analyse de la participation des esclaves et leurs descendants aux danses initiatiques et des frontières rituelles autour du Komo ; enfin, une discussion des recompositions liées à l'islamisation et à la colonisation.

I. Le wassolon (xviii^e–xx^e siècles) : contexte politique, social et dynamiques de l'esclavage

1. Territoire, peuplements et conquêtes

Le Wassolon est fréquemment décrit comme un espace de contact et de circulation entre plusieurs aires. Galliéni (1885) présente la région comme « *à cheval sur plusieurs affluents du Niger, et s'étendant depuis la rivière Milo jusqu'aux environs de Tengrela* ». Cette localisation, qui englobe des axes fluviaux, des terrains de chasse, des zones de culture et des espaces de pâturage, a favorisé à la fois les mobilités (migrations, transhumances) et les opérations de guerre, d'assujettissement et de capture.

Les traditions orales évoquent des peuplements anciens (Sénoufo, puis groupes Banmanan-malinké). À partir du XIII^e siècle et surtout entre le XV^e et le XVIII^e siècle, le Wassolon est présenté comme l'objet d'incursions régulières de groupes peuls et mandingues, au sein desquelles le prélèvement de captifs occupe une place déterminante. Dans le récit rapporté par Wa Kamissoko, des Peuls entrent dans le Mandé avec l'idée d'y prélever des captifs, le Mandé étant comparé à un « gibier collectif » : « *nous venons, dirent, ils, prélever notre part dans le Manden [...] le Manden est comme un gibier collectif [...] ce sont les Maninka eux-mêmes qui s'assailent réciproquement* » (Kamissoko, 2008, p. 170). Le même auteur attribue au chef peul Djoumé une justification fondée sur l'abondance d'esclaves disponibles et la demande d'« *hommes en nombre suffisant* » (Kamissoko, 2008). Dans ce type de récit, l'esclavage apparaît

ainsi non pas comme un effet secondaire, mais comme un objectif central de l'action politique et militaire.

Selon les traditions, des guerriers peuls s'associent à des esclavagistes malinkés, dont Boumboulo Lamini Camara, décrits comme des brigands actifs dans le Wassolon (Kamissoko, 2008). La tradition toponymique la plus répandue rattache le nom Wassolon à l'expression *Aya wa Solon* « allez dans le Solon », prononcée par des Malinkés guidant des Peuls vers la province du Solon au sud. Cette explication relève moins d'une étymologie démontrable que d'une logique de mémoire : elle informe sur la manière dont les récits d'origine ordonnent l'histoire locale des migrations.

Les documents administratifs coloniaux livrent une lecture différente : ils estiment que les Ouassouloukés semblent être venus du Macina pour s'établir dans le Fouta, puis qu'une partie s'est dirigée vers les terrains de chasse des régions de Kankan, Siguiri et Bougouni, où elle s'est fixée (Archives nationales de Guinée, 1931). Au-delà des divergences, ces versions convergent sur un point : le Wassolon a été un espace de fixation progressive de groupes de Peuls en mouvement, et cette fixation s'est accompagnée de conflits et de recompositions sociales.

À la suite de la décadence de l'empire du Mali et des crises internes, une seconde vague migratoire est généralement située entre le XV^e siècle et la première moitié du XVII^e siècle : des Foula du clan Kolly Tenguela et leurs alliés, ainsi que des Maninka, se dirigent vers le Wassolon à la recherche de sécurité, de pâturages et de terres cultivables. Dans la seconde moitié du XVII^e et la première moitié du XVIII^e, la révolution musulmane du Fouta-Djalon favorise une troisième vague de migrations de Foula et de Maninka en direction du Wassolon. Les traditions soulignent alors une « triple entente », Peuls, forgerons, marabouts, qui accompagne les conquêtes et la structuration du pouvoir local. Niane (1989) restitue cette logique par une

formule proverbiale : « là où un madingue s'installe le matin, il est rejoint par un Peul le soir » (Niane, 1989, pp. 46–47).

Les guerres de conquête, les razzias, les opérations de prélèvement de captifs et les processus d'assujettissement produisent un volume important de prisonniers. Certains sont vendus à l'extérieur, d'autres maintenus sur place. Cette captation d'hommes et de femmes engendre une stratification durable entre libres et esclaves et nourrit un système économique où la main-d'œuvre servile devient indispensable.

2. Organisation sociale : *Horon et Djon*

a. *Les Horon (libres) et la place des Nyamakala*

À partir du XVIII^e siècle, traditions et littérature s'accordent sur une bipartition structurante : les hommes libres (*Horon*) et les esclaves (*Djon*). Bakary Camara rappelle que *Horon* est souvent rapproché de l'arabe *hurr* (« libre », « non-esclave ») (Camara, 2012). Delafosse définit le *Horon* comme « individu né libre, né de parents libres, noble, noble de naissance » (Delafosse, 1955, p. 309). Dans l'historiographie francophone, largement influencée par Delafosse, l'usage du terme « noble » pour désigner les *Horon* a mené à une tripartition rigide des sociétés Mandé entre « nobles », « castes » et « esclaves ». Cette classification distingue ainsi les *Nyamakala* des *Horon* et réduit les premiers à un statut d'inférieur, de sous homme (Delafosse, 1955).

Or, les traditions recueillies et des travaux récents insistent sur le fait que, les sociétés Mandé se stratifient d'abord en binôme *Horon/Djon*. Ainsi, Adama Karambé affirme : « la société mandée est constituée de deux catégories, les hommes libres appelés *Horon* et les esclaves appelés *Djon*. Les *Nyamakala* font partie des *Horon* » (Karambé, 2021). Cette proposition rejoint l'argument développé dans la thèse *Traités et*

esclavagés dans le Wassolon (XVe–1920) (Koné, 2025) : les *Nyamakala* relèvent des libres, dotés d'un statut spécifique, mais ne sont pas des esclaves.

Dans les références mandingues mobilisées par Cissé & Wa Kamissoko, le Mandé est décrit comme composé de « seize conjurés porteurs de carquois », « cinq hommes de la lignée de Mammourou », « cinq marabouts protégés de Dieu », « quatre hommes talentueux », « quatre intercesseurs assermentés » (Cissé & Wa Kamissoko, 2009, p. 63). La Charte de Kourikanfouga (atelier de 1998) propose une catégorisation interne des libres : seize *Ton ta Djon* (porteurs de carquois), quatre tribus princières, cinq clans maraboutiques, quatre groupes de *Nyamakala*. Même si cet atelier n'est pas une source médiévale au sens strict, il témoigne d'une formalisation contemporaine d'une mémoire sociale : au sein des libres existent des sous-groupes, mais la frontière principale demeure celle qui sépare libres et esclaves.

Dans le Wassolon, les *Horon* sont constitués, selon les traditions mobilisées, les détenteurs du pouvoir (*tontigui/Djatigui*), des lignages foula (Diallo, Sangaré, Sidibé, Diakité) et des familles Banmanan, Malinké (Doumbia, Koné, Camara, Coulibaly) qui contrôlent pouvoir politique, guerre, razzias et production (Koné, 2025). À côté des *Djatigui*, les *mori* (marabouts) assurent des fonctions religieuses et politiques (prières, invocations, bénédictions). Au tournant XIX^e–XX^e siècle, la ferveur islamique s'accroît, même si l'attachement aux cultes ancestraux demeure dans plusieurs localités.

Les *Noumou* (forgerons), figures centrales parmi les *Nyamakala*, occupent une place particulière : producteurs d'armes (guerre), d'outils (agriculture, orpaillage), médiateurs sociaux et garants de cultes ancestraux tels que le Komo. Il est fréquemment rapporté qu'il était interdit de faire des forgerons

des captifs ou des esclaves (Koné, 2025), ce qui souligne l'articulation entre statuts professionnels et contrôle du sacré.

b. Les esclaves : Djon et Wolosso

Dans le Wassolon, l'esclavage est souvent décrit à partir de deux catégories : les *Djon* (captifs/acquis) et les *Wolosso* (nés dans la maison du maître). Ces catégories renvoient à des trajectoires d'entrée, des modes d'intégration et des degrés de protection différenciés.

Les *Djon* constituent la catégorie la plus dominée. Par la guerre ou l'achat, ils deviennent la propriété d'un maître et remplissent diverses fonctions. Louis-Gustave Binger décrit un système où les hommes esclaves deviennent « travailleurs » et « guerriers », tandis que les femmes peuvent devenir épouses de l'acheteur ou épouses des esclaves du maître ; dans tous les cas, l'esclavage accroît la fortune des maîtres (Binger, 1891, p. 22). La description porte la marque du regard de l'auteur, mais elle indique des dimensions structurelles : l'esclave est ressource économique, militaire et parfois reproductive.

Sur le plan politique, Binger signale que l'esclave peut être mobilisé dans l'armée et dans des fonctions de service. Les captifs pris à la guerre sont remis au *faama* ou *djamanatigui*, puis redistribués. Dans certains cas, des prisonniers dignitaires (*Horon*) peuvent sortir de la captivité à condition d'accepter de servir ; après une période de service, ils peuvent devenir chefs d'armée ou dignitaires. Ce type de trajectoire montre que, sans abolir l'esclavage, les rapports de statut peuvent être modulés par des stratégies politiques.

Sur le plan économique, l'agriculture domine et requiert une main-d'œuvre abondante. Les traditions et les auteurs convergent sur la centralité du travail servile. Binger formule l'opposition de manière lapidaire : « *la différence qu'il y a entre le maître et l'esclave, c'est que le premier se croise les bras et*

que le second travail » (Binger, 1891, p. 10). L'esclave apparaît ainsi comme un pilier de la production.

Les femmes esclaves (*Djon muso*) cumulent travail agricole (semence, désherbage, récolte) et tâches domestiques. Les traditions locales soulignent qu'un maître disposant de plusieurs femmes esclaves accroît son rendement (Doumbia A., 2018). Coquery-Vidrovitch relie plus largement cette réalité à l'importance de la participation féminine dans les agricultures africaines (Coquery, Vidrovitch, 2016, p. 77). Binger note, de son côté, que les tâches ménagères sont si nombreuses qu'« *il est pour ainsi dire impossible à une seule femme de suffire* » (Binger, 1891, p. 27).

Les *Wolosso* (« nés dans la case/la maison du maître ») sont les descendants d'esclaves. Les traditions les décrivent comme relativement protégés : ils ne peuvent pas être vendus comme les captifs récents et bénéficient de limites à la violence du maître. Binger écrit : « les enfants de ses esclaves [...] ne peuvent plus être aliénés, ils sont de la famille » (Binger, [À compléter], p. 10). Bazoumana Dagnogo avance que les *Wolosso* ont « le même droit » que les enfants du maître (Dagnogo, 2018). Cette proposition doit toutefois être discutée : l'existence de protections ne signifie pas égalité de statut. Les *Wolosso* demeurent des esclaves ; l'insertion domestique fonctionne à la fois comme protection et comme contrôle.

Enfin, les régimes d'esclavage varient localement. Chez les Foula, les descendants d'esclaves sont fréquemment appelés *Djon*, sauf en cas de libération ; le terme *Wolosso* est plus attesté chez les Maninka et Banmanan (Sidibé, 2021). Koné (2025) oppose un « esclavage d'appoint » (Malinké/Banmanan), où l'esclave vit avec le maître et travaille dans les champs collectifs, et un système décrit comme plus exclusif (Foula), où l'esclave vit dans un *Djon-bougou* (village d'esclaves). Ces

régimes influencent aussi les pratiques onomastiques et la proximité domestique.

C'est dans ce paysage social, structuré par la frontière *Horon/Djon*, des sous-catégories de esclaves et des variations institutionnelles, que s'inscrivent les rituels et danses initiatiques, notamment le Soli et, selon les cas, des accès au Komo.

II. Les esclaves dans les classes d'âge et rituels d'intégration : le cas du soli

1. Définition, rôle et périodisation du Soli

Le Soli désigne l'ensemble des rituels liés à la circoncision et à l'excision dans les sociétés Mandé du Wassolon. Dans les traditions orales recueillies, l'acte opératoire central est désigné par les termes *Sôlidjili* ou *Bolokoli*, renvoyant à l'acte qui « rend propre » et marque l'entrée dans une nouvelle condition. Tamba Doumbia affirme que le Soli constitue le passage « de la classe biologique à la classe sociale » (Doumbia, 2001, p. 90). L'enfant ne change donc pas seulement d'état corporel : il change de place dans le système social, accède à des responsabilités, à des obligations et à des droits reconnus.

Dans le Wassolon, le Soli est présenté comme ouvert aux jeunes non circoncis et non excisés. Deux catégories d'esclaves peuvent y participer : les esclaves nés dans la maison du maître (souvent appelés *Wolosso* chez les Maninka/Banmanan) ; et les esclaves captifs introduits dans la société avant l'initiation, arrivés à temps pour accomplir le rite avec leurs pairs. L'initiation n'est donc pas uniquement affaire de naissance, mais aussi d'intégration temporelle à une cohorte.

Selon les traditions mobilisées, les rituels se déroulaient entre 12 et 15 ans, parfois jusqu'à 16 ans. L'âge dépend des provinces,

des décisions des aînés et des circonstances (guerres, déplacements, cycles agricoles), mais il reste suffisamment stable pour structurer des classes d'âge.

2. Classes d'âge : de la cohorte biologique à la fraternité sociale

Les classes d'âge sont des institutions éducatives et hiérarchisées : elles regroupent des individus nés dans une même période, socialisés ensemble, engagés dans des activités partagées (travaux, apprentissages, veillées, luttes, rites). L'appartenance façonne l'identité sociale et organise les rapports aînés/cadets. D'où l'affirmation d'un informateur : « chez nous ce qui est le plus important c'est naître et grandir au sein de la société » (Coulibaly, 2018).

Meillassoux a mis en évidence une logique comparable dans des contextes mandé : « ka wolo nyoronkan, ka mo nyoronka : naître ensemble, mûrir ensemble » (Meillassoux, 1998, p. 24). Benveniste définit, dans un autre terrain, l'ethnie comme « l'ensemble de ceux qui sont nés et se sont développés conjointement » (Benveniste, 1969, p. 323). Sans supposer une identité de structures, ces parallèles aident à comprendre pourquoi des esclaves peuvent intégrer des classes d'âge : l'appartenance se fonde sur la socialisation conjointe, même si les hiérarchies statutaires demeurent.

Doumbia souligne que les classes d'âge répondent à « un besoin de structuration du corps social en groupes de pairs ou d'égaux » (Doumbia, 2001, p. 67) et produisent des « rapports collégiaux » au-delà des seuls liens de parenté (ibid., p. 68).

Les traditions mandées reconnaissent deux catégories de classes d'âge : la classe d'âge biologique (*wolofilan*) et la classe d'âge

sociale (*bolokolifilan*). Le *wolofilan* se réfère à un groupe d'individus nés au cours d'une même période, laquelle peut s'étendre d'une semaine jusqu'à quatre ans, en fonction des localités (Coulibaly, 2018). En ce qui concerne la classe d'âge sociale (*bolokolifilan*), elle regroupe les personnes ayant accompli ensemble le *bolokoli* lors de la cérémonie du Soli.

3. Les esclaves et l'accès aux classes d'âge : naissance, introduction, dépersonnalisation

Les traditions recueillies distinguent plusieurs types d'enfants esclaves et leurs modalités d'intégration. D'abord, il y a les enfants nés en captivité, les Wolosso ; ils grandissent dans la concession du maître, partagent jeux et apprentissages avec les enfants libres et intègrent les classes d'âge correspondant à leur intervalle de naissance (Sidibé, 2021). Ensuite les enfants faits captifs très jeunes (jusqu'à 3–4 ans) ; ces derniers intègrent une classe d'âge via une procédure décrite comme une « dépersonnalisation » (Dagnogo, 2018). L'enfant a déjà connu, dans sa communauté d'origine, des rites liés à la naissance (enfouissement du cordon, rasage, attribution du prénom). Dans la nouvelle communauté, il subit souvent rasage et changement de prénom, parfois de patronyme. Le changement de nom fonctionne alors comme un acte social : il efface une affiliation d'origine et impose une appartenance domestique.

Enfin, les enfants captifs plus âgés entre 5 et 11 ans non circoncis ou non excisés, leur intégration combine changement de nom et rupture plus nette des socialisations antérieures comme la langue, les habitudes et le réseau de camarades. Dès l'enfance, des tâches peuvent leur être confiées : la dépendance s'inscrit dans la vie quotidienne.

Dans l'ensemble de ces cas, les enfants esclaves intègrent les classes d'âge selon l'âge et se préparent au Soli dans un cadre

collectif. Les frais liés au rituel sont pris en charge par le maître ; Meillassoux le note également dans d'autres contextes : la circoncision des esclaves peut être financée par ceux à qui ils appartiennent (Meillassoux, 1998, p. 120). Le financement n'est pas un simple geste : il signale que l'initiation constitue un investissement social destiné à produire un membre intégré et contrôlable.

Les traditions décrivent le Soli comme une séquence comprenant l'annonce, les préparatifs, les veillées, le retrait et l'apprentissage, l'acte de la circoncision ou l'excision, puis réintégration publique marquée par fête, chants et danses (Dagnogo, 2018). Sans entrer dans des aspects sensibles, l'enjeu est de souligner les fonctions sociales : la séparation, la formation aux règles de conduite, aux interdits, aux valeurs, le rapport aux aînés et la réintégration.

Cette séquence fonde une fraternité d'âge. Camara souligne que les épreuves initiatiques orientent vers la constitution de « véritables fraternités d'âge », en éloignant garçons et filles de la seule cellule maternelle et en les orientant vers d'autres partenaires, condition de la vie sociale (Camara, 2002, p. 175).

III. Du soli au komo : inclusion sociale, accès au sacré et reproduction des hiérarchies

1. Socialisation de l'esclave à travers le Soli

Les traditions du Wassolon convergent sur la participation des esclaves au Soli dès lors qu'ils répondent aux critères d'âge et de non-initiation. Brahima Diallo affirme : « Tous les *Djon* qui avaient l'âge de faire le Soli le faisaient ensemble avec les enfants *Horon* » (Diallo, 2021). Kassim Sidibé confirme : « Le Soli était ouvert à tout le monde [...] Il suffisait d'avoir l'âge et d'être non circoncis ou non excisée » (Sidibé, 2021). La logique

est celle d'une institution communautaire qui « fabrique » des adultes : la communauté a intérêt à ce que les jeunes vivant en son sein, y compris esclaves, soient initiés selon ses normes.

Les traditions présentent également une dimension symbolique : les non-initiés (garçons non circoncis et filles non excisées) sont associés à un état d'inachèvement que le rite convertit en état « propre ». Camara écrit que la circoncision et l'excision permettent de « tranquilliser l'esprit de l'enfant » et de faire de lui un « véritable homme » ou une « véritable femme » (Camara, 2002, p. 143). Sans essentialiser, on peut retenir que l'opposition « propre/impur » fonctionne comme métaphore du passage et de l'accès à une pleine reconnaissance sociale.

Pour l'esclave, cette transformation a des effets importants. Brahima Coulibaly affirme : « le Soli permet à l'esclave et au *Wolosso* d'être membre de la communauté » (Coulibaly, 2018). Le Soli fonctionne alors comme une « seconde naissance » sociale : l'esclave est reconnu comme initié, inséré dans une fraternité d'âge, ce qui peut modifier les traitements ordinaires. Selon plusieurs informateurs, après le Soli, le maître ne pouvait plus vendre « sans raison valable » un esclave récemment initié (Coulibaly, 2018). Deux justifications sont invoquées. En premier lieu, l'esclave a partagé l'épreuve avec les enfants du maître, démontré endurance et assistance. Et en deuxième lieu, il a été exposé à des éléments initiatiques dont la divulgation serait jugée dangereuse. L'initiation produit ainsi une forme de garantie sociale : l'esclave devient plus difficile à céder à l'extérieur, non par égalité, mais par intégration rituelle contrôlée.

Cette protection demeure conditionnelle. Les traditions évoquent des ventes possibles en cas de faute grave ou de contraintes économiques (sécheresse, mauvaises récoltes, famine, conflits). L'intégration initiatique protège et stabilise, sans supprimer la logique de ressource.

Enfin, l'initiation peut produire des attentes : l'esclave compagnon de classe d'âge peut espérer des conditions moins dures lorsque le jeune maître succède à ses parents. L'issue n'est pas garantie, mais elle rappelle l'inscription des dépendances dans des temporalités longues : grandir et être initié ensemble peut créer des obligations, sans dissoudre la domination.

2. Accès au sacré : le Komo comme espace de secret, d'exclusion et de pouvoir

Si le Soli fonctionne comme mécanisme d'intégration communautaire, le Komo apparaît comme un espace où se concentrent secret, sacré et contrôle social spécifique. D'après la littérature et les traditions recueillies, le Komo (ou *koma*) est une société initiatique conduite par les forgerons (*Noumou*), impliquant rituels, musiques, danses et masques. Comtet souligne : « Tout ce qui est relatif au *koma* [...] ne doit être connu ni des enfants non circoncis, ni des femmes, ni des griots » (Comtet, 2012, p. 80). Cette formulation définit le Komo comme domaine séparé, accessible sous conditions et sous contrainte du secret.

Les traditions confirment que l'accès au Komo est conditionné par le Soli. Alassane Doumbia explique : « si un homme avait fait le Soli, il pouvait faire le Komo [...] sauf les non circoncis, les femmes » (Doumbia A., 2018). Le Soli apparaît ainsi comme une porte d'entrée, autorisant l'accès à des rites plus secrets.

Le système d'exclusion du Komo est néanmoins plus complexe. Outre les non-initiés et les femmes, les *djeli* (griots) sont exclus, ce qui alimente des tensions. Un griot interroge : « *Comment les Wolosso pouvaient, ils faire le Komo alors que nous les griots, nous en étions exclus ?* » (Diabaté, 2021). La hiérarchie ressentie est forte : un homme libre peut être exclu du sacré au nom de son droit de dire tout ce qu'il voit et de plaisanter avec

tout parole, tandis qu'un esclave initié peut être admis au nom de sa capacité à garder le secret et de son insertion contrôlée.

Quant aux femmes, les justifications locales mobilisent des conceptions du corps et du sacré (protection, grossesse, impureté rituelle). L'enjeu analytique n'est pas de valider ces explications, mais de constater comment elles structurent des frontières d'accès.

Dans ce cadre, la place des esclaves est particulièrement révélatrice. Arigbê Meri Diakité affirme : « *les esclaves qui ont fait le Soli pouvaient assister à la sortie du Komo. Ils pouvaient même porter le masque Komo, si le Komo le désigne* » (Diakité, 2021). Cette possibilité indique que, malgré la domination statutaire, un esclave initié peut être investi d'une fonction sacrée. L'accès n'est pas automatique ni égalitaire, mais il montre qu'une institution du sacré peut intégrer des esclaves comme membres soumis à des obligations et au secret.

Comtet indique en outre que le Komo transmet à ses membres une interprétation du monde et valorise la garde du secret (Comtet, 2012, p. 125). Le masque associé au Komo sort lors de cérémonies de *koma foli* (« danse du Komo »), généralement réservées aux membres, renforçant l'idée de communauté séparée.

Pour l'esclave, l'accès au Komo peut renforcer l'intégration : il devient « du dedans » d'un espace sacré, et, selon les traditions, cela peut encore réduire la possibilité de le vendre et faciliter certaines trajectoires sociales comme le mariage autorisé par le maître. Ici encore, l'intégration a une double face : elle protège et elle enferme.

3. Limites de l'intégration : l'esclave initié reste un cadet social

L'initiation n'affranchit pas. Adama Sidibé affirme : « L'esclave

même ayant participé au Soli et ayant accès au Komo, reste toujours, un esclave, un exécutant ; même étant petit il doit apprendre à servir son futur maître » (Sidibé A., 2021). Meillassoux observe de même que, même initié avec le jeune maître et intégré aux associations d'âge, l'esclave demeure celui qui exécute corvées et travaux physiques (Meillassoux, 1998, p. 130).

Il convient donc de requalifier les effets du Soli et du Komo : l'initiation produit d'abord une reconnaissance communautaire, en conférant à l'esclave le statut d'initié et en l'inscrivant dans des fraternités d'âge où se construisent alliances, obligations réciproques et réputation. Elle peut ensuite offrir une protection relative, dans la mesure où l'appartenance initiatique rend la circulation de l'esclave plus coûteuse socialement, sur le plan du secret, de l'honneur du maître et des liens tissés avec la cohorte. Ce qui tend à encadrer la vente des esclaves ayant participé au Soli et à stabiliser sa position. Mais cette reconnaissance et cette protection ne valent pas affranchissement : elles s'accompagnent d'une incorporation contrôlée, car l'initiation discipline les corps, impose des interdits, fixe des devoirs et renforce les attentes de loyauté envers le maître et envers l'ordre rituel, de sorte que l'inclusion dans le Soli, et plus encore l'accès au Komo, marqué par le secret, contribue aussi à consolider la dépendance en l'intégrant au cœur même des institutions qui produisent et légitiment la hiérarchie.

Dans cette perspective, l'inclusion rituelle peut stabiliser l'ordre social : intégrer l'esclave, c'est aussi le rendre plus prévisible et plus encadré, sans lui donner les moyens de sortir de la domination. Le sacré n'est pas un lieu d'égalité ; il reconfigure plutôt les hiérarchies selon d'autres critères (secret, rôle social, capacité rituelle).

IV. Changements et permanences (xixe–xxe siècles) : islamisation, colonisation et recompositions rituelles

1. Islamisation, déplacement des âges rituels et reconfiguration des classes d'âge

À partir du XIX^e siècle, l'islam prend davantage d'ampleur dans le Wassolon. Paul Marty note que, pendant longtemps, l'islam a cohabité avec les cultes ancestraux « sans chercher à les influencer » (Marty, 1922), puis que des dynamiques de réforme et d'encadrement ont progressivement modifié les pratiques. Les traditions indiquent qu'à partir de la fin du XIX^e siècle, des marabouts tentent d'interdire aux nouveaux convertis certaines pratiques ancestrales, notamment des danses et célébrations. Dans ce contexte, la circoncision et l'excision, acceptées dans l'islam, se détachent partiellement du cadre du Soli : au lieu d'être réalisées dans une séquence initiatique d'adolescence, elles tendent à être effectuées très tôt, « dès les premières semaines de la vie de l'enfant » (Diakité, 2021). Ce déplacement transforme le système des classes d'âge : lorsque l'acte opératoire est réalisé à la naissance, il perd une part de sa fonction de passage adolescent et se désarticule des apprentissages collectifs et des fraternités d'âge constituées par l'épreuve. Les traditions indiquent aussi qu'à partir de 7 ans, les enfants sont confiés à des marabouts pour leur formation, ce qui réduit l'importance des *solì-chi* (Diabaté, 2021). Alassane Doumbia résume : « *les marabouts ont commencé à dire que le solì-chi et Komo étaient des pratiques interdites dans l'islam, ce qui a fait que nous ne faisons plus le solì-chi, mais Komo existe toujours même si sa danse ne se fait plus comme avant* » (Doumbia A., 2018). Marty ajoute que l'intronisation religieuse peut s'accompagner de vœux par lesquels l'investi « renonce à

prendre part aux danses, aux manifestations bruyantes » (Marty, 1922), montrant comment l'islamisation agit aussi sur les pratiques corporelles et festives.

2. Affranchissement, abolition coloniale et persistance des hiérarchies mémorielles

Les traditions attribuent à l'islam un rôle dans l'introduction et la diffusion de la notion de libération des esclaves, *la-Horonya*, « rendre libre » (Diakité, 2021). Cette association s'appuie sur une économie morale où l'affranchissement peut être pensé comme un acte méritoire, recommandé et socialement valorisé, en particulier lorsqu'un esclave « cherche un contrat d'affranchissement » : « Ceux de vos esclaves qui cherchent un contrat d'affranchissement, concluez ce contrat avec eux [...] » (Lo, 1986, p. 354). Dans cette perspective, l'islam ne se réduit pas à une croyance individuelle : il fournit des catégories, des justifications et des pratiques (contrat, promesse, obligation) qui peuvent rendre l'affranchissement pensable et praticable, y compris dans une société où la dépendance est institutionnalisée. Toutefois, la coexistence durable de l'islam et de l'esclavage dans plusieurs espaces ouest africains invite à ne pas confondre encouragement religieux et disparition effective de l'esclavage. L'islam a contribué à encadrer l'esclavage à travers les normes de traitement, la régulation de certains abus, la valorisation d'affranchissements, sans supprimer la structure sociale qui le rend fonctionnel : besoins de main-d'œuvre, logiques de guerre et de capture, reproduction domestique de la dépendance, et poids des hiérarchies locales. Autrement dit, l'affranchissement a progressé comme idéal et comme pratique ponctuelle, tout en laissant subsister un ordre social où l'esclave reste assigné au service, et où l'intégration ; y compris rituelle, demeure compatible avec la domination.

Dans le Wassolon, selon les traditions rapportées, c'est surtout la colonisation française qui impose la fin de la pratique, notamment à partir de 1905, dans le cadre de la lutte contre la traite et l'esclavage. Mais l'abolition juridique ne produit pas mécaniquement l'effacement immédiat des catégories : les mémoires statutaires, les réputations de lignage, les barrières matrimoniales ou les stigmates peuvent persister et se reconfigurer. Le corpus indique cependant des recompositions contemporaines : dans certaines localités, des descendants d'esclaves détiennent des ressources économiques importantes et occupent des postes électifs (Sangaré, 2019), signe d'une redistribution partielle des positions sociales ; cette mobilité, néanmoins, demeure inégale selon les espaces et n'implique pas toujours la disparition des frontières symboliques héritées.

3. Déclin, transformations et reconfigurations contemporaines des danses initiatiques

Les traditions soutiennent parfois à une disparition des pratiques initiatiques du Soli et du Komo « sous l'effet combiné de l'islam et de l'administration coloniale ». Cette lecture renvoie à une double pression : d'une part, la disqualification religieuse de certains rituels et de certaines danses assimilées à des pratiques interdites ; d'autre part, l'intervention d'un pouvoir colonial soucieux d'ordre public, de contrôle des rassemblements et de normalisation des coutumes. Dans ce cadre, la raréfaction des sorties masquées, la réduction des cérémonies publiques et l'abandon de séquences initiatiques visibles ont pu être interprétés, dans la mémoire locale, comme une « fin » des institutions elles-mêmes.

Toutefois, l'oralité nuance fortement cette affirmation : plusieurs informateurs indiquent que le Komo « existe toujours », mais

que « sa danse ne se fait plus comme avant » (Doumbia A., 2018). Cette remarque invite à distinguer disparition et recomposition : une institution peut se maintenir tout en changeant d'intensité, de lieux, de calendrier et de modalités d'expression. Il paraît donc plus rigoureux de parler de transformation : effacement de certaines formes publiques (danses, sorties, démonstrations), maintien résiduel (pratiques réduites, transmission plus sélective), ou réactivation discrète selon les localités, les lignages et les générations. Autrement dit, ce qui se perd le plus vite, ce sont souvent les formes spectaculaires et collectives, tandis que les dimensions de secret, de protection et d'autorité peuvent se déplacer vers des espaces moins exposés.

L'islam et la colonisation ont affaibli les institutions initiatiques, ainsi que l'intégration rituelle des esclaves, le Soli et le Komo. Ces mécanismes ont perdu leur rôle au profit de l'école coranique et de l'école coloniale, entraînant la disparition des fraternités d'âge, des apprentissages collectifs et des manifestations publiques qui structuraient l'autorité et la légitimité.

Conclusion

Dans le Wassolon précolonial, les danses et rituels initiatiques participent à la fabrication des personnes sociales : ils organisent des passages, des appartenances et des hiérarchies. L'étude, fondée sur des traditions orales confrontées à la littérature et à des matériaux administratifs, montre que le Soli, ensemble de rituels liés à la circoncision et à l'excision, a pu intégrer des esclaves et leurs descendants, notamment les *Wolosso* et les enfants captifs introduits avant l'initiation. En entrant dans les classes d'âge sociales (*bolokolifilan*), ces esclaves deviennent des initiés reconnus, insérés dans des fraternités d'âge et dotés

de protections relatives, notamment une vendabilité socialement plus encadrée.

Toutefois, cette inclusion ne signifie pas émancipation : même initié, l'esclave demeure un cadet social assigné à l'exécution, comme le rappellent les traditions et comme l'observe Meillassoux. L'accès au sacré via le Komo, société initiatique conduite par les forgerons, éclaire cette tension : l'appartenance au Komo est conditionnée par le Soli et exige le secret ; elle exclut certaines catégories (non-initiés, femmes) et certains libres (griots), tandis qu'elle peut inclure des esclaves initiés. Mais cette inclusion, loin de dissoudre la domination, contribue souvent à stabiliser l'ordre social en intégrant l'esclave dans une communauté rituelle contrôlée.

Enfin, l'islamisation et la colonisation ont profondément recomposé ces institutions : déplacement des temporalités initiatiques, affaiblissement des célébrations dansées, disqualification de certaines pratiques ancestrales, encouragement religieux à l'affranchissement, puis abolition coloniale. L'analyse conjointe du Soli et du Komo permet ainsi de saisir, au plus près des pratiques, l'articulation entre inclusion rituelle et reproduction des hiérarchies dans le Wassolon (XVIII^e - XX^e siècles).

Bibliographie

Ouvrages

BENVENISTE Émile, 1969, *Le vocabulaire des institutions indo,européennes*, t. 2, Les Éditions de Minuit, Paris.

BINGER Louis,Gustave, 1891, *Esclavage, Islamisme et Christianisme*, Société d'éditions Scientifiques, Paris

CAMARA Ibrahima, 2002. *Le cadre rituel de l'éducation au Mali : l'exemple du Wassoulu*, L'Harmattan, Paris.

- CISSÉ Youssouf Tata & WA KAMISSOKO, 2009. *Soundjata : la gloire du Mali. La grande geste du Mali*, t. 2, Karthala, Paris.
- COMTET Julien, 2012, *Mémoires des Djembélola*, L'Harmattan, Paris.
- COQUERY-VIDROVITCH Catherine, 2016, *Petite histoire de l'Afrique*, La Découverte/Poche, Paris
- DELAFOSSSE Maurice, 1955. *La langue mandingue et ses variantes*, Imprimerie nationale, Paris.
- DOUMBIA Tamba, 2001, *Groupes d'âge chez les Malinké du Sud du Mali*, L'Harmattan, Paris.
- GALLIÉNI Joseph, 1885, *Au Soudan français : Haut, Niger et le pays de Ségou (1871–1881)*, Librairie Hachette, Paris
- KAMISSOKO Wa, 2008, *Soundjata : la gloire du Mali*, Karthala, Paris.
- KONÉ Lacina, 2025 ; « Traités et esclavagés dans le Wassolon (XVe–1920) », Thèse de doctorat, Université Félix Houphouët, Boigny, Abidjan,
- LO Mouhammat Ammad, 1986, *Le Noble Coran et la traduction française de ses sens*, Complexe Roi Fahd, Médine. En ligne : [https://d1.islamhouse.com/data/fr/ih_books/single/fr Noble Coran et la traduction en langue francaise.pdf](https://d1.islamhouse.com/data/fr/ih_books/single/fr_Noble_Coran_et_la_traduction_en_langue_francaise.pdf) (consulté le 23 octobre 2023).
- MARTY Paul, 1922, *Étude sur l'islam en Côte d'Ivoire*, Ernest Leroux, Paris.
- MEILLASSOUX Claude, 1998. *Anthropologie de l'esclavage*, Presses Universitaires de France, Paris.
- NIANE Djibril Tamsir, 1989, *Histoire des Mandingues de l'Ouest*, Karthala, Paris.

Articles / Revues

- CAMARA Bakary, 2012, « L'esclavage au Soudan français : 1848–1931 », *Nouvelles Annales Africaines*, p. 47.

Archives

ARCHIVES NATIONALES DE GUINÉE (Conakry),
1931. *Série D, Côte ID 4,5 : Droit coutumier*, Conakry.

Sources orales (entretiens)

COULIBALY Brahim, 2018, Entretien, Mahandiana (Vandougou, Côte d'Ivoire)
DAGNOGO Bazoumana, 2018, Entretien, Mahandiana (Vandougou, Côte d'Ivoire)
DIABATÉ Daouda., 2021, Entretien, Mininian (Folo, Côte d'Ivoire),
DIAKITÉ Arigbê Meri, 2021, Entretien, Kangbêla (Djétoulou, Guinée),
DIALLO Brahim, 2021, Entretien, Yoroboula (Gbannan, Mali, Sikasso),
DOUMBIA Alassane, 2018, Entretien, Kabangoué (Tienko, Côte d'Ivoire), 7 mars.
KARAMBÉ Adama, 2021, Entretien, Abidjan
SANGARÉ Salifou Djoumency., 2019, Entretien, Mininian
SIDIBÉ Adama, 2021, Entretien Yanfolila (Ba, Sidibé, Mali),
SIDIBÉ Kassim, 2021, Entretien, Guélékoro (Djonlon Foula, Mali, Sikasso)