

ACADEMIE ROYALE DES SCIENCES D'OUTRE-MER

Les sauniers de la savane orientale

**Approche ethnographique de l'industrie du sel
chez les Luba, Bemba et populations apparentées
(Congo, Zambie)**

par

Pierre PETIT

KONINKLIJKE ACADEMIE VOOR OVERZEESE WETENSCHAPPEN

2000

ACADEMIE ROYALE DES SCIENCES D'OUTRE-MER
Classe des Sciences morales et politiques
Mémoire in-8°, Nouvelle Série, Tome 52, fasc. 4, Bruxelles, 2000

Les sauniers de la savane orientale

Approche ethnographique de l'industrie du sel chez les Luba, Bemba et populations apparentées (Congo, Zambie)

par

Pierre PETIT

Chargé de cours à l'Université de Liège
Maître de conférences à l'Université Libre de Bruxelles
Membre titulaire de la Classe des Sciences morales et politiques



Couple de sauniers bwile présentant le fruit de leur travail (Lushiba, septembre 1993).

KONINKLIJKE ACADEMIE VOOR OVERZEESE WETENSCHAPPEN

Klasse voor Morele en Politieke Wetenschappen
Verhandeling in-8°, Nieuwe Reeks, Boek 52, afl. 4, Brussel, 2000

Mémoire présenté à la séance de
la Classe des Sciences morales et politiques
tenue le 15 décembre 1998.

Texte définitif déposé le 8 septembre 1999

ACADEMIE ROYALE
DES
SCIENCES D'OUTRE-MER

KONINKLIJKE ACADEMIE
VOOR
OVERZEESE WETENSCHAPPEN

rue Defacqz 1 boîte 3
B-1000 Bruxelles (Belgique)

Defacqzstraat 1 bus 3
B-1000 Brussel (België)

☎ (02)538.02.11 & 538.47.72 — Fax (02)539.23.53
E-mail: kaowarsom@skynet.be

ISBN 90-75652-18-6
D/1999/0149/3

TABLE DES MATIERES

Remerciements	7
Résumé	9
1. Introduction	11
1.1. Genèse de la présente étude	11
1.2. Objet de l'étude	15
1.3. Les sources	17
1.4. Brève présentation des populations parmi lesquelles eurent lieu les enquêtes	19
1.4.1. Les salines du Buluba	19
1.4.2. Les salines de la Luvua	20
1.4.3. Les salines de la Lufuko	21
1.4.4. Les salines du nord de la Zambie	22
1.5. Note linguistique	23
2. Production et consommation	25
2.1. La chaîne opératoire	25
2.1.1. Les salines du Buluba	25
2.1.2. Les salines de l'entre-Luvua-Tanganyika	32
2.1.3. Ailleurs	41
2.1.4. Charmes magiques liés au saunage	43
2.2. Evaluation de la production	43
2.2.1. Les salines du Buluba	44
2.2.2. Les salines de l'entre-Luvua-Tanganyika	45
2.2.3. Ailleurs	46
2.2.4. Conclusion	47
2.3. L'usage pratique du sel	47
3. Le tissu social	51
3.1. L'organisation du campement	51
3.1.1. La désignation des responsables et l'établissement des travailleurs	51
3.1.1.1. Les salines du Buluba	53
3.1.1.2. Les salines du nord de la Zambie	53
3.1.1.3. Les salines du Katanga méridional	54
3.1.2. Les origines des travailleurs	54

3.1.2.1.	Les salines du Buluba	54
3.1.2.2.	Les salines de l'entre-Luvua-Lukuga	55
3.1.2.3.	Les salines du Katanga méridional	55
3.1.3.	Rituels d'accueil des nouveaux sauniers	56
3.1.4.	La division sexuelle du travail	56
3.2.	L'économie du sel	57
3.2.1.	Le commerce du sel: présentation des données	57
3.2.1.1.	Les salines du Kasai	58
3.2.1.2.	Les salines du Buluba	58
3.2.1.3.	Les salines de la Luvua	59
3.2.1.4.	Les salines de la Lufuko	61
3.2.1.5.	Les salines de Puta et de Kaputa	61
3.2.1.6.	Les salines du Katanga méridional	63
3.2.1.7.	La saline de Chibwa	63
3.2.1.8.	Les salines de Tanzanie	64
3.2.2.	Un commerce professionnalisé	64
3.2.3.	Les routes du sel	66
3.2.4.	Du sel comme monnaie	67
3.2.5.	Les usages sociaux du sel	70
3.2.6.	Les sphères économiques du sel	71
3.3.	La maîtrise politique du sel	73
3.3.1.	Le sel et le roi	73
3.3.1.1.	La guerre fleurie du roi kanyok	73
3.3.1.2.	Le foyer royal luba	73
3.3.1.3.	Le tribut de Puta	73
3.3.1.4.	Le prince salé des Bemba	74
3.3.1.5.	Les images royales de l'opulence et de la centralité	74
3.3.1.6.	Nkongolo, l'anti-saunier des Luba	75
3.3.2.	Le tribut	75
3.3.2.1.	Les salines du Buluba	75
3.3.2.2.	Les salines de la Luvua	80
3.3.2.3.	Les salines de Puta et de Kaputa	80
3.3.2.4.	Les salines de la Lufuko	81
3.3.2.5.	Autres salines	81
3.3.2.6.	Au-delà du local: le tribut d'Etat	81
3.3.3.	La maîtrise politique des salines	82
4.	Les fondements religieux	87
4.1.	Récits de découverte et rituels d'ouverture	88
4.1.1.	Les salines du Buluba	88

4.1.1.1.	Les salines de Kisula/Kabunda	88
4.1.1.1.1.	Les récits de découverte	88
4.1.1.1.2.	Les rituels d'ouverture	90
4.1.1.2.	Les salines de Dyombo	92
4.1.1.2.1.	Les récits de découverte	92
4.1.1.2.2.	Les rituels d'ouverture	93
4.1.1.3.	Analyse	94
4.1.1.3.1.	Les récits de découverte	94
4.1.1.3.2.	Les rituels d'ouverture	94
4.1.2.	Les salines de la Luvua	96
4.1.3.	Les salines de la Lufuko	96
4.1.3.1.	Les récits de découverte	96
4.1.3.2.	Les rituels d'ouverture	100
4.1.4.	Les salines de Puta et de Kaputa	101
4.1.4.1.	Les récits de découverte	101
4.1.4.2.	Les rituels d'ouverture	102
4.1.4.3.	Les esprits des salines	106
4.1.5.	Les salines du Katanga méridional	107
4.1.5.1.	Les récits de découverte	107
4.1.5.2.	Les rituels d'ouverture	109
4.1.6.	La saline de Chibwa	111
4.1.7.	Conclusion	111
4.1.7.1.	Les destinataires du culte	111
4.1.7.2.	Les opérateurs rituels	115
4.2.	Les prescriptions rituelles	116
4.2.1.	Les salines du Buluba	116
4.2.2.	Les salines de l'entre-Luvua-Tanganyika	117
4.2.3.	Les salines du Katanga méridional	119
4.3.	La fin de la saison	121
4.3.1.	Rituels d'éloignement de la pluie	121
4.3.2.	Rituels de fermeture des salines	122
5.	Conclusion	127
Sources		133
A.	Sources écrites	133
B.	Sources orales	138
	Enquêtes en pays luba central (P. Petit)	138
	Enquêtes dans la vallée de la Luvua	139
	Enquêtes dans la région de la Lufuko	139
	Enquêtes dans le nord de la Zambie (P. Petit)	139
	Enquêtes dans le nord de la Zambie (A. Makungu)	140
	Enquêtes dans le Sud-Katanga	140

REMERCIEMENTS

Je tiens à vivement remercier toutes les personnes qui ont collaboré à ces enquêtes, et qui contribuèrent de différentes manières à leur succès. Mes interprètes, Albert Makungu (à Puta) — qui a en outre réalisé, seul, un volet d'enquêtes complémentaires en 1998 —, Nday Mande (à Kabunda), Marie Masengo (à Kabongo) et Sheba Ilunga (à Nyembo), déployèrent diplomatie et intelligence lors d'enquêtes parfois difficiles; sans leur ténacité, leur courage et leur investissement personnel, le résultat de ces investigations aurait certainement été moindre. Mon épouse Violaine m'accompagna lors du voyage d'étude en Zambie et participa activement aux enquêtes. J'espère rendre justice à mes informateurs en les citant abondamment dans le corps du texte; certains d'entre eux sont les piliers des connaissances qui apparaissent dans ce livre: Thomas Kalunga, pour les salines de la chefferie Puta; Musa Mwenya, pour celles de Kaputa; Yumba Ngoya, pour celles de Nyembo; Muzinga Makonga, pour celles de Kabunda; Nkambo Kisula, pour celles de Kisula; Kyoni Kumwimba, pour celles de Dyombo. Plusieurs chefs politiques facilitèrent mes recherches: feu le *Senior Chief* Puta Kasoma, son fils John Puta et le chef Bethuel Kaputa en Zambie; le régent René de la chefferie Kabongo, au Congo. Paul Kijika, qui a eu l'obligance d'être mon hôte durant mes séjours à Kabongo, doit aussi être remercié pour le reportage photographique qu'il a réalisé dans les salines de Kabunda, ainsi que pour son aide logistique permanente.

Les enquêtes dans les salines de la Luvua et de la Lufuko furent réalisées grâce au père Léon Verbeek et à son équipe de chercheurs. Au premier, je dois d'avoir pris la responsabilité morale et logistique de diriger deux enquêteurs à 600 kilomètres de Lubumbashi, mais aussi d'avoir lu une première ébauche de ce travail pour lui apporter une série de commentaires profitables; enfin, de m'avoir spontanément procuré les transcriptions de nombreuses interviews plus anciennes relatives aux salines du Sud-Katanga. Combien de chercheurs ont-ils l'amabilité de communiquer ainsi leurs précieuses *fieldnotes*? Les deux enquêteurs congolais, Ngosa Kipoka Justin et Lunda Matalisi, doivent être chaleureusement remerciés pour leur collaboration extrêmement précieuse à travers des enquêtes qui les ont conduits dans des régions qu'ils ne connaissaient pas toutes; la qualité des informations qu'ils en ont rapportées témoigne de leur investissement personnel dans ces recherches. Qu'à travers eux soient remerciés l'ensemble de leurs informateurs, et tout particulièrement le *mulopwe* Mwilambwe de Kalamata ainsi que la cheffesse Namfumu Kamona de Nganza.

Je tiens enfin à remercier le FNRS et l'Université de Liège qui ont mis à ma disposition les moyens financiers nécessaires à mes deux voyages d'étude; mon

Confrère André Coupez, pour ses renseignements linguistiques; Yvette Paquay, de la Section de Préhistoire du Musée de Tervuren, qui a bien voulu dessiner la version finale des cartes de ce livre, ainsi que ma mère, Nicole Piloy, qui a pris le temps d'en lire les épreuves.

RESUME

Depuis des siècles, les sauniers de la savane orientale africaine mettent à profit la saison sèche pour récolter du sel, précieux condiment qui, contenu à l'origine dans l'eau de sources salines, se cristallise avec la sécheresse sur la terre ou sur les végétaux. Cette industrie — car l'action de la nature doit ici être complétée par celle de l'homme — reste vivace parmi plusieurs communautés congolaises et zambiennes, au sein desquelles l'auteur et ses collaborateurs ont réalisé des enquêtes ethnographiques. Ces enquêtes sont complétées par des sources écrites, qui permettent de reconstituer le développement de l'activité sur presque deux siècles.

Le peu d'intérêt suscité jusqu'à présent par ce champ de recherches est étonnant. En effet, de par la concomitance et l'interpénétration de ses aspects technologiques, économiques, sociaux, politiques et religieux, de par l'extension géographique et sociale des réseaux qu'il génère, le travail du sel n'est pas sans rappeler la *kula* trobriandaise, et constitue, au même titre que cette dernière, un bel exemple de ces «faits sociaux totaux» dont Marcel Mauss recommandait l'étude.

Après la présentation des techniques du saunage, l'activité sera recontextualisée dans son tissu social. Le travail du sel apparaîtra ainsi comme un élément important de structuration des «chaînes de sociétés» de l'époque précoloniale et des premières décennies de la colonisation, car le produit cheminait alors sur des routes longues de centaines de kilomètres, colporté par des négociants spécialisés. Rare, localisé et nécessaire à la survie biologique de l'homme, le sel s'est parfois transformé en une monnaie destinée à des usages tant commerciaux que sociaux. Les autorités politiques cherchèrent à accaparer cette ressource, que ce soit à travers l'imposition d'un tribut ou, sur le plan symbolique, à travers l'association métaphorique du roi et du sel, les deux se déclinant en termes d'opulence, de médiation et d'échange.

Bien que présente à tous les niveaux dont il vient d'être question, la dimension religieuse de l'activité occupera un important chapitre, car l'exploitation du sel est peut-être le meilleur paradigme des cultes territoriaux de cette partie de l'Afrique, qui sont tous centrés sur la médiation avec une présence spirituelle liée consubstantiellement aux lieux que l'homme exploite. Selon les traditions orales, le premier contact avec cette puissance entraîne toujours, dans le cas des salines, une mort d'homme, que celui-ci soit tué par les esprits ou sacrifié par les membres de sa communauté. Après cette alliance initiale, les chefs de terre doivent renouer le contact en procédant annuellement à une cérémonie d'ouverture du saunage, axée souvent sur un partage de nourriture avec les esprits, mais sur laquelle plane parfois aussi la référence au sacrifice humain.

Si le travail du sel a perdu le statut central qui était le sien autrefois (et beaucoup de sauniers assignent cet étiolement à la disparition de leurs anciens rituels), il reste — ou est devenu — un vecteur important de l'identité de certaines sociétés rurales africaines. Comptant parmi les rares grandes activités collectives qui aient survécu aux transformations imposées par la société coloniale et postcoloniale, le saunage est vécu comme un élément de patrimoine, une dimension qu'il convient de ne pas négliger en regard des perspectives d'industrialisation régulièrement évoquées à propos des salines.

1. Introduction

1.1. GENESE DE LA PRESENTE ETUDE

Mon intérêt pour les salines africaines remonte à une expérience bien précise, qui aurait pu rester la simple visite de courtoisie qu'elle fut à l'origine. Le lendemain de notre arrivée à Puta (Zambie), où j'espérais trouver un terrain ethnographique plus serein qu'au Congo (alors Zaïre), mon épouse et moi-même fûmes conviés à la visite des salines de Lushiba, non loin du centre où nous résidions. Nous n'avions manifesté aucun intérêt particulier pour l'industrie du sel, mais telle était la première chose à voir selon notre hôte, le fils du chef local. Un Européen recevant de lointains voyageurs leur aurait fait visiter les monuments, musées et autres sanctuaires culturels de son pays; pour John Puta, il n'était meilleur représentant de la culture bwile que ses salines. Dès cette visite donc, il m'apparut que l'industrie du sel constituait, pour un homme comme notre guide, qui gravitait tant dans la sphère de la politique du terroir que dans celle de l'administration nationale, un élément porteur de sens dans la rencontre qui se jouait: les salines parleraient au nom de la communauté locale bwile aux deux occidentaux de passage, représentants présumés de la société «globale». En fait, tout élément culturel pourrait parler de la sorte, mais seuls quelques-uns possèdent — à un moment donné — le statut d'emblème, et sont sommés par la communauté qui les a élus d'évoquer leur passé et de proclamer leur identité. Sans doute constituent-ils le patrimoine au sens proprement ethnologique du terme.

Trois années plus tard, en 1996, une situation rigoureusement inverse allait se présenter en pays luba, au Congo. Alors que j'avais projeté de faire des enquêtes sur des salines au sud de Kabongo, je ne pus à aucun moment y pénétrer malgré les recommandations que j'avais obtenues auprès des autorités coutumières et malgré un réseau très dense de relations. Beaucoup appréciaient pourtant que cette activité «traditionnelle» puisse être consignée dans des livres qui préserveraient sa mémoire, mais il se trouvait toujours des personnes craignant que mes recherches cachent un objectif moins avouable: «voler» ou «acheter» les esprits territoriaux qui sont les sources mêmes de l'apparition annuelle du sel. Je me contentai donc de réaliser mes recherches dans les villages alentour, et non sur les sites de l'exploitation, afin de ne pas troubler davantage l'ordre public.

Pour inverse qu'il paraisse par rapport à celui des Bwile, l'accueil que me réservèrent les sauniers luba se comprend lui aussi dans une perspective patrimoniale: leur grande crainte était de se voir spoliés de leur propriété communautaire. Ce que les Bwile exposaient en signe de leur identité, les Luba le cachaient comme un de leurs plus précieux avoirs. Ces deux réactions conjuguées confirmèrent l'intérêt que représentait le travail du sel, objet d'enjeux plus

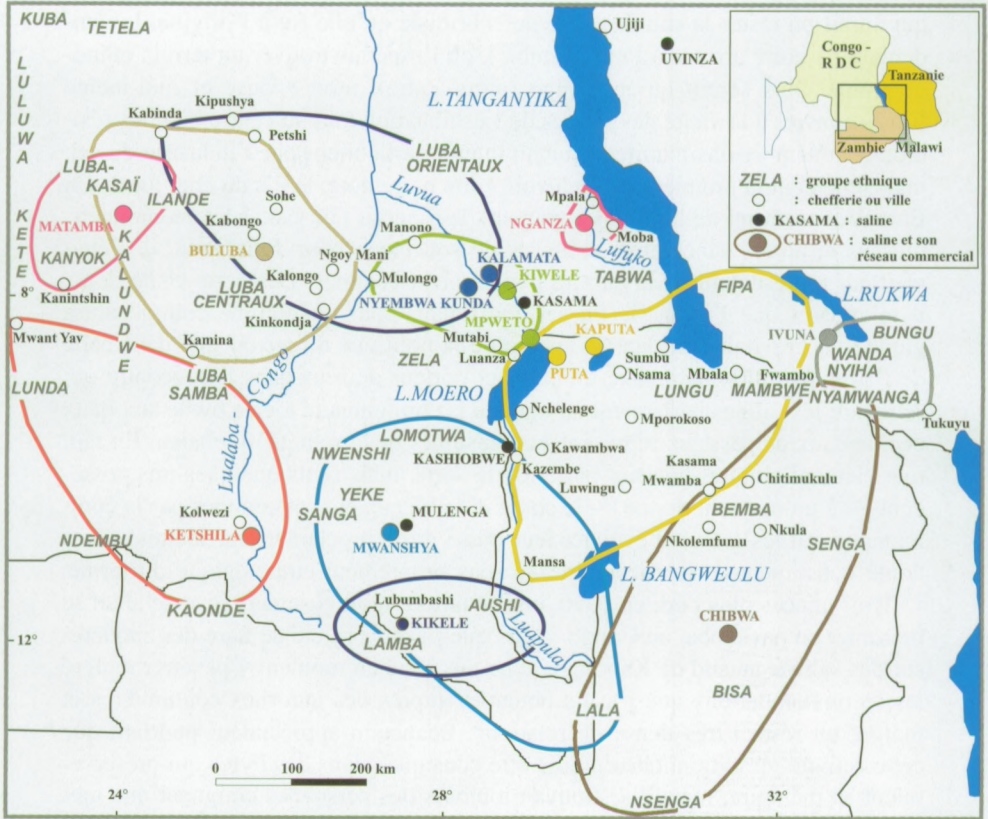


Fig. 1. — Les principales salines de la région et leurs zones commerciales. Notons que les aires ainsi représentées relèvent d'époques diverses, du début du 19^e siècle à la fin du 20^e: la carte n'est donc pas synchronique (sur base des cartes de BOONE (1961), de WALDECKER (1968) et de cartes au 1/200 000^e du CSK).

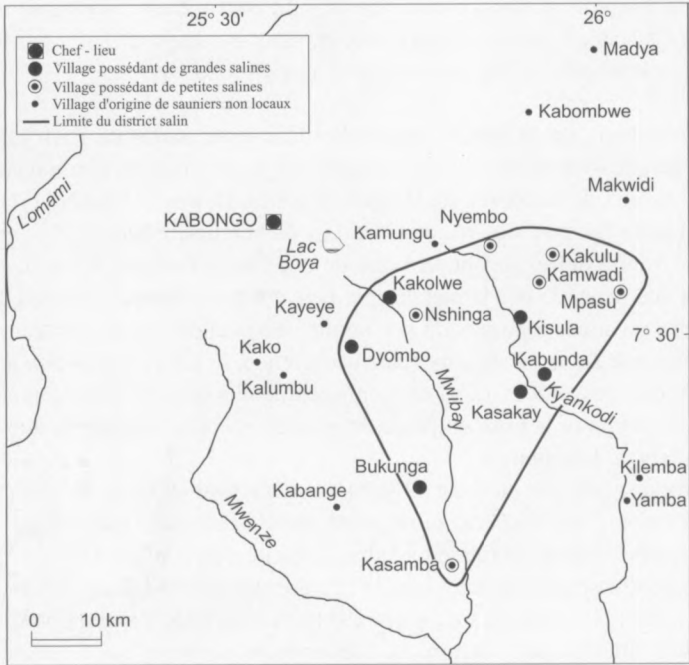


Fig. 2. — Les salines du Buluba
(sur base de la carte «Kabongo» au 1/200 000^e du CSK).

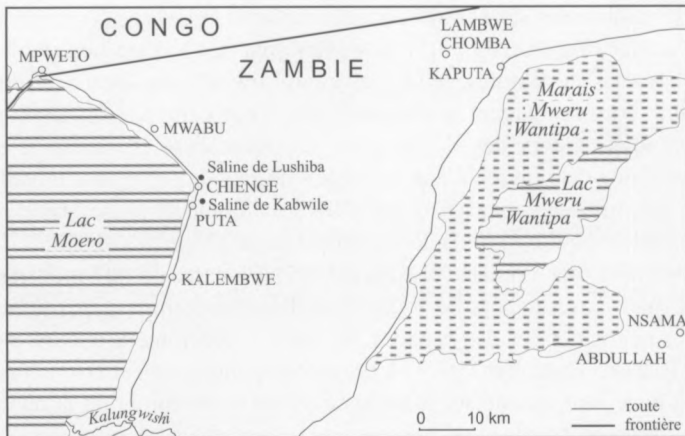


Fig. 3. — Les salines du nord de la Zambie (sur base de la carte figurant dans le Chiengi District Notebook, volume 1, conservé aux Archives Nationales de Zambie, ainsi que de la carte au 1/250 000^e SC-35-4 (Kaputa), du Surveyor-General de Zambie).

importants que je ne le soupçonnais. Le présent ouvrage est l'aboutissement des recherches suscitées par ces expériences, et, dans une large mesure, par les frustrations — créatrices — rencontrées sur le terrain luba.

L'anthropologie de la culture matérielle dans cette partie de l'Afrique — la savane orientale — reste nettement focalisée sur la métallurgie, comme en témoignent les travaux de de Maret, de Heusch, Roberts, Dewey et Childs [1]*. Si l'on ne peut que se féliciter des résultats de ces recherches, l'heure est venue d'un recentrage vers d'autres techniques, car de nombreux facteurs témoignant de la place cruciale occupée par la métallurgie peuvent parfaitement, sinon à meilleur escient, être invoqués à propos du sel, comme nous allons ici le montrer.

Au même titre que les métaux (en l'occurrence, le fer et le cuivre), le sel est une des seules ressources rares et localisées de l'économie précoloniale, dont l'obtention réclamait la mise en place de réseaux sociaux complexes étendus sur des centaines de kilomètres.

Si la forge reste une activité observable dans tout village, la réduction du minerai a aujourd'hui disparu: sa dernière manifestation à Makwidi (*cf.* fig. 2), un des grands centres de fondeurs luba, remonte aux années 1960, lorsque la guerre de contre-sécession provoqua la rupture des approvisionnements en produits manufacturés (enquêtes de mars 1991). A l'inverse, l'extraction du sel ne s'est jamais interrompue, malgré la concurrence du sel d'importation, et ses réseaux de distribution restent de nos jours étendus et ramifiés.

La réduction du minerai et la forge sont l'apanage de spécialistes possédant un outillage spécifique (soufflets, marteaux, enclumes, etc.) et des connaissances pointues, voire ésotériques. Au contraire, le travail du sel est accessible à tous: son appareillage est simple, non onéreux, et son apprentissage aisé — un jour ou deux passés à observer ses parents ou amis suffiront au novice pour connaître les bases du métier (Yumba Ngoya). Les salines sont dès lors un lieu public, où se côtoient hommes et femmes, jeunes et vieux, travailleurs locaux et étrangers, producteurs, consommateurs et commerçants. Pour cette raison, le tissu social qui se développe autour des salines peut être caractérisé comme plus dense et plus extensif que celui associé aux industries du métal. Le présent travail tentera d'éclairer les différents niveaux et les différents moments où se trame cette vie sociale complexe, qui contribua certainement au maillage des «chaînes de sociétés» de l'Afrique précoloniale (AMSELLE 1985). La capacité de l'industrie du sel à générer, parfois en dehors de toute centralisation politique, des «réseaux de partenaires-négociants et des espaces de paix» a récemment encore été soulignée par RENARD-CASEVITZ (1993) à propos de populations amazoniennes.

On a, à juste titre, insisté sur la richesse symbolique entourant la métallurgie, objet de nombreux rituels et de nombreuses prescriptions; d'autre part, le mythe du roi-forgeron et les symboles métallurgiques entourant la personne royale ont

* Les chiffres entre crochets [] renvoient aux notes en fin de chaque chapitre.

été eux aussi savamment étudiés. Comme je le montrerai, le symbolisme du travail du sel est tout aussi complexe, et ses connexions avec l'institution royale beaucoup plus fortes qu'on ne l'a avancé jusqu'à ce jour.

Pourquoi dès lors la métallurgie a-t-elle bénéficié d'une attention privilégiée jusqu'à présent? Tout d'abord, parce qu'elle laisse davantage de vestiges archéologiques que le travail du sel, dont l'appareillage et le produit se dégradent rapidement. Ensuite, parce que le monde occidental reste tributaire d'une fascination pour la métallurgie qui a inspiré la recherche: notre principale métaphore de l'industrie n'est-elle pas l'image prométhéenne d'un haut fourneau ou d'une aciérie? Qu'on me comprenne bien: je ne veux pas ici stigmatiser l'intérêt accordé à la métallurgie — qui a ouvert la voie à l'étude de la culture matérielle africaine —, mais signaler que d'autres industries moins connues, moins «nobles» dans notre propre univers conceptuel, jouissent d'un statut au moins aussi central dans l'organisation sociale et dans la pensée symbolique des cultures africaines présentes et passées.

1.2. OBJET DE L'ETUDE

Cette étude se veut une monographie ethnographique, genre quelque peu dédaigné de nos jours au profit de travaux axés autour de thématiques théoriques plus ciblées. Sa construction privilégie donc le volet descriptif, une de mes principales ambitions étant de montrer que l'exploitation du sel ne se comprend que dans un contexte social touffu, où s'entrelacent tous les aspects de la culture: le souci d'exhaustivité qui traverse tout ce travail n'a d'autre origine. Le saunage constitue en effet un moment privilégié de la vie sociale puisqu'il la crée et la donne à voir dans son infinie complexité. Comme l'indique le titre de ce livre, inspiré — sans prétention, avec humour, par hommage — des célèbres *Argonautes du Pacifique Occidental* de MALINOWSKI [1963 (1922)], le saunage est un peu aux cultures de la savane orientale ce que la *kula* est aux Trobriandais: un fait social total, selon l'expression heureuse de MAUSS (1923-4: 32), où «s'expriment à la fois et d'un coup toutes sortes d'institutions: religieuses, juridiques et morales — et celles-ci politiques et familiales en même temps; économiques — et celles-ci supposent des formes particulières de la production et de la consommation, ou plutôt de la prestation et de la distribution; sans compter les phénomènes esthétiques auxquels aboutissent ces faits et les phénomènes morphologiques que manifestent ces institutions». Réagissant contre l'abstraction et le compartimentage analytique de l'anthropologie de son époque, MAUSS (1923-4: 181) considérait que «rien n'est plus urgent ni fructueux que cette étude des faits sociaux totaux». J'espère que la pensée des deux ancêtres fondateurs invoqués trouvera dans ces pages quelque humble prolongement.

Si, conformément à ce programme, tous les aspects du travail du sel seront ici abordés, la dimension religieuse occupe néanmoins dans ce livre une place importante. L'ethnographie cherche depuis *Les Argonautes* à faire état du point

de vue des groupes étudiés, et sous cet angle, le discours des sauniers fait abondamment référence aux rituels ainsi qu'aux récits plus ou moins légendaires liés aux salines. Je n'ai donc fait que traduire les préoccupations des sauniers, ce qui m'a permis en passant de contribuer à combler la plus grande lacune des recherches relatives au travail du sel, dont Lemonnier déplorait récemment encore le peu d'intérêt accordé aux «sens et symbole» de l'activité (LEMONNIER 1992).

Ce travail se caractérise aussi par son côté extensif et comparatif — seconde divergence par rapport au modèle de l'ethnographie contemporaine. Il ne se limite donc pas aux deux régions dans lesquelles j'ai mené mes recherches personnelles mais concerne une vaste aire: la savane orientale de l'Afrique centrale, amputée de son tiers sud (le bassin du Zambèze) (fig. 1). Politiquement, elle recouvre au Congo le Katanga et les franges orientales du Kasai; en Zambie, elle inclut les deux provinces du nord-est (Luapula Province, Northern Province); à titre accessoire, l'aire s'étendra pour les besoins de démonstrations précises au Malawi, à l'ouest tanzanien et à d'autres régions encore. Ce cadre géographique n'est pas quelconque: il correspond à une zone historiquement unifiée sous l'influence de grands royaumes (Luba, Lunda du Mwant Yav, Lunda de Kazembe, Bemba) [2] et à une aire linguistique homogène, appelée le groupe «luba-bemba», qui correspond à deux branches très proches (L et M) de la famille linguistique bantoue (REEFE 1981: 73-8; BASTIN *et al.* 1983).

Cette orientation comparative est inspirée par l'absence de toute synthèse sur l'industrie du sel en Afrique centrale: il m'a semblé qu'un travail extensif permettrait de poser des jalons pour de futures recherches plus intensives, liées à des salines particulières. Au terme de mes recherches, j'espère avoir dégagé les éléments d'un fonds commun partagé dans toute la région ainsi qu'un faisceau de spécificités qui font de chaque saline une constellation sociale particulière.

Il ne sera dans ce travail question que du sel extrait des salines, précision importante car l'on s'en procure aussi par l'incinération et le filtrage de végétaux poussant loin de toute source d'eau salée. Ce sel de fortune n'est utilisé qu'à défaut du premier. Renseignons à titre d'exemple la façon dont les Luba de la région de Kamina procèdent pour en obtenir.

On incinère la partie inférieure de rameaux de palmiers à huile *mukoma* ou de dattiers sauvages *kankindu*, ou encore simplement des roseaux *dilenge*. La cendre est tamisée, puis mélangée dans de l'eau ou filtrée avec celle-ci. Il en résulte une saumure que l'on fait éventuellement évaporer pour ne garder que le résidu solide. Ce sel est appelé *kikeleko* (de *kukeleka*, «filtrer le sel»); selon que l'on fasse référence à la saumure, qui peut directement être utilisée par les ménagères, ou aux cristaux obtenus par évaporation, on parlera de *kikeleko kya masumya* (sel-saumure) ou de *kikeleko kya bukula* (sel-farine). Le *kikeleko* est reconnu comme étant du sel (*mwepo*, ou *lungwa*), mais est lexicalement distingué du *bombwe*, le sel des salines (VAN AVERMAET & MBUYA 1954: sv.ku-keleka, Numbi Twite).

On ne trouvera non plus ici aucune analyse géomorphologique, botanique et physico-chimique des salines de la région (voir à ce sujet SYMOENS 1953, 1968, WALDECKER 1968; MALAÏSSE 1997: 262-71). Signalons simplement que la région investiguée se trouve dans la Rift Valley et ses prolongements, une zone propice aux sources d'eau thermale salée à l'origine des salines. D'autre part, quand il est question de «sel» dans ce travail, il n'est pas seulement question du chlorure de sodium (NaCl) auquel sont accoutumées les tables occidentales: le sel des salines contient souvent bien d'autres éléments et composés, à base de calcium, de magnésium et de potassium notamment.

1.3. LES SOURCES

Les données à la base de ce travail ont été pour l'essentiel recueillies sur le terrain, dans le cadre d'observations directes ou d'entretiens semi-directifs. J'ai réalisé un voyage d'étude dans le nord de la Zambie, de septembre 1993 à janvier 1994, qui me permit de visiter trois salines (*cf.* fig. 3): celles de Lushiba et de Kabwile dans la chefferie de Puta; celle de Kabwe dans la chefferie de Kaputa (cette dernière visite eut cependant lieu après la fin du saunage). Des interviews spécifiquement consacrées au travail du sel ont été conduites auprès de cinq informateurs, mais bien d'autres abordèrent ce sujet de façon connexe. On trouvera la liste complète de ces informateurs, ainsi que de tous ceux qui furent interviewés dans le cadre de ce travail, en fin de volume.

Mon interprète en Zambie, Albert Makungu, a poursuivi de septembre à novembre 1998 les recherches entreprises dans les salines de Puta (Kabwile et Lushiba). A cette occasion, il a interviewé treize personnes, dont les responsables des salines. Ne possédant pas d'enregistreur, Albert Makungu leur posa une série de questions figurant dans une lettre que je lui avais adressée; il consigna les réponses par écrit, en cibemba, puis traduisit le tout en français. Cette traduction occupe 80 pages denses d'un petit cahier. Le résultat de ce travail est tout à fait intéressant, mais la technique employée — enquête par questionnaire, sans transcription intégrale des réponses — a débouché sur des relations d'interviews assez standardisées, où ont dû jouer des phénomènes d'interpolation entre les réponses des informateurs. Aussi n'ai-je pas renseigné nommément dans le corps du texte chacun des informateurs (dont on trouvera la liste en fin de volume): les résultats largement convergents de ces interviews sont indiqués par la référence «Makungu 9-11/98».

De mai à août 1996, je collectai personnellement des renseignements sur les salines au centre du pays luba (*cf.* fig. 2), quasiment inconnues jusqu'alors. Comme signalé au point 1.1., je n'ai pu me rendre dans les salines elles-mêmes, en raison de la méfiance qu'éprouvent les Luba à propos de toute intrusion des Occidentaux sur ces terres (nous y reviendrons dans la conclusion). J'ai donc dû me contenter d'observer le matériel des sauniers dans deux villages: Kabunda et

Kisula. J'ai par ailleurs pu observer, à Kabongo, le transfert du tribut de sel par le chef de terre du village Kisula. Mes informations proviennent donc pour la plupart d'interviews, qui portèrent essentiellement sur quatre salines: Kisula, Kabunda, Dyombo et Ngoya (cette dernière étant située au sud du village de Nyembo). Treize informateurs participèrent à ces interviews, dont deux furent interrogés par mon seul interprète Mande Katuba. Paul Ilunga Kijika, mon hôte à Kabongo, a complété mon information iconographique en réalisant un reportage photographique dans la saline de Kisula en août 1997.

J'ai pu déléguer la conduite d'enquêtes dans le nord-est du Katanga à deux chercheurs congolais travaillant dans le cadre de l'équipe animée par le père Léon Verbeek, qui organise la collecte systématique de témoignages portant sur l'histoire et la religion dans l'est du Katanga. Ces deux chercheurs avaient reçu de moi une feuille reprenant les grands thèmes abordés dans les chapitres centraux de ce travail; ils ont conduit leurs interviews comme ils l'entendaient, les enregistraient, les transcrivaient intégralement et les traduisaient ensuite. Ngosa Kipoka Justin a ainsi réalisé trois interviews en 1996, à propos des salines situées dans le bassin de la Luvua (cf. fig. 1): une portait sur la saline de Kalamata, une autre sur celle de Kiwele-Nkondo et une troisième sur celle de Katwe, près de Mpweto. Un autre enquêteur de cette équipe, Lunda Matalisi, mena de nombreuses interviews à propos des salines de la vallée de la Lufuko: huit en juillet-août 1996 et six en juillet 1997; il eut l'occasion lors de sa seconde mission de visiter la saline de Nganza et d'y effectuer un petit reportage photographique.

Enfin, le père Verbeek a mis à ma disposition les traductions de onze autres interviews réalisées par des membres de son équipe entre 1988 et 1995, dans le cadre de ses propres recherches. Elles contiennent d'intéressantes informations inédites sur les salines sud-katangaises de Mwanshya, Mulenga, Kashyobwe et Kikele.

Le reste de mes informations provient de sources écrites. Parmi celles-ci, quatre sont spécifiquement consacrées à l'industrie du sel et présentent un intérêt majeur pour ce travail. Une approche étudiant de pair technologie, économie politique, utilisation monétaire du sel et rituels fut déjà adoptée par R.J. MOORE en 1937 dans son article *Industry and trade on the shores of Lake Mweru*, consacré aux salines entre le lac Moero et le lac Mweru Wantipa (dont celles de Puta et de Kaputa, où j'ai mené des enquêtes). Cette approche globale allait trouver son expression la plus achevée dans le long article de F. GREVISSE (1950: 7-85) intitulé *Salines et saliniers indigènes du Haut-Katanga*, qu'il consacra aux salines de Mwanshya et de Keshila. Cette publication est devenue un véritable «classique» sur les salines africaines, en raison de sa précision et de son exhaustivité: sur base de ses propres enquêtes et de divers documents, Grévisse dresse un tableau général des traditions historiques, des techniques, des échanges économiques et des rituels liés aux salines, pour conclure par des considérations critiques sur les possibilités d'exploitation industrielle du sel en regard du droit foncier local. La valeur du travail de Grévisse tient aussi à ce

qu'il restera la seule description des salines de Ketshila, depuis lors inondées par les eaux d'un barrage de retenue.

En 1968 parut à titre posthume une étude de B. WALDECKER intitulée *Salines du Katanga, notamment de Mwanshya*, longue de 200 pages. Contrairement aux autres travaux cités, ce livre n'est pas le résultat de recherches de terrain mais une synthèse encyclopédique. On y trouve notamment une recension cartographiée des salines connues en Afrique — et au Katanga en particulier —, la synthèse de nombreuses analyses chimiques ou botaniques, des données sur l'exploitation et l'usage traditionnels du sel au Katanga, sur base notamment de rapports administratifs inédits. Plus de la moitié du livre est consacrée aux salines de Mwanshya, envisagées surtout quant au droit foncier et quant à la question de leur éventuelle exploitation industrielle (tel était d'ailleurs l'objet de la commande du livre par les autorités katangaises). L'ouvrage est touffu et discontinu, mais fournit un volumineux dossier dans lequel se trouvent des informations inédites.

Enfin, S. ALDRIDGE (1989) a publié, suite à ses recherches de terrain, un article intitulé *The salt-making industry at Chibwa Marsh, Zambia*, le premier qui envisage avec autant d'attention l'histoire économique des salines, de l'époque précoloniale à nos jours; on y trouve aussi une longue description du processus technique de fabrication.

En dehors de ces publications qui envisagent les salines dans leur contexte social, il en existe une multitude qui comportent de façon incidente des références à ce sujet, et ce dès les premières missions d'exploration au début du 19^e siècle, qui soulignent invariablement l'importance que revêtait alors le commerce du sel.

1.4. BREVE PRESENTATION DES POPULATIONS PARMI LESQUELLES EURENT LIEU LES ENQUETES

Il ne pourrait être ici question de présenter l'ensemble des populations concernées par cette étude. Je me contenterai de donner quelques informations à propos de celles qui firent l'objet des recherches de terrain entreprises spécifiquement pour ce travail, c'est-à-dire celles du Buluba, de la Luvua, de la Lufuko et du nord de la Zambie. L'histoire et l'organisation sociale des autres régions de salines ont déjà été synthétisées: pour Matamba, on se référera à YODER (1992); pour Mwanshya, à GREVISSE (1950) et WALDECKER (1968); pour Mulenga, à WALDECKER (1968); pour Ketshila, à GREVISSE (1950); pour Kikele, à VERBEEK (1987); enfin pour Chibwa, à A.D. ROBERTS (1973) et ALDRIDGE (1989).

1.4.1. Les salines du Buluba

Au cœur de la vaste aire habitée par les populations luba du Katanga se trouve une petite zone de 1 000 - 2 000 km² appelée «Buluba», ce qui signifie

«Pays luba», appellation qui est sans doute liée au rôle historique central qu'elle joua dans la constitution de ce royaume dont elle abrita les principales capitales au cours du 19^e siècle (PETIT 1996c: 765-6). Une dizaine de villages y possèdent des salines (cf. fig. 2). Le Buluba fait partie de la chefferie de Kabongo, grande unité administrative «coutumière» d'environ 15 000 km² dirigée par un descendant de l'ancienne dynastie. Chaque village du district salin est placé sous la responsabilité d'un dignitaire résidant à la cour royale (Kabongo), qui est notamment chargé d'y prélever le tribut. Le royaume luba, dont l'origine historique se perd au-delà du 18^e siècle, fut une entité politique prestigieuse et gigantesque, qui s'étendait sur 200 000 km² au milieu du 19^e siècle, englobant la moitié nord du Katanga, une partie importante du Sud-Maniema et les franges orientales du Kasai. Sa décadence commença vers 1870, suite à l'irruption de commerçants-guerriers d'origines diverses (Yeke, Ovimbundu, Arabo-Swahili) et possédant l'avantage des armes à feu; certains de ceux-ci s'établirent dans le centre du royaume où ils razziaient des villages pour y prélever leur lot d'esclaves. Tel était le cas de la région des salines, où l'explorateur britannique CAMERON (1885: 323) put constater les terribles conséquences de la traite lors de son passage en 1874-1875. L'administration coloniale s'implanta au cours de la première décennie du 20^e siècle. Comme tous les Luba centraux, ceux de la région des salines sont patrilinéaires et virilocaux; ils pratiquent une agriculture itinérante sur brûlis axée sur les cultures du maïs et du manioc [3].

Remarquons que la région luba abrite d'autres salines à environ 100-150 km au sud du district du Buluba et à une centaine de kilomètres à l'est de Kamina, à Kayèye et à Kalu (près de Kabondo Dyanda). Malheureusement, aucune information n'existe à leur sujet (VAN AVERMAET & MBUYA 1954: sv.mw-epo).

1.4.2. *Les salines de la Luvua*

La région de la haute et de la moyenne Luvua, où se situent les salines de Kalamata, de Nyembwa Kunda, de Kiwele-Nkondo et de Katwe (Mpweto), est une véritable *terra incognita* de l'ethnographie et de l'histoire. A l'exception de Mpweto et de son proche aval, cette vallée est incluse dans une vaste aire que l'on qualifie communément de «luba orientale». Si l'appellation «Luba» est souvent revendiquée par les habitants de cette région, qui parlent kiluba, des ethnonymes à portée plus locale y sont attestés et continuent d'être employés aujourd'hui, souvent à titre d'identité principale. L'appellation générique de «Luba», extrêmement élastique, provient sans doute de ce que toute cette région gravita dans l'orbite politique de ce royaume durant la première moitié du 19^e siècle. C'est ainsi que les chefferies de Kalamata et de Nyembwa Kunda [appelée aussi Batembo (KERKHOF 1925)] devinrent tributaires du royaume sous le règne de Kumwimba Ngombe (±1810 - ±1840) (REEFE 1981: 136). Ceci n'empêche pas les chefs et une bonne partie des habitants de la première chefferie de se définir comme Lumbu.

Les habitants de la chefferie Mwenge Kamanya, où se trouve la saline de Kiwele-Nkondo, se définissent comme Kunda. Les rapports entre le royaume luba et cette célèbre chefferie tenaient davantage de la coopération diplomatico-militaire que de la sujétion politique (GOHRING 1970: 166-7; VAN DER KERKEN 1919: 22). L'érosion de l'influence luba dans cette région profita d'abord aux Lunda de Kazembe, qui auraient soumis les Kunda de Mwenge vers 1850 (LABRECQUE 1951: 30), ensuite aux Yeke, anciens commerçants d'origine tanzanienne qui possèdent de nos jours encore plusieurs enclaves dans la chefferie (VAN DER KERKEN 1919: 33 et carte). La saline de Kiwele-Nkondo est d'ailleurs juste à côté d'une de celles-ci (WALDECKER 1968: tableau face à la page 60). Kiwele fut aussi, durant quelques années, le chef-lieu d'un esclavagiste d'origine baloutche, Kafindu, qui en fut délogé en 1896 lorsqu'on y créa un poste de l'Etat Indépendant du Congo (WAUTERS 1897: 172).

La saline de Katwe se trouve juste à côté de Mpweto, ville-frontière congolaise et centre d'une chefferie bwile que des traditions orales présentent comme généalogiquement aînée par rapport aux autres chefferies bwile le long du lac Moero; nous en parlerons dans le point 1.4.4.

1.4.3. Les salines de la Lufuko

Il existe dans la vallée de la Lufuko deux salines importantes, encore en activité: Nganza et Kakontwe (ou Kakonto) [4]. Toutes deux se trouvent dans l'actuelle collectivité de Kansabala, la première dans le groupement de Kasokota, la seconde dans celui de Kansabala *stricto sensu*. Ces deux chefferies sont dirigées par des membres du clan Kasanga; à Kasokota, on rapporte que la famille régnante serait apparentée au grand chef Tumbwe, de ce clan lui aussi (Namfumu Kamona *et al.*). A ce titre, on a parfois employé l'ethnonyme de Tumbwe pour désigner les habitants de la région (BOONE 1961: 240-3), appellation à laquelle A.F. ROBERTS (1985: 20) préfère celle de Tabwa, dont il souligne qu'elle a été diffusée par les Pères Blancs pour désigner les populations qu'ils tentaient d'évangéliser dans la région.

La région était politiquement très morcelée jusqu'à l'apparition de la traite esclavagiste, qui permit à certains chefs d'étendre leur pouvoir grâce aux armes à feu qu'ils obtenaient par ce trafic. Tel fut le cas des chefs Lusinga et Kansabala, deux parents de clan Kasanga qui s'établirent dans les années 1870 près de salines sur la Lufuko, à l'ouest de Mpala (à Kakontwe?), d'où ils menèrent leurs razzias (ROBERTS 1985: 9). Mais en 1883, le lieutenant Storms, représentant les intérêts de Léopold II, installa un fort à Mpala d'où il étendit progressivement sa mainmise militaire sur les terres de l'intérieur, venant à bout de Lusinga et de Kansabala lors de deux terribles batailles, en 1884 et 1885. Cette dernière année fut aussi celle où les Pères Blancs s'établirent à Mpala, faisant des contrées alentour une terre fortement marquée par leur influence, d'où allait d'ailleurs émerger le premier Congolais ordonné prêtre: Stefano Kaoze (ROBERTS 1985: 16-20).

Les populations des salines furent certainement marquées par cette influence, car les Pères Blancs comprirent très tôt l'intérêt que présentaient ces lieux intensément fréquentés pour l'évangélisation: c'est ainsi qu'entre 1898 et 1900, ils établirent une mission permanente (Saint-Jacob) à Lusaka, le chef-lieu de la chefferie Kasokota, ainsi qu'un oratoire (Saint-François) à la saline même de Nganza, où un père partait prêcher trois jours par semaine (VAN ACKER 1924: 37-44). A la saline, «Une grande croix en bois, dressée devant la porte (de l'oratoire), annonce aux passants que Notre Seigneur a pris possession de cet endroit» (ROELENS 1948: 94).

Toutes les populations de cette région sont matrilineaires, virilocales, et pratiquent une agriculture itinérante sur brûlis (maïs, manioc).

1.4.4. *Les salines du nord de la Zambie*

Les salines du nord de la Zambie sont réparties en deux entités géographiques séparées d'une cinquantaine de kilomètres et peuplées de populations se revendiquant d'ethnonymes différents (cf. fig. 3). Un premier groupe se trouve sur la rive nord-est du lac Moero, près des villages des chefs bwile Puta et Kalembe (Luapula Province); un second s'étend sur la rive nord-ouest du lac marécageux Mweru Wantipa, dans la chefferie tabwa de Kaputa (Northern Province). Les Bwile et les Tabwa de Zambie sont deux populations fort semblables, qui parlent cibemba, partagent un même système de filiation matrilineaire et ont adopté comme principales cultures le manioc et le maïs. La pêche est actuellement l'activité essentielle sur les rives du lac Moero mais la raréfaction du poisson oblige de plus en plus de pêcheurs à se tourner vers l'agriculture. En fait, le seul trait qui distingue clairement les Bwile des Tabwa, en Zambie, est historico-politique: les chefs bwile appartiennent au clan (*mukoa*) Baansa tandis que les chefs tabwa appartiennent au clan Bashimba.

Les Bwile seraient venus du pays luba, au Congo [5]. Pour éponger une dette de sang à leur égard, un chef shila leur aurait cédé les terres au nord du lac Moero, y compris les salines. Selon les plus anciennes traditions recueillies, Mpweto, leur leader, confia une partie du territoire à ses trois neveux utérins: Puta, Kalembe, Mwabu, réservant pour lui la partie occidentale du pays (MUKULA 1973: 21). Durant la première moitié du 19^e siècle, les Bwile furent soumis par la force à l'autorité des Kazembe du Luapula (MUKULA 1973: 22; LABRECQUE 1951: 27-30). Après que le commerçant zanzibarite Tippto Tip eut, en 1867, vaincu Nsama, le principal chef tabwa de la région, celle-ci fut envahie par de nombreux Arabo-Swahili qui y imposèrent progressivement leur autorité (WRIGHT & LARY 1971). La région de Kaputa et de Nsama était sous le contrôle d'Abdullah, un intendant de Tippto Tip, qui devint le chef le plus puissant de toute la région entre le Moero et le Tanganyika (A.D. ROBERTS 1967 et 1973: 208). Des mercenaires à sa solde implantés près de Mwabu exercèrent leur influence et leurs pillages sur les rives bwile du Moero, de 1867 à 1892 au

moins (LIVINGSTONE 1880 I: 271-2; SHARPE 1891: 40; A.D. ROBERTS 1973: 208). En 1890, Sharpe fonda le tout premier poste gouvernemental de la North-Eastern Rhodesia à Chienge. Au tournant du siècle, ce poste était un endroit animé car les importations de la Northern Rhodesia suivaient alors la route des lacs; mais quand ce pays fut relié à l'Afrique du Sud par le chemin de fer, le commerce déclina et la région devint un endroit reculé, ce qu'elle devait rester jusqu'à présent (MOORE 1937: 137-8; THOMSON 1955: 67-9; PETIT, à paraître b).

Les salines de la côte du Moero ont bien changé depuis les enquêtes de MOORE (1937: 138): celle de Kalembwe, autrefois siège d'une activité intense, ne serait plus exploitée que de façon intermittente et serait devenue peu productive (son tribut continue cependant d'être perçu par le chef Kalembwe); celle de Lushiba n'était pas connue dans les années 1930; seule celle de Kabwile semble avoir traversé le siècle sans changement majeur. Les deux dernières de ces salines se trouvent placées sous l'autorité du chef Puta, *Senior Chief* de tous les Bwile de Zambie.

1.5. NOTE LINGUISTIQUE

Suivant l'usage, les mots bantous seront toujours écrits au singulier (on lira «les *mufu*» et non «les *bafu*», même si «*bafu*» est la forme plurielle), sauf si un terme est employé communément au pluriel («*mapasa*», «jumeaux» en kiluba); les ethnonymes sont donnés sous forme de radical invariable (on lira «Luba», non «Baluba» ni «Muluba»). Les longueurs vocaliques et les tonalités n'ont pas été notées.

Les interviews ont toujours été menées en langue vernaculaire — kiluba, cibemba (dont le kibwile ne semble qu'une variante dialectale), kitabwa — à l'exception de quelques enquêtes de Lunda Matalisi et de Ngosa Kipoka réalisées en swahili. J'ai intégré dans le texte un grand nombre de termes en langue locale, soit parce qu'ils sont spécifiques au travail du sel, soit parce qu'ils renvoient à un contenu sémantique spécifique.

Deux mots centraux pour cette étude méritent une brève mention. Le sel est appelé *mukele* dans la plus grande partie de cette région [6], mais non en pays luba, ni dans la vallée (lubaphone) de la moyenne Luvua, où il est appelé *mwepo* [7]; dans le sud-ouest, un troisième terme, *mungwa*, est utilisé concurremment soit avec *mukele* (à Ketshila), soit avec *mwepo* (dans le sud du pays luba) [8]. Mon confrère André Coupez a eu l'amabilité de me communiquer les renseignements que possède la section de linguistique du Musée royal de l'Afrique centrale à propos de la distribution de ces trois mots. Le réflexe *-jùngúá (3) [9] serait attesté dans la moitié ouest du monde bantou (zones linguistiques ABCHKLR); celui de *-jépo (3) ne le serait que dans les zones linguistiques L (luba-Katanga, sanga et luluwa [10]) et C (tetela) [11]; quant au réflexe *-kédè (3), on ne le rencontre qu'au sein des zones L et M [12]. On notera au passage que cette distribution des termes relatifs au sel ne recoupe pas

celle des termes désignant les salines: on les appelle *mashyo* en pays luba ainsi qu'à Mwanshya et Mulenga [13], et *nganza* partout ailleurs, y compris dans la vallée de la Luvua [14].

NOTES

- [1] DE MARET 1980, 1985, DE HEUSCH 1982, DEWEY & ROBERTS 1993, DEWEY & CHILDS 1996.
- [2] REEFE a dressé un excellent tableau synthétique de l'histoire de la savane orientale, axé principalement sur la dimension politico-économique (1983).
- [3] Pour une présentation synthétique de la société luba, cf. PETT (1995b).
- [4] Un informateur mentionna un troisième site: Kayobwe, qui se trouverait entre Moba et Mpala, à l'intérieur des terres (Anon. à Moba).
- [5] Je présente ailleurs les relations historico-religieuses entre les Luba et les Bwile (PETT 1996d, à paraître b).
- [6] Le terme est attesté à Nganza (dans toutes les enquêtes de Lunda Matalasi), à Puta et Kaputa (dans mes propres enquêtes), à Chibwa (ALDRIDGE 1989: 166), à Mwanshya (GREVISSE 1950: 50-1), à Ketshila (GREVISSE 1950: 53), à Kikele (VERBEEK 1990: 174-5), à Kashyobwe (Museli Mambwe) et dans toute la région linguistique bembaphone (WHITE FATHERS 1991: sv.mucele). En Zambie, le terme se prononce *mucele* (*mutshele*).
- [7] Le terme *mwepe* ou *mweho* est attesté par toutes mes enquêtes à Kabongo et par VAN AVERMAET & MBUYA (1954: sv.mw-epo) pour la région de Kamina; il apparaît aussi dans les enquêtes à Kalamata et à Kiwele-Nkondo (Mulopwe Kalamata *et al.*, Chamala Kalombo). Selon André Coupez, il est aussi attesté en pays sanga (comm. pers.). Les Luba utilisent aussi le terme de *bombwe* pour désigner le sel issu des salines, par opposition à celui obtenu par incinération (cf. 1.2.).
- [8] GREVISSE (1950: 53), VAN AVERMAET & MBUYA (1954: sv.ki-keleko) — qui parlent plutôt de *lungwa*.
- [9] VANSINA (1991: 362) renseigne quant à lui *-ngòà (3).
- [10] NTAMBWE 1974: 57.
- [11] TETELA: -éhó (11): «herbe aquatique dont on extrait le sel».
- [12] Selon VANSINA (1991: 362), le terme proviendrait du radical *-kéd-, «filtrer». En kiluba, *kikekelo* désigne le sel obtenu par filtrage (*ku-kekela*) de cendres végétales. Cf. 1.2.
- [13] Enquêtes personnelles au Buluba, GREVISSE (1950: 30), Ngombela Lumba.
- [14] *Nganza* (parfois *ngansa* ou *ngaza*) est attesté à Kalamata (Mulopwe Kalamata *et al.*), à Nyembwa Kunda (KERKHOF 1927), à Kiwele-Nkondo (Chamala Kalombo), à Mpweto (Kyanzula Kibwe et Mwilambwe Mbuyu), dans la vallée de la Lufuko (enquêtes de Lunda Matalasi), à Puta et Kaputa (enquêtes personnelles), en pays zela (MARCHAL 1937: 49), à Kashyobwe (Museli Mambwe). Des salines portant le nom de Nganza, Kyanza, Kanganza apparaissent sur la carte «Croquis des salines du Katanga» de WALDECKER (1968: entre pp. 80 et 81); l'une d'entre elles se trouve à environ 80 km au sud-est du lac Upemba; une autre, entre Kalemie et Kongolo, témoignant ainsi de la très large diffusion du terme.

2. Production et consommation

Ce chapitre a pour ambition d'analyser la production et la consommation du sel sous leur angle le plus concret. Il ne s'agit néanmoins pas d'un chapitre proprement technologique: occulter ici toute référence au symbolico-religieux créerait un «grand partage» absolument étranger à la pensée des sauniers. Comme nous le verrons, les outils et les gestes liés à la production du sel doivent être protégés — ou rendus plus efficaces — par l'utilisation de charmes *ad hoc*. En commençant par les données les plus directement relatives à la matière, je ne veux donc pas suggérer un quelconque déterminisme matérialiste, ni isoler ce domaine par rapport aux autres activités sociales ou symboliques.

2.1. LA CHAÎNE OPERATOIRE

Dans toute la région considérée, l'exploitation du sel commence lorsque la saison sèche est déjà bien entamée, à partir de juin, soit deux mois environ après les dernières pluies [1]. L'ouverture de la saline est toujours précédée de rituels qui seront abordés dans le quatrième chapitre. Le saunage connaît un pic en août-septembre, lorsque le dessèchement de la terre et des végétaux est le plus prononcé. C'est aussi une période creuse dans le cycle agricole, puisqu'elle est située entre les récoltes de juin et les semailles de septembre. Les premières pluies importantes marquent le terme de la saison en débarrassant la saline de tout le sel qui s'était accumulé à sa surface durant les mois de sécheresse. Durant la période coloniale, à Kabunda/Kisula, les salines étaient fermées dès septembre par les autorités, qui obligeaient de la sorte les travailleurs à s'atteler au travail des champs, notamment à la culture obligatoire du coton; actuellement, cette fermeture est plutôt fixée à octobre. C'est donc en septembre ou en octobre, parfois même en novembre, que prend fin le saunage.

2.1.1. *Les salines du Buluba*

La première mention du travail du sel chez les Luba remonte aux derniers jours d'octobre 1874, lorsque Cameron, en route vers la résidence du roi Kasongo Kalombo, pénètre dans la région des salines du Buluba. Avant d'arriver dans la capitale, il rencontre quelques sauniers au travail dans une grande plaine [2]. C'est l'occasion pour l'explorateur britannique de donner une description assez fidèle de la technique employée: «Un châssis en forme d'entonnoir, composé de

baguettes reliées entre elles par des cerceaux, est attaché à quatre ou cinq pieux, et tapissé intérieurement avec de grandes feuilles. Au fond est un coussinet d'herbe qui sert de filtre. On emplit cet entonnoir de terre saline, sur laquelle on verse de l'eau bouillante; le sel est dissous, et tombe avec l'eau dans un vase de terre ou dans une gourde. L'eau est ensuite évaporée; et le résidu, un sel impur et boueux contenant beaucoup de salpêtre, est mis en pains coniques d'environ trois livres» (CAMERON 1881: 323-4, 1885: 324).

Son témoignage correspond relativement bien au processus tel que décrit par mes informateurs [3], si ce n'est que l'eau du filtrage n'est pas chauffée; peut-être l'explorateur a-t-il confondu la saumure, qui est mise à bouillir, et l'eau servant au filtrage, qui ne l'est pas.

Le procédé le plus fréquemment utilisé débute par le fauchage de la saline; on dispose les herbes en petits fagots que l'on recouvre d'une couche de boue. Le séchage fait apparaître après quelques jours une pellicule de sel au sommet des petits amas. Une ou deux semaines après le fauchage, les amas sont transportés jusqu'à la berge du marais.

Dans certaines salines, on peut aussi obtenir du sel à partir de la seule boue, comme à Dyombo, à Kabunda et à Kisula: certaines personnes trouvent qu'il est plus amer que celui obtenu avec les plantes, d'autres sont d'avis contraire. A Kabunda et à Kisula, la terre en question est disposée en petits tas sur la parcelle; on attend que le sel apparaisse à leur sommet sous l'action du soleil, puis on transporte ces croûtes de terre salée vers la berge. A Dyombo, le procédé est un peu plus complexe: le marais est percé de canaux (*mukola*) où l'on puise de l'eau salée (*milungu*) dont on arrose les petits tas de terre; comme le marais est constellé de pierres alignées qui délimitent des parcelles, c'est préférablement sur celles-ci que l'on dispose les amas de terre, sans doute pour accélérer le dessèchement; les croûtes salées qui se sont formées à leur sommet sont enfin ramenées au campement.

Les sauniers ont collecté du bois en grande quantité pour incinérer ces terres et ces végétaux (fig. 4). Les essences utilisées n'auraient guère d'importance, selon certains, mais beaucoup disent qu'on utilise surtout des buissons épineux *kibombwe* ou des arbustes *kifumbe* dont les cendres ont un goût de sel. On superpose couches de bois et couches d'herbes et/ou de terre saline pour constituer une structure de cuisson atteignant parfois deux ou trois mètres de hauteur. A Dyombo, on sépare les couches de terre et de bois par des herbes *fututu* pour empêcher les premières d'asphyxier le feu. Tout est incinéré lors de la combustion (fig. 5). Les cendres sont normalement filtrées peu après, mais on peut les conserver pour effectuer cette opération plus tard, voire des années après. J'ai ainsi observé à Kabunda le filtrage de cendres datant de l'année précédente (fig. 7).

Le filtrage des cendres est réalisé dans une structure conique tressée appelée *lusuku*. CAMERON (1885: 323) en donne une illustration qui correspond parfaitement aux figures 6 et 7, prises 120 ans plus tard, ce qui illustre la remarquable



Fig. 4. — Nkambo Kisula préparant une structure de cuisson sur laquelle sera brûlée de la terre des salines (photo de Paul Kijika, saline de Kisula, août 1997).



Fig. 5. — Après cuisson, la terre présente une croûte salée à son sommet (photo de Paul Kijika, saline de Kisula, août 1997).



Fig. 6. — Les cendres de la cuisson sont versées dans un filtre *lusuku* (photo de Paul Kijika, saline de Kisula, août 1997).

stabilité de cette technique. L'appareil mesure souvent environ un mètre de haut pour quatre-vingts centimètres de diamètre maximal, mais ces dimensions peuvent parfois quasiment doubler. Les axes du cône sont confectionnés avec des branchages de l'arbuste *masola* tandis que ses circonférences sont en branchages de *ntonto* ou de *lubunzebunze* (fig. 8). La sortie du filtre est bouchée par une couche de charbon de bois recouverte d'une couche d'herbes *lubamba* pilées et lavées, qui assureront le filtrage. Les parois internes sont imperméabilisées par de grandes feuilles de l'arbre *muzibu* (ou de *makukulu*). Les cendres sont versées dans le cône, où les sauniers les compactent parfois avec les pieds. Le filtre est accroché à des piquets, la pointe vers le bas. On creuse une petite dépression dans la terre pour y déposer le récipient qui recueillera la saumure, le plus souvent un pot conique *kisense*, du type de ceux que l'on utilisera aussi pour la cuisson. On verse enfin de l'eau par l'ouverture supérieure du filtre, avec parcimonie, car deux casseroles suffisent pour la cendre qui s'y trouve contenue. Le filtrage doit être lent et modéré: on estime la progression de l'eau en enfonçant un bâton dans la cendre; parfois l'on ne rajoute de l'eau qu'un jour sur deux. De la sorte, la saumure (*masumya*) qui s'écoule du filtre est bien salée.

L'opération suivante consiste à faire évaporer cette saumure que l'on a momentanément entreposée, par exemple, dans de grandesalebasses. L'évaporation était autrefois réalisée dans des poteries coniques appelées *kisense*, d'environ vingt-cinq à trente centimètres de haut (fig. 9). Avant utilisation, les *kisense* sont badigeonnés sur leur paroi interne avec une eau dans laquelle ont macéré des écorces de *mushелеle*, afin que le sel se détache aisément du récipient après cuisson. Les *kisense* sont placés, par groupe de trois à cinq, entre des supports en terre de termitière, comme on le fait habituellement pour cuisiner. On les remplit de saumure, puis un foyer est allumé à leur base. Au fur et à mesure que l'évaporation progresse, le saunier rajoute de la saumure dans les pots. Le sel y apparaît sous forme de globules que l'on agglomère dans le récipient à l'aide d'un bois. Finalement, le cône est rempli d'une masse compacte. On le retire du foyer et on le dépose à l'ombre, ouverture vers le sol. Le lendemain, on extrait le cône de sel, en brisant ou non le *kisense*. Les résidus de sel sur la paroi sont appelés *ntoyotoyo* ou *lubambo*.

Actuellement, la cuisson de la saumure est réalisée dans des casseroles de métal ou dans des demi-barils; pour donner au sel sa forme de pain conique, on dépose les globules obtenus par évaporation dans un *kisense* aux parois tapissées de feuilles (fig. 10); on compacte le sel en le pilonnant, puis on met le pot au feu pour solidifier le pain de sel; les feuilles ayant brûlé au cours de l'opération, le cône se détache facilement de la paroi.

Le pain de sel obtenu est appelé *kitato*. L'exemplaire que j'ai pesé, très moyen dans ses dimensions, avoisinait 1,6 kg, ce qui correspond grosso modo aux trois livres dont parlait Cameron. Certains exemplaires peuvent, semble-t-il, atteindre la moitié ou le double de ce poids. Le *kitato* est enveloppé dans des feuilles qu'enserme un treillis de cordelettes (figs 9 et 11). S'il a été bien cuit et



Fig. 7. — Un *lusuku* en activité dans le village de Kabunda. On y filtre de la cendre recueillie l'année précédente et conservée au sec (Kabunda, juin 1996).



Fig. 8. — L'armature d'un *lusuku* (village de Kisula, juin 1996).



Fig. 9. — Un pain de sel *kitato*, emballé de feuilles et placé dans un pot *kisense* à moitié brisé pour montrer la correspondance de leurs formes (village de Kisula, juin 1996).



Fig. 10. — Des sauniers travaillant dans la saline de Kisula font évaporer la saumure dans un plat métallique; le sel résultant est ici directement fourré dans un *kisense* aux parois tapissées de feuilles (normalement, le sel est entreposé dans un récipient entre ces deux opérations); ce pot sera ensuite mis au feu pour agglomérer le cône de sel (photo de Paul Kijika, saline de Kisula, août 1997).



Fig. 11. — Différents *kitato* (Kabongo, juillet 1996).

si la ménagère le conserve sur la claie au-dessus du foyer culinaire, il peut se conserver pendant de nombreuses années.

Signalons encore qu'il existe d'autres façons, moins fréquentes, d'obtenir le sel. Ainsi, à Mpasu, on verse de l'eau saline sur des rochers; elle s'évapore, laissant des cristaux que l'on gratte à même la pierre; on leur donne éventuellement la forme de pains ensuite.

2.1.2. Les salines de l'entre-Luvua-Tanganyika

Les sauniers de cette vaste région produisent le sel en utilisant une technique semblable, que je décrirai sur base des recherches menées à Puta et à Kaputa [4]. Le travail commence en juin: les sauniers coupent les herbes des marais salins à l'aide de couteaux, labourent la terre (*ukulima ciloba*) à la houe, puis brisent les mottes de terre à la main [5]. Après quelque temps, la terre a commencé à sécher et se couvre d'une pellicule de sel blanchâtre (figs 12 et 13). Dans la saline de Lushiba (fig. 13), l'eau du marais s'écoule par un réseau de petites rigoles creusées à cet effet; la terre est ensuite progressivement transportée dans de grands paniers (*katonga*) vers le campement, où on l'expose une fois encore au soleil pour un ultime séchage (fig. 14). A Kaputa, on attend une ou deux semaines avant de transporter cette terre labourée dans les enclos (*lusasa*) que les travailleurs ont construits au bord de la saline.



Fig. 12. — Vue générale de la saline de Kabwile et des champs de sel (septembre 1993).



Fig. 13. — Champs de sel à Lushiba (septembre 1993).



Fig. 14. — La terre récoltée dans les champs de sel à Lushiba est exposée au soleil pour un dernier séchage. On voit à l'arrière-plan les paniers *katonga* qui ont servi au transport (septembre 1993).

La terre sèche est transvasée ensuite dans le *katenge*, filtre conique en branches recouvert intérieurement d'une couche de terre percée au fond [6]; la base est fourrée d'herbes *lushine* qui filtrent la saumure (figs 15, 16, 17). Ces filtres sont utilisés durant une seule saison, encastrés à hauteur de leur sommet, par groupes de deux ou trois, dans une claie parallélépipédique en bois dont on peut facilement les dégager. A l'aide d'une calebasse, on verse dans le *katenge* de l'eau puisée dans le marais. La première eau qui s'en écoule est fort noire et peu salée; on la recueille dans la calebasse et on la reverse dans le *katenge*; on recommence une fois encore cette opération et, finalement, l'eau qui filtre est claire et salée. Dès ce moment, on laisse couler la saumure dans le *mukondo*, une auge en bois placée sous le filtre (fig. 16). On verse régulièrement de l'eau dans le *katenge* tant que la saumure qui s'en écoule reste suffisamment salée. Quand elle ne l'est plus, le *katenge* est ôté de la claie et on le vide de la terre qu'il contient à quelques mètres de là (fig. 17). On recommence alors les opérations avec une nouvelle charge de terre sèche. Finalement, l'auge est remplie de saumure. On transvase le liquide dans une casserole que l'on met à bouillir; on rajoute de la saumure au fur et à mesure que l'évaporation progresse, jusqu'à ce que la casserole soit pleine de gros cristaux de sel. Au fond du récipient, une croûte de sel s'est formée durant la cuisson: c'est le *katandebwe*. Les cristaux de sel sont entreposés dans de vieilles casseroles (comme ils attaquent le métal, on n'en utilise pas de neuves).

Cette technique est rigoureusement semblable à celle décrite au tournant du 19^e et du 20^e siècle pour ces mêmes salines du nord de la Zambie (CROAD 1898: 620-1; WALLACE 1899: 613; MOORE 1937: 138-44). On la retrouve telle quelle de l'autre côté de la frontière, dans les salines congolaises de Kasama et de Mpweto [7]. De même, cette technique et ce vocabulaire se retrouvent en aval sur la Luvua, à Kiwele-Nkondo et à Kalamata [8].

Arrêtons-nous quelques instants à la question du conditionnement du sel dans le nord de la Zambie. Selon mes enquêtes, on entreposait autrefois le sel dans des tonneaux en écorce d'arbres (*mutondo*, *mpasa*, *mukwa*) où il pouvait rester trois/quatre ans sans se détériorer; ils étaient appelés *fipali*, ou *mpinda* (Makungu 9-11/98). Moore renseigne le nom d'*umpali* et signale qu'ils contenaient entre 18 et 27 kg; ils étaient parfois entourés de feuilles qui les protégeaient de la pluie (MOORE 1937: 141) [9]. Actuellement encore, dans la proche saline de Katwe (à Mpweto), on appelle *lwadi* les grands sacs remplis de sel — récupérés parmi des sacs ayant contenu de la farine, comme c'est aussi le cas à Puta et Kaputa — ; vides, ils sont appelés *kishiyo* (Kyanzula Kibwe et Mwilambwe Mbuyu). De nos jours comme autrefois, les sauniers veillent à bien sécher le sel dans son emballage en l'exposant au soleil, ou en le plaçant sur une claie (*kasani*) sur laquelle il est fumé (Makungu 9-11/98).

Le terme *lupali* désigne chez les Bemba les sacs en écorce (White Fathers 1991: sv.*lupali*). Il est intéressant de constater qu'on le retrouve plus à l'ouest, parmi les lubaphones et populations apparentées: les sacs de sel en écorce

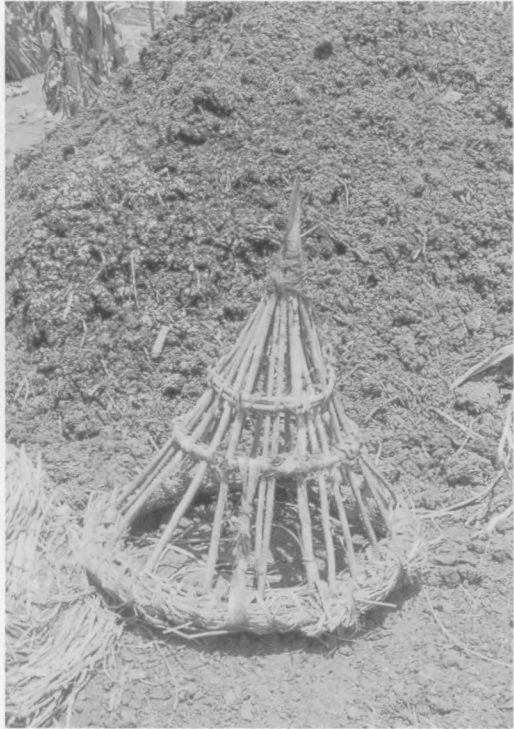


Fig. 15. — L'armature d'un filtre *katenge* (Lushiba, septembre 1993).



Fig. 16. — Filtres *katenge* encastrés au-dessus d'une auge *mukondo* (Lushiba, septembre 1993).



Fig. 17. — Des sauniers versant la première eau dans un filtre *katenge*; derrière eux s'élève le tas de terre déjà filtrée (Lushiba, septembre 1993).

battue que l'on trouvait au début du siècle dans les salines de la Luvua étaient appelés *lupadi* et mesuraient un mètre sur 50 centimètres (ZEEBROEK 1976: 75-77, à paraître: 14). En pays zela, le sel localement produit était vendu sous forme de «*lupali* (bloc d'environ 20 kg)» (MARCHAL 1937: 49). Visiblement, une unité standard, désignée par un même terme, semble avoir eu cours sur ce vaste espace.

L'appareillage qu'emploient les sauniers du nord de la Zambie se retrouve tel quel dans la saline de Nganza, sur la Lufuko [10]. Cette dernière s'étend sur les berges de la rivière Kaanza, en aval de «l'oeil» (*diiso*, fig. 18), c'est-à-dire du lieu où se déverse la source salée qui vient réchauffer les eaux de la Kaanza (la Kaanza resterait d'ailleurs chaude sur les quelques centaines de mètres qui séparent la source salée du confluent avec la Lufuko). D'autres sources salées, de moindre importance, déversent leurs eaux dans la Kaanza, constituant ainsi la saline en un site de plusieurs hectares. Des «champs» y sont «cultivés», c'est-à-dire débarrassés de toute végétation, de tout élément hétérogène (figs 19 et 20). On y dépose de la terre récupérée des anciens filtrages (*bisosya*). On les arrose d'eau venant de la Kaanza et l'on attend que des cristaux de sel s'y forment. La terre est alors transportée et transvasée dans un filtre conique (fig. 21) appelé *nsaka* en kitabwa (parfois aussi *kinsalanga*); son intérieur a été tapissé d'herbes et pisé de terre; des feuilles et du sable ont été placés à la base du filtre afin de retenir la boue; la saumure s'écoule par un roseau (*litete*) dans une petite

pirogue (*mukondo*). Actuellement, on ne fait plus évaporer la saumure dans des pots mais dans des casseroles. Durant l'ébullition, on retire avec une spatule les mousses noires qui se forment à la surface; le sel qui s'amalgame au fond de la casserole est appelé *katandebwe*. Autrefois, selon VAN ACKER (1903: 39, 42) et ROELENS (1948: 95), le sel était emballé dans des sacs en écorce ou en fibres, qui, si l'on se base sur une illustration accompagnant le texte du premier auteur, mesuraient un mètre de long pour une section de 40 cm — et correspondaient donc aux *lupali* décrits plus haut.



Fig. 18. — Vue du *diiso*, le lieu où une source d'eau salée rejoint le cours de la Kaanza; c'est là que prennent place certains rites de l'ouverture de la saison (photo de Lunda Matalisi, Nganza, juillet 1997).



Fig. 19. — Un peu en aval du *diiso*, les rives de la Kaanza sont aménagées en champs de sel (photo de Lunda Matalisi, Nganza, juillet 1997).



Fig. 20. — Champs de sel à Nganza (photo de Lunda Matalisi, juillet 1997).



Fig. 21. — Un filtre *nsaka* au-dessus d'une auge *mukondo* (photo de Lunda Matalisi, Nganza, juillet 1997).

En fait, la technique utilisée par les sauniers de Nganza n'a pas changé depuis le début du siècle (VAN ACKER 1903: 39-42; SCHMITZ 1912: 49-50; ROELENS 1948: 94-5). Les observateurs d'alors purent admirer l'ingéniosité du système de canaux qui dirigeaient l'eau vers les champs de sel. De même en 1901, la saline de Kiwele-Nsamba, située sur la rive droite de la Luvua en face de celle de Kiwele-Nkondo, était pourvue de digues destinées à retenir l'eau des sources salines; elles étaient ouvertes chaque jour pour que l'eau s'écoule dans les parcelles des sauniers; en une journée, le soleil avait séché la terre qui était alors filtrée (VAN ACKER 1903: 106 et 1924: 129).

La comparaison des techniques utilisées en pays luba et dans l'entre-Luvua-Tanganyika révèle, au-delà des grandes similitudes, plusieurs différences notables. La principale tient à ce que chez les Luba, la terre et/ou les plantes destinées à être filtrées doivent être incinérées, tandis que leurs voisins orientaux filtrent une terre seulement séchée, et jamais mélangée d'éléments végétaux. Cette différence entre les produits de base (cendres/terre) n'est peut-être pas sans rapport avec la fabrication des filtres, dont l'intérieur est pisé de terre à l'est tandis qu'il est simplement couvert de feuilles à l'ouest. Le récipient dans lequel s'écoule la saumure est un simple pot chez les Luba; dans l'entre-Luvua-Tanganyika, il s'agit d'une auge, d'une contenance bien supérieure. Cette différence de capacité tient à la quantité de saumure produite: les sauniers de l'est alignent souvent côte à côte deux ou trois filtres dont le produit s'écoule dans la même auge; d'autre part, ils semblent verser dans ceux-ci beaucoup plus d'eau que les Luba, qui procèdent à cette opération de façon plus retenue. Enfin, le conditionnement même du produit est très différent: pains coniques d'un kilo et demi chez les Luba; grands sacs contenant des cristaux non agglomérés et pesant une vingtaine de kilos dans les salines de l'est. Nous reviendrons sur ces différences dans le point 2.2.4.

2.1.3. *Ailleurs*

Dans presque toutes les salines de l'intérieur du continent, le sel est aussi obtenu en filtrant des cendres de végétaux ou de la terre — brûlée ou non —, puis en faisant évaporer la saumure sur un feu (ALEXANDER 1997: 537). L'opération de filtrage n'est cependant pas attestée partout. Ainsi à Mwanshya, il suffit de racler la croûte de sel qui s'est formée naturellement durant la saison sèche au-dessus de la saline; on humecte et on agglomère les cristaux pour leur donner la forme nécessaire à la commercialisation (*cf.* 3.2.4.) (GREVISSE 1950: 50-2; MALAISSE 1997). A Uvinza, l'eau de certaines salines est tellement proche de la saturation qu'on se contente de la faire évaporer telle quelle (SUTTON & ROBERTS 1968: 61-2). Plus loin encore, près de la côte angolaise, on trouve des mines de sel gemme (BIRMINGHAM 1970). Là où une opération de filtrage s'impose, trois types de filtres peuvent être employés:

- **Un entonnoir.** Ce type de filtre, décrit dans tout le Nord-Katanga et dans la Zambie limitrophe, tressé et tapissé de feuilles et/ou de terre, se retrouve aussi chez les Kalundwe, qui utilisent des entonnoirs longs d'un mètre, en terre et couverts de feuilles à l'intérieur pour filtrer la terre de leurs salines (VERHULPEN 1936: 319); leurs voisins lunda de Kapanga utilisent de plus grands entonnoirs encore pour filtrer des cendres végétales [11]. A Matamba, les terres séchées des marais salins sont filtrées dans de grands cônes (YODER 1992: 78). Les Luluwa filtrent des cendres de roseaux dans des «entonnoirs en treillis» avant de faire évaporer la saumure dans des cuveaux en écorce (NTAMBWE 1974: 90). Plus au nord et à l'ouest, on filtre des cendres dans de grands entonnoirs en fibres végétales tapissées de feuilles de bananiers, mesurant entre 1,2 et 1,5 m de haut chez les Tetela et atteignant 3 m de haut et 2 m de diamètre chez les riverains du lac Maï-Ndombe au nord-ouest du Congo (CLAESSENS 1913-14: 371-2; MAES 1922: 41-3). Il semble que dans les salines de Ketshila, on utilisait un appareillage assez semblable à celui des Bwile, mais le filtre aurait été constitué d'écorce et d'argile (GREVISSE 1950: 52). On utilise aussi des filtres coniques en éléments végétaux au Malawi (surtout dans le nord du pays), où ils coexistent avec des pots percés ou des paniers (ces derniers servant sans doute à un filtrage à destination plus domestique) (DAVISON 1993: 9, 11, pl. 1).
- **Une ou plusieurs auges.** A Ivuna (Tanzanie), une auge percée était placée sur des pieux; l'eau qu'on y versait sur la terre salée s'écoulait dans une seconde auge posée sur le sol (FAGAN & YELLEN 1968: 30-1). Dans une saline d'Uvinza (Tanzanie), un appareillage plus complexe était employé pour filtrer de la terre salée: six auges percées étaient superposées, et la saumure coulait de l'une à l'autre en étant chaque fois filtrée par des écorces; la septième et dernière auge n'était évidemment pas trouée (CAMERON 1881: 160).
- **Un pot percé.** A Chibwa, on utilise pour filtrer les cendres de plantes salifères un pot de 60 cm de haut, percé d'un trou où l'on place des herbes sèches; la saumure s'écoule dans une autre poterie. On utilisait déjà des pots percés comme filtres en 1832, mais au début du siècle, c'était une auge en bois qui recueillait la saumure (ALDRIDGE 1989: 172-3; HUGHES 1933: 234; GOULDSBURY & SHEANE 1969: 283). Les populations du Malawi — surtout dans le sud du pays — utilisent aussi des pots pour filtrer des boues salées et en recueillir la saumure (GRAY 1945: 466-7; DAVISON 1993: 9, 11, pl. 1).

Bref, trois grands ensembles se dégagent en ce qui regarde l'appareil de filtrage: le filtre conique en éléments végétaux prédomine dans tout le centre et l'ouest de la savane orientale, poussant une pointe jusqu'au nord du Malawi; les pots perforés sont plutôt caractéristiques du sud, et les auges percées, du nord-est. Remarquons que si les auges ne sont utilisées comme filtres qu'en Tanzanie, leur usage en tant que récipient à saumure est beaucoup plus extensif,

puisqu'on les utilise à cet effet dans tout l'entre-Luvua-Tanganyika, ainsi qu'autrefois dans les salines de Chibwa. Il serait intéressant de poursuivre cette recherche d'ensembles géographico-culturels, mais il importait seulement de montrer ici la relative similarité des techniques employées dans la région et de signaler l'existence d'un complexe de l'entonnoir, à l'ouest, et d'un complexe de l'auge, à l'est.

2.1.4. *Charmes magiques liés au saunage*

Bien qu'on puisse conjecturer que les sauniers de toute la région utilisent des charmes pour protéger et accroître leur production — comme on le fait pour les autres activités techniques —, seuls ceux de Puta ont fourni quelques indications dans ce sens. Moore signalait déjà en 1937 à propos des sauniers du nord de la Zambie qu'ils plaçaient des charmes pour augmenter leur production au sommet des filtres, dans l'auge ainsi que dans les récipients où s'évapore la saumure; il existait aussi un charme appelé *ulukulo* («tirer») qui permettait de transférer le sel depuis un camp où il apparaissait en abondance vers un autre où il était rare (MOORE 1937: 141-2).

Les informateurs de Makungu (9-11/98) reconnaissent que l'usage de charmes est fréquent à Puta. On en place ainsi sur le filtre, sous l'auge, sous l'entrée de la hutte au campement, à la base du foyer d'évaporation, ou dans la saline; parfois encore, les travailleurs s'appliquent des produits magiques sur les bras, les jambes et la tête. Certains de ces charmes permettent de protéger la production contre les vols magiques de personnes malintentionnées: c'est d'ailleurs pour cette raison qu'il est interdit d'entrer sans l'accord du propriétaire dans une hutte où la saumure est mise à évaporer, car on craint que le visiteur vole ou gâte le sel en préparation.

Les charmes concourent parfois aussi à augmenter la production. L'un d'eux est composé de racines (*muti*) des arbres *kakute*, *umulama*, *ibunge*, *umulwalwa*; d'ingrédients (*fishimba*) prélevés sur le corps du pangolin (*nkaka*) et de l'*inshima* (animal non identifié); enfin de *ntutumushi*. Ce *ntutumushi* est, selon les Pères Blancs, un tubercule qui ne développe pas de plante au-dessus du sol: il est utilisé comme charme par les Bemba pour produire un gruau qui épaisse bien à partir de peu de farine (White Fathers 1991: sv.*ntutumushi*). Les informateurs de Makungu disent qu'il permet au sel de bien «se lever» dans la marmite.

2.2. EVALUATION DE LA PRODUCTION

Les données chiffrées sur le volume de la production dans les différentes salines sont rares et approximatives: l'exploitation proprement dite est une activité quasi individuelle et non collective; seule une enquête quotidienne auprès de dizaines de sauniers permettrait de préciser le volume de la production

locale. De plus, la population des sauniers varie au cours de la saison suite aux départs et aux arrivées des travailleurs: beaucoup ne viennent dans les salines que quelques semaines, le temps de produire le sel nécessaire à leurs besoins propres. Ceux qui viennent de loin sont limités par leur capacité de transport, soit entre 20 et 25 kg: dans les salines d'Uvinza et de Chibwa, situées dans des régions peu peuplées, la plupart des sauniers travaillent une ou deux semaines seulement (ALDRIDGE 1989: 168; SUTTON & ROBERTS 1968: 68). Comme, de plus, les sauniers travaillent soit seuls, soit avec leur famille nucléaire, les unités de production sont hétérogènes, ce qui complique davantage encore tout calcul. Ainsi, en pays bwile, au plus fort du saunage (août), les travailleurs réguliers se font seconder par de jeunes parents ou par des proches qui recevront, en échange de leur aide ponctuelle, une certaine quantité de sel (Makungu 9-11/98). Les évaluations qui suivent doivent donc être comprises comme de simples ordres de grandeur, qui permettront de dégager des conclusions générales.

2.2.1. Les salines du Buluba

Malgré leur forme conique standardisée, les pains de sel *kitato* produits au cœur du pays luba varient en volume, comme le montre la figure 11. Leur poids moyen doit être de 1,5 kg: l'exemplaire que j'ai reçu, d'un format tout à fait commun, pèse 1,6 kg; CAMERON (1885: 324) mentionne un poids de trois livres, soit 1,360 kg. Le(s) travailleur(s) d'une «parcelle» *lubuo* — la surface de production standard occupée en général par un couple ou par un particulier — produi(sen)t, à Kabunda, entre 15 et 40 *kitato* par saison; à partir de 20, on est déjà considéré comme un travailleur courageux, selon Nkambo Kisula; de son côté, Kyoni Kumwimba parle d'une production comprise entre 15 et 100 *kitato* par couple de travailleurs, à Dyombo, mais ce dernier chiffre semble très optimiste. WOMERSLEY (1975: 29-30) parle, sans se référer à une saline particulière, d'une production annuelle de 15 à 20 cônes de sel par saunier.

La saline de Kisula accueillait, quand l'activité était encore prospère, une centaine de travailleurs; actuellement, si l'on se base sur le tribut de ce village, ils ne seraient plus qu'une trentaine. Celle de Dyombo attirait plus de monde, puisqu'elle apportait autrefois 200 *kitato* en tribut, ce qui pourrait signifier qu'on y trouvait autant de travailleurs (REEFE 1975: 166). Mais Dyombo est sans doute le plus grand centre de production parmi la dizaine répertoriés au Buluba.

On arrive dès lors au calcul suivant: un travailleur moyen produirait 25 *kitato* de 1,5 kg, soit environ 38 kg. Dans l'hypothèse où 200 travailleurs se retrouvaient dans la saline de Dyombo, 100 autres dans chacune des quatre autres grandes salines du Buluba (*cf.* 3.3.2.1.) et 50 dans les six petites (*cf.* fig. 2), on totaliserait 900 travailleurs. Si leur production individuelle était de 38 kg chacun, la masse de sel produite annuellement dans le Buluba aurait atteint 34 t [12]. Telle devait être la production moyenne au début du siècle; ce

chiffre devrait être divisé par cinq actuellement, si l'on se base sur le tribut qui parvient aujourd'hui à la capitale (cf. 3.3.2.1.).

2.2.2. *Les salines de l'entre-Luvua-Tanganyika*

A Kalamata, un travailleur paresseux produit entre 8 et 10 sacs; un courageux, entre 30 et 40, parfois même 60 s'il bénéficie d'une saison exceptionnelle (Mulopwe Kalamata *et al.*). Les sacs en question contiennent entre 60 et 100 verres de sel. Si l'on considère qu'un verre contient 300 g de sel, ces sacs pèsent entre 18 et 30 kg; évaluons-les à 20 kg. Un producteur moyen de 20 sacs fabriquerait donc 400 kg de sel. Par ailleurs, la production de cette saline au début du siècle a pu être grossièrement évaluée à 20 t (VAN DER KERKEN 1919: 179, 317).

La production à Kiwele-Nkondo serait actuellement de 15 à 20 sacs par travailleur (Chamala Kalombo). WALDECKER (1968: 73) parle de 4 à 20 sacs qui pèsent 15 kg chacun; on ne comptait, à une époque malheureusement non précisée par l'auteur, que 29 travailleurs dans la saline. Sur base de ces chiffres, on peut évaluer la production individuelle à 15 sacs de 15 kg, soit 225 kg. Les travailleurs, s'ils atteignent une trentaine seulement, produiraient donc 7 t. N'oublions pas qu'il existait une saline, Kiwele-Samba, située en face de celle de Kiwele-Nkondo, sur la rive droite de la Luvua (WALDECKER 1968: tableau face à la page 60).

Au début du siècle, un couple de sauniers travaillant dans les salines de Puta produisait entre 6 et 20 charges d'environ 50 livres (MOORE 1937: 146). Une production moyenne, 13 sacs de 50 livres (22,5 kg), représenterait environ 290 kg. Les moyennes des chiffres avancés par les informateurs de Makungu en 1998 pour évaluer leur production tournent autour de 300 kg pour une personne seule et du double pour un couple avec enfants; la production serait actuellement stockée dans des sacs de 25 et de 50 kg (Makungu 9-11/98).

La production collective est beaucoup plus difficile à évaluer. Fort optimiste, THOMSON (1955: 72) dit qu'au début du siècle, l'administration coloniale et l'*African Lake Company* achetaient annuellement 800 t de sel dans la région de Chienge et de Kaputa. Cette dernière évaluation est certainement exagérée [13]. Le nombre de sauniers pourrait néanmoins faire l'objet d'une approximation. Deux témoignages décrivent l'intensité du saunage dans les années 1930: «Chaque village avait ses propres salines et l'ensemble de ses habitants s'y rendaient pour une période de six semaines environ»; «l'industrie en question nécessite de vivre dans le campement durant une partie de l'année, et les villages avoisinants sont souvent presque vides durant le saunage... Des personnes viennent de quinze kilomètres ou plus pour travailler dans les salines» (THOMSON 1955: 73; MOORE 1937: 142-4). Dans l'hypothèse où les deux tiers des 800 foyers bwile qui habitaient près des salines à cette époque participaient à l'exploitation durant six semaines, soit la moitié de la saison, la production annuelle devait avoisiner 80 t ($2/3 \times 800 \times 290 \text{ kg} : 2$) [14]. Ce chiffre n'est sans doute pas

exagéré puisque ces salines sont implantées au cœur d'une zone peuplée dont le ravitaillement est facilité par la proximité du lac Moero. L'industrie du sel était à ce moment la principale activité économique de la région, loin devant la pêche; l'*African Lake Company* et deux magasins européens se chargeaient de la commercialisation du produit (Chiengi District Notebook 1: 285-6).

La production de Kaputa devait elle aussi être importante: WALLACE (1899: 616) évalue les seules exportations en 1896 entre 7 et 9 t.

Je ne possède pas d'évaluation pour la saline de Nganza, mais ROELENS (1948: 94) signale que lors d'un de ses voyages au début du siècle, il y observa des huttes abritant environ 600 travailleurs.

2.2.3. Ailleurs

Les salines d'Uvinza, en Tanzanie, détiennent sans doute le record de production de sel puisque les nombreux travailleurs (ils ont pu atteindre 20 000) qui s'y trouvaient, fabriquaient annuellement, au tournant du siècle, entre 300 et 1 000 t de ce précieux produit; la grosse majorité d'entre eux se contentaient néanmoins de produire la dizaine de kilos nécessaires à leur consommation (SUTTON & ROBERTS 1968: 69; CHRETIEN 1981: 922). Celle de Mwanshya aurait produit entre 13 et 80 t; celle de Ketshila, environ 25 t; celle de Chibwa, environ 27 t (GREVISSE 1950: 70, 75-6; WALDECKER 1968: 80; A.D. ROBERTS 1973: 359-60; ALDRIDGE 1989: 170-2).

D'autres salines sont exploitées à une échelle plus locale: les quatre salines du pays kalundwe produisaient ensemble entre 1 et 2,5 t chaque année (REEFE 1975: 167; VERHULPEN 1936: 318) et une petite saline en pays zela produisait entre 600 et 700 kg de sel (MARCHAL 1937: 49).

Rapportons encore quelques chiffres sur la production individuelle des sauniers. A Uvinza, un travailleur peut produire 25 kg en 10 jours, ce qui représenterait 225 kg en trois mois; à Chibwa, un couple accompagné de deux ou trois enfants produit entre 38 et 45 kg de sel en deux semaines, ce qui représenterait 250 kg en trois mois; une saunière lega produit entre 3 et 4 kg de sel par jour, ce qui représente une production virtuelle de 315 kg en trois mois (SUTTON & ROBERTS 1968: 68; ALDRIDGE 1989: 168; DELHAISE 1909: 70).

2.2.4. Conclusion

Synthétisons ces chiffres par un premier tableau d'ensemble, qui reprend, pour les troisième et quatrième colonnes, les maxima historiques documentés, remontant le plus souvent à la charnière du 19^e et du 20^e siècle:

Tableau 1
Evaluation de la production dans différentes salines

	Production par travailleur sur une saison complète	Nombre de travailleurs	Production totale
Salines du Buluba	38 kg	900	34 t
Kalamata	400 kg		20 t
Kiwele-Nkondo	225 kg	29	7 t
Putu et Kalembwe	290 kg	530	80 t
Kaputa			8 T exportées
Nganza		600	
Mwanshya			13-80 t
Ketshila			25 t
Chibwa	250 kg		27 t
Uvinza	225 kg	20 000	300-1000 t
Pays lega	315 kg		

Ces chiffres, qui ne sont rien d'autre que des estimations grossières, appellent quelques remarques. On constate d'une part que les plus importants complexes de salines produisent généralement entre 20 et 40 t de sel, chiffre largement dépassé dans les salines de Putu et surtout d'Uvinza. D'autre part, au niveau de la production individuelle, on observe qu'une personne ou un couple qui travaillerait toute une saison peut compter sur une production d'environ 250 kg dans la plupart des salines; ce chiffre tombe à seulement 40 kg au Buluba. Les raisons de cette faible productivité doivent sans doute être cherchées dans des facteurs de nature géologique ou chimique, ainsi que dans la technique de fabrication: les sauniers luba brûlent la terre et/ou les végétaux à filtrer, ce qui représente une étape supplémentaire entraînant une perte au niveau de la productivité [15].

De ce déséquilibre est né un vaste flux d'échanges. L'entre-Luvua-Tanganyika, qui abrite un nombre important de salines très productives, exporta son sel vers le reste de la savane orientale, jusqu'au Kasai, au lac Bangweulu et au lac Rukwa, et ce jusqu'au début de ce siècle. Le rôle que joua ce commerce dans la structuration des sociétés de la savane orientale dut être très important.

2.3. L'USAGE PRATIQUE DU SEL

Comme nous le verrons, le sel jouait parfois le rôle d'unité quasi monétaire dans la savane orientale et intervenait à ce titre comme unité d'échange dans de nombreuses transactions. Cette valeur d'échange dérive de la haute valeur

d'usage du sel, dont la principale utilisation est bien entendu culinaire. Tous les auteurs témoignent du goût prononcé des Africains pour le sel local, qui est souvent consommé tel quel à titre de friandise. Une étude réalisée dans le Katanga rural en 1961 évalue la consommation journalière moyenne de sel à un peu plus de 3 g par personne, soit 1,1 kg/an; de par le monde, elle varie souvent entre 6 et 13 g, avoisinant les 9 g en Europe (WALDECKER 1968: 185; ADSHEAD 1992: 7; MOINIER 1987). Notons bien que la consommation de sel est une nécessité biologique pour l'homme, qui meurt de convulsions s'il descend trop longtemps sous le seuil des 2 g quotidiens. Les communautés d'agriculteurs sont donc par nature contraintes à prendre part à son commerce, alors que les populations dont l'économie est plus directement axée sur la chasse ou l'élevage peuvent théoriquement s'en passer, trouvant dans la viande, le sang, le lait et l'urine du cheptel ou du gibier l'apport en sel nécessaire à couvrir leurs besoins physiologiques, comme c'est aujourd'hui encore le cas des Masai (ALEXANDER 1993: 652, 1997: 535-6).

Le sel connaît d'autres usages qu'il ne faudrait pas ignorer. Ainsi, il fut parfois utilisé dans le Katanga méridional, au 19^e siècle, en qualité d'agent conservateur pour la viande, lorsqu'il fallait assurer le ravitaillement de caravanes fortes parfois de centaines ou de milliers de personnes (LEGROS 1994: 347). Les Bwile s'en servent parfois pour conserver le poisson ou pour déshydrater les peaux de mammifères (Makungu 9-11/98). Ces usages ne sont pas connus des Luba, qui fument ou qui sèchent la viande et le poisson pour les conserver.

Des vertus médicales sont parfois aussi attribuées au sel local, qui intervient dans des remèdes luba contre l'angine, contre la toux et les «plaies aux poumons»; les centres de santé locaux en recommandent d'ailleurs la consommation pour tous les ingrédients qu'on y trouve (Yumba Ngoya, Muzinga Makonga). De même, le sel de la Lufuko sert à guérir l'impuissance masculine, les «plaies» sur la langue (aphtes?), la toux, ainsi qu'une maladie infantile appelée *lukunga*; c'est principalement au *katandebwe* — le bloc aggloméré au fond de la casserole d'évaporation — que sont attribuées ces vertus curatives [16]. Les Bwile y voient eux aussi un excellent fortifiant sexuel masculin et s'en servent comme remède pour les plaies et la diarrhée (Makungu 9-11/98).

Une courte note signale que le sel servait lors d'ordalies, dans la chefferie de Mwenge Kamanya, où se trouve la saline de Kiwele: celui qui était accusé mettait du sel en bouche, se couchait sur une natte ou une peau, et prononçait le vœu de ne plus se relever, voire de mourir immédiatement, s'il était coupable de ce dont on l'accusait (GREVISSE 1950: 68-9).

NOTES

[1] Dans la saline de Chibwa, la plus méridionale, la saison commence seulement fin septembre et se termine en novembre (ALDRIDGE 1989: 172).

- [2] L'épisode se déroulerait dans les salines de Kabunda, selon WOMERSLEY (1984: 4), mais cette localisation n'est pas certaine.
- [3] Yumba Ngoya, Ilunga Kitobo, Muzinga Makonga, Louis Twite, Kyoni Kumwimba.
- [4] J'ai pu observer le travail dans les salines bwile de Lushiba et de Kabwile, visiter la saline tabwa de Kabwe, à Kaputa, après la fermeture de la saison. J'ai aussi recueilli les commentaires de Thomas Kalunga (à Puta) et de Musa Mwenya (à Kaputa). Les données rapportées par Albert Makungu (9-11/98) complètent ces renseignements.
- [5] Selon MOORE (1937: 139), ce travail de labourage peut se dérouler avant l'ouverture cérémonielle de la saline.
- [6] Selon MOORE (1937: 140), après avoir été pisé de terre, le filtre serait exposé au soleil qui le durcit et l'imperméabilise.
- [7] WALDECKER (1968: 63), Kyanzula Kibwe et Mwilambwe Mbuyu. Les sauniers de Mpweto, selon les deux derniers informateurs, appellent aussi *katenge* le filtre, mais ont un terme spécifique pour désigner l'auge: *mudjimba*.
- [8] A Kiwele-Nkondo, on appelle le filtre *katenge*, l'auge, *mukondo* (Chamala Kalombo); à Kalamata, on emploie aussi le premier de ces deux termes, appelant l'auge *bwato* («pirogue») (Mulopwe Kalamata *et al.*).
- [9] Cf. aussi THOMSON (1955: 73) et TRIVIER (1891: 270-1).
- [10] Kibwabwa Adriano *et al.*, Namfumu Kamona et Kisimba Musapu, Namfumu Kamona *et al.*, Anon. à Kala *et al.*
- [11] Photographies ethnographiques du Musée royal de l'Afrique centrale, rangées sous la cote E.Ph.13690-13691.
- [12] Soit cinq fois plus que l'extrapolation de REEFE (1975: 168).
- [13] Une étude de 1961 révèle que la consommation annuelle moyenne de sel est de 1,131 kg par personne en milieu rural au Katanga (WALDECKER 1968: 185). 800 t auraient pu nourrir 700 000 personnes, soit 85 % de la population totale de la Zambie en 1911 (CHIPASHA LUCHEMBE 1992: 41).
- [14] En 1930, la population recensée dans les chefferies Puta et Kalembe, où se trouvaient les salines alors en activité, était de 3 256 personnes, dont 812 hommes adultes et 1 192 femmes (Chiengi District Notebook 1: 202 sq.). Actuellement, le nombre de sauniers a considérablement diminué puisqu'il n'y avait en 1998 que 16 foyers de sauniers — totalisant 25 travailleurs — dans la saline de Kabwile et 5 dans celle de Kapishya (Makungu 9-11/98).
- [15] Ce facteur n'est assurément pas le seul en cause puisqu'à Chibwa, le sel est aussi obtenu à partir du filtrage de cendres de végétaux, sans que la productivité semble en souffrir (ALDRIDGE 1989).
- [16] Namfumu Kamona *et al.*, Kansansabala Yozefu et Kasawa Lukena, Funkwe Mangenya.

3. Le tissu social

L'introduction a déjà défloré quelques grandes conclusions de ce chapitre, qui porte sur l'étude des liens sociaux générés par le travail et la circulation du sel, à l'exclusion des pratiques sociales plus directement en rapport avec les esprits des salines, auxquelles sera réservé le prochain chapitre. La complexité de ces réseaux, leur densité, leur étonnante extension spatiale permettent d'y voir un élément fondamental de la construction des sociétés africaines précoloniales, qui n'est pas sans garder une influence notable dans la société contemporaine.

Soulignons dès le départ la différence entre deux concepts qui seront ici utilisés: la chefferie «de terre» et la chefferie «politique»: dans un souci de clarté, les deux institutions doivent être distinguées, bien qu'elles soient parfois assumées par une seule personne. Le chef de terre est, au nom de sa famille ou de son lignage, le propriétaire d'un espace donné — une brousse, un lac, une saline, etc. — sur lequel il possède un droit inaliénable qu'il exerce au nom de ses parents. Aussi est-il chargé de régler tous les problèmes liés à ce territoire, qu'il s'agisse de son exploitation économique ou de sa gestion religieuse — deux problèmes intimement liés comme nous le verrons. Quant au chef politique, qu'il soit «roi» ou un chef plus modeste, il compte parmi ses sujets des chefs de terre qui doivent, en signe même de leur sujétion, lui remettre un certain tribut; il ne possède théoriquement aucun droit sur les territoires de ses chefs de terre, et n'intervient donc pas dans les questions qui leur sont liées.

Cette dichotomie reste actuellement très sensible au Buluba, placé sous la tutelle de la cour royale de Kabongo. Ailleurs, elle s'est diluée depuis la fin de l'emprise politique des grands royaumes (luba, lunda du Mwant Yav, lunda de Kazembe, bemba) qui étendirent leur domination politique à des salines situées loin de leur berceau historique. La colonisation émancipa de toute sujétion d'origine précoloniale nombre de chefs de terre, qui exercent à présent des droits relevant autrefois de chefs politiques bien plus puissants.

3.1. L'ORGANISATION DU CAMPMENT

3.1.1. *La désignation des responsables et l'établissement des travailleurs*

Dans toute l'aire étudiée, l'ouverture de la saison du sel donne lieu à l'établissement d'un campement temporaire aux abords directs de la saline. Plusieurs raisons pratiques expliquent cette institution: posséder un abri à proximité du lieu de travail permet de réduire les déplacements, de surveiller le sel déjà produit et de le protéger de la pluie; d'autre part, une saline accueille souvent des

travailleurs étrangers qui n'ont d'autre solution que de construire un petit logis. Mais l'utilitarisme n'explique pas tout: pourquoi les sauniers venus d'un village situé parfois à quelques minutes de la saline prennent-ils la peine d'ériger des cabanes au bord de celle-ci, comme c'était le cas de la dizaine de couples installés lors de mes enquêtes à la saline de Kabwile (fig. 22), et pourtant originaires de Puta, à quelques centaines de mètres de là? De même, les sauniers de Kiwele-Nkondo construisent un campement temporaire à côté du marais, bien que celui-ci soit tout proche de leur village de résidence: la tradition veut qu'ils ne résident pas dans leur domicile durant la saison du sel (Chamala Kalombo).



Fig. 22. — Vue du campement de Kabwile (septembre 1993).

Je pense que l'établissement d'un campement temporaire vise avant tout à créer un espace social spécifique, distinct de celui du village, obéissant à ses prescriptions propres, marqué par une ambiance à la fois festive et industrielle. Cette séparation d'avec la vie quotidienne doit nécessairement se traduire au niveau de l'espace par l'établissement des travailleurs dans un «ailleurs», en brousse, où le groupe se restructure en communauté intégrée et régie par ses lois propres.

Deux problèmes doivent d'emblée être réglés. Comment répartir entre les sauniers la surface exploitable et limitée de la saline? Comment y assurer le maintien de l'ordre social?

3.1.1.1. Les salines du Buluba

La description qui suit est basée sur le témoignage de Nkambo Kisula. Avant que ne soit effectuée la cérémonie d'ouverture de la saline, les aînés des lignages du village Kisula viennent le trouver et lui offrent chacun de menus présents (une poule, de la bière, de l'argent). La cérémonie terminée, le *nkambo* et son dignitaire *musenge* divisent la saline en une série de secteurs appelés «villages» (*kibundi*), qu'ils attribuent aux aînés après en avoir réservé deux pour leur propre usage. Chaque aîné reçoit par la même occasion un titre de dignitaire (*mwanabute*, *kitwa*, etc.) qui servira à le désigner, lui et son «village», durant le saunage.

Les travailleurs, qu'ils soient originaires ou étrangers, doivent recevoir d'un aîné l'autorisation de s'établir dans son «village». Ils l'obtiennent en lui offrant un cadeau semblable à celui que remet chaque aîné au *nkambo*. Ils reçoivent ainsi l'usage d'une parcelle *lubuo*, de cinq mètres de large pour une longueur de cent mètres environ, cette dernière distance correspondant à la profondeur approximative de la saline. Une parcelle peut être exploitée par un ménage ou par une personne seule; il est fréquent que deux époux aient chacun leur propre parcelle. Les travailleurs résident sur place, dans des huttes temporaires (*kitanda*) établies sur la rive du marais. Ils étaient une centaine autrefois mais sont bien moins nombreux aujourd'hui. Actuellement, certains travailleurs résident au village Kisula ou y ramènent les cendres pour le filtrage. Ce n'était pas possible autrefois, conformément au principe énoncé plus haut.

L'établissement des travailleurs dans la saline de Dyombo pose une série de problèmes spécifiques (Kyoni Kumwimba). Tout d'abord, ces marais sont à trois heures de marche du village, ce qui complique l'intendance et oblige les sauniers à stocker des aliments dès le mois de mai. Le début de la saison du sel donnait autrefois lieu à de véritables déménagements, puisque toute la famille se déplaçait, emportant même les animaux domestiques. D'autre part, cette saline est traversée par une série de canaux (*mukola*) parallèles flanqués de pierres, qu'il convient de réaménager chaque année; les parcelles *lubuo*, comprises entre ces canaux, sont délimitées par de petits murets de boue élevés par les travailleurs. Le terme *lubuo* provient d'ailleurs sans doute du verbe *ku-buwa* (piser), dont dérive *ki-buo*, «motte de terre» (VAN AVERMAET & MBUYA 1954: svv.*um-buo* et *-buwa*).

3.1.1.2. Les salines du nord de la Zambie

Les chefs Puta et Kaputa nomment pour chaque saline un responsable (*cikolwe*, *cilolo*, *mukulu*), dont la principale fonction est de veiller à la bonne tenue des rituels et au paiement correct du tribut. La même personne est généralement reconduite à ce poste d'année en année. Le responsable de la saline de Lushiba était, en 1993, un certain Bashimushikwe; en 1998, Thomas Kalunga exerçait cette fonction. La saline de Kabwile, qui abrite une quinzaine de foyers,

est divisée en deux campements répartis de part et d'autre de la rivière Katete (Makungu 9-11/98). Il y a le «côté de Puta», où sont concentrés les trois quarts des travailleurs, et le «côté de Mulolwa». Comme nous le verrons dans les récits d'origine (cf. 4.1.4.1.), il semble que cette saline ait autrefois appartenu au chef Mulolwa, ce qui explique la présente bipartition. Quoi qu'il en soit, Puta Kasoma (1937-1999) revendiquait l'ensemble de la saline au moment des enquêtes. On n'y trouvait qu'un seul responsable: jusqu'en 1997, il s'agissait de Tatawe Musombo, qui fut remplacé en 1998 par Marthe Kyongo, fille du chef Puta Kyongo (ou Chongo) (1912-1937). Il n'est pas impossible que ce dernier changement reflète la volonté de feu Puta Kasoma de marquer une emprise plus directe sur la saline en y plaçant une très proche parente, afin de contrer plus efficacement toute revendication émanant de la faction de Mulolwa.

3.1.1.3. Les salines du Katanga méridional

Mwanshya et Ketshila accueillait autrefois de nombreux travailleurs étrangers dont on peut supposer qu'ils vivaient dans des campements semblables à ceux décrits plus haut. Ils obtenaient le droit de travailler contre paiement aux responsables des salines et en s'acquittant du tribut. A Mwanshya, trois dignitaires (le *mfumwamashyo*, le *tanameso* et le *kalama*) étaient chargés par le chef d'administrer la saline, de veiller au respect des prescriptions rituelles, de percevoir, entreposer et vendre le tribut cheffal, ainsi que de régler les différentes palabres survenues sur les lieux (GREVISSE 1950: 54-7, 67-8).

On trouve dans les salines de Mwanshya, Ketshila et Mulenga une partition du pouvoir foncier comparable à celle qui aurait été de mise à Kabwile (cf. 3.1.1.2.): jusqu'à une décision du roi yeke Msiri (seconde moitié du 19^e siècle), la saline de Mwanshya était divisée en deux secteurs appartenant à des familles cheffales distinctes (Mwanshya et Lukoshi) (GREVISSE 1950: 29, 48); une telle division est encore d'actualité à Mulenga (cf. 4.1.5.1.); avant leur immersion, les salines de Ketshila étaient quant à elles réparties en six secteurs indépendants (GREVISSE 1950: 45, 66).

3.1.2. Les origines des travailleurs

Si l'autorité exercée dans la saline revient toujours à des membres de la communauté locale, cette prérogative n'exclut pas pour autant du saunage les étrangers plus ou moins lointains. Loin de se constituer en monopole, le travail du sel semble ouvert à tout le monde, et attire des travailleurs venus de dizaines, voire parfois de centaines, de kilomètres à la ronde.

3.1.2.1. Les salines du Buluba

Les salines du Buluba ne sont pas exploitées par les seuls habitants des villages qui en détiennent la propriété [1]. La saison sèche y rassemble des travailleurs

venus des alentours, comme on le voit sur la figure 2, où sont renseignés quelques villages d'où proviennent les sauniers. La plupart sont situés à moins de 20 km d'une saline, mais certains informateurs disent que les travailleurs venaient autrefois aussi du Kasai, de Kabinda, des rives du Lualaba, voire du pays tshokwe (au sud-ouest du Katanga). Mes informateurs privilégiés pensent cependant que ces lointains voyageurs se limitaient au commerce du sel, ne s'occupant pas de son exploitation.

Les travailleurs étrangers viennent souvent en famille et il n'est pas rare que leurs filles soient demandées en mariage par les sauniers locaux, ce qui permet à leurs parents de s'assurer un relais à proximité des salines. Aucun statut spécial ne s'attache à ces travailleurs, qui sont soumis au même traitement que les locaux, notamment en ce qui regarde le tribut.

3.1.2.2. Les salines de l'entre-Luvua-Lukuga

Les données à propos de cet énorme espace révèlent combien l'attraction des salines a diminué au cours de ce siècle. Commençons par les données plus anciennes. Des travailleurs issus de tout le pays dit «luba oriental» (essentiellement l'entre-Luvua-Lukuga) confluaient à Kalamata durant le saunage (COLLE 1913: 789). La saline de Nganza attirait des travailleurs saisonniers depuis les villages de Kalolo (30 km au S-S-E), Moba (35 km au N-N-E), Lusaka (8 km au S-S-E), Kintia (10 km au S-E), Kampinda (non localisé) (VAN ACKER 1903: 40). L'attraction la plus notable semble avoir été exercée par les salines des rives du Mweru Wantipa: selon un voyageur de la fin du 19^e siècle, «des personnes y viennent de loin, du sud du Tanganyika. Avec la permission de Kaputa et de Namkupa [2], ils construisent des huttes et fabriquent du sel, qu'ils ramènent ensuite chez eux» (CROAD 1898: 620). Dans les années 1860, LIVINGSTONE (1880 I: 216, 223) signale que les habitants de la chefferie tabwa de Nsama partaient vers les rives du lac Moero, à trois jours de marche, pour y fabriquer leur sel.

Qu'en est-il actuellement? La saline de Kiwele-Nkondo accueille de nos jours encore des travailleurs étrangers, venus de Mwenge notamment, à une vingtaine de kilomètres de là (Chamala Kalombo). Mais les salines de Puta sont quant à elles exploitées par des travailleurs strictement locaux, venant de villages situés dans un rayon de 5 km: on trouve ainsi des originaires de Puta, de Ponde, de Mulolwa, de Kapompo et de Natende dans la saline de Kabwile; de Kapandila et de Shebele dans celle de Lushiba (Makungu 9-11/98).

3.1.2.3. Les salines du Katanga méridional

Si l'on en croit Grévisse, au début du siècle, les salines de Mwanshya et de Ketshila étaient des lieux proprement cosmopolites où se côtoyaient des travailleurs issus de toutes les régions alentour: dans les premières confluaient des

Sanga, Nwenshi, Lomotwa, bembaphones d'au-delà des monts Kundelungu, riverains du Luapula et du lac Bangweulu, Aushi, Lala, Lamba — les plus lointains de ces groupes venant pour le commerce, non pour l'exploitation (CUVELIER 1932: 12; GREVISSE 1950: 55, 66; WALDECKER 1968: 73; VERBEEK 1987: 309-10); à Keshila, des Kaonde, des Ndembu et des Luba-Samba venaient travailler dans la saline (GREVISSE 1950: 55).

3.1.3. *Rituels d'accueil des nouveaux sauniers*

L'arrivée d'un nouveau travailleur dans les salines donne parfois lieu à une petite cérémonie, destinée à le protéger des dangers émanant des puissances spirituelles qui y résident (cf. 4.1.).

Ainsi à Nganza, sans cette cérémonie d'accueil (*kutime*), le novice risque d'être frappé de fortes fièvres envoyées par les «esprits» de la montagne (Namfumu Kamona et Kisimba Musapu). C'est Kisimba Musapu qui dirige actuellement cette petite cérémonie à laquelle l'enquêteur Lunda Matalisi dut se soumettre avant de pénétrer sur les lieux. A proximité de la source d'eau salée, le nouveau venu se déchausse, s'assoit sur la berge, les mollets dans l'eau. Le ritualiste lie à ses jambes une petite ficelle en paille (*bututa*) et l'entraîne ainsi dans l'eau; il lui donne une petite gifle. La ficelle doit normalement se délier d'elle-même par la suite.

Une cérémonie de ce genre, qui se focalise aussi sur les jambes du récipiendaire, est attestée à Mwanshya: «L'étranger n'ayant encore jamais foulé le sol de la plaine ne pouvait s'y rendre seul. Il avait recours à un compagnon qui le frappait sur les jambes à coups de verge. Après quoi l'initié se livrait à une courte danse. La non-observation de cette prescription entraînait inévitablement une maladie pour l'étourdi» (GREVISSE 1950: 67).

3.1.4. *La division sexuelle du travail*

Les salines sont donc un lieu convivial où l'on rencontre des personnes de toute origine, de tout âge et des deux sexes. La division sexuelle du travail y est beaucoup moins marquée que dans d'autres activités puisqu'il n'y a pas de rôle qui soit rigidement imparti. Ainsi, si la poterie est généralement une activité féminine en pays luba (PETIT 1998), il est fréquent que des hommes façonnent eux-mêmes les pots coniques *kisense* servant à l'évaporation et au conditionnement du sel (Ilunga Kitobo, Muzinga Makonga). Souvent néanmoins, il s'établit dans la pratique une division des rôles reproduisant celle qui caractérise le travail domestique: ainsi à Kiwele-Nkondo, le transport de la terre jusqu'au lieu de filtrage est presque toujours le fait de femmes, bien que rien n'empêche théoriquement les hommes d'effectuer ce travail (Chamala Kalombo); de même, à Nganza, ce sont les femmes qui se chargent de l'essentiel du travail, les hommes s'occupant du transport du bois à brûler et de la construction des filtres,

à l'exclusion des autres tâches qu'ils disent ne pas aimer — sans que rien ne les empêche de les effectuer à l'occasion (Namfumu Kamona et Kisimba Musapu).

3.2. L'ECONOMIE DU SEL

De 1802 à 1811, deux métis portugais relièrent l'Angola au Mozambique à travers le Katanga, réalisant ainsi la première traversée de l'Afrique centrale commanditée par une puissance coloniale. En 1806, ils quittèrent la capitale du Mwant Yav, le roi lunda, pour rejoindre celle de Kazembe. Leur carnet de route renseigne les groupes de voyageurs qu'ils croisèrent en chemin jusqu'à la saline de Ketshila, à la frontière des deux royaumes. Sur les onze rencontres mentionnées, huit concernent des colporteurs qui se rendent à — ou qui reviennent de — la saline, certains depuis la capitale du Mwant Yav (R.F. BURTON 1873: 169-78). Une des plus anciennes sources écrites concernant l'Afrique centrale témoigne ainsi de l'importance du trafic du sel: une route commerciale longue de 500 km assurait l'approvisionnement d'un grand centre politique de l'époque. Ketshila n'était pas la seule source d'approvisionnement des Lunda, qui consommaient aussi, depuis le 17^e siècle, du sel venu de la côte angolaise (BIRMINGHAM 1970: 165, 169). Enfin, rien ne permet d'affirmer que le périple de ce précieux produit s'arrêtait à la capitale lunda.

Cet ancien témoignage sur le commerce du sel montre bien l'ancienneté des réseaux sur lesquels il cheminait et l'impressionnante extension géographique de ceux-ci. Comme nous l'avons dit dans l'introduction, le sel était, avec le fer et le cuivre, un des principaux produits faisant l'objet d'un commerce à longue distance à l'époque précoloniale. Son négoce contribua au maillage des communautés villageoises de la savane et à la création de «chaînes de sociétés» sur des espaces beaucoup plus vastes que ceux habituellement reconnus aux réseaux sociaux de l'Afrique précoloniale (AMSELLE 1985). Les itinéraires du sel indiqués sur la figure 1, où sont synthétisées l'ensemble des données présentées dans ce point, en témoignent abondamment.

A l'instar des autres articles du commerce précolonial, le sel était l'objet d'échanges contre des produits régionaux ou contre des articles de traite, venus parfois des côtes de l'océan Atlantique ou de l'océan Indien. Il s'intégrait dans une économie marchande où les intermédiaires réalisaient parfois des bénéfices substantiels. Rare et localisé, doté d'un usage pratique qui le rend indispensable à l'homme, le sel s'apparenta souvent à une unité monétaire, et fut ici et là utilisé lors de transactions à caractère social, tels les amendes et les mariages.

3.2.1. *Le commerce du sel: présentation des données*

Avant d'en venir à des considérations plus théoriques, je livre ici le corpus complet des données qui m'ont permis de dresser la figure 1, comprenant

les destinations commerciales du sel ainsi que les produits contre lesquels il était échangé.

3.2.1.1. Les salines du Kasai

Les Kete produisaient du sel végétal qu'ils exportaient chez les Kuba et les Kanyok (VANSINA 1978: 93, 101, 174; YODER 1992: 106). Plus proche de la région qui nous occupe, le pays kanyok abrite deux salines dont l'histoire économique de la plus importante, Matamba, à la limite du pays luba, est décrite avec précision par YODER (1992: 76, 105-8) [3]. Les boules de sel qu'on y produisait, d'un diamètre de 15 cm et d'un poids de 1,5 kg, ont été au cœur des activités économiques de ce centre très actif durant tout le 19^e siècle, où l'on trouvait un marché régulièrement ouvert aux commerçants qui y confluaient de différentes régions. Du nord venaient des Luba du Kasai, qui échangeaient le sel contre des esclaves; du nord-est venaient des Songye (des Ilande?) qui le troquaient contre leurs tissus de raphia et contre leurs nattes; du sud venaient des Kanyok, qui proposaient en échange des produits alimentaires (huile de palme, arachides, poissons, viande, insectes), du chanvre, des femmes (esclaves? futures épouses?), ainsi que des croissettes de cuivre venant du Sud-Katanga, que d'audacieux commerçants allaient acheter sur place dans le cadre d'un commerce triangulaire dont nous parlerons au point 3.2.2.; ce sel était parfois ensuite revendu au-delà des frontières sud-ouest du pays kanyok, à Kanintshin.

3.2.1.2. Les salines du Buluba

Le sel du Buluba était anciennement exporté sur de vastes espaces [4]. Ce commerce était parfois le fait d'entrepreneurs locaux, parmi lesquels on comptait beaucoup de jeunes gens souhaitant obtenir par le négoce les biens nécessaires aux paiements matrimoniaux (haches, houes, couteaux, perles). Ils partaient en petits groupes de deux à six, car le voyage était dangereux: des bandits pouvaient les attaquer en route, les tuant ou leur volant tous leurs biens. Aussi les épouses que laissaient au village les hommes mariés étaient-elles astreintes à de multiples prohibitions: rester chastes, ne pas se promener ni se laver durant la journée, etc. [5]. Les voyageurs emportaient de dix à quinze pains de sel *kitato*, qu'ils portaient le plus souvent ficelés à un bâton maintenu sur l'épaule. Ils se munissaient aussi de petites croûtes de sel restées sur les parois du pot de cuisson, afin de les échanger contre leur nourriture sur la route.

Le plus souvent, cependant, c'étaient des commerçants étrangers qui venaient sur place acheter le sel. Les plus actifs étaient les Ilande, population de l'ouest de la rivière Lomami, dont la fraction méridionale partage dans une large mesure l'ethnicité «Luba». Leur rôle dans ce commerce est souligné dans un proverbe rapporté par Kyoni Kumwimba: «Le sel vient des salines *mashyo* (note: dans le Buluba); l'huile, de Nkimbi, dans la région de N'angole (note: en pays

ilande)» [6]. Ce proverbe signifie que chaque région a sa spécialité, d'où la nécessité de l'échange des marchandises. Kyoni se souvient avoir vu au Buluba des caravanes d'une cinquantaine de voyageurs originaires des chefferies ilande de Mwambay, de N̄ngole ou de Mwine Ngoy; elles étaient dirigées par un guide; les voyageurs apportaient de l'huile de palme qu'ils échangeaient contre le sel.

L'aire de diffusion du sel du Buluba, qu'il soit vendu par des commerçants locaux ou étrangers, était autrefois importante (figs 1 et 2): outre le pays ilande, les deux destinations les plus citées sont la région de Makwidi — où on l'échangeait contre du fer — et de Kabombwe — où on l'échangeait contre du fer et des tissus de raphia *didiba*. On exportait aussi le sel vers Sohe, vers la région administrative appelée «Nord-Baluba» (autour de Mpetshi), vers Kabinda — où il était échangé contre des houes, des tissus de raphia et des machettes (d'introduction récente) —, vers le pays luba-Kasaï, vers les Kalundwe de Mutombo Mukulu, vers la chefferie de Kasongwa Nyembo (dont le chef-lieu est près de Kamina). WOMERSLEY (1975: 29), ainsi que certains de mes informateurs, rapportent que ce sel était parfois échangé contre du poisson séché apporté par des commerçants venus du fleuve Congo, mais cette diffusion vers l'est semble avoir été limitée, car concurrencée par du sel produit plus à l'est: ainsi, si l'on rapporte bien à Kalongo que l'on consommait du sel venu du Buluba, mes informateurs de Ngoy Mani et ceux de Zeebroek à Kinkondja ne parlent que de sel originaire de l'est du fleuve, comme nous le verrons dans le point suivant (Malale Mutombo et Shimba Ndala, Ngoy Katemo *et al.*, ZEEBROEK 1976: 76). Enfin, pour compléter la liste, signalons que le sel était parfois aussi échangé contre des perles, des habits ou de la viande.

Les *kitato* ont une forme standardisée mais leur masse varie. Ce facteur explique en partie pourquoi il est difficile d'évaluer les termes de l'échange, qui résultent en outre d'une interaction impliquant plusieurs paramètres, dont — dit-on — la «bonté» (*lusa*) des deux échangeurs. Ainsi s'explique pourquoi mes informateurs évaluent les termes d'un échange parfois du simple au quadruple: Nkambo Kisula dit qu'on obtenait deux houes pour un *kitato* de format moyen; Muzinga Makonga parle d'une parité entre les deux produits; Kyoni Kumwimba pense qu'on échangeait une houe contre deux *kitato*. Il semble d'autre part qu'un *kitato* avait plus ou moins la même valeur qu'un tissu de raphia *didiba*.

Actuellement, on continue à exporter le sel, mais sur des distances plus réduites, jusqu'à Makwidi ou Sohe, ou le long de la voie ferrée qui suit un itinéraire sud-ouest/nord-est en passant par Kabongo. En 1996, le prix d'un pain *kitato* variait entre 45 et 90 BEF, voire le double s'il était de grande taille. On pouvait l'échanger contre une poule, dont la valeur avoisinait alors 45 BEF.

3.2.1.3. Les salines de la Luvua

Les salines de Kalamata et des chefferies alentour exportaient sur des distances tout à fait considérables. Au début de ce siècle encore, des commerçants

des rives du fleuve, notamment de Kinkondja, venaient y acheter du sel contre de l'huile produite à proximité de leur région, ou contre des tissus de raphia originaires de Kabinda, au Kasai, où ils allaient d'ailleurs revendre le sel de Kalamata dans le cadre d'un commerce triangulaire (ZEEBROEK 1976: 75-77, à paraître: 14). Nous reviendrons sur ce point en 3.2.2.

D'autres salines situées dans le bassin de la Luvua ou un peu plus au sud approvisionnaient aussi les populations à l'ouest du fleuve: celle de Nyembwa Kunda exportait sa production vers le pays luba central, parfois jusqu'à Kipushya; elle payait sous cette forme le tribut au roi luba (W.F.P. BURTON 1927: 330 et 1961: 47, 76; REEFE 1981: 136-7). Les gens de Kinkondja allaient parfois aussi s'approvisionner à Nyembwa Kunda, ainsi que dans la chefferie de Kayumba, en face du lac Kisale, et dans la chefferie de Museka, plus à l'est encore (ZEEBROEK 1976: 77, à paraître: 14) [7].

Ceux de Ngoy Mani — au nord de Kinkondja — allaient autrefois chercher leur sel à Museka; ce voyage était dangereux, long parfois de plusieurs mois durant lesquels les épouses étaient en «deuil», ne pouvant se laver, ni quitter leur village ou leurs champs; le sel, conservé dans des sacs d'écorce (*kisapala kya mumo*), était souvent réexporté vers Kabongo, où on l'échangeait contre des tissus de raphia (Ngoy Katemo *et al.*).

La production de la saline de Kiwele-Nkondo, en amont sur la Luvua, atteint de nos jours encore les centres de Manono, de Moba, de Mpweto, de Mutabi et de Luanza (Chamala Kalombo). Remarquons que Moba ne fait pas partie des destinations habituelles du sel de Kiwele: les enquêtes réalisées par Lunda Matalisi dans l'arrière-pays de Moba n'ont jamais fait mention d'une importation régulière de sel depuis la Luvua; comme nous le verrons dans le point suivant, les besoins en sel de cette région étaient couverts par les deux salines locales.

Le sel de Kiwele est actuellement échangé contre des vêtements, du riz ou de la viande, mais pas contre de l'argent; celui-ci n'a, selon Chamala Kalombo, «aucune valeur». Pour cette même raison, les sauniers de Mpweto (Katwe) préférèrent échanger leur sel contre des vêtements plutôt que de le vendre (Kyanzula Kibwe et Mwilambwe Mbuyu). Il est exact que depuis le début des années 1990, la dévaluation constante de la monnaie nationale et la démonétarisation impromptue de ses billets ont poussé les communautés rurales à revenir au troc. Ainsi, les commerçants kasaiens qui venaient en 1996 acheter le maïs récolté par les Luba du Katanga payaient ceux-ci non en monnaie, mais en vêtements, en casseroles, en savon, etc.

Les informations recueillies à Mpweto (saline de Katwe), confirment que le sel de la haute Luvua était et reste essentiellement exporté vers le nord-ouest — et non le nord-est: des commerçants viennent de Manono et de Mulongo, à 200 km de là, pour acheter le précieux produit (Kyanzula Kibwe et Mwilambwe Mbuyu).

3.2.1.4. Les salines de la Lufuko

La sphère commerciale de la saline de Nganza s'étend à une quarantaine de kilomètres à la ronde: des acheteurs viennent de Mwanza (25 km à l'O-S-O), Kahunga (25 km au S-E), Lwike (une rivière de ce nom coule 10 km à l'E) et Munkobwe (non localisé) (Namfumu Kamona et Kisimba Musapu).

Plus au nord prédomine la zone commerciale de la saline de Kakontwe (en aval sur la Lufuko, dans le groupement Kansabala); c'est de là que provient principalement le sel consommé à Mpala, bien que l'on connaisse aussi dans ce dernier centre le sel de Nganza, saline bien plus productive, dit-on, que celle de Kakontwe [8].

Actuellement, le sel est dans cette région l'objet d'un troc contre des poules, du tabac ou d'autres produits agricoles; on le vend parfois aussi pour de l'argent (Kansansabala Yozefu, Namfuma Kamona et Kisimba Musapu, Kansansabala Yozefu et Kasawa Lukena).

3.2.1.5. Les salines de Puta et de Kaputa

La première mention des salines du lac Moero remonte à Baptista, un des premiers métis portugais dont il fut question au début de ce point 3.2. Il vécut chez Kazembe de 1806 à 1810 et renseigne parmi les salines que contrôle ce souverain celle de «Carucige», qui désigne peut-être le pays bwile au nord de la rivière Kalungwishi (VERBEKEN & WALRAET 1953: 101). Un autre Portugais, Gamitto, signalait en 1831 qu'on extrayait du sel dans des marais salins à trois jours de marche au nord de la capitale de Kazembe (GAMITTO 1960 II: 81).

En 1867, Tippo Tip vainquit le chef tabwa Nsama et s'empara d'un butin de guerre comprenant notamment du sel (WHITELY 1974: 27). Il ne semble pas que ce sel provienne de Kaputa: la même année, à deux reprises, LIVINGSTONE (1880 I: 216, 223) remarqua que les sujets de Nsama allaient récolter leur sel sur les rives du lac Moero, à trois jours de marche du village de leur chef [9]. Arrivé à Puta, LIVINGSTONE (1880 I: 243-4) constata qu'il existe un commerce de sel entre plusieurs marais salins ou sources salées et le Lunda (note: la région de Kazembe) ou d'autres destinations. Nous croisons quotidiennement des troupes de marchands de sel». Le 24 mars 1868, entre Mpweto et Mwabu (*cf.* fig. 3), il croisa «une troupe de marchands de sel venus du Rua» (1880 I: 284). «(U)rua» désigne dans ce contexte les terres situées à l'ouest de la Luvua. Malheureusement, Livingstone ne précise pas s'ils venaient pour vendre ou pour acheter. Quoi qu'il en soit, cette mention ancienne témoigne des rapports commerciaux avec la région à l'ouest de la Luvua; d'autre part, la date du 24 mars démontre que les sauniers constituaient des stocks destinés à être écoulés durant la période creuse, puisque le saunage prend fin en octobre.

Toujours en pays bwile, LIVINGSTONE (1880 I: 284) apprit que les riverains du lac Bangweulu «désirent du sel et non des perles dans le cadre de leurs

échanges commerciaux», ce qui laisse supposer que le sel était exporté vers cette destination. Les riverains du Bangweulu produisaient en effet des objets en fer pour les échanger contre du sel à Puta (DERRICOURT 1980: 86). Enfin, il rencontra en pays lungu deux Nyamwezi qui transportaient du sel bwile vers le village du chef bemba Mwamba (1880 II: 256). Nous trouvons ici la première mention de la mainmise des populations d'Afrique orientale sur le commerce du sel, mainmise qui se poursuit jusqu'en 1890 environ. Résumons les sources ultérieures relatives à ce commerce, où cette mainmise apparaît très clairement.

- En novembre 1883, Giraud rencontra près de Nsama une troupe commandée par un Africain de Tanzanie; ils allaient chercher du sel à Mpweto pour l'acheminer chez Chitimukulu, le roi bemba (GIRAUD 1890: 420).
- Peu après, au terme d'une guerre qui l'opposait aux Bemba, le chef araboswahili Abdullah «offrit un grand nombre de charges de sel à Mwamba, et les rapports commerciaux reprirent entre les Arabes et les WaWemba (note: les Bemba)» (A.D. ROBERTS 1967: 263 et 1973: 159).
- En 1889, Trivier arriva dans la région de Sumbu, où un autre Arabo-Swahili, Teleka, avait imposé son autorité. De là et jusqu'à la mission de Fwambo, en pays mambwe, Trivier fut accompagné par des hommes de Teleka et d'Abdullah qui portaient des sacs d'écorce de 15 kg de sel provenant des alentours du Moero, destinés à être échangés contre des esclaves en pays lungu et en pays mambwe. A Fwambo, il apprit que les populations locales allaient chercher leur sel au lac Moero, alors que les missionnaires préféraient importer le leur depuis Ujiji en Tanzanie (TRIVIER 1891: 270-98; WRIGHT & LARY 1971: 558).
- WALLACE (1899: 601, 613, 616) signale qu'en 1896, les populations du lac Rukwa, les Fipa et les Tabwa du lac Mweru Wantipa, échangeaient mutuellement leurs produits; les premiers allaient à Kaputa pour échanger leurs tissus contre du sel.
- Johnson, missionnaire installé en pays mambwe et lungu, dit que le sel du Mweru Wantipa était «un article de troc couramment utilisé par les indigènes sur tout le plateau du Nyassa-Tanganyika» (JOHNSON 1908: 128).

Les informations présentées ci-dessus ont montré que le sel était autrefois échangé contre du fer venant du Bangweulu, contre des tissus venant du plateau Nyasa-Tanganyika, et contre des esclaves [fait confirmé par MOORE (1937: 145)]. Au début de ce siècle, il s'échangeait surtout contre de menus biens de consommation: paniers, poteries, farine, draps, chèvres et volaille (MOORE 1937: 145). Actuellement encore, une partie considérable de la production est troquée contre des produits alimentaires consommés au campement; vers la fin de la saison, en septembre, des commerçants viennent acheter le produit ou l'échanger contre des vêtements (Makungu 9-11/98).

Durant la première moitié du 20^e siècle, ce sel était exporté vers Mporokoso, Kasama, Kawambwa, Mansa, Luwingu, Mbala et dans une petite mesure vers le Congo belge (MOORE 1937: 146; Chiengi District Notebook 1: 285; Ngonga Andrew, Makungu 9-11/98). Les pêcheurs du Moero échangeaient souvent le produit de leur pêche contre du sel qu'ils allaient revendre dans ces centres (Andrew Ngonga). Mais aujourd'hui, cette sphère d'exportation s'est réduite aux seuls centres situés le long du lac Moero, jusqu'à Mpweto au nord (à 50 km) et jusqu'à Nchelenge au sud (à 100 km) (Makungu 9-11/98).

Ces dernières années le saunage semble moins important à Puta qu'à Kaputa, qui exporte à présent son sel vers la chefferie voisine. Le nouveau chef Puta, lors des visites qui inaugurèrent son règne en 1999, invita sa population à se donner corps et âme au travail du sel et promit tout à la fois de diminuer le tribut et d'interdire aux gens de Kaputa de venir vendre leur sel dans sa chefferie (Makungu).

3.2.1.6. Les salines du Katanga méridional

Nous avons vu au point 3.1.2.3. que les salines de Mwanshya et Ketshila accueillèrent des travailleurs venus de tout le Sud-Katanga et de proches régions de la Zambie. On peut supposer que beaucoup d'entre eux étaient en fait des commerçants venus y échanger du sel contre d'autres produits. Nous étudierons plus tard les taux de conversion de ce commerce (*cf.* 3.2.4.).

Plus au sud, la petite saline de Kikele exportait sa production jusqu'en pays aushi (Kunkuta Kyumwe). Les Lamba et les Kaonde méridionaux de Zambie semblent néanmoins avoir plutôt importé leur sel des salines du district de Kasempa, dans ce même pays (GREVISSE 1950: 53; MELLAND 1967: 22).

3.2.1.7. La saline de Chibwa

Le sel de Chibwa était exporté chez les Lala de Zambie et du Congo, dans tout le pays bisa et bemba (chefs Nkula, Chitimukulu, Mwamba et Nkolem-fumu), chez les Senga, Nsenga, Nyamwanga et Nyiha (A.D. ROBERTS 1973: 188; ALDRIDGE 1989: 162, 168-70; VERBEEK 1987: 310).

Auprès des partenaires commerciaux lala, nyamwanga et nyiha, le sel était échangé contre des objets en fer: un pain de 1,5 kg, par exemple, valait chez les Lala une houe ou deux haches, ou une certaine quantité de perles. Dans la vallée de la Luangwa, chez les Nsenga notamment, il était échangé contre du tabac, des paniers et du grain. Les commerçants swahili, arrivés au 19^e siècle dans la région, ajoutèrent les tissus à cette liste (ALDRIDGE 1989: 162, 170) [10].

Parfois aussi, le sel était échangé contre des esclaves, de l'ivoire ou des prestations de travail, mais il semble que de telles transactions étaient le seul fait des chefs, soit que cette sphère d'échanges leur était réservée, soit qu'eux seuls pouvaient amasser, à travers le tribut, les quantités de sel nécessaires à de tels échanges (ALDRIDGE 1989: 168).

3.2.1.8. Les salines de Tanzanie

Au 19^e siècle, le sel d'Uvinza était exporté sur un vaste territoire, atteignant la région des Grands Lacs et la rive occidentale du Tanganyika (SUTTON & ROBERTS 1968: 47, 68). Celui d'Ivuna avait une diffusion limitée à quelques populations proches (Nyiha, Nyamwanga, Kuulwe, Wanda, Bungu) et à Tukuyu (FAGAN & YELLEN 1968: 30).

3.2.2. Un commerce professionnalisé

Comme le montre la carte de la figure 1, le sel était fréquemment exporté sur des distances de l'ordre de 400 km. Le plus souvent, ce commerce à longue distance n'était pas le fait des sauniers locaux eux-mêmes mais de commerçants étrangers, qui échangeaient le sel contre des produits de leur région ou contre des articles d'origine plus lointaine. Ceci n'empêchait pas ces étrangers de parfois produire eux-mêmes le sel sur place, ni certains sauniers locaux de partir vendre au loin le produit de leur travail, mais ces deux procédés étaient — et sont toujours — moins communs. Les activités de production et de commerce font donc l'objet d'une certaine spécialisation professionnelle, même si celle-ci reste souvent relative.

Il arrivait dans certains cas que cette spécialisation s'accroît et transforme les commerçants en de véritables entrepreneurs qui poussaient la logique du profit jusqu'à établir des réseaux de commerce triangulaire, ce qui leur permettait de dégager des bénéfices tout à fait colossaux.

Reprenons les données que ZEEBROEK (1976: 75-77, à paraître: 14) livre dans ce sens à propos des anciens commerçants de Kinkondja. Jusqu'aux premières décennies de ce siècle, ces commerçants formaient des caravanes de dix à vingt hommes pour chercher du sel à Kalamata (*cf.* 3.2.1.3.). Le simple voyage aller durait un mois, dont dix jours passés sur place. Ils y troquaient de l'huile produite près de leur région et des tissus de raphia originaires de Kabinda contre du sel, livré sous forme de pains solides ou dans des sacs en écorce battue (*lupadi*, *cf.* 2.1.2.). On échangeait une charge de sel, pesant sans doute une bonne vingtaine de kilos et contenue dans un grand sac d'écorce d'un mètre sur cinquante centimètres, contre un pagne de raphia composé de dix tissus, ou contre une ou deux calebasses d'huile de palme; comme on mettait trois calebasses dans un *kisaku* (grand panier que l'on porte sur la tête), on peut évaluer leur contenance à environ 7 l chacune. Le sel était ensuite rapporté à Kinkondja, mais une partie était réexportée vers Kabinda, où un sac de sel s'échangeait contre dix pagnes, soit cent tissus: le sel avait une grande valeur à Kabinda, puisqu'une grosse poignée de sel valait un tissu. Si ces informations sont exactes, le bénéfice d'un voyage entre Kalamata et Kabinda via Kinkondja atteignait 900 %, puisqu'une charge de sel achetée avec 10 pagnes à Kalamata en valait 100 à Kabinda.

Des exemples plus caractéristiques encore de commerce triangulaire sont rapportés par Yoder à propos des Kanyok, chez qui des traditions circulaient encore,

en 1975, à propos des grands commerçants du 19^e siècle (YODER 1992: 107-9). L'un d'eux, habitant l'extrême sud du pays, rassemblait force arachides et huile de palme, sans doute grâce au travail de ses vingt femmes. Il recrutait de dix à vingt covillageois pour l'accompagner et offrait du vin de palme à leurs familles avant l'expédition. Celle-ci était une opération dangereuse, où la faim, les attaques des fauves ou des brigands n'étaient pas rares: aussi suivait-on souvent des routes en forêt et se protégeait-on par de nombreux charmes, dont certains transformaient leurs bénéficiaires en éléphants ou en lions. Arrivés à Matamba, au nord-est du pays kanyok, ils troquaient leurs articles contre du sel. Ils prenaient ensuite la route de Kanintshin, au sud-ouest, où ils échangeaient leur sel contre des tissus locaux, et rentraient enfin dans leur village, où les tissus étaient convertis en huile de palme. Une fête clôturait le voyage. Une réputation de trafiquant sans scrupule poursuit ce commerçant un siècle après ses frasques, puisqu'on rapporte qu'il éludait l'impôt d'application dans le marché de Matamba [12] et qu'il n'hésitait pas à frelater le sel de Matamba avec du sel de palmier produit par ses bons soins!

Des traditions entourent la figure d'un autre commerçant, vivant lui aussi au sud du pays kanyok et actif entre 1870 et 1880. Dans son village, deux poules lui permettaient d'acheter une calebasse d'environ 20 litres d'huile de palme. Il s'en procurait 20 de la sorte, et engageait autant de porteurs. Ils suivaient alors une longue route qui les menait dans la région de Kolwezi, dans le Copperbelt, où ils échangeaient leurs 20 calebasses contre autant de croisettes de cuivre. La troupe reprenait alors la route de son village, où le commanditaire offrait à chaque porteur un quart ou un cinquième de croisette (resteraient donc 15 ou 16 croisettes). Ensuite, il engageait de six à dix porteurs pour aller à Matamba, où chaque croisette était échangée contre six pains de 1,5 kg de sel: les 15 croisettes devenaient 90 pains de sel; un pain était mis de côté pour chacun des porteurs, à titre de paiement pour le voyage (resteraient 84 pains). Enfin, la troupe repassait par la région de Kanintshin, où chaque cône de sel était échangé contre deux tissus de raphia. Les 168 tissus résultant théoriquement de l'opération étaient alors revendus dans le village du commerçant, à raison d'un tissu contre deux poules: 336 poules étaient ainsi acquises, qui compensaient largement les 40 qu'avait nécessitées le lancement de l'opération. Le bénéfice réalisé dépassait donc les 700 %.

Nous sommes ici très loin de la caractérisation de l'économie précoloniale africaine comme économie de subsistance aux mains de sages patriarques: la logique de ces commerçants est celle du profit, quitte à user de moyens parfois douteux. Un individu doué du sens de l'initiative, n'ayant pas froid aux yeux et disposant d'un bon réseau de relations, pouvait réaliser des opérations commerciales très fructueuses à partir d'un investissement modeste. En fait, les sociétés semblent toutes, selon PARRY & BLOCH (1993: 24), admettre un champ d'activité économique basé sur «l'appropriation individuelle, la compétition, le plaisir des sens, le luxe et la vitalité de la jeunesse... le monde du commerce, du travail

salarié, ou du brigandage». Mais, bien entendu, cette sphère connaît ses limites, culturellement définies, au-delà desquelles commence un autre ordre économique, basé sur les valeurs plus graves du long terme et de la reproduction de la communauté, où l'éthique individualiste cède le pas à une morale collectiviste. Nous y reviendrons au point 3.2.6.

3.2.3. *Les routes du sel*

La production des salines ne se diffuse pas de façon homogène dans toutes les directions: leurs zones d'exportation ont tendance à ne pas se recouvrir. Ainsi, les salines de la Luvua exportaient principalement vers l'ouest et le nord, tandis que celles de Puta/Kaputa exportaient vers le sud et l'est; celles de la Lufuko n'empiétaient pas sur les sphères économiques des deux régions précédentes. Ketshila exportait vers l'ouest, Mwanshya vers l'est. Les salines du Buluba exportaient dans toutes les directions mais guère à l'est, sous la pression de la production à plus grande échelle des salines de la Luvua.

Un facteur pratique rend compte de ce phénomène de non-recouvrement: on consomme le sel produit dans la saline la plus proche. Mais si une saline plus lointaine offre un produit à meilleur marché — ou présentant un autre avantage —, la concurrence pourra éventuellement jouer en sa faveur. Ceci explique sûrement pourquoi les populations de l'ouest du fleuve, et ce jusqu'au Kasai, importaient du sel de la Luvua, quitte à y effectuer parfois un voyage long de plusieurs semaines. Nous avons signalé au point 2.2.4. combien les salines du pays luba étaient peu productives — à travail égal — par comparaison avec les autres, notamment celles de l'entre-Luvua-Tanganyika. Cette différence de productivité se manifeste au niveau des prix: dans les salines du Buluba, le *kitato* de sel — soit 1,5 kg environ — se négociait en 1996 entre 45 et 90 BEF (voire exceptionnellement 180 BEF), soit un prix moyen de 45 BEF le kg (Yumba Ngoya); à Nganza, par contre, le verre de sel — d'une contenance de 300 g environ — se négociait en 1997 entre 1,40 et 2,80 BEF, soit un prix moyen d'environ 7 BEF le kilo (Namfumu Kamona et Kisimba Musapu). En prenant toutes les précautions d'usage pour la comparaison de deux chiffres isolés — mais quasiment contemporains —, il semble que le sel du pays luba soit six ou sept fois plus cher que celui de l'entre-Luvua-Tanganyika. On comprend dès lors pourquoi le premier n'a pu imposer son hégémonie commerciale dans la zone qui l'entoure, où il circulait concurremment avec les importations de l'est.

Cependant, le critère de rentabilité économique ne rend pas compte de l'ensemble des configurations observables sur la carte de la figure 1. Pourquoi le sel de Nganza n'est-il pas exporté vers Manono, ni celui de Nyembwa Kunda vers le Sud-Moero, ni celui de Mwanshya vers le fleuve Congo, etc.? Le facteur qui intervient ici est de nature historico-politique: le sel tend à se diffuser dans des régions qui furent constituées en réseau à une époque donnée. Les salines du Buluba et de la Luvua exportaient dans la région où s'exerça l'emprise du

royaume luba; le sel de Ketshila était diffusé essentiellement dans la vieille zone d'influence des Lunda du Mwant Yav; celui de Mwanshya s'exportait dans les régions conquises par les Yeke de M'siri. Le sel de Puta et de Kaputa empruntait quant à lui plusieurs routes: vers l'est, celle de la zone dominée par les Arabo-Swahili au 19^e siècle; au sud, celle du royaume de Kazembe; au sud-est, celle du royaume bemba. Le sel de Nganza ne réussit pas à être exporté en dehors du pays tabwa qui, comme le rappelle A.F. ROBERTS (1985: 5), ne forma jamais un ensemble politique unifié. Enfin, le sel de Matamba ne commença à être exporté sur une grande échelle qu'après le rattachement de la région au royaume kanyok, qui inaugura la *pax kanyoka* du 19^e siècle; il fut exporté surtout à l'intérieur de ce royaume ainsi que vers ses partenaires et alliés du nord, non vers le royaume luba vis-à-vis duquel les Kanyok nourrissaient quelque hostilité (YODER 1992: 76).

La géographie économique du sel ne peut donc être réduite à une simple question d'offre et de demande: les processus d'intégration qui ont marqué la savane orientale aux 18^e et 19^e siècles ont influencé le commerce de ce produit, à tel point que les réseaux observables à l'époque coloniale et post-coloniale ne peuvent souvent être compris qu'à la lumière de l'histoire politique ancienne.

3.2.4. *Du sel comme monnaie*

Après avoir passé en revue tous les biens que l'on pouvait obtenir et tous les paiements à caractère social que l'on pouvait régler avec les pains de sel du Buluba, Kyoni Kumwimba conclut que «le sel, c'est de la monnaie (*lupeto*)». Il fait ici écho à la remarque formulée par un administrateur colonial soutenant qu'au début du 20^e siècle, le sel bwile de Puta jouait parfois le rôle d'une monnaie: «Faisant l'objet d'une forte demande, étant d'autre part aisément transportable, le sel remplissait bien des usages normalement dévolus à la monnaie. Lors des voyages, les porteurs recevaient du sel avec lequel ils achetaient chaque jour leur repas du soir. Pour l'Européen, c'était un moyen de paiement bien plus commode que l'argent-monnaie quand il fallait acheter des œufs, de la volaille ou des légumes» (THOMSON 1955: 72).

On pourrait multiplier à l'envi les exemples d'associations lexicales qui témoignent du lien étroit unissant, de par le monde, le sel à la notion de valeur, de monnaie ou de commerce: ainsi le terme kuba *mbaan* (le prix) dérive de *mbanda*, un pain de sel [13]; dans une langue arawak du Pérou, *kampa* (commercer) provient de *kampi* (le sel); et notre «salaire» provient du latin *salarium*, la rémunération sous forme de sel (*sal, salis*) que touchait le soldat romain (VANSINA 1978: 347; RENARD-CASEVITZ 1993: 40; note 4; HOCQUET 1987: 337). Lorsque les Chinois inventèrent le papier-monnaie au 11^e siècle, ils lui assignèrent comme contre-valeur une quantité fixe de sel, et non d'or comme ce fut le cas en Europe occidentale jusqu'il y a quelques décennies (HOCQUET 1987: 342).

Dans plusieurs régions d'Afrique — en Angola et en Ethiopie notamment —, le sel a joué le rôle de monnaie de référence (BIRMINGHAM 1970: 164-5; HOCQUET

1987: 339-40). La célèbre étude de GODELIER (1969) aboutit à la même conclusion à propos des Baruya de Nouvelle-Guinée. Si nous pouvons sans doute aucun classer le sel comme une marchandise de haute valeur dans toute la savane orientale, pouvons-nous pour autant le considérer comme une monnaie? La réponse demande que l'on précise ce concept. Comme le dit GODELIER (1969: 26), «pour qu'une marchandise fonctionne comme «monnaie», il faut qu'elle puisse s'échanger contre *l'ensemble* des autres marchandises, qu'elle fonctionne comme leur équivalent *général*». Encore faut-il ne pas confondre «équivalent général» et «équivalent universel»: on ne peut pas tout acquérir avec du sel, et certaines sphères d'échange fonctionnent chez les Baruya tout à fait indépendamment de celle où il circule. Mais parmi la trentaine de produits ou de services contre lesquels on échange le sel, seul ce dernier «parcourt toute la chaîne des conversions possibles... En se transformant en sel, plumes d'oiseaux de paradis, haches de pierre et même services du sorcier deviennent d'une certaine façon comparables... Le sel est donc un équivalent général, un intermédiaire obligé pour accéder à toutes les marchandises socialement disponibles et nécessaires» (1969: 26-7).

La grande variété des produits — et des droits sociaux (*cf.* 3.2.5.) — contre lesquels s'échangeait le sel dans la savane orientale engage à lui reconnaître ce statut de monnaie. De plus, le conditionnement du sel en une ou plusieurs mesures-types par saline concourt à sa standardisation, une qualité nécessaire à toute monnaie.

Prenons l'exemple, bien documenté quant à cette question, du sel produit à Mwanshya et à Ketshila. Dans la première saline, le sel prenait le plus souvent la forme de cylindres *nsumba* pesant entre 5 et 6 kg (dont une plus petite variante était appelée *kalenka*); actuellement, il est surtout vendu sous forme de boules (*nkulungo*) ou de masses légèrement aplanies sur un côté (*kipampe*) d'une section de 10/12 cm environ (GREVISSE 1950: 51-2; MALAISSE 1997: 262-71). A Ketshila, les pains *dibanda*, lourds de 3 kg environ, prenaient la forme conique du récipient dans lequel on avait procédé à l'évaporation, tout comme en pays luba; de même, leur emballage végétal était semblable à celui utilisé dans le Buluba (GREVISSE 1950: 52-3).

Ainsi standardisées, ces unités pouvaient être converties, par le commerce, en d'autres valeurs, selon des systèmes d'équivalence nantis à une période donnée d'une certaine stabilité. Les chiffres dont nous disposons permettent, pour le début de ce siècle, de dresser trois tableaux figurant de tels systèmes d'équivalence. On remarquera les différences qu'ils présentent, mais tous témoignent de l'exceptionnelle valeur reconnue alors au sel, dont quelques dizaines de kilos permettaient d'acheter un esclave.

Bref, ces tableaux témoignent que le sel était susceptible de jouer le rôle d'étalon pour évaluer certaines autres «marchandises»; il correspondait bien,

Tableau 2

Conversions de différentes valeurs en sel à Mwanshya, selon GREVISSE (1950: 57-8)

Unité d'étoffe Hache Collier de perles <i>dikete</i>	1 <i>nsumba</i>	5,5 kg de sel
Houe	2 ou 3 <i>nsumba</i>	14 kg de sel
Garçon esclave Charge de nourriture dans un sac de 1,5 m de long et 25 cm de large	4 <i>nsumba</i>	22 kg de sel
Fille esclave Homme esclave	5 ou 6 <i>nsumba</i>	30 kg de sel
Fusil	6 <i>nsumba</i>	33 kg de sel
Femme esclave	7 à 8 <i>nsumba</i>	41 kg de sel

Tableau 3

Conversions de différentes valeurs en sel à Mwanshya, selon CUVELIER (1932: 12)*

Notons bien que Cuvelier donne les prix tels qu'il a pu les recueillir auprès d'informateurs de l'est du pays lamba; selon ceux-ci, l'unité d'échange était une boule de trois kilos.

Grande houe Collier de perles de 1 mètre Deux brasses d'étoffe enfilées	1/2 boule	1,5 kg de sel
Homme esclave Un « <i>misondo</i> » (?) de bracelets	5 boules	15 kg de sel
Bœuf		
Fusil	7,5 boules	24 kg de sel
Vache	10 boules	30 kg de sel

Tableau 4

Conversions de différentes valeurs en sel à Ketshila (GREVISSE 1950: 56)

Calebasse d'huile de palme Hache ou houe Collier de perles <i>bibamba</i> , <i>bitoka</i> ou <i>butshila</i>	1 <i>dibanda</i>	3 kg de sel
Une charge d'éleusine/de miel	4 ou 5 <i>dibanda</i>	13,5 kg de sel
Garçon esclave Fusil	20 <i>dibanda</i>	60 kg de sel
Homme esclave	25 <i>dibanda</i>	75 kg de sel
Fille esclave	25-30 <i>dibanda</i>	82,5 kg de sel
Femme esclave	40 <i>dibanda</i>	120 kg de sel

dans ces cas, à une monnaie-pivot semblable à celle que décrit Godelier. Mais cette affirmation souffre d'une restriction importante: cette qualité de monnaie n'incombait au sel que dans la proximité immédiate des lieux de manufacture. En dehors des salines, il existait bien quelques régions où le sel conservait un rôle monétaire, comme sur le plateau Nyasa-Tanganyika, où, au tournant du 19^e et du 20^e siècle, les charges de sel produites près du Mweru Wantipa constituaient «un article de troc fréquemment utilisé sur tout le plateau» (CROAD 1898: 620-1; WALLACE 1899: 601; JOHNSON 1908: 128). A cette exception près, le rôle de monnaie principale au Katanga et en Zambie septentrionale resta dévolu, durant tout le 19^e siècle, aux perles et aux tissus, qui y constituaient le principal médium des activités commerciales (ZEEBROEK 1976: 66, 96-8; LEGROS 1994: 374-8; A.D. ROBERTS 1973: 206-7).

Deux facteurs expliquent en partie pourquoi le sel ne s'est pas imposé comme la principale monnaie de référence dans la région. Une bonne unité monétaire doit être reconnaissable, manipulable, amassable, standardisée, non périssable, éventuellement divisible (DE MARET 1981: 117-20). Or le sel possède, par rapport aux perles et aux tissus, deux défauts: tout d'abord, il est moins manipulable (plusieurs kilos de sel équivalent à une quantité moins lourde de perles ou de tissus); d'autre part, le sel extrait des salines se dégrade après quelques années, tant et si bien qu'il est destiné à la consommation à moyen terme. Ce n'est donc que dans les lieux où la vie économique gravite autour de lui, où il peut être facilement écoulé et où convergent des acheteurs prêts à l'échanger contre des valeurs diversifiées, que le sel devient l'étalon central des systèmes d'échange.

3.2.5. *Les usages sociaux du sel*

Comme on l'a montré, le sel intervenait jusqu'au début de ce siècle dans des transactions commerciales des plus diverses, où il est question de produits alimentaires, de tabac, de chanvre, de paniers, de pots, de tissus, de perles, de croquettes, de fusils, de bétail, d'ivoire, mais aussi d'esclaves. Nous allons à présent montrer que le sel servait aussi à régler nombre de transactions sociales, ce qui ne devrait guère surprendre depuis que nous avons évoqué son usage monétaire.

Selon Kyoni Kumwimba, le sel du Buluba permettait autrefois de s'acquitter des versements matrimoniaux (*buko*), des paiements mortuaires (*mfwa*) et des amendes consécutives à l'adultère ou à n'importe quelle autre palabre (*mambo*). Un informateur précise que le sel intervenait de deux façons dans les compensations matrimoniales (Muzinga Makonga). Tout d'abord, il permettait aux sauniers en passe de se marier d'obtenir par le commerce les valeurs réclamées par la belle-famille (haches, hoes, couteaux, etc). Ensuite, il entrait directement dans la composition des biens matrimoniaux: la belle-famille réclamait parfois — comme elle le fait de nos jours encore — un ou deux *kitato* parmi les biens du mariage; ce chiffre pouvait monter à douze *kitato*, auquel cas il s'agissait du

paiement principal des compensations matrimoniales.

Pour ce qui a trait aux usages sociaux du sel à Puta, les informateurs de Makungu rapportent unanimement qu'autrefois — et épisodiquement jusqu'il y a quelques années encore — on pouvait s'acquitter des compensations matrimoniales (*lupango*) à travers le versement de sacs de sel (9-11/98) [14]; actuellement encore, au jeune homme bwile qui épouse une cousine croisée, on réclame une charge de sel car par son mariage, il «abîme la famille» (Mwansa Henriette et Mwila Marie).

Signalons enfin qu'à Chibwa, une certaine quantité de sel figurait dans le prix de la fiancée (ALDRIDGE 1989: 168).

Mais dès lors, si le sel est utilisé tant dans le cadre du négoce que dans celui des transactions sociales, le champ des échanges serait-il unifié? L'emploi d'une même unité de paiement signifie-t-il que la logique individualiste axée sur le profit, que nous avons vue à l'œuvre dans le commerce triangulaire, envahit tout le champ social? Le point suivant tentera d'apporter une réponse à cette question.

3.2.6. *Les sphères économiques du sel*

Certes, les données présentées dans tout ce point 3.2. nous mènent apparemment loin des théories substantivistes de l'anthropologie économique, qui postulent une séparation entre des sphères d'échange régies par des lois différentes. Dans leur ouvrage classique sur l'économie des Tiv du Nigeria, Paul et Laura BOHANNAN (1968: 227-33) distinguent ainsi trois grandes sphères d'échanges: celle des produits de consommation courante; celle des biens de prestige (y compris le bétail et les esclaves); enfin celle des droits sur les personnes (essentiellement les mariages).

Une critique facile consiste à opposer à ce courant des contre-exemples où des biens transgressent les frontières de leurs sphères respectives. Ainsi les Luba du Katanga utilisaient-ils préférentiellement certains types de perles pour les transactions sociales et d'autres pour les échanges commerciaux, au tournant du 19^e et du 20^e siècle, mais un système de conversion entre ces différentes perles existait, même s'il était rarement employé, et les perles «commerciales» intervenaient en partie dans les paiements sociaux tout comme les perles «sociales» permettaient d'acquérir certains biens commerciaux (ZEEBROEK 1976: 62-6, 96-8). De la même façon, nous venons de voir que le sel pouvait indifféremment servir dans les deux sphères d'échange en cause.

En fait, les auteurs substantivistes ne niaient pas ces possibilités, et les BOHANNAN (1968: 228), par exemple, ont consacré tout un sous-chapitre à l'étude de ces «conversions»: Leur définition des champs d'échange met plutôt en avant le caractère moral, conceptuel, des frontières entre ces champs qui sont chacun «unis, du point de vue indigène, non par la monnaie ou par des institutions, mais par un système de valeurs morales hiérarchisées».

Une focalisation sur la nature des biens circulant dans les réseaux d'échanges risque donc d'aboutir à la vision d'une économie en continuum, où tout s'échange contre tout. L'idée de frontières morales entre des sphères économiques, déjà présente dans l'œuvre des Bohannan, permet de sortir de ce faux pas. Elle a été développée plus profondément par Parry et Bloch, qui proposent de distinguer deux cycles d'échanges, indépendamment de l'existence d'une ou de plusieurs monnaies, et ce y compris dans les systèmes à monnaie occidentale: «un cycle d'échange à court terme — le domaine légitime de l'activité individuelle, tourné souvent vers l'acquisition — et un cycle d'échanges à long terme tourné vers la reproduction de l'ordre social et cosmique» (PARRY & BLOCH 1993: 2). Loin d'être indépendants l'un de l'autre, ces deux cycles sont articulés en fonction d'un système moral où le cycle à court terme est idéalement subordonné au cycle à long terme (PARRY & BLOCH 1993: 26).

Pareillement, dans la savane orientale, la division entre sphères d'échange n'est pas fondée dans la pratique — on a d'ailleurs l'impression que tout s'échange contre tout, et ce, bien davantage que chez les Tiv —, mais elle se cristallise au niveau des représentations et du vocabulaire. Ainsi, sur tout le plateau du Nyasa-Tanganyika, à la fin du 19^e siècle, «un drap, quatre yards de calicot, une charge de sel, une houe et un esclave étaient des unités de valeur égale... On appelle cette unité *mpanga* (*sic*; lire: *lupango*) [15], mais je n'ai entendu cette expression que dans le cadre de paiements consécutifs à une palabre ou à un mariage. Le prix de la fiancée est de quatre à dix *mpanga* (*sic*). Actuellement, on le paie en calicot, car c'est l'unité la plus facile à obtenir, mais on insiste parfois pour qu'une houe et une charge de sel soient incluses dans le lot» (WALLACE 1899: 601).

Le terme *lupango* désigne donc l'unité de compte dans le cadre des échanges sociaux et non commerciaux, même si les objets comptabilisés entrent aussi dans la sphère commerciale. De même, les Luba utilisent un terme spécifique, *kituntwa*, pour désigner les valeurs (perles précieuses ou fusils) intervenant dans le cadre des versements sociaux, mais pas dans les transactions commerciales (ZEEBROEK 1976: 87; 92; PETIT 1993: 301-8). Bref, si les biens utilisés dans les transactions sociales ne sont pas par nature distincts de ceux qui servent au commerce, l'emploi d'un terme particulier (*lupango*, *kituntwa*) pour les désigner dans le cadre de leur utilisation sociale dénote une tendance à séparer idéologiquement, conceptuellement et moralement les deux types d'opérations. On aurait donc tort de conclure que si des biens pouvant servir dans le cadre du commerce sont matériellement échangés contre la fiancée, celle-ci serait achetée au même titre qu'un article de traite: ce qui importe précisément, c'est que ces biens ne sont pas qualifiés de «sel» ou de «tissus» mais de *lupango* ou de *kituntwa*. Aux yeux des intéressés, en dernière analyse, les deux opérations ne sont pas équivalentes. L'économie morale de la savane orientale s'avère un domaine prometteur pour la recherche.

3.3. LA MAITRISE POLITIQUE DU SEL

3.3.1. *Le sel et le roi*

A travers toute la savane orientale, un lien puissant unit le sel au souverain, comme l'illustrent ici des traditions diverses.

3.3.1.1. La guerre fleurie du roi kanyok

Lorsque mourait le roi kanyok, au 19^e siècle, l'usage voulait que le chef des salines de Matamba cesse de payer le tribut. Pour restaurer le lien tributaire, son successeur devait mener une campagne militaire contre cette région et y imposer à nouveau la domination de la cour. Cette campagne avait quelque chose de rituel, car la supériorité militaire du roi kanyok était manifeste. L'affirmation symbolique de la puissance du nouveau souverain passait, peut-on donc penser, par l'appropriation cérémonielle de cette richesse insigne que constituait le sel (YODER 1992: 134-5).

3.3.1.2. Le foyer royal luba

A 200 km au sud-est de Matamba, l'espace le plus sacré du palais royal luba était autrefois un foyer — appelé *vidye*, du nom des plus puissants esprits du royaume — où brûlait un feu par lequel le roi communiquait avec l'au-delà: s'il maudissait ses ennemis devant ce feu, ceux-ci mouraient instantanément, tués par les esprits des monarques décédés (Kyoni Kumwimba). Tout chef de famille possédait autrefois un semblable foyer rituel, que l'on ne trouve plus guère de nos jours que chez les dignitaires et les ritualistes, mais seul le foyer du roi avait comme supports trois ou quatre pains de sel, que l'on renouvelait chaque année [16]. Les gens du commun se servent à cet usage de petites termitières coniques; les dignitaires royaux, de pierres — ou à défaut, de gros blocs de bois —, mais personne, sinon le roi, ne peut utiliser de supports en sel; la transgression de ce principe amènerait un grand malheur (*malwa*), car «c'est chez le roi que doit parvenir le sel: il est seul à régner» (Mwine Kilo, Mwanabute). Selon Kyoni, le choix de cônes de sel tient à ce que le roi est «doux» comme l'est le sel [17].

Les cônes de sel en question viennent des salines du Buluba (Mfumwa Kibelo; WOMERSLEY 1984: 72-3). Le Buluba — littéralement, le pays luba — abrita les capitales des grands rois du 19^e siècle, ce qui démontre le rôle historique central que semble avoir joué le district salin dans le développement de l'entité politique luba.

3.3.1.3. Le tribut de Puta

Quatre cents kilomètres plus au sud-est encore, les Bwile affirment avec force la pertinence politico-symbolique de l'industrie du sel. Sur le trône depuis

cinquante-six ans au moment des enquêtes, le chef Puta Kasoma, *Senior Chief* de cette population en Zambie, adopta un ton très ferme quand je lui demandai la composition du tribut qu'il collectait dans les salines qui font la célébrité de sa chefferie. Selon lui, le tribut du sel est prélevé avec beaucoup plus de rigueur que celui sur les autres produits, car le sel est «son bien propre». Aussi ne pourra-t-il jamais concéder cette activité à une entreprise quelconque. Si quelqu'un découvre une pierre précieuse dans les salines, il doit impérativement la lui remettre, sans quoi il pourrait être mis à mort pour cette fraude.

3.3.1.4. Le prince salé des Bemba

Poursuivant une fois de plus vers le sud-est, on arrive, à 300 km au-delà du pays bwile, dans la capitale du roi bemba, Chitimukulu. Le frère aîné du treizième souverain de cette dynastie, qui était lui aussi chef, est connu à travers une légende édifiante. Chaque matin, il se frottait le corps de sel. Un jour, un de ses esclaves lécha son bras pendant son sommeil. Le bon goût du sel délia immédiatement la langue du domestique qui se mit à chanter: «Toi, notre chef Mulenga, tu es délicieux comme du sel». La nouvelle se répandit dans tout le pays et on en conclut que Mulenga était né salé dès le sein de sa mère (LABRECQUE 1933: 647). Cette image du roi «salé» reste tout à fait d'actualité dans le nord de la Zambie: au cours de la célébration du 56^e anniversaire de l'intronisation du chef Puta, en novembre 1993, des écoliers du village le louaient en chantant: «Puta, qui goûte le sel» (*Puta wacimyanga mucele*).

3.3.1.5. Les images royales de l'opulence et de la centralité

On pourrait multiplier de tels exemples dans nombre de sociétés de la savane: on évoquera ainsi au point 4.3.2. le trône de sel de Mwanshya, dont le bris accidentel augurait de la mort du chef. Le sel étant d'une part synonyme de «richesse», d'autre part, le condiment nécessaire à l'excellence d'un plat, il n'est pas étonnant qu'on le retrouve à l'avant-plan des images de la royauté, qui se déclinent pour la plupart en termes d'opulence et de perfection. Joignant les hommes par sa circulation permanente, le sel est aussi susceptible de donner une image adéquate de la fonction médiatrice de la royauté. Le roi doit bien entendu se situer au centre de ce réseau d'échanges, car l'institution royale est symboliquement centripète: comme le rappelle la phrase du dignitaire luba cité plus haut, «c'est chez le roi que doit parvenir le sel: il est seul à régner». On comprend dès lors pourquoi le sel est au cœur des obligations tributaires, surpassant sous cet angle d'autres produits moins à même de symboliser l'échange entre les hommes. La circulation du sel vers la capitale est emblématique du système tributaire dans son ensemble, dont la fonction principale est sans doute, au-delà de sa dimension économique, la reconnaissance d'un ordre hiérarchique chapeauté par le souverain.

3.3.1.6. Nkongolo, l'anti-saunier des Luba

A l'inverse, le mauvais roi est caractérisé comme un anti-saunier dans une tradition orale luba. L'épopée de fondation du royaume parle avant tout des fondements sacrés du pouvoir, comme DE HEUSCH (1972) le remarqua le premier. Elle oppose Nkongolo, le fruste tyran des origines, à Ilunga Mbidi et Kalala Ilunga, porteurs des valeurs civilisatrices de la royauté sacrée. Si les exploits de ces derniers les qualifient de bons médiateurs avec le monde invisible, Nkongolo est au contraire incapable d'assurer cette fonction, comme en témoignent les nombreux projets chimériques qu'il initie et qui aboutissent toujours à une catastrophe (PETIT 1996a). Parmi ceux-ci figure, outre l'érection d'une véritable tour de Babel ou d'un pont titanesque destiné à enjamber le fleuve Lualaba, la folle tentative de tarir une saline (WOMERSLEY 1975: 28-31 et 1984: 3-4). Nkongolo recruta à cette fin des travailleurs en grand nombre, leur fit porter d'énormes quantités de terre et d'immenses rochers pour obstruer les sources et le lit du cours d'eau de la saline. Evidemment, la source réapparut non loin de là. Il entreprit alors — car il tenait absolument à s'assurer dans les salines une renommée plus grande que celle de l'esprit de Kalenga Masanza (cf. 4.1.1.2.1.) — une entreprise tout aussi insensée: il fit transporter par des milliers de personnes la terre et la végétation d'une saline jusqu'à une plaine située à proximité de Kasakay (cf. fig. 2); mais comme cette plaine ne se transforma pas en saline, malgré les soins qu'il fit prodiguer aux pousses transplantées, il devint fou de rage et fit massacrer hommes et femmes jusqu'à ce que le sol des (pseudo-?) salines soit inondé de sang.

Qu'une telle tentative de contrôler le sel figure parmi les déboires de Nkongolo est intéressant car ses projets mégalomanes sont invariablement des essais infructueux pour entrer en contact avec le monde invisible (PETIT 1996a). Or, comme un bon saunage nécessite l'instauration d'un rapport harmonieux avec les esprits, ainsi qu'il sera montré dans le prochain chapitre, il n'est pas étonnant que l'exploitation du sel compte parmi les figures d'un discours démontrant l'incapacité du mauvais roi à assurer une quelconque médiation avec le monde spirituel.

3.3.2. *Le tribut*

3.3.2.1. Les salines du Buluba

«Le sel ne se mange pas (note: ne s'approprie pas) en famille: nous devons tous payer le tribut, même mon enfant» [18]. Ainsi Nkambo Kisula résumait-il l'impérieuse obligation de payer le tribut (*mulambu*), qui s'applique aux sauniers autochtones ou étrangers, apparentés à lui ou non. Que sa production ait été de cinq ou de trente pains *kitato*, chaque parcelle *lubuo* est redevable de l'un d'eux. Ce tribut transite par les chefs des secteurs entre lesquels la saline a été divisée (cf. 3.1.1.1.). Le *nkambo* peut ainsi compter actuellement sur une

vingtaine ou une trentaine de *kitato* pour la saline de son village, Kisula. En outre, le *kitobo* de Kabunda (en charge des salines de ce village, cf. 4.1.1.1.2.) en recueille autant et les transmet au *nkambo* pour qu'il les achemine à la capitale. En 1995, 60 *kitato* furent ainsi livrés à Kabongo. En 1996, il y en eut 45 seulement, 25 provenant de Kisula et 20 de Kabunda. Le *nkambo* dit ne tirer aucun bénéfice du tribut qui lui est livré par les travailleurs. On peut en douter: dans cette partie de l'Afrique, chaque dignitaire par lequel transite un tribut prélève sa part mais se garde d'en faire état.

Dans une petite saline entre Nyembo et Kisula, le *kitobo* Ngoya reçoit des travailleurs un tribut qu'il transmet au dignitaire *twite* (à Nyembo) qui le fait lui-même parvenir au chef de terre *nkulu* (du même village); les trois hommes se divisent le produit en parts égales. Ce sel n'est pas acheminé à la cour royale en raison de la modicité de la production.

Durant tout le saunage, le dignitaire *nkambo mu ntanda* reste dans la saline de Dyombo pour y prélever le tribut qu'il expédie à ce dernier village, mais il en conserve une partie pour lui; les autorités de Dyombo font ensuite transiter une partie du tribut vers la capitale (Kyoni Kumwimba). La modicité extrême du tribut prélevé par Nkambo Kisula (un pain de sel par parcelle d'exploitation) n'est pas attestée à Dyombo, où chaque travailleur devait remettre quatre ou cinq *kitato* (Kyoni Kumwimba); COLLAR-BOVY (1961: 177) rapporte même que les travailleurs étrangers venus dans les salines du Buluba devaient remettre la moitié de leur production, mais il s'agit d'une information très douteuse en regard des chiffres en notre possession [19].

Les chefs de village conservent ce tribut sept ou huit mois avant de l'apporter au roi, vers juin-juillet, peu avant l'ouverture rituelle des salines. Avant d'entreprendre ce voyage, Nkambo Kisula implore ses ancêtres et son génie *mukishi* (Kisula?) pour qu'ils le protègent sur la route. Il entonne — sans doute devant les petites huttes de ses ancêtres — quatre chants dits «de jumeaux», ou tout au moins un nombre pair de tels chants. Par exemple:

«Aujourd'hui, comment allons-nous partager entre nous la minuscule fourmi *kanyengelele*? A... ye! Vous, Kisula et Kasonge, ta folie!» [20].

La construction de ces chants suit toujours la même formule: la première phrase est chantée par le soliste; le chœur en reprend les derniers mots, en écho; elle est répétée de la sorte plusieurs fois, avec quelques modulations. Il s'agit toujours d'une phrase à contenu cryptique et humoristique [21]. Le soliste dit ensuite: «A!», tandis que le chœur répond: «ye!»; le premier cite alors le nom des génies Kisula et Kasonge, et le chœur répond: *bulubi bobo* («ta folie»). Ces chants ont toujours déclenché une grande hilarité lorsqu'on me les rapportait, sans doute parce qu'ils évoquent la folie des esprits et ont un contenu jugé licencieux.

Que des chants dits «de jumeaux» (*mapasa*) soient entonnés en ces circonstances et en d'autres, où aucun jumeau n'intervient, ne doit pas étonner: tout ce

qui a trait au monde des esprits et à la royauté sacrée se présente sous une forme double, quadruple, voire octuple. Par opposition à la vie quotidienne, la sphère rituelle et royale est un monde où tout est complet, où les oppositions sont dépassées, ce qui donne naissance à cette logique de dédoublement dont les occurrences sont multiples, et qui se réfère constamment à la figure des jumeaux (PETIT 1993: 512-4).

Après ces quatre chants, le *nkambo* interpelle nominalement ses propres ancêtres, leur dit: «Partons à présent apporter le tribut à la capitale» [22].

Tous les esprits ainsi invoqués accompagnent le *nkambo* dans son voyage à Kabongo. Ils feront en sorte que le roi soit bien disposé à son égard: on craint en effet toujours la réaction du roi, qui peut juger le tribut trop modeste et imposer le paiement d'une chèvre, ou même faire jeter le tributaire en prison.

Comme j'ai pu le constater, Nkambo Kisula fut accompagné lors du voyage de 1996 par le frère du *kitobo* de Kabunda. Les 45 cônes de sel réunis par les deux villages étaient placés dans de grands paniers occultés par un tissu, fixés à l'arrière de vélos que les deux hommes conduisaient à pied. Autrefois, les pains de sel étaient transportés dans des paniers posés sur la tête, ou suspendus à des bâtons portés sur l'épaule; une personne pouvait ainsi porter une dizaine de cônes; en ces temps anciens, dix personnes étaient mobilisées pour le transfert du tribut vers la capitale, ce qui représentait donc une centaine de *kitato*.

Arrivés au chef-lieu, les deux hommes se rendirent chez le dignitaire (*mfumu*) Mwine Kilo (appelé aussi Ndalamba), qui est en charge de leurs villages. Chaque dignitaire de la cour royale est en effet le responsable (*mfumu dya mwanzo*) d'un ou de plusieurs villages dans les vingt ou trente kilomètres à la ronde. Il assure l'hébergement des chefs villageois quand ils viennent au chef-lieu, règle certains de leurs problèmes politiques et contrôle le bon acheminement du tribut.

Le 3 juillet, à 18h30, un petit cortège partit de chez Mwine Kilo pour acheminer le tribut jusqu'au palais (fig. 23). Vu l'obscurité, on avait retiré les tissus qui cachaient le tribut. Une heure si tardive est de rigueur: on n'apporte le tribut qu'après le coucher du soleil, afin que personne ne sache ce qui entre chez le souverain et ne l'importune par des demandes à ce propos. Le chef d'un autre village, apportant un tribut de poisson, s'était joint à la petite troupe. Mwine Kilo, malade, avait délégué son fils pour le représenter. Le roi de Kabongo, en déplacement à Lubumbashi, avait nommé un de ses demi-frères comme régent, mais celui-ci aussi était absent. C'est donc Mfumwa Kibelo, l'un des dignitaires qui assurent à tour de rôle la permanence au palais, qui reçut la troupe. Si le roi avait été présent, les dignitaires se seraient vêtus de leur jupe cérémonielle blanche *nsonsa*, et auraient salué rituellement le *mulopwe* en se poudrant de terre blanche *mpemba* puisée dans leur pochette *dibuki*.

Mfumwa Kibelo conduisit les tributaires à l'arrière du domicile. Devant l'épouse du régent, il fit aligner les quarante-cinq cônes de sel (fig. 24), les compta, puis les répartit de la sorte: deux lui étaient destinés, trente revenaient au souverain, les treize autres à Mwine Kilo. Cette répartition est assez courante: en



Fig. 23. — Le transport nocturne du tribut de sel (Kabongo, juillet 1996).

1995, sur les soixante cônes apportés par Nkambo Kisula, quarante restèrent chez le souverain, vingt revinrent à Mwine Kilo; Mfumwa Kibelo, quant à lui, touche généralement un ou deux cônes. Le *mulopwe* fait ce qu'il veut de ce sel, l'offrant à des personnalités au gré de ses rencontres ou à des dignitaires qui n'en ont pas dans leur village.

Normalement, après le versement du tribut, le souverain fait remettre aux tributaires des vêtements destinés aux rites d'ouverture des salines, mais ce ne fut pas le cas lors de mes observations. Les tributaires rentrèrent chez Mwine Kilo et regagnèrent leurs villages respectifs quelques jours plus tard.

Actuellement, le tribut de sel ne représente plus grand-chose: une trentaine de cônes dans les grandes salines (ce fut notamment le cas de Bukunga en 1996), environ sept dans les petites (comme ce fut le cas de Kasamba et de Nshinga la même année) (Mfumwa Kibelo). Sur cette base, le tribut global se situerait entre 150 et 200 cônes, soit environ 260 kg.

Quelle était la situation au début du siècle? Si l'on reprend le chiffre de 900 travailleurs évoqués à propos de cette période (*cf.* 2.2.1.), et si l'on applique le taux d'un cône prélevé auprès de chacun d'eux, on peut évaluer le tribut annuel à 900 cônes — soit 1 350 kg —, ce qui semble compatible avec deux indications que nous avons sur cette époque: le village de Dyombo, le plus productif parmi ceux du Buluba, remettait un tribut de 200 cônes au maximum (REEFE 1975: 166); pour venir en aide au roi Kabongo emprisonné par les forces



Fig. 24. — Mfumwa Kibelo comptant les *kitato* parvenus en tribut (Kabongo, juillet 1996).

coloniales, ses dignitaires levèrent dans tout le district salin un tribut exceptionnel qui atteignit 200 cônes de grand format (WOMERSLEY 1984: 64).

3.3.2.2. Les salines de la Luvua

Le tribut à Kalamata et à Nyembwa Kunda semble avoir toujours été important: des archives renseignent que les sauniers remettaient le tiers de leur production au chef local (REEFE 1981: 137; KERKHOFS 1924 et 1927). Actuellement, selon le *mulopwe* de Kalamata, les chefs de village prélèvent auprès de chaque foyer de sauniers deux sacs et un panier de sel, ce qui représente environ 45 kg sur une production de l'ordre de 400 kg, soit environ 12 % (cf. 2.2.2.); ils font leur rapport au *mulopwe* qui décide de ce qui revient à chacun d'eux.

A Kiwele-Nkondo, le tribut s'élève à deux sacs par travailleur (Chamala Kalombo), sur une production individuelle moyenne de quinze sacs de 15 kg (cf. 2.2.2.), soit environ 13 % de la production. Durant les années 1960, dans la saline située sur l'autre rive de la Luvua (Kiwele-Samba), le tiers des travailleurs, parce qu'issus de certains villages, étaient exemptés du tribut. Les autres remettaient chacun un sac sur la douzaine qu'ils produisaient en moyenne, ce qui représentait un tribut global de 270 kg, soit environ 5 % de la production totale de la saline (WALDECKER 1968: 72-73, cf. 2.2.2.).

Des notes concises indiquent que les sauniers bwile de Kasama remettent en tribut le cinquième de leur production (WALDECKER 1968: 72).

3.3.2.3. Les salines de Puta et de Kaputa

Dans les années 1930, le chef Puta se rendait dans les salines pour y recevoir le tribut de chaque travailleur: «un panier ou davantage, selon la quantité qu'il a produite»; le prêtre responsable de la saline n'était pas taxé, il recevait même une partie du tribut; en outre, le chef n'imposait pas de tribut dans les campements de sauniers placés sous la responsabilité de ses proches parents (mère, sœurs, ...); d'après les bénéficiaires qu'il tirait de la vente, on peut supposer que Puta recevait annuellement en tribut entre 800 kg et 4 t de sel (MOORE 1937: 144-6). Lors de mon voyage en 1993, Puta Kasoma faisait encore preuve d'une attention toute particulière au tribut des salines (cf. 3.3.1.3.). Le tribut est remis en deux tranches. La première est appelée *maswa ngoni* — terme qui évoquerait l'appétit du chef — ou encore *kalombalomba* — terme traduisible par «la demande pressante» [23]. A cette occasion, un envoyé du chef Puta se rend dans la saline; il passe de hutte en hutte, accompagné du chef de campement, et prélève dans chacune une quantité fixe de sel, décrite parfois comme l'équivalent d'une assiette, ou d'une bassine, voire d'un (demi-) panier *kamponda* (environ 40 cm de diamètre et 30 cm de haut). La seconde tranche est le tribut proprement dit, *mulambu*, qui est collecté à la fin de la saison et consiste en un panier *kamponda* rempli (soit environ 25 kg de sel). Certains informateurs bwile disent que le tribut est à présent collecté en une seule fois, sous forme d'un sac de 50 kg.

De même à Kaputa, le tribut était autrefois de 25 kg de sel, quantité qui est actuellement doublée sauf les années de faible production [24].

3.3.2.4. Les salines de la Lufuko

Dans les deux salines de la Lufuko, il est aussi question d'un tribut mais l'information reste vague. Il consisterait en un «colis» qui correspond sans doute au sac d'une vingtaine de kilos qui fait office d'unité de compte dans toute cette région. Plusieurs informateurs signalent que le tribut avait deux destinataires: le chef politique de la contrée où se trouvait la saline (le *sultani*, en swahili) et, d'autre part, la famille de l'inventeur de la saline, mort sur le lieu de sa découverte (cf. 4.1.3.1.). Enfin, la cheffesse des salines de Nyanja signale que des femmes travaillent «pour nous» (?) dans «la saline des chefs», en échange de l'allocation d'une parcelle d'exploitation [25].

3.3.2.5. Autres salines

A Chibwa, le tribut représentait «moins d'un dixième de la production» [26] (A.D. ROBERTS 1973: 359-61; ALDRIDGE 1989: 168). A Uvinza, le tribut était de 10 % de la production (SUTTON & ROBERTS 1968: 70) [27]; il atteignait seulement 5 % dans les salines des Nyanja du sud du Malawi (GRAY 1945: 472). A Ketshila, le tribut était d'environ 30 kg, tant pour les étrangers que pour les autochtones (GREVISSE 1950: 66). En pays zela, il aurait atteint le quart de la production (MARCHAL 1937: 20).

3.3.2.6. Au-delà du local: le tribut d'Etat

En bref, le tribut prélevé par les chefs locaux semble avoir varié autour de 10 % de la production. Mais le transfert ne s'arrêtait pas à cette étape: ces chefs devaient transmettre une partie du tribut à leurs souverains respectifs. En effet, à l'exception des salines de la Lufuko, toutes étaient intégrées dans des ensembles politiques d'ampleur, et relevaient donc de l'autorité d'un souverain auquel il fallait apporter le tribut.

Le royaume luba contrôle de longue date les salines du Buluba et conquiert au début du 19^e siècle celles de Kalamata et de Nyembwa Kunda (cf. 1.4.2.). Un dignitaire royal et toute sa famille furent dépêchés à Kalamata «pour superviser la récolte du tribut de sel et l'acheminer vers la cour» (REEFE 1981: 136-7). Les salines de Puta et de Kaputa furent au cours de l'histoire soumises à Kazembe, à Nsama puis à Abdullah (cf. 1.4.4.). Kazembe envoya un de ses dignitaires, Kasumpa, comme résident en pays bwile, tout près de Mpweto, pour surveiller cette frontière contre d'éventuels agresseurs, y récolter le tribut et l'expédier à la cour (Mwata Kazembe *et al.*; Kasumpa Ntambo; LABRECQUE 1951: 30). Les Bemba conquièrent les salines de Chibwa et l'un de leurs chefs y établit son chef-lieu (A.D. ROBERTS 1973: 114, 222). Deux chefs locaux bemba y percevaient le

tribut; une année, l'un d'eux envoya 60 kg de sel au grand chef Mwamba; à une autre occasion, l'autre envoya 150 kg au grand chef Chitimukulu et la même quantité au grand chef Nkula (A.D. ROBERTS 1973: 360-1; ALDRIDGE 1989: 168; GOULDSBURY & SHEANE 1969: 24). La saline de Mwanhya dépendit d'abord du Kazembe du Luapula puis de M'siri; quand ce dernier en prit le contrôle, il y imposa comme résident un de ses plus proches conseillers (GREVISSE 1950: 47-50; LEGROS 1994: 347). Le chef de cette saline envoyait annuellement 300/350 kg de sel au Kazembe du Luapula, puis environ 250/300 kg à M'siri (GREVISSE 1950: 66). Quant à la saline de Ketshila, elle dépendait du roi lunda et de son représentant dans la région, le Kazembe du Lualaba; les six chefs de terre qui se partageaient la saline devaient chacun lui remettre 300 kg de sel, ce qui aurait constitué un copieux tribut de 1,8 t; mais les chiffres disponibles au début du siècle ne font état que du tiers de cette masse (GREVISSE 1950: 66-7).

3.3.3. *La maîtrise politique des salines*

De nombreux historiens pensent que l'exploitation des ressources rares fut une des principales causes de la création des Etats précoloniaux africains (GRAY & BIRMINGHAM 1970: 16-7; REEFE 1981: 84). On pourrait dès lors s'attendre à ce que les régions riches en sel aient fréquemment été le berceau des grands Etats. Tel ne fut pourtant pas le cas. Les salines importantes sont toutes, à l'exception de celles du Buluba, localisées dans des régions où la concentration du pouvoir fut faible: Puta, Kalembwe et Kaputa ne furent jamais des chefs très puissants, pas plus que les chefs possédant les salines sur la rivière Luvua au Congo [28], ni les petits chefs tabwa de la vallée de la Lufuko; les salines de Ketshila et de Mwanhya se trouvent dans une zone qui fut toujours à la périphérie d'autres royaumes; les Bisa de Chibwa, les Wanda d'Ivuna et les Vinza d'Uvinza n'ont jamais constitué de puissantes chefferies. A l'inverse, les berceaux des Etats bemba, lunda du Mwant Yav ou lunda de Kazembe n'abritent pas de grandes salines. En ce qui concerne le royaume luba, ses premiers bourgeolements prirent place dans une région située au nord des salines, près de Sohe et de Madya (figs 1 et 2); bien qu'un des premiers objectifs de conquête, bien qu'appelées à devenir le centre du royaume au 19^e siècle, elles n'en constituent pas le berceau historique à proprement parler (REEFE 1981: 69, 107-114).

Les salines ne furent donc pas le lieu privilégié d'éclosion des grandes royautés. A défaut, elles constituèrent pour celles-ci un objectif de conquête, et au 19^e siècle, toutes — sauf celles de la Lufuko — étaient contrôlées par les grands Etats qui imposèrent un tribut aux chefs locaux. Beaucoup d'entre elles passèrent d'ailleurs successivement sous le contrôle de différents Etats: tel fut le sort de Mwanhya (*cf.* 3.3.2.6.) et des salines du nord de la Zambie (*cf.* 1.4.4.). Ce fut aussi le cas des salines de Matamba, qui furent de la fin du 18^e à la fin du 19^e siècles l'objet d'une rivalité militaire entre les royaumes luba et kanyok [29].

Les grands Etats n'ont jamais tiré de bénéfices vraiment substantiels de leur emprise sur ces salines: si le chef local pouvait compter sur un tribut important, atteignant environ 10 % de la production, le souverain dont il dépendait en recevait une partie modeste: les 300 kg que Mwanshya envoyait à Kazembe ou à M'siri représentaient seulement 1 ou 2 % de la production totale de cette saline; les chiffres relatifs à Chibwa sont du même ordre de grandeur. Le souverain luba, quant à lui, semble avoir plus directement profité du tribut de sel, depuis sa capitale implantée à proximité des salines: en effet, le tribut que récoltent actuellement les responsables des salines auprès des travailleurs parvient théoriquement dans son intégralité au souverain; on peut ainsi penser que 4 % de la production (un cône sur les vingt-cinq produits en moyenne par chaque travailleur) parvient au roi, qui en remet immédiatement le tiers au dignitaire royal responsable du village tributaire. Mais même dans ce cas, le tribut ne dépassait pas une tonne et demie: ces salines souffrent en effet d'une moindre productivité, comme nous l'avons souligné à maintes reprises. Enfin, dans la saline de Ketshila, le tribut remis au Kazembe du Lualaba aurait théoriquement atteint la masse de 1,8 t sur les 25 produites annuellement (GREVISSE 1950: 66, 70), ce qui aurait représenté le plus lourd tribut d'Etat de toute la région avec un prélèvement de 7 % de la production.

Quand on connaît la valeur que représentait le sel, on se demande pourquoi les autorités politiques n'ont pas essayé de s'en assurer un monopole semblable à celui qui touchait, par exemple, l'ivoire. Au niveau local, la réponse est simple: régnant sur quelques dizaines ou quelques centaines de foyers qui lui sont directement apparentés, le chef est astreint à leur témoigner sa solidarité et ne peut les priver d'un produit aussi nécessaire que le sel, ni même prélever un tribut trop important: il deviendrait vite impopulaire et risquerait de voir la population désertier son village, ce qui constitue sa hantise. Ne pouvant donc imposer de lourdes taxes à ses covillageois ni s'assurer un monopole, le chef est favorable à la venue de travailleurs étrangers qu'il peut soumettre à des prélèvements parfois plus importants. On comprend dès lors pourquoi les salines sont toutes accessibles aux travailleurs non locaux.

Les souverains des grands Etats n'établirent pas non plus de monopole, et seul CAMERON (1885: 323) renseigne le cas d'une petite saline exploitée par des «esclaves» au bénéfice du roi luba, institution que n'atteste cependant aucune autre source écrite ni le témoignage d'aucun informateur. Pourquoi de telles exploitations, certainement plus rentables, n'ont-elles pas été développées par les souverains? A nouveau, toute mainmise sur le sel aurait été en contradiction avec les obligations altruistes du roi, qui ne peut priver ses sujets d'un bien aussi vital. On retrouve ce souci du bien-être populaire dans les Etats européens, de l'Antiquité aux Temps Modernes: le monopole qu'ils détenaient sur le sel visait souvent moins à enrichir l'Etat qu'à organiser un approvisionnement régulier de la population et à empêcher la spéculation (HOCQUET 1987: 337, 354-6).

Une institution singulière témoigne qu'un souci d'inspiration similaire était connu dans la savane orientale. Il existe à Dyombo un terrain surplombant la saline, dont la terre se couvre d'une pellicule de sel durant la saison sèche. Elle est alors raclée, brûlée puis filtrée. Ce terrain est appelé *Kidilwa*, «Ce qu'on mange soi-même», car aucun tribut n'est réclamé pour ce type de sel. De même, il se trouve à Mwanshya un petit plateau dont l'exploitation était moins rentable que le reste de la saline; il était appelé *Kapalabashya*, c'est-à-dire «Le lieu où les esclaves récoltent le sel»; cette partie des salines leur était réservée (GREVISSE 1950: 51). Rien n'est dit ici d'une éventuelle exonération de tribut, mais on remarquera que semblablement à Dyombo, des droits ont été prévus pour que les plus démunis puissent s'approvisionner en sel.

On se demandera aussi pourquoi les souverains africains ont toujours laissé aux chefs locaux le bénéfice du tribut de sel, alors qu'ils dépêchaient souvent dans les salines des résidents qui auraient pu diriger l'intégralité du tribut vers la cour. Des préoccupations plus symboliques entrent ici en jeu. En effet, par la nature religieuse de son pouvoir, le chef local est indispensable à la bonne exploitation de la saline et théoriquement irremplaçable. Les traditions rapportant comment un chef étranger tenta de prendre le contrôle d'une saline sont intéressantes à ce sujet. La saline de *Ketshila* appartenait à *Mpibwe*, un petit chef local. Son territoire fut envahi par des *Lunda* qui, malgré leur supériorité militaire, ne réussirent jamais à s'approprier la saline. «Leurs essais se heurtèrent aux pouvoirs magico-religieux de *Mpibwe*. Ils durent se contenter de prélever un lourd tribut en sel» (GREVISSE 1950: 48). En effet, *Mpibwe* était chargé de s'adresser aux ancêtres avant qu'on récolte les premières plantes salifères. Une année, le chef des *Lunda* décida de passer outre à cette prescription afin d'affirmer sa prééminence sur les salines; les pluies tombèrent avec une précocité inhabituelle, et l'on conclut qu'il convenait de laisser à *Mpibwe* cette initiative rituelle qui faisait de lui le véritable possesseur des salines (GREVISSE 1950: 59-60). *Nkambo Kisula* rapporte une histoire semblable à propos de ses salines: autrefois, un lignage rival au sien réussit par des intrigues à obtenir le contrôle du territoire villageois; mais le goût amer du sel récolté durant la saison qui suivit désigna les nouveaux chefs comme des imposteurs, et le roi rétablit le *nkambo* dans ses fonctions.

Comme on le voit, il serait vain de réduire l'exploitation du sel à des considérations pragmatiques et utilitaristes. Les salines sont le lieu d'une activité rituelle intense dont le pivot est le chef local et les siens, qui seuls sont capables d'entrer en contact avec les esprits de la saline. Ce rôle garantit théoriquement la stabilité du chef, quels que soient les remous de l'histoire politique. Tel sera l'objet du prochain chapitre.

NOTES

- [1] Mes informateurs pour ce point sont Yumba Ngoya, Muzinga Makonga, Nkambo Kisula et Kyoni Kumwimba.
- [2] La chefferie tabwa de Mukupa est localisée un peu au sud de celle de Kaputa; il semble qu'elle possède aussi des droits sur les salines du Mweru Wantipa.
- [3] L'autre saline, dont on extrayait du sel d'origine végétale dès le 17^e-18^e siècle, est Kaleng a Mukel, au cœur du pays kanyok (YODER 1992: 29, 53). Elle semble avoir été complètement éclipsée, économiquement parlant, par celle de Matamba à partir du 19^e siècle.
- [4] Mes informateurs pour ce point sont Yumba Ngoya, Muzinga Makonga, Nkambo Kisula et Kyoni Kumwimba.
- [5] THEUWS (1992) décrit l'organisation des expéditions commerciales chez les Luba, y compris dans leur dimension rituelle.
- [6] *Bombwe ku mashyo, mani ku Nkimbi kwa Ñangole.*
- [7] Les informateurs de Zeebroek citent aussi les noms de salines non répertoriées à ce jour: Kapongo (= la chefferie Kahongo, à 50 km au sud-est de Manono?) et Kamudilo.
- [8] Kansansabala Yozefu et Kasawa Lukena, Funkwe Mangenya, Namfumu Kamona *et al.* Cf. aussi A.F. ROBERTS 1984: 54.
- [9] Les quelques prospections archéologiques dans la région semblent aussi témoigner d'une exploitation moins ancienne ou moins intense des salines de Kaputa par rapport à celles du lac Moero (DERRICOURT 1980: 15).
- [10] ALDRIDGE (1989: 162, 170) signale un commerce avec les «Sukuma», au nord de la saline, qui échangeaient des outils de fer contre du sel. Cet ethnonyme obscur désigne tantôt des autochtones forgerons (que les Bemba auraient conquis lors de leur invasion), tantôt des Yeke implantés parmi les Bemba (LABRECQUE 1933: 644; White Fathers 1991: sv. Musukuma).
- [11] WALLACE (1899:613) dit que «la seule industrie connue des populations autour du Lac Rukwa est le tissage», sans jamais mentionner le sel d'Ivuna; WILLIS (1981: 156, 281) signale bien que les Fipa consommaient du sel du Mweru Wantipa et d'Ivuna, mais pour Ivuna, il base cet avis sur une simple hypothèse de ST. JOHN (1970: 207).
- [12] L'impôt sur les transactions au marché constitue une institution qui n'est, dans notre corpus, attestée qu'au Kasai (YODER 1992: 106).
- [13] Ces pains de sel provenaient du pays kete, au Kasai. On remarquera l'analogie avec le mot désignant les pains de sel de Keshila: *dibanda* (GREVISSE 1950: 56).
- [14] Selon Lucy Kabwe, qui est Bwile mais qui vit bien plus à l'intérieur des terres, c'était néanmoins en perles, en haches et en hoes que se payait normalement le prix de la fiancée bwile avant l'introduction de la monnaie occidentale.
- [15] *Lupango* (pl.: *mpango*) signifie «prix de la fiancée» en cibemba (White Fathers 1991: sv.lupango). Les enquêtes de Makungu (9-11/98) et celles de Lunda Matalisi confirment l'usage de ce terme en pays bwile et en pays tabwa.
- [16] WOMERSLEY (1984: 72-3), MWILAMBWE (1988: 72) et Mfumwa Kibelo sont d'avis qu'il n'y avait que trois cônes, comme dans tous les foyers du royaume, mais Kyoni Kumwimba, qui s'occupait personnellement de la cuisine du roi Kabongo I (mort en 1948), signale qu'ils seraient quatre et divisés en deux paires, l'une consacrée à Mpanga, l'autre, à Banze, les deux esprits tutélaires de la royauté. Cette singularité est la manifestation d'un principe rituel constant chez les Luba, que nous avons étudié au point 3.3.2.1.
- [17] Cf. aussi WOMERSLEY (1975: 31) quant à l'association sel/douceur chez les Luba.
- [18] (*Mwepo*) *keudilwanga'po bwana, ka batwe bonso kakulambula, nansha wami mwana kakulambula.*
- [19] Les chefs territoriaux ont toujours tendance à présenter à l'enquêteur des chiffres surévalués quant à ce qui leur est dû, surtout dans une enquête de jurisprudence comme celle de Collar-Bovy.
- [20] *Lelo kwaba namani kanyengelele, kola kwaba, kanyengelele? A... ye! A Kisula Kasonge, bulubi bobo.*
- [21] Les trois autres exemples rapportés par le *nkambo* sont les suivants: «Lavez-vous puis sortez de l'eau, car le crabe propriétaire de l'étang est venu» (*Oyai mwambukeno, nkala mwine diziba baiya*); «La calamité qui nous a trouvés, calamité des hommes, calamité des femmes» (*Kinzengele kitutana, akikya balume, akikya bakazi*); «Le mari du touraco *nduba*, la forêt est calme

à présent» (*A mulumya nduba, mwito talala, mwito nya!*); cette dernière chanson fait référence à une personne puissante qui ne peut plus se manifester, par exemple suite à son décès.

- [22] *A Nkambo Kayamba, a Mukisenga, a Masange, a Mukelenge Kuluma! Twayai kwipata pano. I koñenda kukatula bya milambu!*
- [23] Selon certains, ces termes auraient autrefois désigné deux tributs successifs.
- [24] Ces informations ont été recueillies d'une part lors de conversations durant la visite de la saline de Kabwile, d'autre part auprès de mes informateurs Thomas Kalunga et Musa Mwenya, enfin auprès des informateurs de Makungu (9-11/98).
- [25] Dona Mwina et anon., Kabanda Jean, Namfumu Kamona et Kisimba Musapu, Kansansabala Yozefu et Kasawa Lukena, Funkwe Mangenya.
- [26] Selon ALDRIDGE (1989: 168), un pain de 1,5 kg — chiffre que certains de ses informateurs triplent ou quadruplent — sur une production totale de 25 à 30 pains.
- [27] Une source évalue le tribut à la moitié de la production, mais ce chiffre est visiblement inspiré par la volonté des autorités allemandes d'imposer une taxe de 50 % sur le sel (CHRETIEN 1981: 927).
- [28] Encore faut-il remarquer que la chefferie kunda de Mwenge Kamanya est associée à de nombreuses traditions orales dont personne n'a encore évalué la portée historique.
- [29] Matamba aurait été conquis par des Luba vers la fin du 18^e siècle, puis par le royaume kanyok au début du 19^e, enfin annexée par un prétendant au trône luba vers 1880; cette chefferie garde une identité luba du Katanga marquée, malgré son inclusion dans la province du Kasai (BOONE 1961: 133; REEFE 1981: 124, 171; YODER 1992: 75-6, 114, 134-5).

4. Les fondements religieux

Peut-être aurait-il mieux valu, suivant en cela la pensée des sauniers, commencer cet exposé en présentant le contexte religieux de l'exploitation des salines. En effet, le religieux est temporellement premier dans cette industrie, tant au niveau du temps historique — comme en témoignent les récits de découverte des salines — qu'au niveau du cycle annuel — comme le prouvent les rituels saisonniers d'ouverture. L'accomplissement des rites et le respect des prescriptions rituelles sont des conditions *sine qua non* à la bonne exploitation des salines: par exemple, sur l'ensemble du territoire considéré, il est inconcevable d'entreprendre l'exploitation d'une saline avant qu'un décès y ait eu lieu, comme le veut la tradition; on n'imagine pas plus pouvoir commencer la saison avant que les chefs de terre aient accompli les rituels *ad hoc*.

Si ce chapitre est présenté en dernier lieu, c'est en raison de sa complexité. La production, le commerce, le système tributaire, etc., peuvent être directement observés par l'anthropologue; il n'en va de même ni de la découverte des salines ni des rituels liés à leur exploitation, qui ne m'ont été accessibles qu'à travers l'ordre du discours. En effet, contrairement aux cultes de possession par exemple, les rites qui prennent place dans une saline ne sont pas accessibles au public. Je n'ai donc jamais eu l'occasion de réaliser un travail d'observation à ce sujet, et ce d'autant plus que — chez les Luba tout au moins — les Occidentaux sont précautionneusement tenus à l'écart des lieux où se déroulent ces rituels.

La complexité de ce chapitre tient aussi au caractère nettement spéculatif du discours religieux. Comme il apparaîtra, les membres d'une même communauté — voire d'une même famille — tiennent souvent des propos divergents quant à la nature des esprits ou quant à la teneur d'un rituel. L'anthropologie religieuse a trop souvent tendance à dresser un portrait homogène des conceptions et des pratiques, alors qu'elles se déclinent de façon multiforme.

Une dernière difficulté tient à ce que les cultes ici abordés sont singulièrement différents d'une saline à l'autre: nous entrons dans le système particularisant de cultes localisés dans l'espace, voués à des génies territoriaux dont l'empire s'exerce sur quelques kilomètres à la ronde. Aussi les manifestations religieuses entourant ces esprits sont-elles hautement spécifiques. Distantes de plusieurs centaines de kilomètres les unes des autres, les salines de la savane orientale sont régies par un système religieux aux variations multiples.

Mais système il y a quand même: de la comparaison de ces cultes émerge un plus petit commun dénominateur qui pourrait se résumer ainsi: les populations de la savane orientale appréhendent l'espace comme consubstantiellement lié à des entités spirituelles de nature non humaine — ou si peu — que je qualifierai dorénavant de génies; elles s'apparentent sur ce point à presque toutes les

populations de l'Afrique noire (PAGEZY 1996, VINCENT 1995, etc.). Pour entreprendre l'exploitation d'un territoire, il convient de se les concilier, ce qui nécessite mort d'homme. Ce décès est parfois imputé aux génies locaux, qui tueraient mystiquement le malheureux découvreur (ou un substitut de ce dernier); le plus souvent cependant, il est question d'un sacrifice sanglant, dont la victime n'est autre que l'inventeur de la saline; ce sacrifice humain s'instaure parfois dans le temps cyclique puisqu'il faudrait, ici et là, le renouveler périodiquement.

Le rite annuel d'ouverture de la saline renoue le contact avec les esprits au cœur de ces récits d'origine, à savoir le génie et l'inventeur des lieux, et y associe souvent les ancêtres du chef. Il se construit autour d'un échange alimentaire entre hommes et esprits, qui marque un nouveau départ pour la communauté des sauniers. Le travail du sel reste ensuite soumis à une série de prescriptions consécutives au contact étroit qui unit les travailleurs aux esprits dans la saline. Si elles sont rompues, les sauniers produiront un sel insipide, ou seront confrontés à une infortune plus grave encore: seul un rituel pourra rétablir l'ordre. Quelquefois enfin, la fermeture de la saison donne lieu à une cérémonie plus festive que celle de l'ouverture.

Un premier volet de ce chapitre abordera conjointement les récits de la découverte des salines et les rites d'ouverture; il paraissait difficile d'envisager les uns sans les autres, car tous deux instaurent un contact avec les entités spirituelles du site. Le second point traitera des prescriptions rituelles d'application dans la saline et le troisième décrira succinctement les cérémonies clôturant la saison.

4.1. RECITS DE DECOUVERTE ET RITUELS D'OUVERTURE

4.1.1. *Les salines du Buluba*

Les traditions des Luba sont, de toute la région considérée, les seules qui ne fassent jamais référence à un sacrifice humain opéré par les hommes, ni au niveau des traditions historiques, ni à celui du rituel.

4.1.1.1. Les salines de Kisula/Kabunda

4.1.1.1.1. Les récits de découverte

Commençons par évoquer les traditions de Kisula et de Kabunda, sur lesquelles nous sommes le mieux renseignés. Nkambo Kisula, chef de terre de ces salines, en livra le récit de découverte suivant. L'ancêtre-fondateur de son lignage, Kasolwa, découvrit une matière blanche sur un terrain proche du village Kisula. Il la goûta et constata que c'était du sel. Aussi commença-t-il à couper des végétaux pour récolter le condiment. Ce geste précipita son décès immédiat, provoqué par Kasonge, l'esprit territorial résidant dans cette saline: un génie

dont la nature n'a jamais été humaine selon le chef de terre. Feu Kasolwa devint ainsi le *muntu wa kudi mukishi*: «l'homme du génie», ou plutôt: «l'homme qui relève du génie, de son autorité». Son décès permit à ceux qui le suivirent de mener à bien et sans danger l'exploitation de la saline.

Un proche parent de cet informateur rapporte une version plus complexe des mêmes événements (Kabamba Aron). Mpungwe et Kasonge, les esprits territoriaux des salines de Kabunda et de Kisula, seraient deux frères nés d'une même mère [1]. Ils voulurent s'établir sur les terres du chef Nyembo, qui le leur refusa. Mais Kasolwa, l'ancêtre des chefs Kisula, leur offrit l'asile. Les deux étrangers avaient amené avec eux un panier à couvercle (*dikumbo*) qu'ils proposèrent à leur hôte d'ouvrir. Celui-ci s'exécuta et y découvrit du sel, dont les deux étrangers lui révélèrent les vertus culinaires. Lors de ses visites ultérieures à Mpungwe et Kasonge, Kasolwa leur apportait de la bière *bipinde*; finalement, ils lui offrirent le panier. Kasolwa entreprit alors l'extraction du sel dans les marais près de sa localité. Sitôt celle-ci commencée, son propre enfant mourut, devenant ainsi «celui avec qui on rend le culte au génie» (*wa kutoba nandi mukishi*). Ce décès était inévitable, explique le conteur: la première personne qui exploite une saline perd inévitablement son enfant ou sa propre épouse, pour que le culte (*butobo*) puisse être correctement rendu au génie. Ce principe resterait d'actualité.

Contrairement au précédent, ce récit anthropomorphise Mpungwe et Kasonge, les deux esprits gardiens des salines, en les présentant comme de simples visiteurs quémendant l'hospitalité. Le conteur considère d'ailleurs que tous les esprits gardiens *mukishi* [2] furent autrefois des hommes, dont la métamorphose survint après qu'on les eu enterrés aux sources de rivières. Le comportement qu'adopte Kasolwa envers ses deux hôtes montre néanmoins dès le départ leur nature spirituelle: il leur offre du *bipinde*, la bière utilisée pour le culte aux esprits gardiens. La transaction est claire: les esprits offrent le sel contre une victime humaine et l'assurance d'un culte régulier en leur honneur, symbolisé ici par une offrande de bière, l'élément central de ce culte.

Un autre élément remarquable du récit, rendu possible précisément par l'humanisation de tous les acteurs, est le contraste qu'il opère entre deux chefs de terre: Nyembo et Kasolwa. L'hospitalité qu'offre Kasolwa aux deux étrangers lui vaut leur bienveillance et ultimement, leur sel, métonymie des salines. Interpréter cet aspect du récit nécessiterait une meilleure connaissance des rapports historiques entre les deux chefferies de terre en cause. Quoi qu'il en soit, le récit légitime une configuration foncière où Nyembo — sans doute le plus puissant chef de terre parmi les voisins de Kisula — est exclu de la possession des salines. Nous retrouverons très souvent, dans les récits qui suivent, de tels énoncés performatifs par lesquels une faction s'approprie, au détriment d'une autre, un droit foncier. Loin de se limiter à une métaphysique éthérée, les récits de découverte incluent de multiples énoncés de ce genre, qui traduisent et qui construisent des tensions politiques très concrètes (VANSINA 1985; KILANI 1994: 236-62). J'ai néanmoins

réservé leur analyse à ce chapitre relatif à la religion car c'est toujours en termes religieux que sont exprimés ces droits ou leurs dénégations.

4.1.1.1.2. Les rituels d'ouverture

Vers juin-juillet, les chefs des salines du Buluba, dont Nkambo Kisula, apportent au chef-lieu le tribut de la saison précédente (cf. 3.3.2.1.). En contrepartie, le souverain leur offre les habits dont ils se vêtiront lors des rituels d'ouverture. Selon Mfumwa Kibelo, dignitaire qui se charge de recevoir les tributaires à la cour, ces vêtements sont appelés *muzanza* [3]. Il s'agissait autrefois de tissus de raphia, remplacés actuellement par des draps de coton, voire par des toiles synthétiques récupérées de sacs pour le grain. Ces habits «blancs» et neufs donnés par le roi sont une condition impérative pour «entrer en brousse, rendre le culte (*kutoba*) et faire apparaître les choses» (c'est-à-dire le sel). Le roi donnerait aussi à cette occasion de la terre blanche (*mpemba*) destinée au rituel.

Cinq informateurs ont décrit l'ouverture annuelle des salines de Kisula/Kabunda [4]. Ces versions présentent des différences inévitables s'agissant de matières faisant l'objet d'une certaine discrétion.

Il convient à ce point de préciser les subtilités de la configuration politique de Kisula et de Kabunda, qui forment une entité politique unifiée malgré les huit kilomètres séparant ces deux villages. Nkambo Kisula en est le chef de terre (*nkambo*). Actuellement, on trouve un dignitaire *nkulu* dans chacun des deux villages: celui de Kabunda est issu du même lignage que le *nkambo*, contrairement à celui de Kisula, qui vient d'un lignage rival. Il existe enfin un prêtre *kitobo* dans le village de Kabunda, issu lui aussi du lignage du *nkambo*. Ce lignage, rappelons-le, a été fondé par l'ancêtre Kasolwa, crédité de la découverte des salines. Autrefois, le *nkambo* exerçait à lui seul toutes ces différentes fonctions. Les titres de *nkulu* auraient été créés pour faciliter l'administration d'une population devenue trop nombreuse. Celui de *kitobo* (prêtre territorial) serait lui aussi une création récente puisque autrefois, le *nkambo* effectuait en personne le culte destiné aux esprits des salines: Nkambo Kisula présente d'ailleurs le *kitobo* comme une simple extension de lui-même, chargée de toutes ses activités rituelles. On ne connaît pas la raison de ce dédoublement, mais l'antépénultième *nkambo* décéda des suites d'un culte incorrectement rendu: il se serait adressé aux esprits des salines alors qu'il était borgne. Or l'intégrité physique est une condition indispensable pour effectuer les rites à l'intention des esprits territoriaux, qui s'en prirent donc à lui. On le retrouva inanimé sur les lieux du culte et son décès suivit de peu. Le dédoublement des fonctions de *nkambo* et de *kitobo* remonte peut-être à cet épisode tragique. Une hypothèse alternative tient au statut particulier du prêtre chargé des esprits Kisula et Kabunda: il ne peut jamais rencontrer le roi, faisant partie du groupe très restreint des *kitobo* royaux, qui exercent la divination au profit du souverain mais qui ne peuvent jamais le rencontrer en personne. Le dédoublement permet donc

au roi de rencontrer le *nkambo*, tout en respectant la prohibition vis-à-vis du *kitobo* en charge du culte.

Plusieurs génies apparentés résident sur ce territoire. Le principal d'entre eux, Kisula, se trouve dans un étang près du village du même nom. Mpungwe et Kasonge occupent respectivement la saline près du village de Kabunda et celle à proximité du village de Kisula. D'après mes sources les mieux informées, on ne s'adresse qu'au génie de la saline où l'on rend le culte. Certains informateurs suggèrent que l'on s'adresse à plusieurs génies à la fois: s'il ne s'agit pas d'une simple confusion, cette association provient des liens de parenté censés unir les esprits entre eux.

Le prêtre en charge du culte (le *kitobo*) s'abstient de rapport sexuel la nuit précédant les cérémonies. Le lendemain, il commence par rendre un culte aux esprits de ses ancêtres devant la petite hutte qui leur est consacrée à l'arrière de sa maison. Il chante à cette occasion quatre chants dits «de jumeaux», que l'on entonne en d'autres circonstances rituelles (cf. 3.3.2.1.). Ces chants sont repris par la population rassemblée à proximité. Ainsi alertés, les ancêtres du *kitobo* l'accompagneront quand il se rendra dans la saline — tout comme, nous l'avons vu, ils accompagnent dans son expédition le responsable du transfert du tribut vers la capitale.

Le *kitobo* part alors en brousse et construit une petite hutte aux esprits (*kabakishi*). Il y dépose son *mboko*, unealebasse contenant de la terre blanche (*mpemba*). Il se vêt de tissus de raphia apportés pour la circonstance. Contrairement à l'usage habituel, ces tissus n'ont pas été assouplis par pilonnage avant leur utilisation. Le *kitobo* porte aussi une peau de petit félin (genette ou serval) au-dessus de ce tissu de raphia, ainsi qu'une peau de galago (*mfuke*) qui lui sert de couvre-chef. Il se poudre de terre blanche contenue dans laalebasse. Lorsque le soleil décline, à dix-sept / dix-huit heures, le *kitobo* part vers le lieu où réside l'esprit, lieu que l'on appelle *vidye* (grand esprit, seigneur) ou *kambala* (espace de la cuisine rituelle). A Kabunda, il s'agit d'une mare recouverte d'une brume perpétuelle; dans la saline de Kisula, le culte est rendu au-dessus des entrées d'une termitière (*makela*). Le *kitobo* a apporté de la bière *bipinde*, qu'il verse en libations sur le lieu consacré. Il adresse une prière (*mwilango*) aux esprits pour leur demander de rendre propice la saison du sel qui va s'ouvrir. J'en livre ici deux versions:

«Kisula [5], je viens avec mes hommes! Garde-les, qu'ils restent en bonne santé. Donne-nous beaucoup de sel. Nous désirons qu'il y ait beaucoup d'hommes, nous refusons qu'un seul d'entre eux meure ou tombe malade. Nous désirons que tu les gardes bien, que nous puissions tous travailler, que nous obtenions beaucoup de sel et que nous puissions ensuite rentrer. C'est toi qui les gardes». Dans un second temps, le *kitobo* cite les noms des ancêtres qui ont effectué ces cérémonies avant lui et s'adresse à eux: «Vous qui avez effectué ce rituel (*butobo*) avant moi, protégez-moi, ainsi que tous les autres hommes. Que le sel apparaisse en abondance, car je ne l'ai pas volé: c'est notre héritage» [6] (Muzinga Makonga).

Ou encore: «Je suis venu avec les miens. Quant à toi, retire les tiens, cache-les. Alors, mes hommes viendront couper le sel. Donne-nous à manger, de la viande et du poisson» [7] (Nkambo Kisula). «Les tiens» dont il est question dans cette formule sont en fait les épouses ou les enfants de l'esprit gardien, qui se présentent en général comme de dangereux serpents.

Après s'être ainsi adressé aux esprits, le *kitobo* coupe quelques plantes salifères. Selon les versions, il les laisse sur place, ou bien les fait brûler, puis les filtre dans un panier pour obtenir la première saumure de la saison, qu'il offrira à ses covillageois pour assaisonner leur repas. Quoi qu'il en soit, après que le *kitobo* a ainsi posé les premiers gestes de l'activité, les sauniers peuvent commencer sans crainte le travail.

Les quelques informations recueillies auprès du chef de la petite saline de Ngoya — un peu au nord des précédentes, sur les terres de Nyembo — indiquent que l'ouverture s'y déroule semblablement: toute personne qui se rendrait dans la saline avant les cérémonies encourt un danger mortel, car le génie est alors très farouche (*mukomo*); pour ouvrir la saison, le chef de terre Ngoya part plusieurs jours dans la saline, habillé de vêtements blancs, et y recueille les premières cendres salées (Yumba Ngoya).

4.1.1.2. Les salines de Dyombo

4.1.1.2.1. Les récits de découverte

WOMERSLEY (1975: 17-23 et 1984: 3-4) a publié de la découverte de ces salines un récit assez singulier au sein du corpus luba puisque l'habituel homicide du découvreur s'y transforme en un décès de vieillard. Un chasseur, Kalenga Masanza, aurait découvert en brousse le sel de la région de Dyombo, ce qui lui valut honneur et célébrité parmi les siens. Bien plus tard, il décéda, mais les travailleurs — qui avaient spontanément décidé de lui payer un tribut de son vivant — continuèrent à honorer sa mémoire, et son esprit devint un véritable «dieu» résidant dans la saline.

Ce récit, qui en inaugure une longue série où la découverte du site est attribuée à un chasseur (cf. 4.1.3.1.), est aussi déroutant par l'identification qu'il opère entre l'inventeur des lieux et le génie de la saline, le premier devenant le second après son décès (alors que les deux personnages sont bien distingués dans les traditions de Kisula/Kabunda).

Kyoni Kumwimba, originaire de Dyombo, ritualiste royal à présent octogénaire et saunier en sa prime jeunesse, livre une version différente du récit. Kalenga Masanza serait un être humain (une femme?) des premiers temps, «créé par Dieu» (*kipanga vidye*) sur le lieu même des futures salines. Avec son «époux» Ngoya Mutombo [8] — qui lui a confié les terres sur lesquelles elle exerce sa puissance, et qui exerce la sienne sur les salines voisines de Kakolwe —, Kalenga Masanza découvrit le sel et établit les normes du culte (*butobo*) associé

à cette industrie. Ces êtres du temps de la création finirent par devenir des génies *mukishi*. Bien plus tard, des hommes entreprirent d'exploiter le sel sur ces terres; l'un des leurs mourut sitôt le travail commencé.

4.1.1.2.2. Les rituels d'ouverture

Actuellement, selon Kyoni, le culte rendu à Kalenga Masanza pour l'ouverture de la saison du sel n'est plus effectué correctement. Voici comment il devrait se dérouler, et comment il se déroulait autrefois. Deux ritualistes sont chargés du culte: le dignitaire Nkambo mu Ntanda («grand-père en brousse») et Mwenzemi, à la fois «prêtre» (*kitobo*) et, selon Kyoni, descendant lointain de Kalenga Masanza. Les deux hommes passent une nuit en brousse. Le lendemain, ils préparent une pâte de haricots et se rendent à la résidence de l'esprit. Ce lieu, à la frontière des terres de Kakolwe, est appelé Umba Mpuki; personne ne s'y rend en d'autres circonstances. Le site se présente sous l'aspect d'un rocher qui semble se prolonger profondément sous terre; tout l'espace alentour paraît converger vers lui. Il est percé à sa base d'une petite ouverture d'un demi-mètre de diamètre. Les ritualistes commencent par adresser des prières (*mwilango*) à l'esprit: «Salut à toi, puissant esprit! Nous sommes venus. En effet, nous désirons savoir si, à présent, le territoire est bon ou mauvais. S'il est mauvais, fais-le-nous savoir, car nous désirons éviter tout décès en ce lieu. Fais en sorte que le lieu soit bénéfique, que le territoire où vous résidez et où nous venons soit faste» [9].

Ensuite, Mwenzemi se poudre les bras de terre blanche (*mpemba*), puis d'une couche de pâte de haricots. Il introduit son bras dans l'ouverture et attend. Un bruit se fait entendre de l'autre côté de l'anfractuosité. Le ritualiste sent qu'on lèche son bras. Quand il le retire enfin, il reste simplement poudré de terre blanche. Si tout se déroule de la sorte, on sait que l'esprit a accepté leurs prières.

Mwenzemi demande alors: «Que vais-je manger?». A nouveau, il entend un bruit venu des profondeurs du rocher, tels des clapotis qui se rapprochent; finalement, la tête d'un silure (*nso*) géant apparaît un peu en retrait de l'ouverture. Ce poisson est un esprit: il est le principal dignitaire (*mfumu mukatampe*) de Kalenga Masanza. Après quelques instants de face-à-face avec Mwenzemi, le poisson fait demi-tour, et de nombreux silures, de petite taille à présent, viennent se déverser à l'extérieur de l'anfractuosité: Mwenzemi les abat et les deux ritualistes en remplissent deux paniers entiers; le poisson géant réapparaît après cette pêche miraculeuse, puis disparaît définitivement. Les petits silures sont aussi des dignitaires (*mfumu*) de Kalenga Masanza, mais de moindre importance que le géant. Après qu'ils se sont déversés hors de l'anfractuosité, le grand silure rebouche l'ouverture et part faire rapport à Kalenga Masanza, précisant le nombre de *mfumu* qui ont ainsi été offerts aux deux hommes.

Ceux-ci retournent à leur campement, passent deux jours à fumer les poissons, puis rentrent au village le troisième jour. Ils avertissent alors solennellement la population que la saline est ouverte.

4.1.1.3. Analyse

4.1.1.3.1. Les récits de découverte

La découverte du sel est, dans l'ensemble de ces récits, conjointement attribuée à l'action des hommes et des esprits [10]. L'espace de la saline paraît en attente d'un décès qui seul en rend possible l'exploitation. Les récits relatifs aux salines de Kisula et de Kabunda énoncent très bien ce principe: l'inventeur décédé devient celui «avec qui on rend le culte au génie», ou encore «celui qui relève du génie». Cette métamorphose fait en quelque sorte de lui l'ambassadeur de la communauté villageoise parmi les génies gardiens du territoire, qui sont vus comme des êtres non humains, ou comme les représentants de l'humanité originelle s'étant mutés en des êtres extraordinaires, se manifestant en des lieux fantastiques (mares brumeuses, rochers s'enfonçant profondément sous le sol) et sous des formes animales non moins mystérieuses (silures géants, serpents venimeux). Entre cette présence autochtone foncièrement extra-humaine et la communauté des vivants, l'inventeur décédé assume une fonction de médiation en instaurant un moyen terme: il est passé du village à la saline (dont il foula le premier le sol, ce qui le nantit du droit du premier occupant); il est passé de vie à trépas; il reste accessible aux villageois en sa qualité d'ancêtre tout en étant par l'origine de son décès associé aux génies du territoire.

Sous cet angle, les salines ne diffèrent aucunement des autres espaces exploités par les Luba: qu'il s'agisse des gisements de fer, d'argile ou de terre blanche (*mpemba*), chacun de ces espaces ne pourra faire l'objet d'une exploitation qu'après un décès humain, principe qui reste d'actualité (PETIT 1998, à paraître a). On rapporte ainsi dans la région de Kabongo qu'un dignitaire aurait découvert il y a peu un filon de diamants, et que son épouse serait décédée immédiatement après cette découverte. Dès lors, de peur des conséquences funestes qu'entraîne toute découverte de ce type, les gens feignent d'ignorer l'existence de gisements non encore exploités, qu'il s'agisse de *mpemba* ou d'argile à poterie (Ilunga Charlotte *et al.*).

4.1.1.3.2. Les rituels d'ouverture

Bref, la médiation avec les puissances territoriales est instaurée, dans le registre de l'histoire, par le décès d'un humain tué par les génies. Dans l'ordre du rituel, il s'agit à nouveau d'assurer une médiation, mais selon un mode différent: un don alimentaire aux esprits, accompagné de prières où l'on implore leur aide pour la saison à venir. Le geste qui accompagne l'invocation est une offrande de nourriture ou de bière: pâte de haricot «léchée» par l'esprit à Dyombo, libations de bière à Kisula/Kabunda. Les ritualistes demandent non seulement une bonne saison, mais encore, en contrepartie à leur don initial, de la nourriture. A Dyombo, ils en reçoivent sous forme de silures attrapés lors d'une pêche miraculeuse.

On pourrait supposer que ce mode de communication avec le monde invisible s'explique par la destination alimentaire du sel. Tel n'est pas le cas: dans toute la région, l'offrande de nourriture intervient dans de nombreux rituels, sans qu'il y ait nécessairement un bénéfice alimentaire à escompter des esprits; ainsi, l'offrande de nourriture et de bière aux esprits apparaît déjà chez les Luba dans le simple culte aux ancêtres familiaux (PETIT 1995a). Bien sûr, la vocation culinaire du sel renforce cet aspect du rituel, notamment à Kisula/Kabunda où les prémices du sel seraient, à la fin de la cérémonie d'ouverture, offertes à la population villageoise pour assaisonner le repas du jour.

Les symboles blancs sont fréquents: les ritualistes se poudrent de *mpemba* avant de communiquer avec les esprits et portent des vêtements classés comme «blancs» par les Luba. Les esprits manifestent d'ailleurs leur bon vouloir par des signes blancs: à Dyombo, le bras de Mwenzemi ressort de l'anfractuosité couvert de *mpemba*. Un informateur signale encore, à propos des salines de Kisula/Kabunda, que le ritualiste n'entreprend le rituel qu'à condition d'avoir découvert du *mpemba* blanc — et non du *mpemba* noir — peu de temps avant; il sait alors que l'esprit sera favorable à sa demande (Mbayo Kita). A nouveau, ceci n'est pas spécifique aux rituels liés au sel, même si les informateurs insistent très souvent sur la blancheur parfaite de ce produit au moment de sa production. Le blanc est de rigueur lorsqu'on désire établir un contact paisible, pacifique avec le monde des esprits. Il s'oppose sous cet angle au noir et au rouge, ce dernier étant utilisé pour marquer la transformation radicale des rûci-piendaires d'un rite de passage, ou pour déclencher une action violente des esprits (PETIT 1993: 527-8 et 1995a: note 4).

Dans le cas des salines de Kisula/Kabunda, on remarque que le culte s'adresse non seulement au génie de la saline, mais encore aux ancêtres du chef, dont le premier représentant est l'inventeur présumé des lieux. Le ritualiste s'adresse à eux chez lui, pour s'assurer leur protection, ou, selon une autre version, sur les lieux où réside le génie, se qualifiant ainsi dans la lignée généalogique qui possède le droit exclusif sur la saline. Avant de pénétrer dans la saline, il construit une petite hutte aux esprits où il dépose un récipient de *mpemba*, reproduisant ainsi la forme de l'autel domestique à l'intention de ses ancêtres: remarquons que ce n'est pas sur le site même où réside le génie qu'est érigée cette petite construction, mais à proximité de la saline, comme pour souligner le rôle d'intermédiaires que jouent ses ancêtres entre l'espace villageois et celui du génie. Il n'y a d'ailleurs chez les Luba aucune construction sur les sites où se rend le culte aux génies, comme pour souligner davantage la distance qui les sépare de l'humanité, manifestée déjà par leurs inquiétants avatars zoologiques et par l'aspect fantastique de leurs demeures. Bref, les ancêtres cheffaux reprennent ici le rôle de médiateur dévolu dans le récit à l'inventeur décédé, Kasolwa, l'ancêtre de la lignée de Nkambo Kisula. Entre les humains et les plus qu'humains, les morts semblent dresser un pont propice aux échanges.

4.1.2. *Les salines de la Luvua*

Dans la chefferie de Kalamata, on raconte qu'un chasseur découvrit une saline en observant la façon dont les animaux y léchaient la terre; l'esprit du lieu apprit ensuite aux hommes, par le truchement du rêve, la bonne méthode pour exploiter cette richesse (Mulopwe Kalamata *et al.*). Les nombreuses salines de cette chefferie sont appelées du nom du génie (*mukishi* en kiluba, *muzimu* en swahili) qui y habite: Katongo, Misambwe, Kibimbwe, Kanyashe, Nfila, Kam-pemba, Kidjidje. Le lieu où réside l'esprit peut être banal, se présentant comme une petite colline par exemple; parfois il est singulier, comme à Kibimbwe où l'on trouve un geyser. Seuls les ritualistes peuvent fréquenter impunément ces lieux.

Ces salines se trouvent sur les terres de Shabanza, un chef tributaire du *mulopwe* Kalamata. Ce sont les petits-fils de Shabanza [11] qui se chargent du culte (*kutota*, prier). Ils achètent du maïs, se rendent à la saline, le mettent à fermenter et passent la nuit sur place. Le lendemain, quand la bière est prête, ils se rendent au lieu où réside l'esprit et s'adressent à lui en ces termes: «Nous voici! C'est nous, les petits-fils, qui venons. Nous avons brassé de la bière afin d'avoir du sel en abondance et d'avoir la paix, la concorde dans nos foyers». Le reste de la journée, ils boivent cette bière (dont on peut supposer qu'une partie a été offerte en libations) et chantent des chansons de jumeaux. Ils avertissent ensuite les villageois qu'ils peuvent se rendre dans les salines.

La tradition de la chefferie Nyembwa Kunda rapporte que son fondateur, Kunda wa Mazenze, se serait jeté dans les sables mouvants à proximité d'un étang des salines, qu'on appela dès lors du nom de l'ancien chef; on ne retrouva sur les lieux que les tissus de raphia qu'il portait comme vêtements. Lors de leur intronisation, ses successeurs subissent une sorte d'onction avec l'eau de cet étang (REEFE 1981: 136).

Dans la saline de Kiwele-Nkondo, vingt personnes sont déléguées pour effectuer nuitamment les cérémonies d'ouverture auprès de l'étang de Mutundu, le génie (*mukishi*) de la saline (Chamala Kalombo).

Enfin, un génie (*mukishi*) du nom de Nzu réside aussi dans un étang de la saline Katwe, près de Mpweto (Kyanzula Kibwe et Mwilambwe Mbuyu).

4.1.3. *Les salines de la Lufuko*

4.1.3.1. Les récits de découverte

Les enquêtes réalisées par Lunda Matalisi dans la région de la Lufuko font apparaître d'intéressantes traditions relatives à la découverte de plusieurs salines, dont les deux principales sont Nganza et Kakontwe. De la découverte des salines de Nganza, la cheffesse locale et un de ses proches livrèrent une version sans référence à un quelconque homicide mais dont l'intérêt est de légitimer explicitement les droits de leur lignée sur le site (Namfumu Kamona et Kisimba

Musapu). Un chasseur, Kilunga (du clan Kyomba), partit en brousse accompagné d'un chien. Ce dernier le quitta quelques instants et trouva à s'abreuver dans la saline, alors inconnue, de Nganza. Quand l'animal rejoignit son maître, celui-ci constata qu'il était mouillé. Pour étancher sa propre soif, Kilunga le suivit jusqu'à ce point d'eau inconnu et découvrit que l'eau était salée. De retour chez lui, il raconta à son épouse Mikunga, ancêtre de l'actuelle cheffesse, l'aventure qui lui était arrivée. Ils partirent ensemble à Nganza et commencèrent à exploiter la saline. La propriété du site n'échut pas au chasseur comme on aurait pu le croire, mais à son épouse — et partant, au clan Kasanga — pour un motif sur lequel insistent les deux informateurs: c'est à Mikunga, non à son mari à qui elle l'avait simplement prêté, qu'appartenait le chien qui découvrit la saline.

Cette version politiquement appropriée à la configuration politique actuelle ne fait pas l'unanimité: un dissident rapporte une version des faits apparentée mais bien différente dans son épilogue (Anon. 4 dans Namfumu Kamona *et al.*): la femme à qui appartenait le chien n'était pas mariée au chasseur; devenue propriétaire de la saline, elle remit le pouvoir à un homme avec qui elle fonda la lignée de Kansabala, rivale de la lignée de Kasokota qui règne actuellement dans la chefferie où se trouvent les salines de Nganza; dès lors, les véritables propriétaires de la saline seraient les gens de Kansabala. Cette version des faits fut chahutée par les autres informateurs présents, qui promirent au dissident de le «clouer au sol»! Puis le calme revint. On voit bien dans la confrontation de ces deux récits combien les traditions orales, loin de se limiter à des récits désincarnés et éternellement réitérés, sont imprégnés des conflits politiques du moment et s'apparentent, comme souligné au point 4.1.1.1.1., à des actes performatifs par lesquels différents acteurs tentent de faire valoir leurs vues.

Ce récit permet aussi d'ouvrir une parenthèse quant au rôle du chasseur et des animaux dans la découverte des salines. A Dyombo et à Lushiba, on attribue parfois leur découverte à des chasseurs (*cf.* 4.1.1.2.1. et 4.1.4.1.); à Kalamata, c'est l'étrange façon dont les animaux y léchaient la terre qui conduisit un chasseur à leur découverte (*cf.* 4.1.2.); nous verrons que dans le Katanga méridional, un chasseur découvrit d'immenses salines là même où expira une antilope qu'il avait blessée (*cf.* 4.1.5.1.). A un niveau beaucoup plus général, le rôle fondateur du chasseur est attesté dans de nombreuses traditions orales de l'Afrique subsaharienne, notamment en ce qui a trait à la fondation de la royauté (DE HEUSCH 1972, 1988, 1991). La fonction symbolique dévolue au chasseur est sans doute liée à la médiation qu'il réalise entre des espaces normalement séparés: le village et la brousse profonde. Cette particularité fait de lui un être liminaire, capable de jeter sur le plan symbolique des ponts entre l'ici et l'ailleurs, et partant, de découvrir le monde.

Si le chasseur est médiateur entre le village et la brousse inconnue, les animaux apparaissant à ses côtés établissent une médiation au second degré, entre ce chasseur et l'espace inconnu de la saline. C'est à titre d'animaux ensanglantés que les antilopes jouent ce rôle dans les traditions du Katanga méridional

(cf. 4.2.3.). Dans le récit de Nganza, nous avons affaire à un chien de chasse. Or le chien est sans doute parmi les animaux de la région celui qui jouit du statut le plus ambigu, puisqu'il est le seul à qui on prête une «âme», susceptible entre autres de venir tourmenter les vivants après son décès (CRAWFORD 1914: 272-4; THEUWS 1961: 26; A.F. ROBERTS 1980: 66-8; PETIT 1993: 330-3). Dans le pays tabwa (où se trouve Nganza), un mythe raconte comment un oryctérope et ses chiens de chasse poursuivirent un gibier dans un tunnel sans fin, qui les conduisit dans l'inframonde, où ils découvrirent les hommes, le soleil et la lune, qu'ils ramenèrent à la surface de la terre (VLEUGELS 1973: 3-4; A.F. ROBERTS 1980: 35-68, 1985: 24). Ce rôle mythologique, le chien le doit aux caractéristiques évoquées à propos de son maître, le chasseur: il franchit perpétuellement les frontières entre le monde domestique — où il est parfaitement intégré — et le monde de la brousse reculée; comme en outre, il est de tous les animaux le plus proche compagnon de l'homme — qui lui attribue même une âme —, il peut assurer symboliquement le lien entre l'humanité et le monde animal. Un parfait médiateur, en somme.

La version politiquement correcte des faits rapportés par la cheffesse Namfumu est dénuée de toute référence à la violence. Tel n'est pas le discours de la majorité des informateurs, qui associent la découverte de la saline au sacrifice de celui qui l'a trouvée. Rapportons l'un de ces témoignages recueilli à Mpala et relatif sans doute à la saline de Kakontwe, bien que son énonciateur le présente comme une coutume générale des anciens (Dona Mwina et anon.).

Un chasseur découvrit par hasard en brousse une source d'eau jaillissante, chaude et salée. Il en avertit ses covillageois. Les vieux se réunirent et firent part de la découverte au chef politique de la contrée. Sur ses conseils, ils convièrent le jeune homme à leur montrer la saline. Malheureusement pour lui, il accéda à leur demande: arrivé sur les lieux, il fut encerclé par ses accompagnateurs qui le maîtrisèrent, lui lièrent les pieds et le jetèrent dans l'eau où il se noya. Ceci fait, le chef invita la mère et les frères du disparu. Il leur dit que leur parent avait découvert une saline et s'y était «enfoncé»; que dorénavant, le lieu leur appartenait, et qu'ils devraient aller prier là-bas afin que le sel «sorte». Ce sel sera le leur, mais ils devront veiller à toujours lui en faire parvenir une partie puisqu'il est le chef de la contrée.

Ce récit, qui articule de façon très claire les institutions de la chefferie de terre (revenant à la famille de l'inventeur sacrifié) et de la chefferie politique, se retrouve sans guère de changement dans le discours des autres informateurs [12]. A de rares exceptions, tous soulignent la nécessité de ce sacrifice qui seul permet d'entreprendre l'exploitation d'une saline et d'assurer la production d'un sel abondant, savoureux, et «fort»; tous précisent, évidemment, qu'on ne procède plus de la sorte de nos jours. L'identité de la personne sacrifiée n'est pas laissée au hasard: c'est l'inventeur des lieux, qui est tué en un endroit appelé *ku katemo*, par les membres de sa propre famille selon certaines versions. Ces derniers auront dorénavant un droit sur le sel récolté, privilège incessible, qui tient

à ce qu'eux seuls et leurs descendants peuvent, en cas de problème, s'adresser à cet ancêtre — tenu de ne pas être «fâché» du geste des homicides.

Un autre informateur livre un récit conforme à ce schéma mais signale que l'inventeur sacrifié est nécessairement un membre de la famille des chefs (Anon. à Kala *et al.*). Pourquoi l'inventeur serait-il nécessairement un parent de chef? Cette contradiction se résout quand on sait que la famille du sacrifié devient *ipso facto* une famille de chefs territoriaux. Ou bien faut-il voir là une pratique véritable, qui permet aux familles régnautes, en substituant l'un des leurs au découvreur de la saline, d'obtenir les pleins droits sur celle-ci? Nous y reviendrons au point 4.1.4.1.

Le seul récit qui n'associe pas aussi étroitement l'inventeur, la victime et la famille propriétaire rapporte qu'après avoir appris l'existence d'une saline sur son territoire, un chef de terre aurait apaisé les esprits (*mupashi*) en faisant sacrifier sur le site un esclave, auquel on aurait adressé ces paroles: «Nous te tuons parce que nous demandons du sel. Ici, nous souffrons: dorénavant, amène-nous du sel» (Katambwa). On ne s'étonnera pas de voir apparaître un esclave dans le rôle de la victime: l'esclave ne possède par définition plus de famille, et les droits rituels qu'il crée à travers son décès ne peuvent revenir qu'à son maître.

Signalons encore qu'un autre informateur évoque aussi le sacrifice d'un esclave, mais pour assurer une bonne récolte dans l'année à venir, et non dans le cadre de la fondation d'une saline (Kisimba Musapu, *in* Namfuma Kamona *et al.*). Nous reviendrons à ces sacrifices annuels dans le point suivant (*cf.* 4.1.4.2.).

Le récit de l'avant-dernier paragraphe (Katambwa) fait référence à une présence spirituelle préexistant à la découverte de la saline: les esprits *mupashi*, pour lesquels serait effectué le sacrifice. Le terme *mupashi* est parfois utilisé dans une acception restreinte pour désigner les ancêtres, parfois aussi dans un sens plus générique pour désigner l'ensemble des esprits: je pense que c'est ce second sens qui est en usage ici. Quoi qu'il en soit, une présence spirituelle est antérieure au sacrifice, qui en crée une seconde: l'esprit du mort, chargé de procurer le sel à la communauté des vivants. Nous retrouvons ici la configuration observée chez les Luba, si ce n'est que le médiateur est sacrifié par les hommes et non plus victime des génies. Encore entend-on parfois décrire le processus attesté dans les traditions luba: ainsi, selon Funkwe Mangonya, ce seraient les esprits *muzimu* [terme swahili qui désigne les génies territoriaux (A.F. ROBERTS 1984: 49)] qui tueraient l'inventeur des lieux, non les hommes; néanmoins, précise la même personne, c'est à ce défunt que l'on s'adresse au cours du culte pour le sel, culte qui lui est rendu par ses propres «frères».

Dans le cas de la saline de Nganza, il a été possible d'en savoir plus sur le génie territorial (*ngulu*, en kitabwa) [13]. C'est un être extraordinaire, dont la simple vision fait périr: un serpent tacheté, dont on dit qu'il a des cornes et le cou orné d'une perle; il résiderait à l'emplacement même des sources salées qui jaillissent dans le ruisseau Kaanza, ou, selon une autre version, dans une montagne à proximité; lui-même ne se déplace pas, mais il recevrait, au mois de

juin, la visite d'un génie *ngulu* appelé Kukekuluwe, originaire de Lwanza (non localisé). Ces familiarités rappellent celles qu'entretiennent entre eux les génies du Buluba, qui sont tous apparentés d'une façon ou d'une autre, notamment à travers les liens du mariage.

4.1.3.2. Les rituels d'ouverture

Cette même saline de Nganza est chaque année ouverte au mois de juin à l'occasion d'une cérémonie appelée *kupup(il)a*, «prier les esprits», que dirigent de proches collaborateurs de la cheffesse [14]. A cette occasion, les tombes des anciens chefs sont débroussaillées. De la bière est brassée par des femmes. Avant que cette bière ne soit prête et que les libations ne commencent, on chante un petit air: «Je prie mon esprit (*mupashi*), que le querelleur s'éduque!» [15]; chanson qui rappelle que la concorde est nécessaire lorsqu'on rend un culte aux esprits. Une partie de la bière est enfin versée en libations sur les tombes cheffales; une autre, versée sur la source salée (fig. 18); une autre enfin, bue par les officiants. Après avoir tué une poule et/ou une chèvre, on prépare pour accompagner celle(s)-ci un repas avec du gruau de manioc. Toutes les personnes présentes à la saline — où la cérémonie se déroule, à proximité de la source salée — prennent part au repas et aux danses qui le ponctuent. Certains rapportent qu'une partie de la bière et du repas disparaissent, comme «emportés» par «les esprits». Les os résidus du festin sont jetés en un lieu particulier, pour des raisons qui s'éclairciront au point 4.1.4.2.

Van Acker rapporte qu'autrefois, on jetait chaque année quantité de perles dans la saline de Nganza, en l'honneur de son «esprit protecteur», mais cette coutume a disparu avec l'établissement de l'oratoire Saint-François sur le site, vers 1900 (VAN ACKER 1903: 45, 1924: 44).

Les principaux destinataires du rituel semblent les ancêtres, mais le génie n'est pas oublié: la bière versée dans la source salée est sans doute la part qui lui revient; de même, le sang de la chèvre est versé dans l'eau pour que le *muzimu* (le génie) soit content; les perles dont parle Van Acker semblent aussi connaître cette destination. Cependant, les informateurs rapportent que la boisson est destinée aux *mupashi* (ancêtres), aux *bafu* (morts), et l'importance des tombes de chefs dans le cadre de ce rituel témoigne de sa destination ancestrale. Chez les Luba, au contraire, les génies sont les principaux bénéficiaires des cérémonies, les ancêtres n'apparaissant qu'à titre secondaire. Ce changement de polarité dans le rite paraît concomitant à celui qu'on observe dans les traditions d'origine: somme toute, en pays luba, l'initiative de l'homicide revient aux génies tandis que, dans les salines de la Lufuko, c'est la communauté humaine qui établit l'alliance avec eux en sacrifiant le découvreur, à qui l'on annonce expressément, selon plusieurs versions, qu'il devra assurer l'approvisionnement en sel de la famille qu'il laisse sur terre. Mais il s'agit, soulignons-le, d'un simple changement de polarité, car le culte reste adressé à l'ensemble des puissances spirituelles en présence [16].

A cette transformation près, les modalités du rite ne diffèrent guère de celles observées chez les Luba. C'est à nouveau autour d'un repas pris en communion avec les esprits que s'articulent les cérémonies. Il n'est guère question ici de «premiers gestes» posés par les officiants, mais on retrouve la symbolique du blanc apparue dans les rituels luba: selon un témoignage, on choisit précisément une poule blanche pour le repas; les habits des officiants seraient d'ailleurs de cette couleur et seraient laissés sur place après les cérémonies [17].

4.1.4. *Les salines de Puta et de Kaputa*

4.1.4.1. Les récits de découverte

Commençons par relater les récits relatifs à la découverte des salines de Kabwile, dans la chefferie Puta (Makungu 9-11/98). La version la plus circonstanciée fait apparaître l'obscur lignée cheffale de Mulolwa, qui possédait autrefois un pouvoir important mais est actuellement réduite à diriger un petit village situé à 4 km des salines. On rapporte que la sœur (ou l'épouse) d'un ancien chef Mulolwa aurait découvert ces salines par hasard. Après cette découverte, elle se perdit dans les marais et y mourut. Les parents partis à sa recherche ne retrouvèrent, sur les lieux de sa disparition, que sa pipe (*mutete*) [18], qui donna son nom à la rivière arrosant la saline: Katete. Autrefois d'ailleurs, selon certains informateurs, la saline appartenait à Mulolwa: si Puta en est actuellement le propriétaire, c'est, dit-on, parce que les pouvoirs cheffaux sont en sa possession, et auraient définitivement quitté Mulolwa (cette possession exclusive ne semble cependant pas acquise: cf. 3.1.1.2.). D'autres versions tendent à l'inverse à légitimer l'emprise de Puta: ce serait Puta Chongo lui-même, prédécesseur du chef en place au moment de mes enquêtes, qui aurait découvert la saline; ou encore une *namfumu* de cette lignée, c'est-à-dire la sœur d'un chef Puta.

Le récit de découverte fait toujours référence à un sacrifice humain destiné à «fortifier» et rendre plus productive la saline: on aurait ainsi mis à mort une sœur du chef, ou un esclave aurait été offert en sacrifice (*(l)ilambo*) pour les esprits *mupashi* du chef. On tua aussi une chèvre à cette occasion, que l'on consomma cérémoniellement, sans en briser les os, et que l'on enterra dans la saline, avec la dépouille de la victime humaine.

Les salines de Lushiba, un peu plus au nord, auraient été quant à elles découvertes par une *namfumu* (sœur de chef; on cite parfois Natende, la sœur du chef Puta Kasoma). Pour pouvoir exploiter celles-ci, il fallut, selon la coutume, sacrifier par strangulation un «petit-fils» du chef (*mwinshikulu wa mfumu*, terme qui semble s'appliquer davantage aux petits-neveux du chef, membres de son matrilignage). Il fut enterré avec les os d'une chèvre consommée comme décrit plus haut. Actuellement, la découverte d'une saline donne lieu à la mise à mort d'une chèvre pour les *mupashi* [19]. Un autre informateur attribue la découverte à des

chasseurs de passage, à la suite de quoi un «petit-fils» du chef fut sacrifié (*ilambo*) (Kishimba Rapton, in Makungu 9-11/98).

Chez les Tabwa de Kaputa, il ne fut jamais question de sacrifice humain. Les salines auraient été découvertes par la sœur d'un ancien chef, la *namfumú* Mowa. La première année, le sel qu'on y produisit avait une couleur rouge; l'année suivante, la sœur du chef construisit une petite hutte dans la saline, en l'honneur des esprits *mupashi*. Elle prépara un repas et de la bière, pria, et invita la population à commencer l'exploitation à grande échelle (Musa Mwenya).

Plus que toutes les traditions d'origine vues auparavant, celles-ci associent étroitement la découverte à la famille des chefs locaux, puisque ce sont des membres de cette famille qui découvrent la saline et/ou qui y sont sacrifiés. Il n'est plus question d'un inventeur des lieux qui, suite à sa découverte et à son décès, permettrait à sa famille de devenir titulaire de la charge de chef de terre, modèle qui prévaut dans la région de la Lufuko. Le prêtre en charge de la saline semble d'ailleurs d'origine quelconque et nommé par le chef politique sans égard pour sa filiation. En d'autres termes, la formulation de la tradition historique nie ici toute possibilité d'apparition d'une nouvelle chefferie de terre. Cette transformation n'est peut-être pas sans rapport avec le fait qu'il n'y a pas (ou plus) dans cette région de distinction entre chefs politiques et chefs territoriaux. Le cumul des fonctions politiques et foncières semble donc renforcer l'emprise des chefs sur leur domaine, et favorise la création de traditions historiques et rituelles niant tout rôle à ceux qui ne sont pas de leur famille, quitte à faire sacrifier un membre de celle-ci pour légitimer religieusement leur maîtrise de la saline [20].

L'étroitesse des liens entre ces familles cheffales et les salines se manifeste aussi dans l'emplacement de leurs sépultures. A Kaputa, le cimetière des chefs se situe près de la source d'eau salée de la saline Kapishya, la première qui fut découverte selon la tradition (Kaputa Bethuel *et al.*). En pays bwile, le chef Puta est traditionnellement enterré en amont de la saline de Kabwile, sur les berges de la rivière Katete qui l'arrose. Quant aux sœurs, neveux/nièces et «petits-enfants» (*mwinshikulu*) de ce même Puta, ils sont enterrés dans la saline de Lushiba, en un lieu appelé Chibindi et caractérisé par la présence de papyrus (*amatafu*) (Makungu 9-11/98).

En tant que haut lieu spirituel, les salines semblent donc attirer les sépultures des dynasties locales. La difficulté de déterminer avec quelque précision la nature des esprits agissant dans la saline tient peut-être à l'agglutination qui s'y opère entre esprits de différents types (victimes sacrificielles, chefs ou parents de chefs enterrés sur les lieux, génies territoriaux), qui constituent finalement une entité peu différenciée que l'on appelle les *mukishi*, catégorie faisant en définitive figure d'au-delà générique.

4.1.4.2. Les rituels d'ouverture

Plusieurs sources anciennes signalent que l'institution du sacrifice humain ne se limitait pas au seul temps historique de la découverte mais s'inscrivait aussi

dans le temps cyclique: on aurait procédé à des sacrifices annuels pour obtenir une bonne récolte de sel. Selon ETIENNE (1949: 92a), on sacrifiait à cette fin une jeune fille. MOORE (1937: 139-140) rapporte aussi l'existence d'un sacrifice humain à l'ouverture du saunage. La victime était selon lui enlevée dans une autre chefferie. On la décapitait avec un couteau *ad hoc*, et selon qu'on y parvenne en un ou plusieurs coups, la récolte allait être bonne ou mauvaise. L'exécution avait lieu dans une petite maison aux esprits (*ulufuba*) tout près des sources d'eau chaude où se trouvent les esprits (*ngulu*) auxquels on destinait le sacrifice. Le sang était répandu dans cette construction, dans la source ainsi qu'aux alentours, afin de protéger la saline contre les méfaits des sorcières et des animaux sauvages. Les membres de la victime étaient coupés et jetés dans la source.

Les sauniers de Puta interviewés par Makungu (9-11/98) rapportent qu'on procédait autrefois chaque année à un sacrifice humain pour ouvrir la saison. La victime était un esclave ou un «petit-fils» du chef (enterré avec les os d'une chèvre consommée durant le rituel). De plus, si quelqu'un pénétrait par mégarde dans la saline lorsque son responsable effectuait le rituel d'ouverture avec son épouse (*cf. infra*), il était mis à mort «à coups de machette», et ses membres étaient enterrés tout près de la source d'eau salée Kapishya. Cet homme, disait-on, était «parti avec la saline» (*aya ne ngansa*). De nos jours, on se contente pour le rituel d'ouverture de mettre à mort une chèvre ou une poule blanche destinées aux esprits (*mupashi*) du chef: il s'agit explicitement de substituts à l'ancienne victime humaine. Et si un malheureux vient à passer dans la saline durant le rituel, il doit simplement payer une poule blanche, une chèvre, de la farine, un tissu blanc et de l'argent.

Bref, dans le nord de la Zambie, le sacrifice humain dépassait autrefois le moment historique de la découverte pour s'instaurer dans le temps cyclique du rite, ceci contrairement à ce que nous avons vu pour les autres salines. Rappelons cependant qu'un témoignage assez semblable a déjà été évoqué dans le point 4.1.3.1., à propos des salines de Nganza: on y aurait autrefois procédé annuellement au sacrifice d'un esclave (Namfumu Kamona *et al.*).

Quoi qu'il en soit de ces anciennes traditions sacrificielles liées au cycle saisonnier, le rituel d'ouverture intègre aussi, dans le nord de la Zambie, une série d'épisodes non sanglants, semblables à ceux évoqués précédemment à propos des populations du Congo. Le but de ces cérémonies, avant lesquelles le travail ne peut commencer, est selon mes informateurs d'assurer une récolte importante, d'éviter tout accident durant la saison à venir, de réguler les pluies afin qu'elles soient fortes avant le début de l'exploitation et qu'elles ne surviennent pas durant celle-ci.

Avant les cérémonies à la saline, le chef politique effectue au palais une cérémonie où il enjoint à ses propres ancêtres (*mupashi*) d'assurer une récolte abondante (Kalunga Thomas, Kaputa Bethuel *et al.*).

Le jour convenu, le responsable de la saline pénètre dans celle-ci en compagnie de son épouse. Personne, sous peine de mort, ne peut les accompagner. Ils

sont nus. Ils fabriquent des charmes (*muti*) pour «endormir» (*kulalisha*) tout danger et pour «faire se lever les esprits» (*ukwimya mipashi*). Ils font l'amour, alors que les autres sauniers sont astreints à la chasteté cette nuit, au village. Ils allument un feu qui servira par la suite à allumer le foyer de tous les autres sauniers [21]. L'ensemble des éléments décrits dans ce paragraphe, sur base des enquêtes de Makungu (9-11/98), correspond de très près à ce que rapportait MOORE (1937: 139-140) soixante ans auparavant. Nous retrouvons bien entendu ici la problématique des «premiers gestes» évoquée dans les points précédents.

Le lendemain du jour où ces préliminaires secrets ont eu lieu, les rituels prennent un tournant plus public: c'est la cérémonie du *lupupo* ou *kupupa* (culte des esprits), placée sous la supervision du responsable de la saline [22]. A proximité d'une source d'eau chaude (*kapishya*), on a construit une hutte (figs 25 et 26) dont les noms (*lufuba*, *mukishi* ou *kamikishi*) indiquent qu'elle est destinée aux esprits (nous verrons lesquels au point 4.1.4.3.). Un repas y est préparé, dont l'élément central est une poule blanche, à laquelle s'ajoutent éventuellement un coq blanc, une chèvre, du poisson, du gruau de manioc. A Kaputa, le repas est préparé par des femmes ménopausées et consommé par des filles n'ayant pas encore eu leurs premières règles. Les Bwile de Puta disent plutôt qu'il est partagé par quelques sauniers et le responsable de la saline. On le consomme devant la hutte aux esprits. Aucun os ne peut être brisé durant la manducation, car cela fâcherait les esprits, qui rendraient malade ou fou le contrevenant: ces os sont en effet «la nourriture des esprits» (*fya kulya fya mipashi*). A Puta, les os de la poule sont déposés à l'intérieur de la hutte des esprits, tandis que ses plumes sont fichées au sommet de l'édicule; à Kaputa, os et plumes sont enterrés dans la saline. La cérémonie est aussi l'occasion de danser au son des tambours, d'invoquer par leurs noms respectifs les esprits liés à l'activité du sel, de brasser et de boire de la bière (*katata* et/ou *katubi*) dont on répand des libations dans la hutte, plus particulièrement à l'attention de l'esprit Kapishya. Après ce repas, on noue une étoffe blanche sur l'édicule.

Selon une tradition entendue dans les salines de Kabwile, l'esprit marque son acceptation du culte à travers un signe: le jour de la cérémonie, le responsable houe une petite surface de la saline; il y revient trois jours plus tard, et si une croûte blanche de sel s'est formée sur la terre labourée, cela signifie que l'esprit est favorable à l'entreprise.

Comme dans les trois zones culturelles vues précédemment, le rituel d'ouverture prend ici la forme d'un échange alimentaire entre les hommes et les esprits, ces derniers regroupant ancêtres (cheffaux en l'occurrence) et génies. Mais si dans le cas des Luba, l'interaction se limite à une offrande, parfois réciproque, de nourriture, elle prend la forme d'une commensalité plus collective dans la région de la Lufuko et en vient, dans le cas présent, à montrer plus nettement les signes d'une communion entre les hommes et les esprits. L'interdiction de briser les os de la poule — dont il avait été simplement dit à Nganza qu'ils étaient jetés en un lieu précis — se comprend dans cette optique: comme le dit Thomas



Fig. 25. — Les bouillonnements produits par la source d'eau chaude (*kapishya*), à Lushiba (septembre 1993).



Fig. 26. — La petite hutte *lufuba*, ornée de draps blancs, construite à proximité immédiate de la source d'eau chaude de la fig. 25 (Lushiba, septembre 1993).

Kalunga, ces os sont la «nourriture des esprits», et il convient que les hommes ne corrompent pas ce qui leur revient. Nous nous trouvons ici devant une prescription attestée sur une vaste aire géographique atteignant l'océan Atlantique (PETIT 1993: 355-9). Les jeunes circoncis la respectent dans le cadre d'un repas rituel qui marque leur nouveau statut, depuis l'aire kongo jusqu'au pays ndembu (VAN WING 1921: 58; TURNER 1967: 257); il en va de même pour l'initiation des jeunes filles chez les Luba et leurs voisins (PETIT 1993: 356-7); chez les Bwile de Zambie tout comme chez les Tabwa du Congo, l'initiation des médiums est marquée par une prescription identique, et les os ainsi préservés sont ensuite enterrés dans un lieu consacré (Mwape Jason; DAVIS-ROBERTS 1980: 136). Chez les Luba et les Bwile — et peut-être pourrait-on extrapoler cette conclusion à l'ensemble des cas rapportés —, ne pas briser les os du repas revient à respecter la part des esprits. La logique rituelle sous-jacente renvoie à une bipartition entre la chair et les os; la première est destinée aux vivants, alors que les seconds — qui persistent longtemps après le pourrissement du cadavre — sont destinés aux morts, dont ils sont souvent la dernière assise matérielle dans le monde visible [23].

Comme l'a bien montré de Heusch, cette logique de la bipartition est souvent au cœur même de l'économie du sacrifice: le «circuit énergétique» qu'instaure le sacrifice entre l'ici et l'ailleurs nécessite une distinction claire entre la part revenant aux uns et aux autres. Les os de l'animal sacrifié, qui présentent une différence flagrante avec la chair de la dépouille, interviennent souvent pour opérer cette distinction: c'est ainsi qu'en Grèce antique, les os du sacrifice revenaient aux dieux et sa chair aux hommes; plus proches encore des préoccupations rituelles africaines, les Mongols veillent à ne pas fracturer les os des animaux sacrificiels, car ces os relèvent du «troupeau invisible» (DE HEUSCH 1986: 18, 39-40, 154).

4.1.4.3. Les esprits des salines

L'identité des esprits résidant dans les salines est, comme ailleurs, difficile à cerner. On se réfère à eux en employant un terme générique: *mupashi*, qui dans un sens restreint désigne les ancêtres mais semble ici employé dans son sens large pour désigner l'ensemble des esprits. Dans la saline de Kabwile, les enquêtes de Makungu (9-11/98) ont permis de distinguer quatre *mupashi* qui seraient impliqués dans la production du sel. Le principal d'entre eux est Kapi-shya, qui se trouve à la source d'eau chaude salée et en l'honneur de qui a été construite la petite hutte cultuelle décrite plus haut. On présente cet esprit aussi comme un *ngulu*, à savoir un génie (cf. aussi MOORE 1937: 139; ETIENNE 1949: 92a). Etymologiquement, Kapishya semble dérivé du verbe *kupisha*, «être cuit, être chaud» (White Fathers 1991: sv.-*pîsha*). Le terme désigne à la fois l'esprit et le lieu où se manifestent les bouillonnements d'eau chaude; il sert aussi à nommer l'ensemble de la saline à Lushiba, ainsi que la première saline qui aurait été découverte à Kaputa.

Le second esprit actif à Kabwile est Musambulua — lui aussi un *ngulu* — qui est associé à une colline proche, où des libations de bière lui sont offertes durant la cérémonie du *kupupa*. Les deux derniers esprits, qui ont simplement été caractérisés comme des *mupashi*, sont Kapindi et Kipepelo; ce dernier recevrait, selon un informateur, les prémices du sel. Dans la saline de Lushiba, toujours selon les mêmes enquêtes, on trouverait aussi quatre esprits, dont un *ngulu* portant (à nouveau) le nom de Kapishya et associé à la hutte cultuelle dans le marais, ainsi que trois autres esprits nommés Kibwe, Kabutuka et Kalole. Tous ces esprits des salines bwile sont en rapport avec les ancêtres (*cikolwe*) du chef Puta — avec qui ils ne se confondent pourtant pas — puisqu'on donne souvent leurs noms aux enfants de cette famille. Notons d'ailleurs que la petite hutte aux esprits est parfois qualifiée de hutte pour le (ou les) Kishimba, Kishimba étant l'esprit gardien de toutes les familles cheffales de la région (Kalunga Thomas, Musa Mwenya).

Rien de précis n'a pu être appris des esprits en question. Kapishya est normalement invisible mais se présente parfois sous forme d'un grand serpent, qu'il est bien entendu interdit de tuer (visite des salines de Lushiba).

4.1.5. Les salines du Katanga méridional

4.1.5.1. Les récits de découverte

La monographie que GREVISSE (1950) a consacrée aux salines du haut Katanga, et principalement à celles de Mwanshya et de Ketshila, intègre des données extrêmement détaillées sur leurs traditions historiques et rituelles. Je ne puis que renvoyer le lecteur à cet ouvrage et en résumer brièvement les enseignements pour les problématiques qui mobilisent notre attention [24].

Les récits de découverte de Mwanshya et de Ketshila sont fort semblables (GREVISSE 1950: 25-46): un chasseur découvre par hasard la saline là où vint mourir une antilope qu'il avait blessée; il en avertit le chef local, qui n'était autre que son beau-père, et dans le village duquel il résidait suivant le principe d'uxorilocalité. Craignant de voir la saline — source virtuelle d'énormes richesses — passer aux mains du matrilignage de son gendre, ce chef fit secrètement exécuter celui-ci sur le site de sa découverte. Ce faisant, il s'appropriait la saline et transformait son gendre en esprit grâce auquel l'exploitation deviendrait possible.

Le récit de Ketshila compte parmi les plus explicites au sujet de la transformation de la victime en ancêtre protecteur. Avant que le sacrifice n'eût lieu, un ancien rappela au chef qu'on avait procédé de la sorte par le passé, après la découverte d'un gisement de terre blanche (*mpemba*): «Ils mirent à mort, dit-il, celui qui fit la découverte, afin de fournir aux morts un gage et aussi pour s'assurer dans l'au-delà des mânes protecteurs, sensibles à une invocation de la part de ceux qui se livrent à l'exploitation. Kayeba (note: l'inventeur de la saline

de Ketshila), ajouta-t-il, n'est pas des nôtres, et en le sacrifiant seul nous n'atteindrons pas au but» (GREVISSE 1950: 38-9). Aussi sacrifia-t-on en même temps l'épouse et le fils de ce Kayeba, qui faisaient quant à eux partie de la famille du chef.

La suite du récit, tant à Mwanshya qu'à Ketshila, rapporte comment la situation s'envenima par après, car la famille du gendre apprit la cause de son décès et réclama la propriété des salines. Le conflit ne trouva de solution qu'après la concession d'une partie de celles-ci à la famille du gendre.

Remarquons ici combien semblent contraignants les droits de propriété liés au statut familial de la personne sacrifiée. A Ketshila, il fallut que l'on sacrifie la propre fille et le propre petit-fils du chef local pour qu'il obtienne des droits sur la saline, et encore dut-il les partager avec la famille de son gendre. A Mwanshya, on ne mentionne d'autre sacrifice que celui du gendre, mais cet état de fait aurait pu, dit-on rétrospectivement, contraindre les gens de Mwanshya à renoncer à leurs droits sur la saline: le grand chef Kazembe du Luapula fut amené à régler la palabre entre les deux familles; il justifia les droits de Mwanshya sur base de ce que la famille du gendre avait déjà exercé sa vengeance contre celle de Mwanshya et avait en outre accepté les compensations de celle-ci (50 esclaves, 50 pointes d'ivoire); n'y aurait-il eu ces deux circonstances, la famille du gendre pouvait à juste titre revendiquer l'intégralité des droits sur la saline! Un règlement à l'amiable du conflit reconnut des droits aux deux familles concernées.

Une tradition historique à propos d'une saline située près de Kashyobwe, sur les rives du Luapula, confirme ce principe: un certain Kalapwe, afin de rendre abondant le sel de cette saline (qu'il avait découverte?), tua sur ce lieu l'enfant que son épouse avait eu d'un premier mariage; quand il fut finalement convaincu de son crime, il dut céder la saline à la famille de son épouse (Kapaso Kabanshi).

Concluons ce point par un récit inédit expliquant comment le chef Mulenga obtint la propriété des salines du même nom situées près de Mwanshya (*cf.* fig. 1). Ce récit illustre, selon une modalité apparemment plus légère et gaillarde, le thème omniprésent dans notre corpus de la rivalité pour la possession des salines (Ngombela Lumba). Deux chefs, Mulenga et Kyenge, se disputaient les salines. La femme du premier, Mukolo Poto, qui tient ici le rôle du «héros malin», proposa qu'on règle définitivement l'affaire sur base du succès avec lequel ils rendraient le culte (*lupupwe*) aux esprits de la saline. Les groupes rivaux se rendirent dans la saline où deux huttes furent érigées. Il était convenu — sur base du plan de Mukolo Poto — que l'épouse de chacun des deux chefs veillerait dans la hutte de son concurrent pour vérifier s'il dormait bien, tandis que les gens restés à l'extérieur chanteraient et danseraient toute la nuit. Ainsi fut fait, mais tandis que le chef Mulenga s'assoupit du sommeil du juste — suivant en cela les sages conseils de son épouse Mukolo Mpototo —, Kyenge fut victime du jeu de la tentation orchestré par celle-ci: «Elle se déshabilla complètement et

alla sur le lit du chef Kyenge. Dès qu'il vit cela, son cœur fut étouffé. Ils passèrent la nuit entière à faire l'amour jusqu'à ce que Kyenge perde ses forces et s'endorme profondément». Le lendemain, quand les femmes de Kyenge voulurent le réveiller en l'appelant de l'extérieur, elles entendirent ses ronflements pour seule réponse. L'épreuve se conclut ainsi au bénéfice du chef Mulenga, qui fut poudré de farine sur la tête en signe de victoire. Mulenga devint propriétaire des salines; il en garda une partie pour lui (les salines Maoma mu Makalamu) et en remit une autre partie (appelée Mukolo) à l'épouse qui lui avait si ingénieusement fait gagner l'épreuve.

Quelque prosaïque que paraisse cette histoire, elle reste très proche des problématiques dont nous traitons. Il est bien précisé que l'épreuve porte sur le succès avec lequel les deux chefs rendront le culte à l'esprit de la saline. Or, dans toute la région, une prescription rituelle très stricte contraint à la chasteté, la veille de son office, toute personne qui s'apprête à entrer en contact avec des esprits: nous avons déjà vu cette prescription à l'œuvre lors du culte rendu dans les salines de Kisula/Kabunda (cf. 4.1.1.1.2.), nous la verrons encore intervenir parmi les prohibitions des sauniers (cf. 4.2.1.). Ce principe ne tient évidemment pas à ce que l'acte sexuel soit par essence générateur de souillure ou de péché — tel qu'il peut apparaître dans la tradition chrétienne —, mais bien à ce que le lien avec les esprits emprunte ici ses métaphores dans le registre érotique ou matrimonial: l'officiant «dort avec les esprits» («dormir» étant l'euphémisme le plus fréquent pour «faire l'amour»), ou est leur «conjoint» auquel il convient de se réserver (PETIT 1993: 128, 1996b: 127). En dérogeant à ce principe, Kyenge rompt le lien nécessaire au contact avec les esprits de la saline et court à l'échec politico-foncier.

4.1.5.2. Les rituels d'ouverture

Tout comme dans les salines de la Lufuko et du nord de la Zambie, Mwanshya connaissait autrefois l'institution d'un sacrifice humain périodique. Tel est l'avis de GREVISSE (1950: 31-3). Un informateur originaire de cette région signale que les gens hésitent à y voyager seuls, de crainte d'être tués, car on sait d'expérience que pour obtenir un bon rendement de sel, il faut que du sang soit répandu sur toute la saline (Museli Mambwe). Comme le dit aussi un informateur de VERBEEK (1990: 25, 174-5), pour qu'il y ait le «vrai culte», «il fallait tuer un homme, faire couler le sang».

La même pratique est attestée dans une petite saline dont nous n'avons pas encore parlé: Kikele, en pays lamba, à l'extrême sud du Katanga. Elle appartient à présent au chef Kunkuta qui dit l'avoir acquise dans le cadre d'un versement de compensations mortuaires — ce qui paraît constituer, dans toute la région considérée, la seule modalité légitime de transfert de propriété —; un autre informateur signale cependant que la propriété de cette saline serait partagée avec un autre chef, Lilanda Kankomba, partage qui rappelle les situations de

compromis observées à Mwanshya et à Ketshila; la bonne exploitation de cette saline nécessitait qu'on y invoque les esprits (Kunkuta Kyumwe, Lwaile Kibubi). «Chaque année», dit à ce sujet un informateur de Verbeek, «les gens se rendaient à l'endroit où il y avait du sel. Dès qu'ils voyaient que parmi eux il y avait quelqu'un qui avait la tête en l'air, eh bien, c'est lui qu'on prenait et on lui coupait la tête. Et son sang était versé dans le sel. Alors le propriétaire du sel disait: 'Voici mon cadeau!'. Alors que faisait le sel? Il sortait. Lorsque ce sel sortait, le propriétaire du sel le ramassait et le mettait dans un sac qu'il apportait au chef. Chez le chef il disait: 'Chef, voyez la quantité de sel que nous avons produite. Notre prière a été exaucée'... C'était leur pratique ancienne; actuellement à la place d'un homme on prend une chèvre» (VERBEEK 1990: 174-5).

En dehors de ces pratiques sacrificielles périodiques, les rituels d'ouverture des salines du Sud-Katanga — et nous nous limiterons ici à celles de Mwanshya et de Ketshila — se développent autour des pôles à présent bien connus de l'invocation, de l'offrande alimentaire (ou de la communion), de la symbolique du blanc et de l'accomplissement de «premiers gestes». Tous ces éléments apparaissent dans les descriptions qui suivent, et nous ne les approfondirons pas davantage. Par contre, on remarquera — pour la commenter plus tard — l'absence notable de toute référence à des «génies», qui n'apparaissent pas davantage dans les traditions historiques de ces salines.

A Ketshila (GREVISSE 1950: 59-60), nul ne pouvait entreprendre l'exploitation de la saline avant que le chef du territoire ait déposé une série d'offrandes (terre blanche, maïs, sorgho, haricots) devant la tombe des trois personnes sacrifiées lors de la découverte. Le chef s'adressait d'abord au gendre que mit à mort son ancêtre (auquel il s'identifie dans cette prière, selon le principe de la succession positionnelle): «Oh! toi, Kayeba, toi que j'ai tué ainsi que ta femme et ton fils, écoute-moi. C'est moi, Mpwibwe, moi qui t'ai tué. Ecoute-moi, je t'invoque. Tu sais que ce n'est pas par haine que je t'ai mis à mort; ce sont nos coutumes qui t'ont tué, afin de nous assurer un protecteur. Ecoute-moi. Préserve-nous des pluies pour que les herbes se dessèchent, pour que les eaux ne viennent pas trop tôt interrompre nos travaux. Fais que les cendres soient riches en sel. Fais que nos mabanda (note: les pains de sel) soient prisés des acheteurs et nous procurent d'abondantes ressources». Par la suite, les chefs des groupes parentaux prenant part au saunage invoquaient leurs propres ancêtres afin d'obtenir leur aide.

L'ouverture de la saison du sel à Mwanshya se décompose en deux cérémonies (GREVISSE 1950: 61-3). Lors de la première (*insomo*, «les prémices»), la première épouse du chef — la *mwadi* — part dans la saline, accompagnée de dignitaires, pour ramasser les premiers cristaux de sel. Elle les rapporte à son mari qui les dépose dans son enclos rituel, devant chacun des pieux figurant ses prédécesseurs; le chef leur demande de favoriser l'exploitation du sel; ensuite, il en prend en bouche, puis consomme un repas préparé avec ce sel; suit une

distribution collective du même sel, dont le repas de tout un chacun sera assaisonné en ce jour [25]. Quelques semaines plus tard a lieu le *lupupo*, la cérémonie de vénération des morts. Les tombes situées près des salines sont nettoyées, dont celle du chasseur sacrifié ainsi que celles de certains chefs Mwanshya. Un dignitaire [26] se rend devant chacune d'elles, dépose de la farine en offrande, accroche une étoffe blanche à proximité, et prie les morts de protéger les travailleurs. Ceci fait, il communique avec les défunts à travers un repas préparé avec le reste de la farine. Aux sauniers qui font mine de vouloir déjà commencer le travail, le dignitaire oppose une résistance farouche, brisant leurs outils et les déposant sur les tombes. Il place même sur ces tombes des sommets de termitières qui symboliseraient des trophées humains; tout ceci, dit-on, rappelle les troubles liés à la possession de la saline. Le travail commence enfin le lendemain.

4.1.6. *La saline de Chibwa*

ALDRIDGE (1989: 166, 172) n'apporte malheureusement guère de précisions quant à la dimension religieuse du saunage à Chibwa. Elle fait état d'un rituel d'ouverture où l'on construit des autels, où l'on fait des offrandes devant un arbre et où l'on adresse des prières à différents esprits ancestraux, dont celui de la femme qui découvrit la saline: Lunkala. Lunkala aurait voulu se débarrasser de sa coépouse en assaisonnant son repas avec une terre blanche qu'elle avait découverte et qu'elle prenait pour du poison. Mais leur mari commun, qui participait aussi au funeste repas, trouva que le plat était excellent et demanda à Lunkala de révéler son secret; ainsi fut découverte la saline (ALDRIDGE 1989: 166, 172). Ce récit, peu étoffé, n'a guère de rapport avec tout le corpus que nous avons développé plus haut et demanderait une recontextualisation que nous ne pouvons proposer.

4.1.7. *Conclusion*

4.1.7.1. Les destinataires du culte

Les récits de découverte et les rituels saisonniers se présentent invariablement comme une entreprise de communication avec les esprits de la saline, seuls susceptibles d'assurer une bonne récolte. Ces esprits se répartissent en trois grandes catégories:

- Les génies territoriaux, de nature non humaine; on leur prête parfois une origine humaine, mais leur mort est si ancienne, remontant parfois à la genèse du monde, qu'ils n'ont plus rien de commun avec l'humanité;
- Les esprits des inventeurs des salines, ou des personnes décédées/sacrifiées à leur place suite à la découverte;
- Les esprits des anciens chefs.

Si ces trois catégories apparaissent dans presque tout le corpus, leur importance respective varie d'une région à l'autre. Chez les Luba centraux, les génies *mukishi* occupent le devant de la scène, tant dans les rites que dans les traditions d'origine. Leurs avatars — une faune démesurée —, l'aspect fantastique des lieux où ils résident — laissés inaménagés, à l'inverse des autres lieux de culte luba — soulignent la distance qui les sépare de l'humanité. L'inventeur des salines est l'ancêtre de la famille des chefs de terre, seule habilitée à rendre le culte territorial; il est invoqué lors des rituels d'ouverture, ainsi que toute la chaîne des chefs défunts qui le relie à l'officiant. C'est au génie pourtant que sont adressées les paroles cruciales du rite, les ancêtres apparaissant au titre de médiateurs ou d'adjuvants par rapport au génie qui contrôle l'origine ultime du sel.

La prépondérance des génies se retrouve à l'est du pays luba, dans les salines du bassin de la Luvua: les informations — hélas lapidaires — y font état de la présence de génies (*mukishi*, *muzimu*) qui occultent toute référence à des ancêtres [27]. Signalons que la vallée de la Luvua fut, surtout sur son cours moyen et inférieur, une région extrêmement «lubaisée» (REEFE 1981); malgré la diversité des ethnonymes locaux, l'ensemble de la région parle kiluba. La comparaison ici établie sur base des cultes territoriaux donne à penser que l'unité culturelle de cette région avec le pays luba central n'est pas récente, puisque les cultes territoriaux sont logiquement, par comparaison à d'autres aspects de la vie religieuse, assez peu ouverts aux innovations.

Plus à l'est encore, dans les salines de la Lufuko et du nord de la Zambie, on constate un affaiblissement de la place des génies au profit des ancêtres cheffaux. Les génies *ngulu* [28] restent explicitement évoqués et s'apparentent par leurs formes aux génies du pays luba, comme on a pu le constater pour l'esprit-serpent de la saline de Nganza. Mais plusieurs sources indiquent que les esprits des anciens chefs sont très directement concernés par l'exploitation du sel: d'importantes cérémonies ont lieu au palais ou devant les tombes cheffales, parfois situées à proximité directe des salines. La région considérée est d'ailleurs celle pour laquelle on constate le plus de glissements sémantiques dans l'usage des termes pour désigner les esprits: on entend souvent utiliser le terme *mupashi* (normalement: «ancêtre», en tabwa et en bemba) pour désigner ce qui semble un génie, ou le terme swahili *muzimu* (normalement: «génie») pour ce qui n'est autre qu'un mort.

Il y a donc par rapport aux Luba un affaiblissement relatif de la présence des génies, processus que rationalise un témoignage déjà cité (Funkwe Mangenya): si l'homicide des origines est voulu et causé par les génies (*muzimu*), c'est néanmoins l'esprit du défunt — et partant, la lignée des ancêtres cheffaux? — qui se voit adresser les prières du culte. Bref, si la religion luba distingue sans équivoque les deux pôles, la religion bwile/tabwa opère un rapprochement entre ceux-ci: de médiateurs, les ancêtres deviennent les destinataires les plus en vue du rite — sans éclipser définitivement les génies, qui occupent simplement une place moins centrale.

Enfin, dans le Sud-Katanga, la figure des génies territoriaux disparaît presque totalement au profit des ancêtres cheffaux et de l'esprit du fondateur sacrifié. Aucun génie n'est évoqué dans les données à notre disposition. Tout au plus un intéressant excursus dans le récit de découverte des salines de Keshila mentionne-t-il qu'il fallut, lorsqu'on découvrit un gisement de *mpemba*, sacrifier l'inventeur «afin de fournir aux morts un gage», ce qui donne à penser que le sacrifice de fondation a un destinataire spirituel qui lui préexiste, présenté ici sans plus de précision comme «les morts».

Cette absence pourrait engager à formuler l'hypothèse suivante: contrairement à leurs voisins du nord, qui conçoivent l'espace comme investi de façon immémoriale par des créatures spirituelles, les populations du Sud-Katanga l'appréhendent comme vierge aussi longtemps qu'un homme n'y est pas mort, devenant *ipso facto* le gardien du territoire, rôle ailleurs dévolu aux génies; les esprits territoriaux seraient donc ici des ancêtres, non des génies. Cette hypothèse est soutenue par plusieurs auteurs ayant travaillé dans cette région, non seulement à propos des salines, mais encore à propos des territoires de chasse ou de pêche: les cultes associés à ces espaces seraient en effet destinés aux seuls ancêtres (MARCHAL 1937; ROLAND 1949: 82-3). Il n'y aurait à proprement parler pas de génies territoriaux dans cette région: les seuls esprits non humains apparaîtraient dans des cultes d'affliction et de possession (GREVISSE 1956: 97-120; ROLAND 1949: 97). Cette hypothèse pourrait encore trouver confirmation dans le fait que la mort de l'inventeur des lieux n'est pas imputée à des esprits déjà dans la saline: il est toujours question d'un sacrifice et, de plus, beaucoup de versions insistent sur l'effet immédiat que le sang a sur l'apparition du sel, comme si aucune autre force spirituelle n'était en présence (nous y reviendrons au point 4.2.3.). Si ces données étaient exactes, les populations du Katanga méridional envisageraient donc l'espace comme potentiellement vierge de toute présence spirituelle, fait exceptionnel dans un continent où à peu près tous les peuples appréhendent le territoire comme peuplé d'esprits autochtones avec lesquels il convient de négocier un *modus vivendi* au moment de la colonisation (LE MOAL 1990, VINCENT 1995).

Pour intéressante qu'elle soit, cette hypothèse ne peut être retenue dans l'état actuel de nos connaissances. Le modèle de création *ex nihilo* du territoire proposé par Marchal, Roland et Grévisse souffre des exceptions: dans une mine de cuivre proche de Kolwezi, on rend un culte au premier travailleur qui y mourut, tué par un esprit non humain (GREVISSE 1956: 99); Verbeek signale que dans le sud-est du Katanga, les filons de minerai sont la propriété d'un génie appelé *sanguni* (com. pers.); le *matotolo* évoqué par ROLAND (1949: 92) à propos d'un culte territorial sanga semble bel et bien un génie, et non l'extension d'un ancêtre comme il le suggère. Plus au sud-est encore, la région lala-lamba-aushi connaît des cultes territoriaux liés notamment à la collecte de miel ou à la pêche: leurs destinataires sont décrits par certains comme des personnes décédées autrefois sur les lieux, par d'autres comme des esprits non humains remontant aux temps de la création (VERBEEK 1990: 19, 128-9, 167-9, 191 et *passim*).

Les génies ne sont donc pas absents du paysage sud-katangais. Une chose est néanmoins claire: dans l'état actuel de nos connaissances, ils n'apparaissent ni dans les récits d'origine ni dans les rites; peut-être faudrait-il en chercher la trace dans d'autres types de savoirs discursifs, comme les rumeurs historiques ou les traditions familiales.

L'ordre de présentation de ce point (passant des Luba aux populations de la Luvua, aux Tabwa et Bwile, enfin aux populations du Sud-Katanga) suit donc celui de l'effacement progressif des génies au profit des ancêtres; si les seconds sont toujours présents, les premiers se voient progressivement rejetés au second plan, jusqu'à devenir purement conjecturaux dans les salines du sud. Tentons une interprétation de cet effacement.

Une logique classificatoire rigoureuse semble à l'œuvre chez les Luba, qui distinguent nettement le médiateur humain décédé (et les ancêtres apparentés) du génie qui produit la richesse à l'état brut. Dans la région de la Lufuko et dans le nord de la Zambie, prédomine plutôt une logique du télescope où les médiateurs ancestraux sont relativement peu distingués des génies et semblent mis sur un même pied que ceux-ci dans les rituels. Enfin, dans le Sud-Katanga, le télescope devient occultation puisque les ancêtres deviennent les seuls destinataires des cérémonies.

Or la culture luba est sans doute, de toute la région, celle où la dichotomie entre chefs de terre et chefs politiques est la plus forte: un vocabulaire spécifique, des prérogatives rituelles distinguent nettement les deux institutions. Cette distinction dans la culture politique s'inscrit dans une logique non substantive et applicable à différents niveaux: l'opposition entre les pôles du «déjà là» et du «nouveau venu». Cette logique instaure les rapports entre chefs politiques — associés à l'institution royale — et chefs locaux ou chefs de terre, censés être antérieurs aux premiers (*cf.* leurs titres de *nkambo*, «grand-père», *nkulu*, «vieux»; *cf.* aussi THEUWS 1960: 169-70); mais elle s'applique aussi à l'institution de la chefferie de terre, où le lignage fondateur — représenté dans le culte par les ancêtres des chefs de terre — colonise un espace habité par des génies locaux, qui symbolisent le «proprement foncier», le «déjà là» par rapport à ces nouveaux occupants. C'est donc une logique binaire générale, englobante, qui entraîne chez les Luba la dichotomie irréductible entre les ancêtres des chefs de terre et les génies du lieu.

Il serait intéressant de poursuivre l'approche comparative en élargissant la zone de nos recherches. Si les populations au sud-est des Luba semblent relativement étrangères à leurs conceptions sur le territoire, d'autres populations au nord-ouest paraissent au contraire les partager: ainsi les Ntomba, au centre-ouest du Congo, considèrent-ils le territoire comme peuplé de génies *elima* qui prennent mystiquement la vie de certains humains en échange des abondantes ressources naturelles qu'ils fournissent à la communauté (PAGEZY 1996). Cette vaste entreprise de recherche comparative sort bien entendu du cadre de cette étude.

4.1.7.2. Les opérateurs rituels

Les cultes territoriaux du sel puisent leurs opérateurs dans une sorte de fonds commun où figurent le don alimentaire, la communion, les invocations, l'usage de symboles blancs et l'accomplissement de «premiers gestes». Cette liste n'épuise cependant pas l'ensemble des formes rituelles répertoriées dans la région: ainsi la possession médiumnique, au cœur des systèmes religieux de toute cette partie de la savane, y fait défaut. La raison en est que les esprits de la possession sont par excellence des esprits de l'ailleurs, s'exprimant dans une langue étrangère, venus d'au-delà d'un fleuve ou de montagnes lointaines; ils empruntent même parfois leurs comportements aux pygmées ou aux Européens pour bien marquer leur altérité (PETIT 1995a: 118-21, 1996a: 359, 1996d, 1997; W. F. P. BURTON 1961: 174-7; KAZADI 1981). La possession s'inscrit donc dans le champ sémantique à l'exact opposé des cultes territoriaux, animés par un «esprit de clocher» attachant la communauté à son terroir.

Le sacrifice humain joue un rôle central dans les salines de l'est et du sud. Si les Luba et les populations de la Luvua ne connaissent pas cette institution, laissant aux esprits le soin de faire périr le découvreur ou son substitut, elle est attestée partout ailleurs, à la fois sous forme de sacrifice de fondation et sous forme de sacrifice périodique. La seconde de ces modalités n'est connue que par rumeurs, mais il semble que la victime était le plus souvent une personne anonyme, esclave ou étranger, en dehors des réseaux de parenté. A l'inverse, l'identité de la victime du sacrifice de fondation est extrêmement importante, car sa famille bénéficiera par la suite de droits sur la saline, ce qui a conduit, ici et là, à ajouter ou à substituer un parent du chef à l'inventeur des lieux.

Nous avons déjà proposé une interprétation du sacrifice de fondation, qui transforme la victime en médiateur avec les puissances territoriales; sous cet angle, rien ne distingue le sacrifice du décès provoqué par le génie que rapportent d'autres traditions. Qu'en est-il à présent du sacrifice périodique, dont la rumeur circule partout où le récit d'origine évoque un sacrifice? Rappelons avec ARENS & KARP (1989: xix) que, de façon générale, les sociétés africaines ont de l'univers une vision entropique: le monde tend à se désagréger si les hommes n'en manipulent pas les pouvoirs sous-jacents. Dans cette perspective où le temps dégrade l'ordre des choses, le sacrifice des origines ne peut suffire: l'acte doit être renouvelé. Des informateurs de la région de la Lufuko tiennent un tel discours (Kibwabwa Adriano *et al.*): dans les salines où il n'y a pas encore eu de décès, «le sel ne sort pas parce qu'il n'a pas de force». Le sacrifice humain — qu'ils réprouvent par ailleurs — est nécessaire pour toute activité, depuis le commerce jusqu'à l'extraction de l'or, et doit être régulièrement renouvelé: «si l'homme que tu as tué est fatigué, tu commences à chercher un autre à tuer, pour le mettre à la place du premier... Combien d'hommes va-t-on tuer?». Ce perpétuel renouvellement du sacrifice n'est pas sans rapport avec la constatation rapportée plus haut: nous remarquons que les Luba suivent une logique

classificatoire stricte tandis que leurs voisins fonctionnent selon un principe de l'effacement où les génies cèdent le pas aux esprits des victimes sacrifiées. L'univers serait-il conçu comme plus stable par les Luba, alors que leurs voisins cherchent perpétuellement à restaurer celui-ci en renouvelant à l'infini le sacrifice des origines?

4.2. LES PRESCRIPTIONS RITUELLES

La présence d'entités spirituelles dans les salines impose, en sus des rituels d'ouverture, de multiples prescriptions instaurant au quotidien cette activité dans sa dimension religieuse.

4.2.1. *Les salines du Buluba*

Selon mes informateurs [29], on trouve sensiblement les mêmes prescriptions rituelles (*kizila*) dans l'ensemble des salines:

- Une femme ayant ses règles ne peut y pénétrer;
- On ne peut y faire l'amour, ni même plaisanter gaillardement avec une femme;
- On ne peut y consommer de serpent, interdit qui parfois ne s'applique qu'au seul ritualiste *kitobo*;
- On ne peut pénétrer dans ces lieux en portant une natte enroulée;
- Le roi (*mulopwe*) ne peut fouler ces lieux, pas plus que les médiums (*kilumbu*) ne peuvent y déclencher les trances de possession;
- On ne peut y pratiquer la pêche par écopage.

Les quatre premières prescriptions n'ont de conséquences négatives que pour les contrevenants. Elles ne sont donc assorties d'aucune sanction, si ce n'est qu'on saisira la natte enroulée faisant l'objet de la quatrième prohibition. Les contrevenants aux deux premières interdictions obtiendront une saumure insipide, dont on ne peut rien tirer, ou tout au mieux un sel très amer.

Ces interdits ne sont accompagnés d'aucune interprétation explicite: ils sont présentés comme une forme de respect enseignée par les anciens. Tout au plus l'interdiction de manger du serpent proviendrait-elle de ce que l'esprit de la saline prend parfois cette forme. La présence de l'esprit semble déterminer la nature des autres prohibitions. Ainsi, le sang menstruel pollue les esprits au plus haut point, ce qui empêche les femmes indisposées de participer à une quelconque activité liée à leur présence: cuisine rituelle, poterie, intronisation, etc. (PETIT 1993: 235,431). Toutes les activités rituelles luba sont aussi placées sous l'interdit touchant aux rapports sexuels, pour des raisons que nous avons évoquées en conclusion du point 4.1.5.1. Enfin, l'étrange interdiction d'apporter une natte enroulée (signalée dans d'autres contextes) tient sans doute à la volonté de

protéger l'esprit d'une pollution mortuaire: c'est dans une natte enroulée que l'on conduisait autrefois le défunt vers sa demeure dernière (PETIT 1993: 381).

Que le roi ne puisse entrer dans les salines et qu'un médium ne puisse y exercer son activité s'explique aussi par des considérations générales touchant à la religion luba: deux esprits ne doivent jamais être confrontés. Or, à travers son intronisation, le roi est entré en contact étroit avec les grands esprits du royaume, tant et si bien qu'on le qualifie de *vidye mumi*, d'esprit *vidye* vivant, incarné: il ne peut dès lors plus jamais fouler les lieux où résident d'autres esprits importants, car il en résulterait une dangereuse confrontation (PETIT 1993: 383, 414-5). Le roi ne peut donc empiéter sur le territoire du génie de la saline, pas plus qu'un médium lorsqu'il est en transe, c'est-à-dire lorsqu'un esprit de la possession s'incarne en lui.

Seul le dernier interdit n'est pas en rapport avec la présence de l'esprit: on ne peut pratiquer la pêche par écopage — une activité essentiellement féminine — aux alentours de la saline. Mes informateurs pensent que cela ferait tomber la pluie, suivant un principe métaphorique évident. Nous sommes ici face à un interdit de nature plus collective, puisque sa rupture amène un problème communautaire: les pluies précoces risquent de laver le marais du sel qui se trouve en surface, ce qui hypothéquerait le travail de tous. Aussi le contrevenant est-il chassé de la saline et astreint à une amende.

4.2.2. *Les salines de l'entre-Luvua-Tanganyika*

Dressons la liste des prohibitions en vigueur dans cette région [30], où, contrairement à ce qu'on observe au Buluba, rien n'est stipulé concernant les femmes qui auraient leurs règles [31]:

- Il ne peut y avoir d'accouchement dans une saline (Kalamata, Mpweto, Puta, Kaputa);
- Il ne peut y avoir de décès dans une saline (Kalamata, Puta, Kaputa); on ne peut y pleurer lorsqu'on reçoit l'annonce d'un décès (Puta);
- Il ne peut y avoir de bagarre où coule le sang (Puta, Kaputa);
- On ne peut y avoir de rapports sexuels adultérins (Puta, Lufuko); il ne faut pas y faire l'amour, sans quoi les pots risquent de se briser durant l'évaporation (Puta, Kaputa) [32];
- On ne peut y déféquer (Puta, Kalamata), ni y uriner (Mpweto), ni faire sa vaisselle dans l'eau de la saline, que l'on peut simplement puiser pour laver ses casseroles plus loin (Puta, Mpweto); on ne peut se laver «à l'euro-péenne» (avec du savon) dans l'eau de la saline, seulement sans savon (Lufuko); on ne peut s'y laver d'aucune manière (Puta);
- On ne peut travailler le jour de la nouvelle lune (Mpweto, Kaputa);
- Personne ne peut se rendre là où réside le génie, sinon les membres de la famille du chef (Kalamata, Mpweto); on ne peut extraire l'argile qui se trouve en ce lieu (Mpweto);

- Les chefs Puta et Kaputa ne peuvent pas se rendre dans une saline; à Puta, on incrimine la diminution du saunage de ces dernières années à des passages intempestifs du chef;
- Si on voit un serpent dans la saline, on ne peut ni prononcer le nom de cet animal, ni s'exclamer (Puta);
- Les maisons près des salines doivent être construites en branchages, pas en terre ni en briques (Kalamata);
- On ne peut creuser de trou profond dans les salines (Kaputa).

Les deux premières prescriptions, qui prohibent les décès et les naissances dans la saline, sont celles évoquées avec le plus d'insistance (la troisième, relative aux bagarres, doit sans doute être rattachée à la crainte d'un décès que toute rixe peut entraîner). On remarquera tout d'abord que ces deux grandes étapes de la vie se déroulent normalement au village: leur survenance dans la saline remettrait en cause la distinction entre ces deux espaces; la dixième prescription (ne pas construire de véritable maison dans une saline) semble d'ailleurs liée au principe que le domaine des hommes et celui des esprits de la saline doivent rester clairement distingués.

Une seconde interprétation tient à ce que le décès et la naissance sont des circonstances où se manifestent des esprits: la mort libère un esprit, tandis que la naissance est le terme d'un long processus déclenché grâce au concours d'esprits ancestraux et n'atteignant son terme qu'avec l'aide de ceux-ci. Or, comme nous venons de le voir à propos des Luba, toute confrontation entre esprits est en soi dangereuse.

Quoi qu'il en soit, le décès et la naissance sont deux circonstances porteuses d'une pollution qui afflige la saline [33], qu'il faudra purifier par des rituels dont le point commun est l'usage d'une poule blanche. A Kalamata, mort et naissance créent une «tache» qui nécessite une opération de «blanchissement» (*kutoka*) et de «purification» (*kusubula*) de la saline par l'offrande d'une poule blanche. A Mpweto (Katwe), une naissance impromptue dans la saline oblige les travailleurs à abandonner leur travail jusqu'à la tenue d'un rituel où l'on fait passer une poule absolument blanche dans tous les foyers du campement; une de ses plumes est fichée dans les filtres *katenge* de chaque travailleur.

De même, à Puta et Kaputa, un décès ou une naissance impose la tenue d'un rituel de purification avant la reprise du travail. La famille responsable du malheur paie — au chef politique, semble-t-il — une amende composée d'une poule blanche, d'une chèvre, d'un drap blanc et d'argent. Ces biens seront remis à un magicien (*shinganga*) qui réalisera un rituel pour «laver la saline» (*ukusamba ngansa*) et pour faire «fuir le mauvais mort» [*ukufumyamo ikiwa* (ou *ciwa*)]. Les aliments figurant dans l'amende sont consommés lors d'un repas réunissant tous les sauniers de la saline et semblable à celui décrit pour le rituel d'ouverture (cf. 4.1.4.2.). Le magicien prépare en outre, avec des racines, une eau lustrale pour purifier les travailleurs. Autrefois, cette amende et ce rituel

étaient aussi d'application lorsque du sang avait été versé au cours d'une bagarre dans la saline, fait qui n'est plus sanctionné de nos jours.

Venons-en aux autres prescriptions. La quatrième (ne pas faire l'amour et surtout ne pas pratiquer l'adultère) rejoint la prescription de chasteté évoquée à propos des salines luba. La cinquième (ne pas déféquer, uriner, faire la vaisselle, etc.) est une marque élémentaire de respect vis-à-vis de l'esprit; on la retrouve dans le culte de génies territoriaux chez les Luba [34]. La sixième prescription (ne pas travailler le jour de la nouvelle lune) est un principe récurrent chez les Luba, les Bemba et tous leurs voisins: c'est le jour où les esprits se manifestent sur terre, et il convient dès lors de ne pas se déplacer pour éviter de les rencontrer (PETIT 1995a: 114,129). Aller là où résident les génies (acte prohibé par la septième prescription) présente le risque de mettre les hommes directement en contact avec ces dangereux esprits.

La huitième prescription tient à l'incompatibilité entre la nature spirituelle du chef et les présences spirituelles de la saline, principe déjà noté à propos des Luba (cf. 4.2.1.). La neuvième, qui rejoint l'interdit de manger du serpent dans les salines luba, tient très vraisemblablement à ce que ces animaux sont ceux dont les génies prennent généralement la forme lorsqu'ils apparaissent aux humains. Les raisons de la dixième prescription ont été expliquées plus haut, en même temps que les deux premières.

La onzième prescription, qui interdit de creuser un trou trop profond, vise sans doute aussi à empêcher un contact trop direct entre les sauniers et les esprits de la saline: un peu plus au nord du pays bwile, Kibawa, une caverne très profonde, réputée sans fin, est ainsi l'entrée du domaine des morts et des esprits (A.F. ROBERTS 1996: 238-40); de même, on se souviendra que l'oryctérope et ses chiens suivirent un tunnel sans fin avant d'arriver dans l'inframonde (cf. 4.1.3.1.).

4.2.3. *Les salines du Katanga méridional* (GREVISSE 1950: 57, 67-8)

- L'interdit portant sur le sang menstruel est attesté à Ketshila mais non à Mwanshya;
- Le chef de Mwanshya ne peut s'approcher de la saline;
- Les sauniers de Mwanshya ne peuvent déféquer à proximité de celle-ci;
- Ils ne peuvent y employer d'outils en fer [35];
- Ils ne peuvent y tuer de gibier;
- Ils doivent régler leurs différends pacifiquement, sans recourir à la médiation du responsable de la saline.

Les trois premiers interdits ont déjà été analysés. L'incompatibilité symbolique entre le sel et le fer — objet de la quatrième prescription — n'est peut-être pas étrangère à la constatation bien établie que le sel attaque le métal, ce qui explique pourquoi les technologies non industrielles du sel favorisent universellement

l'usage d'outils non métalliques. Selon Grévisse pourtant, cette prescription et la cinquième seraient liées à l'interdiction de faire couler le sang dans la saline (on peut supposer que la sixième prescription, celle touchant au règlement pacifique des palabres, découle du même principe; rappelons-nous que dans les salines du nord de la Zambie, il est défendu de faire couler le sang lors d'une bagarre). La saline de Mwanshya fut en effet découverte là où une antilope blessée par un chasseur mourut et répandit son sang; on ne peut dès lors plus y tuer de gibier, ni utiliser de fer, par lequel l'animal fut blessé.

Le lien entre le sel et le sang est beaucoup plus explicite à Mwanshya qu'ailleurs, où il est cependant aussi attesté [36]: le sel apparut là même où s'était écoulé le sang du gibier. «Ils surent ainsi que c'était le sang qui était la cause de ce produit d'une telle blancheur, et ils se dirent: si, ayant tué des bêtes, nous en répandons le sang sur toute la saline, il y aura une grande quantité de ce produit». Aussi prit-on soin de répandre dans la plaine le sang du malheureux inventeur de la saline, afin d'y faire croître le sel: «Y étant allés voir le lendemain, ils trouvèrent toute la plaine blanche de sel» (GREVISSE 1950: 26-7). Les informateurs contemporains [37] emploient à propos de Mwanshya des termes presque rigoureusement semblables à ceux collectés par Grévisse («le sel ne cherchait que la présence du sang», «on sait d'expérience que si l'on répand partout du sang humain, on obtiendra un fort rendement»), tant à propos du sacrifice fondateur qu'à propos du sacrifice périodique.

La liaison entre le sang et le sel, qui semble communément attestée dans tout l'espace de la savane orientale, tient en partie à ce que le sang a le goût du sel et à ce que le second retarde la coagulation du premier. Le sel intervient d'ailleurs souvent dans le cadre de la circoncision, qui provoque une cicatrice sanguinolente ne se résorbant qu'après plusieurs semaines: l'opération fut découverte, selon les Ndembu, après qu'un garçon s'était blessé le pénis contre une plante dont on extrait le sel (TURNER 1967: 152-3); du sel est appliqué sur la plaie de la circoncision dans la zone de Manono, chez les Luba orientaux (WALDECKER 1968: 77); les jeunes circoncis luba sont privés de sel durant leur réclusion (PETIT 1993: 168, 177), etc. Ici s'ouvre une piste de réflexion intéressante et déjà jalonnée par Luc DE HEUSCH (1972: 121, 142-3, 162-4, 249-52), qui dégage des rapports entre l'art culinaire, la violence et le sel.

Mais dès lors, si la liaison du sel et du sang est si commune, pourquoi apparaît-elle avec autant de force à Mwanshya et non ailleurs? La raison tient, me semble-t-il, au glissement déjà évoqué: il n'y a à Mwanshya aucune référence à un génie préexistant. La logique religieuse de Mwanshya met moins l'accent sur les destinataires du sacrifice que sur son efficacité intrinsèque, instrumentale, mécanique, où le semblable produit le semblable, et le sang, le sel. Si ailleurs, le cadavre de la victime est généralement préservé dans son intégrité physique — c'est son décès qui compte pour l'économie du monde invisible —, à Mwanshya, le corps est mutilé — c'est l'aspersion de sang qui importe: «Ils

priront Mbayo (l'inventeur de la saline) et lui coupèrent la tête, puis répandirent son sang dans toute la plaine. Ils coupèrent ses bras et répandirent son sang dans les deux plaines» (Mwelaisha Célestin). On mesure ici toute la différence par rapport au sacrifice de fondation décrit dans la région de la Lufuko (cf. 4.1.3.1.), où la victime serait ligotée et noyée dans la source saline, où elle se serait simplement, selon l'euphémisme d'usage, «enfoncée» (Dona Mwina et Anon.).

4.3. LA FIN DE LA SAISON

4.3.1. *Rituels d'éloignement de la pluie*

Les premières pluies importantes mettent un terme à la saison du sel. Les sauniers prennent dès lors des précautions pratiques pour protéger leur travail, comme à Dyombo où, dès l'apparition de nuages menaçants, les sauniers élèvent de petits toits en paille au-dessus des tas de cendres à filtrer et creusent des rigoles pour les protéger des eaux d'écoulement (Kyoni Kumwimba). Nous avons vu aussi qu'on empêche l'arrivée précoce des pluies en interdisant toute pêche par écopage dans les salines du Buluba, selon un principe de protection métaphorique (cf. 4.2.1.). Des mesures rituelles plus actives sont aussi signalées çà et là. Par exemple, à Nyembo, Yumba Ngoya éloigne les nuages menaçants en donnant rituellement un coup de hache dans le sol de la saline (*kutapa kasolwa pansi*).

A Puta, Thomas Kalunga, qui est saunier et devin, explique les précautions qu'il prend avec les autres anciens de la saline quand des nuages menacent. Ils commencent par fumer une cigarette contenant certains ingrédients et recrachent la fumée vers les quatre points cardinaux. Ils constituent ensuite un charme qu'ils insèrent dans un réceptacle (roseau ou coquille d'escargot) qu'ils saupoudrent de terre blanche (*mpemba*): il contient de la poudre rouge *nkula*, un phasme (insecte appelé *masombwe*, «tremblements»), un morceau de pied d'éléphant, un morceau de l'animal *inshima* (non identifié; cf. 2.1.4.), un morceau de pangolin, mais l'ingrédient principal est un fragment de vêtement de femme restée stérile toute sa vie, réputé «lier» puissamment les nuages. Un feu de feuilles est allumé, et le charme est placé à côté. Le vent va prendre de la puissance et écarter les nuages. Dès le moment où ses effets se manifestent, on retire le charme de la proximité du foyer pour le déposer sur un arbre dont il ne doit tomber sous aucun prétexte dans les instants qui suivent. On choisit à cet effet un tronc d'arbre coupé préalablement, poudré de terre blanche (*mpemba*) et de poudre rouge (*nkula*).

Nous retrouvons ici les éléments d'un symbolisme partagé. Luc de Heusch a montré que les populations de la savane conçoivent l'univers comme traversé par une opposition entre un héros lié à la stérilité, à la sécheresse, et un autre associé à la fécondité et à l'arrivée des pluies (DE HEUSCH 1972). Il dégage ainsi des homologies entre des figures relevant de mythologies différentes, qui se trouvent

partager des positions structurales similaires: Nkongolo, héros luba dont le nom est celui de l'arc-en-ciel desséchant, est sous cet angle analogue à Rwej, reine lunda que l'épopée présente comme stérile (DE HEUSCH 1972: 228). Que le principal ingrédient du charme utilisé pour éloigner les nuages soit un morceau de vêtement de femme stérile est conforme à cette logique associant pluie et fertilité, sécheresse et stérilité. En outre, le vent et la fumée — de la cigarette et du feu — qui interviennent dans le rituel rappellent eux aussi la figure du génie arc-en-ciel, qui, de la termitière où il se cache, crache vers les nuages une fumée dense, colorée et toxique [38].

4.3.2. *Rituels de fermeture des salines*

Kakolwe semble, en pays luba, la seule saline où une cérémonie clôturait la saison du sel: en octobre, on organise une pêche dans un étang près de la saline, après laquelle plus personne ne peut rester aux marais (Muzinga Makonga). Une sanction mystique frappe ceux qui continueraient à résider dans la saline de Ngoya (près de Nyembo) après que ce ritualiste a quitté les lieux, en septembre: plus personne ne peut alors y dormir, sous peine d'entendre les esprits formuler de funestes menaces durant la nuit; les sauniers retardataires, qui peuvent continuer à y travailler, doivent donc résider ailleurs.

A Puta et Kaputa, la clôture de la saison du sel donnait lieu autrefois à une cérémonie complexe (MOORE 1937: 145): le responsable de la saline confectionnait une eau lustrale à partir de racines et d'eau prélevée dans les sources salées; il en aspergeait tous les sauniers à l'aide d'un goupillon, afin de les purifier. Ils gagnaient ensuite l'enclos du chef, où le prêtre rendait un culte aux esprits devant une petite hutte dont une moitié de la circonférence était poudrée de *mpemba* (blanc), et l'autre, de *nkula* (rouge). Après les prières, le prêtre se poudrait le visage de *nkula*; le chef faisait de même sur la moitié droite du visage, puis se poudrait de *mpemba* sur l'autre moitié. Les deux hommes se réjouissaient alors, ce qui inaugurait une nuit de fête où l'on dansait et buvait de la bière jusqu'aux petites heures.

Actuellement, la cérémonie est plus simple à Kaputa: le chef politique convie des sauniers dans son enclos en octobre; on adresse des prières à ses ancêtres, puis on prend part à un repas dont les aliments ont été apportés par le chef et par ses hôtes (Musa Mwenya).

A Mwanshya, selon GREVISSE (1950: 63-66), lorsque la saison touchait à sa fin, le dignitaire *mfumwamashyo* (chargé de la gestion des salines) faisait confectionner un trône, le *kilubwelubwe*, en agrégeant puis en sculptant une masse de sel autour d'une âme en bois. Ce siège était un regalia important, puisque son bris accidentel entraînait la mort du chef. Le dignitaire faisait apporter ce trône au palais, invitait le souverain à s'y asseoir puis le saluait cérémoniellement, geste qui lui était interdit tant qu'il exerçait son mandat dans la saline. De son trône, le chef faisait alors mander certains de ses sujets pour leur remettre une

partie du tribut; ils le remerciaient. Des danses complétaient la cérémonie, qui prenait fin lorsqu'un dignitaire d'un lignage autochtone déchu esquissait un pas de danse, lance en main. La foule se dispersait alors. Lorsque Mwanshya dépendait du Kazembe du Luapula, le *kilubwelubwe* était envoyé à ce chef avec le tribut, en signe de soumission.

Force est de constater que les rites de clôture sont moins souvent attestés — et toujours moins développés — que les rites d'ouverture de la saison. L'accent est ici davantage placé sur les réjouissances: on danse — élément plus rarement signalé lors des rites d'ouverture — et la communauté des sauniers se retrouve autour d'un grand repas, qui peut durer toute la nuit. Les aspects proprement religieux du rituel passent à l'arrière-plan puisque la protection des esprits n'est plus nécessaire: la dimension festive prévaut ici.

NOTES

- [1] En l'occurrence, Ngoy Inamileba, Ngoy mère-des-marais. Celle-ci est peut-être Ngoya, l'esprit gardien d'une petite saline entre Nyembo et Kisula. Le responsable de son culte (Yumba Ngoya) la présente comme la mère de tous les esprits des salines de la région. Le haut statut généalogique de cet esprit est surprenant en regard de la petitesse de la saline où il réside. Il est possible que ce statut explique pourquoi cette saline n'est taxée d'aucun tribut (cf. 3.3.2.1.).
- [2] De la racine *-kishi* dérivent deux termes distincts partageant la même forme au singulier mais non au pluriel: *mukishi/mikishi*, «génies», et *mukishi/bakishi*, «ancêtres humains». Tout au long de ce travail, c'est au premier de ces deux mots que renvoie le terme *mukishi*.
- [3] VAN AVERMAET et MBUYA (1954: sv. *mu-zanza*) désignent ainsi les courts morceaux d'étoffe dont on se vêt pour le travail aux champs ou en brousse.
- [4] Nkambo Kisula, Nkulu Kabunda, Muzinga Makonga, Mbayo Kita et Kabamba Aron.
- [5] La référence au génie Kisula est surprenante puisque seuls les génies Mpungwe et Kasonge résident dans les salines. Celui qui rapporte cette prière, Muzinga Makonga, est pourtant originaire du village de Kabunda; je ne pense pas que son statut de pasteur diminue la valeur de son savoir en la matière. Peut-être l'adresse à Kisula tient-elle à ce qu'il est souvent présenté comme l'époux de Mpungwe, le génie de la saline de Kabunda.
- [6] *Abe Kisula, naiya ne bantu. Wibalame bekale bakomo. Witupe mwepo mungi mungi. Tusaka bantu byo abaungwila, tupela umo kufwa, nanshya kubela. Tusaka balamibwe biyampe. Batwe bonso twingile. Tumone mwepo mungi ke tujoka. I abe wa kwibalama. (Kibazinzi. Kya bubidi, kabala bene bankambo wandi bitobo'ba:) Banwe babadikile kutoba kufika ne pano pondi. Ndambe i ami mwine mulame ne bantu bonso. Mwepo umweke mwanda nkibile'o, i kyetu kipanwa.*
- [7] *Pano naiya ne bami. Abe nobe kodikoka bobe wibafye bobe. Pano bami abaiya kuketa mwepo witupe mwita, wa kudya. Witupe wa lui ne wa ntanda.*
- [8] Remarquons que le sexe des esprits n'est pas toujours bien déterminé: un autre informateur (Muzinga Makonga) dit que Kalenga Masanza est le mari de Ngoya Mutombo, et non l'inverse. C'est la relation matrimoniale des esprits qui est ici importante.
- [9] *Vidyé, kalombo! Tubaiya. Mwanda tusaka kuyuke lelo ntanda i miyampe ni i mibi? Shi ntanda i mibi, witolombole. Mwanda ketusakile boba bantu baiya kufwa muno. Twelele lufu eyi, ke yeu! Ikale kadi ntanda idi biyampe, muno tubaiya mwa mudi banwe i muyampe.*
- [10] Seul Muzinga Makonga, pasteur protestant, tint un discours contraire. L'action des esprits emprunte parfois le canal du rêve: selon Mbayo Kita, c'est en réalisant le culte (*butobo*) à l'esprit Kisula que les ancêtres apprirent l'existence du sel à Kabunda; l'esprit leur précisa l'emplacement du gisement à travers des rêves.

- [11] Ou de son dignitaire Kasumba? La transcription à ce sujet n'est pas claire.
- [12] Kitelo Kibanda, Kapoma Mupenda, Namfumu Kamona *et al.*
- [13] Kibwabwa Adriano *et al.*, Namfumu Kamona et Kisimba Musapu, Namfumu Kamona *et al.*
- [14] Kibwabwa Adriano *et al.*, Namfumu Kamona et Kisimba Musapu, Namfumu Kamona *et al.*
- [15] *Napupa mupashi wangi, nawakanwa efunde.*
- [16] Cette logique cumulative va jusqu'à inclure d'autres esprits dans les formules que prononce la cheffesse quand elle tente de faire revenir la source d'eau salée qui se serait déplacée vers le lit de la rivière Lufuko: «Toi, Dieu du panier (*Leza wa kaponda*)(?), vous les ancêtres (*mupashi*) et vous les génies (*ngulu*), aidez-nous pour que le sel revienne» (Kapoma Mupenda).
- [17] Kibwabwa Adriano *et al.* Ces informateurs étendent d'ailleurs la symbolique du blanc au récit de la découverte: selon eux, il n'y aurait pas eu de sacrifice humain à Nganza; le père des enfants qui auraient découvert la saline éleva de petits tas de farine (blanche) à un carrefour; constatant le lendemain que cette farine avait été en partie consommée, signe de bon augure, il commença l'exploitation.
- [18] On notera le parallèle avec le récit des salines de Nyembwa Kunda, où l'on ne retrouva sur les lieux où disparut Kunda wa Mazenze que ses vêtements (*cf.* 4.1.2.).
- [19] Thomas Kalunga, interviewé dans le cadre de mes propres enquêtes ainsi que par Makungu (9-11/98).
- [20] Une pratique dont l'existence n'est pas à exclure parmi les populations de la Lufuko, comme le démontre un témoignage rapporté au point 4.1.3.1. (Anon. à Kala *et al.*).
- [21] Pour obtenir ce feu, les autres sauniers passent individuellement chez le responsable, après être allés puiser leur première eau de la saison; ils lui laissent le petit tortillon (*nkata*) qui leur a permis de porter le récipient sur la tête et obtiennent, en échange, le droit d'allumer leur feu sur le sien [Kishimba Beut, *in* Makungu (9-11/98)].
- [22] Je me base ici sur l'ensemble des interviews à propos des salines du nord de la Zambie: Kalunga Thomas, Musa Mwenya, visite des salines de Kabwile et de Lushiba, Makungu (9-11/98).
- [23] Cette interprétation est rendue plus plausible encore par l'existence, chez les Luba, de rituels où l'on cherche à se débarrasser d'esprits malfaisants en détarrant leur cadavre pour en briser les os, les brûler, voire les ingurgiter; de même, on veillait à bien briser les os d'une sorcière avant de la brûler (PETIT 1993: 357-8).
- [24] Les informations de Grévisse sont corroborées par ROLAND (1949: 82-7) et les nombreuses interviews réalisées dans le cadre des recherches du père Léon Verbeek, auprès de Lwaile Kibubi, Makosa Félix, Mwelaisha Célestin, Mumba, Kapenge Bunkolange et Yumba Tambwa, Lwinya Mukonkeleshi.
- [25] Kapenge Bunkolange et Yumba Tamba confirment la description de ce premier volet du rituel d'ouverture.
- [26] Selon Grévisse, il s'agirait d'un dignitaire nommé par le chef Mwanshya. Selon Lwaile Kibubi, ce serait plutôt quelqu'un de la famille du gendre sacrifié, seule habilitée à s'adresser à «son» mort.
- [27] Sinon à Nyembwa Kunda? *Cf.* 4.1.2.
- [28] *Ngulu* désigne les génies territoriaux en bemba et en tabwa (ETIENNE 1949: 88; A.F. ROBERTS 1984: 49-50).
- [29] Yumba Ngoya, Muzinga Makonga, Nkambo Kisula, Kyoni Kumwimba, Nkulu Kabunda, Kabamba Aron.
- [30] Les informateurs à ce sujet sont: Mulopwe Kalamata *et al.* (pour les salines de sa chefferie), Kyanzula Kibwe et Mwilambwe Mbuyu (pour la saline de Katwe à Mpweto), Kibwabwa Adriano *et al.*, Namfumu Kamona et Kisimba Musapu, Funkwe Mangenya (pour les salines de la Lufuko), Kalunga Thomas et Makungu (9-11/98) (pour celles de Puta), Kaputa Bethuel *et al.* ainsi que Musa Mwenya (pour les salines de Kaputa).
- [31] MOORE (1937: 142) signale cependant que les femmes enceintes ou ayant leurs règles ne pouvaient s'occuper de l'évaporation de la saumure dans les salines du nord de la Zambie.
- [32] Cette information est rapportée par MOORE (1937: 142), non par mes informateurs.
- [33] Ces deux circonstances sont déjà porteuses de pollution en contexte normal. Ainsi chez les Bwile, il était autrefois interdit de balayer la maison dans les jours suivant l'accouchement; quand le cordon ombilical tombait enfin, on pouvait balayer à nouveau, mais non jeter les balayures à l'extérieur; cet interdit disparaissait avec la cicatrisation complète du nombril de

l'enfant (Koti Margaret). En ce qui regarde le décès, la souillure est plus grave encore puisqu'elle occasionne, dans cette partie de l'Afrique, des rituels de purification compliqués répartis sur une longue période de deuil. Une personne décédée dans les salines de Kaputa se transformerait d'ailleurs en esprit malfaisant *ciwa*, ce qui nécessite un travail de purification conséquent (Musa Mwenya).

- [34] A Kasakay, par exemple, selon Nkambo Kisula, on ne peut déféquer sur les terres du génie Ndala, qui terroriserait le contrevenant par des cris de lion.
- [35] Selon W. F. P. BURTON (1961: 109), un Européen plongea autrefois sa canne métallique dans une source d'eau salée; le chef Mwanshya conclut qu'il n'en sortirait dorénavant plus que de l'eau douce.
- [36] Dans d'autres salines, il est rapporté avec moins de constance et moins d'emphase. Le mythe de l'«anti-saunier» luba rapporte que Nkongolo massacra des personnes jusqu'à ce que les (pseudo-?) salines deviennent rouges de sang (cf. 3.3.1.6.). Au nord du pays luba (à Kipushya), lorsqu'une caravane revenait des salines de la Luvua, on aspergeait de sang les sacs de sel avant leur entrée dans le village, afin de se débarrasser des esprits qui avaient suivi la caravane (W. F. P. BURTON 1927: 330 et 1961: 47, 76). Le sang de la chèvre mise à mort dans le cadre du rituel d'ouverture de Nganza est versé sur la source d'eau salée où se trouve le génie (cf. 4.1.3.2.); à Puta et Kaputa, le sang de la victime du sacrifice annuel est répandu autour de la hutte aux esprits, dans la source d'eau chaude, enfin dans tout l'espace de la saline, selon MOORE (1937: 139-40) (cf. 4.1.4.2.). Lors du sacrifice annuel à Kikele, on décapitait la victime et «son sang était versé dans le sel» (VERBEEK 1990: 174-5).
- [37] Museli Mambwe, Mwelaisha Célestin, Mumba. Cf. aussi VERBEEK (1990: 174-5).
- [38] Ceci chez les Zela (NOLLEVAUX 1949: 125-126). Voir à ce sujet les très semblables conceptions des Luba du Kasai et des Luba orientaux (DE HEUSCH 1972: 71-72). Pour arrêter la pluie, les Tabwa utilisent un pot associé au serpent arc-en-ciel et percé de plusieurs ouvertures; la vapeur qui s'échappe par l'ouverture qui n'est pas bouchée active le vent dans cette direction; des pots apparentés sont utilisés pour guérir de la stérilité (A.F. ROBERTS 1980: 203-232).

5. Conclusion

Au terme de ce parcours, on soulignera une dernière fois l'imbrication extrême du travail du sel avec les institutions qui fondent les sociétés africaines. La division en chapitres adoptée dans ce travail, si elle est utile pour sa lisibilité, ne doit pas occulter la concomitance des processus techniques, symboliques et sociaux. Parlant de la métallurgie au Cameroun, Rowlands et Warnier mettent en garde contre toute tentative d'établissement d'un «grand partage» entre ces différents niveaux de la même réalité: «notre intention n'est pas de distinguer ce qui est techniquement efficace du point de vue de l'ingénieur métallurgiste (la 'technologie de production') de ce qui ne l'est pas (le 'rituel' ou la 'magie'), ni de perdre de vue l'efficacité technique que recèle la magie (allant donc conceptuellement au-delà d'une perspective symbolique qui tend à réduire l'efficacité pratique à une simple idéologie). Lévi-Strauss a repris à Frazer l'idée intéressante que les opérations magiques apparaissent à l'acteur comme ayant le même caractère nécessaire qu'une séquence de causes naturelles» (ROWLANDS & WARNIER 1996: 51). Assertion qui trouve à plusieurs reprises confirmation dans ce travail: ainsi, à suivre le discours des Luba par exemple, ce que peut produire un travailleur tient autant à son «courage» et sa ténacité au travail qu'à son respect scrupuleux des prescriptions d'application dans la saline; un saunier bwile, après avoir signalé l'existence de charmes pour produire davantage de sel, précisa que le charme le plus puissant était de collecter beaucoup de bois pour assurer une bonne évaporation (Chansa Yoram, *in* Makungu 9-11/98).

Au-delà du condiment, le sel se pare des qualités d'un signe circulant entre les hommes, ou entre les hommes et les esprits. Contre toute approche utilitariste réduisant l'économie à la satisfaction de besoins existant dans l'absolu, il convient de ne jamais perdre de vue combien la production et la consommation sont des faits culturels, porteurs de sens pour ceux qui y participent (FRIEDMAN 1996a). Le sel est bon à penser, et nous l'avons suivi sur des pistes où son utilité pratique cédait progressivement (mais jamais définitivement) le pas à d'autres considérations, relatives au pouvoir, au monde des esprits, au lien social, etc. Certes, l'usage du sel ne s'épuise pas dans de doctes spéculations, mais limiter les recherches à la seule question alimentaire est absolument réducteur.

L'attachement des populations de la savane au sel local témoigne d'ailleurs de ce qu'il est plus qu'un condiment interchangeable. Observant la société luba de la première moitié de ce siècle, WOMERSLEY (1984: 3) remarquait déjà que malgré la concurrence du sel d'importation, les sauniers «ne manquent pas d'acheteurs, car les Luba semblent préférer leur propre sel amer à ce qu'ils appellent le sel doux, importé et vendu dans les magasins». De nos jours, certains Luba

disent que le sel des salines a plus de goût que le «sel des Blancs»; dans la région de la Lufuko, on dit qu'il est plus piquant que le second, et qu'il en faut moins pour saler un plat; les sauniers de Puta pensent eux aussi dans leur grande majorité que leurs compatriotes préfèrent le sel local, qui aurait plus de goût (Nkambo Kisula, Kansansabala Yozefu et Kasawa Lukena, Makungu 9-11/98). Qui plus est, dans toutes ces régions, des vertus médicinales ne sont reconnues qu'au sel local (*cf.* 2.3.).

Le sel trouve sa place dans une dynamique identitaire, car la consommation est «un moyen singulier de créer une identité» (FRIEDMAN 1994b: 169). Mais le champ identitaire en question n'est pas quelconque: les sociétés de la savane ont été profondément déstructurées. L'ordre colonial et postcolonial a ébranlé — mais non détruit — les systèmes sociaux et symboliques des périodes précédentes, jusque dans leurs institutions centrales. Le travail du sel, qui figure parmi ces dernières, a pu, par chance, subsister, mais il est en voie de déclin: l'exploitation des salines donnait autrefois lieu à une grande mobilisation annuelle où des rites étaient effectués, des personnes réunies, des droits proclamés, des tributs versés, des échanges conclus, des voyages entrepris, etc.; cette effervescence saisonnière n'a plus de nos jours l'intensité d'alors. La manifestation de ce déclin est parfois projetée sur le produit lui-même: «le sel d'aujourd'hui est différent de celui de l'ancien temps: il est moins fort (*mukomo*), moins savoureux (*ku-nunka*)» (Muzinga Makonga). Les techniques de fabrication ont çà et là perdu en complexité, comme à Nganza et Kiwele, où les ingénieux réseaux de digues et de canaux observés au début du siècle semblent s'être réduits à une expression beaucoup plus simple (*cf.* 2.1.2.).

Les sauniers savent très bien que le déclin de leur activité tient aux transformations engendrées par la colonisation, et notamment à l'importation massive de sel industriel. La jonction du rail, à proximité des salines de Ketshila, entraîna en quatre ans une baisse de 85 % de la valeur du produit (GREVISSE 1950: 70)! Comme le dit un informateur luba, le sel des Européens, que les gens utilisent de plus en plus, a détruit le travail des sauniers locaux (Muzinga Makonga). Cependant, loin d'y voir la conséquence inéluctable d'une simple loi du marché, beaucoup interprètent ce déclin comme le résultat d'une manœuvre perverse savamment orchestrée. Ainsi dit-on dans la vallée de la Lufuko que les Européens auraient prohibé l'exploitation des salines afin de forcer la population à acheter leur sel; depuis lors d'ailleurs, la rivière aurait perdu la salinité qui la caractérisait autrefois, amenant la raréfaction de certaines espèces de poissons (A.F. ROBERTS 1984: 61). Si, dans l'état actuel de nos connaissances, rien ne confirme la véracité de cette affirmation, elle traduit fort bien le ressentiment des Tabwa face à l'aliénation de leur sel, et en désigne clairement les responsables: les Européens. De plus, elle replace le déclin des salines dans un discours beaucoup plus général, puisque c'est l'ordre du monde qui est menacé: la vie dans la rivière s'étiole en même temps que disparaissent les salines.

Les sauniers africains ont toujours eu de leur activité une vision intégrée, dans la mesure où l'économique, le politique, l'éthique et le religieux, tels que nous les distinguons, y sont étroitement imbriqués; aussi les atteintes aux traditions culturelles sont-elles rendues responsables de la chute de la production. Écoutons un informateur de la Lufuko: «Actuellement, c'est le modernisme (*kizungu*, terme dérivé de celui qui désigne les Européens): on ne tue plus pour le sel... Les blancs avaient interdit les sacrifices humains: c'est fini, c'est le retard, le sel diminue dans le pays. C'est resté seulement à Nganza (...) et à Kasama (...) C'est fini. Là où il y avait le sel traditionnel, les blancs amenèrent le leur et l'on cessa d'exploiter les salines» (Katambwa). De même, les sauniers de Nganza expliquent la quasi-cessation des activités dans la saline de Kakontwe par le fait qu'on n'y prie plus les esprits, qu'on ne prépare même plus la poule et la chèvre pour le culte d'ouverture (Namfumu Kamona *et al.*).

Il est certain que l'évangélisation combattit les traditions religieuses des sauniers, d'autant plus que la référence aux sacrifices humains dut apporter aux Églises le support de l'Etat dans sa lutte. Comme on l'a vu, les Pères Blancs érigèrent un oratoire dans la saline de Nganza: ils se félicitaient déjà en 1901 de ne pas avoir prêché dans le désert, puisqu'ils avaient fait disparaître certaines anciennes pratiques culturelles (VAN ACKER 1903: 45, 1924: 44). A Puta, Thomas Kalunga se souvient que, lorsqu'il était enfant (c'est-à-dire vers 1940), son père était invité à la mission avec d'autres responsables de salines; là, on les sermonnait pour qu'ils ne pratiquent plus les anciens rites, présentés comme mauvais; néanmoins, dit-il, les missionnaires n'intervenaient pas sur le site même de la saline.

Ces témoignages associent le déclin du saunage à l'abandon des rites, abandon relatif mais patent, attribuable en partie à la christianisation. Du côté des Luba, le discours est plus radical: il n'est plus question d'abandon mais de vol. J'entendis pour la première fois une accusation de ce type lorsque j'évoquai devant le régent de Kabongo le projet d'aller visiter les salines. Un des dignitaires présents me dit que l'affaire n'était pas si simple, car on avait un jour surpris un coopérant américain qui serait allé dans une saline animé de mauvaises intentions: les habitants l'auraient attrapé, passé à tabac et lui auraient imposé une lourde amende. Histoire peu vraisemblable, mais qui témoigne de la gravité de l'affaire. J'appris plus tard la nature des «mauvaises intentions» prêtées à cet homme, qui s'appliquaient en fait à l'ensemble des coopérants et des «Peace Corps» venus dans le cadre d'un grand projet routier de l'USAID (Projet 105). Leur arrivée en masse, leurs activités et leurs déplacements, enfin leur départ brutal en octobre 1991, lors de la vague de pillages au Zaïre, ont été interprétés par les Luba comme relevant de motifs malveillants: on les crédite d'être venus dans le seul but d'«acheter» ou de «voler» les génies territoriaux *mukishi* — au premier rang desquels ceux des salines — afin d'obtenir les richesses dont ces esprits sont les dispensateurs. Car ces génies peuvent tout produire, depuis les pierres précieuses jusqu'aux véhicules 4x4. Tel est le contexte dans lequel je réalisai mes recherches, et la raison pour laquelle je ne pénétrai jamais dans les

salines luba. Lors de mes enquêtes à l'intérieur des villages, une rumeur circula selon laquelle je me rendais de nuit dans les salines. Le climat était donc tendu, même si beaucoup étaient très favorables à mes recherches. Une de mes interviews avec Nkambo Kisula, qui comptait parmi les personnes les mieux acquises à ma cause, fut d'ailleurs violemment interrompue par un de ses rivaux, qui lui reprocha d'avoir «vendu les salines au blanc». S'ensuivit un affrontement verbal très violent entre les deux hommes. Craignant de susciter de nouveaux problèmes, je mis un terme à mes recherches dans le district salin.

Ces mésaventures eurent le mérite paradoxal de me révéler l'arrière-fond sur lequel doit être replacée toute enquête à propos des salines: l'aliénation coloniale. Élément central de la société ancienne — la seule, d'ailleurs, parmi les grandes activités économiques collectives, qui ait survécu jusqu'à présent —, le travail du sel est devenu un enjeu de première importance. Alors qu'on pronostiquait autrefois sa disparition à court terme, il s'est préservé jusqu'à nos jours. Certes, le marasme économique du Congo et la position très périphérique du nord de la Zambie concourent à cette préservation. Mais une raison plus positive doit être invoquée: les gens tiennent fortement à cette ancienne industrie et cherchent à la conserver. Leur grande crainte est que ce volet de leur monde disparaisse à son tour, ou que les salines fassent l'objet d'une concession à une firme industrielle: Puta Kasoma s'y opposait fermement, signalant que le saunage doit rester exclusivement de son ressort. De même, depuis 1907 au moins, les salines de Mwashya — dont l'exploitation industrielle permettrait une production de 80 t par jour (et non par an) — firent l'objet de nombreuses tractations pour l'obtention d'une concession (GREVISSE 1950: 69-85); mais elles n'aboutirent jamais, car les autochtones surent mettre à profit le droit colonial, qui leur en garantissait le libre usage, et se sont toujours défiés des discours sur les avantages qu'ils tireraient d'une telle concession, même partielle:

«Les salines, dans les conditions où nous les exploitons, constituent un revenu absolument sûr et qui ne tarira pas. La terre nous l'offre et le distribue de la manière la plus équitable, selon la peine qu'on se donne pour en profiter. Pour nous, c'est notre champ, notre nourriture, notre vêtement, l'impôt que nous payons. Elles sont à la disposition de tout homme de Mwashya, des femmes et des enfants; et jusqu'aux vieillards les plus délaissés, qui n'ont plus la force de retourner la terre, y vont encore trouver, s'appuyant sur leur bâton, de quoi se nourrir et se vêtir. Un arrangement avec vous, quel qu'il fût, ne serait jamais aussi juste pour nous tous indistinctement que cette générosité de la nature (...) L'argent que vous nous donneriez, comment nous le répartirions-nous? (...) Nous comprenons très bien ce que vous nous avez expliqué, que cette perte de richesse est regrettable, mais avant tout nous songeons à nous-mêmes et à nos enfants (...) D'ailleurs nous ne pouvons vendre ce qui vient de nos ancêtres» (GREVISSE 1950: 81-82).

«Ce qui vient de nos ancêtres». Nous retrouvons ici la notion de patrimoine évoquée dans l'introduction à propos de la visite à laquelle mon épouse et moi-même fûmes conviés par un notable le lendemain de notre arrivée en pays bwile (cf. I.1.). Dans le choc des cultures africaines avec la société globale, il est vraisemblable

que les éléments culturels locaux ayant subsisté à la vague de déstructuration seront amenés dans le futur à jouer le rôle d'emblème identitaire, permettant aux communautés tout à la fois de penser leur lien avec le passé et de marquer leur spécificité par rapport à la culture dominante. Si l'on envisage les choses du point de vue des populations locales, l'industrialisation des salines semble à proscrire jusqu'à nouvel ordre: qui oserait prétendre, vu l'anarchie économique qui règne en Afrique, que les bénéfiques dégagés reviendront aux populations locales? D'autre part, cela ruinerait définitivement la charge symbolique dont les salines sont porteuses, la multiplicité des liens sociaux qui s'y nouent, le caractère à la fois festif et industriel de la vie qui s'y trame ainsi que la dimension religieuse de l'activité — qui fait peut-être des salines le meilleur paradigme des cultes territoriaux dans cette partie de l'Afrique. Aborder les salines sous le seul angle de l'économie industrielle relève d'une méprise: il y a plus, infiniment plus en jeu.

Après avoir parlé des salines, dont ils assignaient la baisse de production au non-respect des prescriptions rituelles, des informateurs tabwa — de jeunes hommes dans la trentaine, dont le leader d'opinion était un devin *tufunga* — entamèrent une longue digression à propos de l'économie des temps présents:

R4: «Aujourd'hui, un enfant de dix ans vend du pétrole. Est-ce qu'il apporte de l'argent à sa mère ou à son père?»

R3: «Il le garde pour lui.»

R4: «Oui. Pourquoi?»

R3: «C'est la destruction.»

R1: «Là, en tout cas, ça ne va plus. Tout est détruit!»

R3: «Si nous les jeunes changions nos habitudes et rétablissions petit à petit ce qui se faisait dans l'ancien temps, ce que les vieux nous apprenaient, ne changerions-nous pas en bien?»

R4: «Oui, nous changerions en bien.»

R1: «Nous allons changer en bien mais les vieux de nos jours ne sont plus sérieux. Tu vas donner à l'un d'eux quelque chose et il en profite pour acheter de la bière. Qui a donc amené une telle bière ici sur terre?» (Kibwabwa Adriano *et al.*).

Réflexion désabusée sur une société présentée comme égoïste, déstructurée, coupée de son passé et privée de ses sages. Réflexion volontariste d'autre part, car il y est question de reprendre en main ce qui va mal et de ne plus négliger l'héritage du passé. Réflexion humoristique — bien congolaise — sur le destin qui semble affliger la société et ses élites: «Qui a donc amené une telle bière ici sur terre?». Réflexion utopique enfin, car les temps anciens ne reviendront plus. Puissent les ambiguïtés de cette petite conversation nous rappeler que l'avenir des salines n'est pas encore joué.

SOURCES

A. SOURCES ECRITES

- ADSHEAD, S.A.M. 1992. Salt and civilization. — St Martin's Press, New York.
- ALDRIDGE, S. 1989. The salt-making industry at Chibwa Marsh, Zambia. — *Zambia Museums Journal*, 7: 161-174.
- ALEXANDER, J. 1993. The salt industries of West Africa: a preliminary study. — *In*: SHAW, T., SINCLAIR, P., ANDAH, B. & OKPOKO, A. (eds.), *The archaeology of Africa. Food, metals and towns*. Routledge, London, pp. 652-657.
- ALEXANDER, J. 1997. Salt production and the salt trade. — *In*: VOGEL, J.O. (ed.), *Encyclopaedia of pre-colonial Africa*. Alta Mira, London, pp. 535-539.
- AMSELLE, J.-L. 1985. Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique. — *In*: AMSELLE, J.-L. & M'BOKOLO, E. (eds.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*. La Découverte, Paris, pp.11-48.
- ARENS, W. & KARP, I. 1989. Introduction. — *In*: ARENS, W. & KARP, I. (eds.), *Creativity of power*. Smithsonian Institution Press, Washington & London, pp. XI-XXI.
- BASTIN, Y., COUPEZ, A. & DE HALLEUX, B. 1983. Classification lexicostatistique des langues bantoues (214 relevés). — *Bulletin des Séances de l'Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer*, 27 (2): 173-199.
- BIRMINGHAM, P. 1970. Early African trade in Angola and its hinterland. — *In*: GRAY, R. & BIRMINGHAM, D. (eds.), *Pre-colonial African trade*. Oxford University Press, Oxford, pp. 163-173.
- BOHANNAN, P. & BOHANNAN, L. 1968. Tiv economy. — Northwestern University Press, Evanston.
- BOONE, O. 1961. Carte ethnique du Congo. Quart sud-est. — Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren.
- BURTON, R.F. 1873. The lands of Kazembe. — Londres.
- BURTON, W. F. P. 1927. The country of the Baluba in Central Katanga. — *The Geographical Journal*, 70: 321-342.
- BURTON, W. F. P. 1961. Luba religion and magic in custom and belief. — Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren.
- CAMERON, V.L. 1881 (1877). *A travers l'Afrique*. — Hachette, Paris.
- CAMERON, V.L. 1885 (1877). *Across Africa* (nouvelle édition). — George Philip and Son, London.
- Chiengi District Notebook, vol. 1. Conservé aux Archives nationales de Zambie, Lusaka.
- CHIPASHA, L. 1992. Ethnic stereotypes, violence and labour in early colonial Zambia, 1889-1924. — *In*: CHIPUNGU, S.N. (ed.), *Guardians in their time*. MacMillan, London, pp. 30-49.
- CHRETIEN, J.-P. 1981. Le commerce du sel de l'Uvinza au XIX^e siècle: de la cueillette au monopole capitaliste. — *In*: *Le sol, la parole et l'écrit. 2000 ans d'histoire africaine*. Société Française d'Histoire d'Outre-Mer, Paris, pp. 919-940.
- CLAESSENS, J. 1913-14. Comment les indigènes fabriquent du sel. — *La Revue Congolaise*, 4: 371-372.
- COLLAR-BOVY, J. 1961. Rapport sur le relevé des coutumes en territoire de Kabongo. — *Bulletin des Tribunaux Coutumiers*, 29: 173-185.
- COLLE, P. 1913. *Les Baluba* (2 tomes). — Albert Dewit, Bruxelles.

- CRAWFORD, D. 1914. Thinking black. 22 years without a break in the long grass of Central Africa. — Morgan and Scott, London.
- CROAD, H. 1898. The Choma Division of the Mweru District. — *The Geographical Journal*, **11**: 617-624.
- CUVELIER, G. 1932. La vie sociale des Balamba orientaux. — *Congo*, **1**(1): 1-21.
- DAVISON, S. 1993. Salt-making in early Malawi. — *Azania*, **28**: 7-46.
- DAVIS-ROBERTS, C. 1980. Mungu na mitishamba: illness and medicine among the Batabwa of Zaïre. — Thèse présentée à l'Université de Chicago.
- DELHAISE, C. 1909. Les Warega. — De Wit, Bruxelles.
- DERRICOURT, R. 1980. People of the lakes. — Institute for African Studies, Lusaka.
- DEWEY, W. J. & CHILDS, S.T. 1996. Forging memory. — In: NOOTER ROBERTS, M. & ROBERTS, A.F. (eds.), *Memory. Luba art and the making of history*. Prestel for the Museum for African Art, Munich-New York, pp. 60-83.
- DEWEY, W.J. et ROBERTS, A.F. 1993. Iron, master of them all. — University of Iowa, Museum of Art, Iowa City.
- ETIENNE, L. M. 1949. Notes sur les Babemba. Chapitres VI et VII. — Manuscrit conservé aux archives des Pères Blancs, à Rome.
- FAGAN, B. M. & YELLEN, J.E. 1968. Ivuna: ancient salt workings in Southern Tanzania. — *Azania*, **3**: 1-43.
- FRIEDMAN, J. 1994a. Introduction. — In: FRIEDMAN, J. (ed.), *Consumption and identity*. Harwood Academic Publishers, Chur, pp. 1-22.
- FRIEDMAN, J. 1994b. The political economy of elegance: an African cult of beauty. — In: FRIEDMAN, J. (ed.), *Consumption and identity*. Harwood Academic Publishers, Chur, pp. 167-187.
- GAMITTO, A.C.P. 1960. King Kazembe and the Marave. — Lisbonne.
- GIRAUD, V. 1890. Les lacs de l'Afrique équatoriale. — Paris.
- GODELIER, M. 1969. La monnaie de sel des Baruya de Nouvelle-Guinée. — *L'Homme*, **9**(2): 5-37.
- GOHRING, H. 1970. BaLuba. Studien zur Selbstzuordnung und Herrschaftsstruktur der BaLuba. — Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan.
- GOULDSBURY, C. & SHEANE, H. 1969. The great plateau of Northern Rhodesia. — Negro University Press, New York.
- GRAY, E. 1945. Notes on the salt-making industry of the Nyanja people near Lake Shirwa. — *South African Journal of Science*, **41**: 465-475.
- GRAY, R. & BIRMINGHAM, D. 1970. Some economic and political consequences of trade in Central and Eastern Africa in the pre-colonial period. — In: GRAY, R. & BIRMINGHAM, D. (eds.), *Pre-colonial African trade*. Oxford University Press, Oxford, pp. 1-23.
- GREVISSE, F. 1950. Salines et saliniers indigènes du Haut-Katanga. — *Bulletin du CEPSI*, **11**: 7-85.
- GREVISSE, F. 1956. Notes ethnographiques relatives à quelques populations autochtones du Haut-Katanga industriel. — *Bulletin du CEPSI*, **33**: 68-148.
- HEUSCH, L. DE 1972. Le roi ivre ou l'origine de l'Etat. — Gallimard, Paris.
- HEUSCH, L. DE 1982. Rois nés d'un cœur de vache. — Gallimard, Paris.
- HEUSCH, L. DE 1986. Le sacrifice dans les religions africaines. — Gallimard, Paris.
- HEUSCH, L. DE 1988. Myth as reality. — *Journal of Religion in Africa*, **3**: 200-215.
- HEUSCH, L. DE 1991. The king comes from elsewhere. — In: JACOBSON-WIDDING, A. (ed.), *Body and space. Symbolic models of unity and division in African cosmology and experience*. Almqvist and Wiksell International, Stockholm, pp. 109-117.
- HOCQUET, J.C. 1987. Bilan et perspectives. — In: HOCQUET, J.C. (ed.), *Le roi, le marchand et le sel*. Presses Universitaires de Lille, pp. 337-373.

- HUGHES, J.E. 1933. Lake Bangweulu. — The Field House, London.
- JOHNSON, H. 1908. Night and morning in dark Africa. — Missionary Society, London.
- KAZADI-NTOLE 1981. Méprisés et admirés: l'ambivalence des relations entre les Bacwa (Pygmées) et les Bahemba (Bantu). — *Africa*, **51** (4): 836-847.
- KHERKOF, V. 1924 (15/12). Essai sur les Bena Kalamata. Historique. — Archive, microfilms du fonds Reefe, Ministère des Affaires Etrangères, Bruxelles.
- KHERKOF, V. 1925 (10/11). Rapport d'enquête. Chefferie des Batembo. — Archive, microfilms du fonds Reefe, Ministère des Affaires Etrangères, Bruxelles.
- KHERKOF, V. 1927 (20/4). Rapport d'enquête. Chefferie des Batembo. — Archive, microfilms du fonds Reefe, Ministère des Affaires Etrangères, Bruxelles.
- KILANI, M. 1994. L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique. — Payot, Paris-Lausanne.
- LABRECQUE, E. 1933. La tribu des Babemba. I. Les origines des Babemba. — *Anthropos*, **28** (5-6): 633-648.
- LABRECQUE, E. 1951. Histoire des Mwata Kazembe, chefs lunda du Luapula. — *Lovania*, **18**: 9-33.
- LEGROS, H. 1994. Chasseurs d'ivoire. Histoire du royaume yeke (Shaba, Zaïre) des origines à 1891. — Thèse de doctorat présentée à l'Université Libre de Bruxelles.
- LE MOAL, G. 1990. De la brousse au village: autels de fondation et code sacrificiel chez les Bobo. — In: DETIENNE, M. (ed.), Tracés de fondation. Peeters, Louvain-Paris, pp. 69-84.
- LEMONNIER, P. 1992. Sel. — In: BONTE, P. & IZARD, M. (eds.), Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie. Presses Universitaires de France, Paris, pp. 658-659.
- LIVINGSTONE, D. 1880. The last journals of David Livingstone in Central Africa (2 vol.). — London.
- MAES, J. 1922. Guide ethnographique du Musée du Congo belge. Première partie: l'alimentation indigène. — Goemaere, Bruxelles.
- MALAISSÉ, F. 1997. Se nourrir en forêt claire tropicale. — Centre Technique de Coopération Agricole et Rurale (Wageningen) et Presses Agronomiques de Gembloux.
- MALINOWSKI, B. 1963 (1922). Les Argonautes du Pacifique occidental. — Gallimard, Paris.
- MARCHAL, R. 1937. Le droit foncier coutumier des Bazela, des Balomotwa et des Bannwenshi. — *Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais*, **5** (1): 17-21; (2): 41-51.
- MARET, P. DE 1980. Ceux qui jouent avec le feu: la place du forgeron en Afrique centrale. — *Africa*, **50** (3): 263-79.
- MARET, P. DE 1981. L'évolution monétaire du Shaba Central entre le 7^e et le 18^e siècle. — *African Economic History*, **10**: 117-149.
- MARET, P. DE 1985. The smith's myth and the origin of leadership in Central Africa. — In: HAALAND, R. & SHINNIE, P. (eds.), African iron working. Norwegian University Press, Oslo, pp.73-87.
- MAUSS, M. 1923-24. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. — *L'année sociologique*, **1**: 30-186.
- MELLAND, F.H. 1967. In witch-bound Africa. — Frank Cass, London.
- MOINIER, B. 1987. L'importance du sel dans l'histoire. — In: HOCQUET, J.C. (ed.), Le roi, le marchand et le sel. Presses Universitaires de Lille, pp. 11-25.
- MOORE, R.J. 1937. Industry and trade on the shores of Lake Mweru. — *Africa*, **10**: 137-157.
- MUKULA, P.M. 1973. Calendars of the Districts Notebook (Luapula Province). — National Archives of Zambia, Lusaka.
- MWILAMBWE NGOY KITSHINDJA 1988. La structure de la cour royale traditionnelle des Luba de Kabongo. — Travail de fin d'études présenté à l'Institut Supérieur Pédagogique de Kabongo.

- NOLLEVAUX, J. 1949. La cosmologie des Bazela. — *Aequatoria*, **12** (4): 121-128.
- NTAMBWE LUADIA-LUADIA 1974. Les Luluwa et le commerce luso-africain (1870-1895). — *Etudes d'Histoire Africaine*, **6**: 55-104.
- PAGEZY, H. 1996. Aspects psychoculturels de l'exploitation des ressources naturelles dans la région du Lac Tumba (Zaïre). — *In*: FROMENT, A., DE GARINE, I., BINANA BIKOI, C. & LOUNG, J.F. (eds.), Bien manger et bien vivre. Anthropologie alimentaire et développement en Afrique intertropicale: du biologique au social. L'Harmattan, Paris, pp. 447-458.
- PARRY, J. & BLOCH, M. 1993 (1989). Introduction. — *In*: PARRY, J. & BLOCH, M. (eds.), Money and the morality of exchange. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-32.
- PETTIT, P. 1993. Rites familiaux, rites royaux. Etude du système cérémoniel des Luba du Shaba. — Thèse de doctorat présentée à l'Université Libre de Bruxelles.
- PETTIT, P. 1995a. Le kaolin sacré et les porteuses de coupe (Luba du Shaba). — *In*: DE HEUSCH, L. (ed.), Objets-signes d'Afrique. Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren, pp. 111-131.
- PETTIT, P. 1995b. Luba (Shaba). — *In*: MIDDLETON, J. & RASSAM, A. (eds.), Encyclopaedia of world cultures (Volume IX: Africa and the Middle East). G.K.Hall, Boston, pp. 190-193.
- PETTIT, P. 1996a. Les charmes du roi sont les esprits des morts. Les fondements de la royauté sacrée chez les Luba du Zaïre. — *Africa*, **66** (3): 349-366.
- PETTIT, P. 1996b. Hunters, mediums and chiefs. Variations on the theme of the Luba ritual object. — *In*: HOLSBEKE, M. (ed.), The object as mediator. Musée ethnographique, Anvers, pp. 116-128.
- PETTIT, P. 1996c. Au cœur du royaume. Réflexions sur l'ethnicité luba. — *Bulletin des Séances de l'Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer*, **42** (4): 759-774.
- PETTIT, P. 1996d. Bwile myopia: a note from recent research by Pierre Pettit. — *In*: NOOTER, M. & ROBERTS, A.F. (eds.), Memory: Luba art and the making of history. The Museum for African Art, New York, pp. 236-8.
- PETTIT, P. 1997. Vu des Antipodes: versions africaines de l'exotisme. — *Traces* (Travaux du Centre d'Etudes Georges Simenon), **9**: 179-192.
- PETTIT, P. 1998. Ngoy, mère et fille, potières luba de Lenge (Katanga, Congo). — *Anthropos*, **93**: 363-379.
- PETTIT, P. (à paraître a). «Va manger les arbres de la brousse». Les espaces des hommes et des esprits chez les Luba du Katanga. — *Civilisations*.
- PETTIT, P. (à paraître b). «Be proud to be Bwile: it is your tribe!». Ethnicity, political jubilees and traditions of origins among the Bwile of Zambia. — *In*: OTTO, T. & PEDERSEN, P. (eds.), Anthropology and the revival of traditions. Routledge, London.
- REEFE, T.Q. 1975. A history of the Luba Empire to c.1885. — Thèse de doctorat présentée à l'Université de Californie, Berkeley.
- REEFE, T.Q. 1981. The rainbow and the kings. — University of California Press, Berkeley.
- REEFE, T.Q. 1983. The societies of the Eastern Savanna. — *In*: BIRMINGHAM, D. & MARTIN, P.M. (eds.), History of Central Africa (volume I). Longman, London & New York, pp. 160-204.
- RENARD-CASEVITZ, F.-M. 1993. Guerriers du sel, sauniers de la paix. — *L'Homme*, **33** (126-129): 25-43.
- ROBERTS, A.D. 1967. The history of Abdullah Ibn Suliman. — *African Social Research*, **4**: 241-270.
- ROBERTS, A.D. 1973. A history of the Bemba. — Longman, London.
- ROBERTS, A.F. 1980. Heroic beasts, beastly heroes. Principles of cosmology and chiefship among the lakeside Batabwa of Zaire. — Thèse présentée à l'Université de Chicago.

- ROBERTS, A.F. 1984. «Fishers of men»: religion and political economy among colonized Tabwa. — *Africa*, **54** (2): 49-70.
- ROBERTS, A.F. 1985. Social and historical contexts of Tabwa art. — In: MAURER, E.M. & ROBERTS, A.F. (eds.), *The rising of a new moon: a century of Tabwa art*. University of Michigan, Museum of Art, Ann Arbor.
- ROBERTS, A.F. 1996. Peripheral visions. — In: NOOTER, M. & ROBERTS, A.F. (eds.), *Memory: Luba art and the making of history*. The Museum for African art, New York, pp. 211-243.
- ROELENS, V. 1948. Notre vieux Congo. — Grands Lacs, Namur.
- ROLAND, H. 1949. Droit de propriété, survie et mukishi. — *Lovania*, **16**: 82-99.
- ROWLANDS, M. & WARNIER, J.-P. 1996. Magical iron technology in the Cameroon Grassfields. — In: ARNOLDI, M.J., GEARY, C.M. & HARDIN, K.L. (eds.), *African material culture*. Indiana University Press, Bloomington et Indianapolis, pp. 51-72.
- SCHMITZ, R. 1912. Les Baholoholo. — Dewit, Bruxelles.
- SHARPE, A. 1891. A journey to Garenganze. — *Proceedings of the Royal Geographical Society*, **7**: 36-47.
- ST. JOHN, C. 1970. Kazembe and the Tanganyika-Nyasa corridor, 1800-1890. — In: GRAY, R. & BIRMINGHAM, D. (eds.), *Pre-colonial African trade*. Oxford University Press, Oxford, pp. 202-230.
- SUTTON, J.E.G. & ROBERTS, A.D. 1968. Uvinza and its salt industry. — *Azania*, **3**: 45-86.
- SYMOENS, J.-J. 1953. Note sur la végétation des salines de Mwashya (Katanga). — *Bulletin de la Société Royale de Botanique de Belgique*, **86**: 113-121.
- SYMOENS, J.-J. 1968. La minéralisation des eaux naturelles. — Cercle Hydrobiologique de Bruxelles, Bruxelles.
- THEUWS, J.A. 1960. Naître et mourir dans le rituel luba. — *Zaire*, **14** (2-3): 115-173.
- THEUWS, J.A. 1961. Le réel dans la conception luba. — *Zaire*, **15**(1): 3-44.
- THEUWS, J.A. 1992. Space, travel and ritual among the Luba. — Universiteit Gent, Gand.
- THOMSON, J.J.B. 1955. Memories of abandoned bomas. — *Northern Rhodesia Journal*, **2**: 67-77.
- TRIVIER, E. 1891. Mon voyage au continent noir. — Paris et Bordeaux.
- TURNER, V. 1967. The forest of symbols. — Ithaca, Cornell University press.
- VAN ACKER, G. 1903. Een Vlaamisch geloofs-zending bij de Baloeba's in Congoland. — Witte Paters van Afrika, Antwerpen.
- VAN ACKER, G. 1924. Bij de Baloebas in Congo. — Procure der Missionarissen van Afrika (Witte Paters), Anvers.
- VAN AVERMAET, E. & MBUYA, B. 1954. Dictionnaire kiluba-français. — Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren.
- VAN DER KERKEN, G. 1919. Les sociétés bantoues du Congo belge. — Bruylant, Bruxelles.
- VANSINA, J. 1978. The children of Woot. — The University of Wisconsin Press, Madison.
- VANSINA, J. 1985. Oral tradition as history. — James Currey, London.
- VANSINA, J. 1991. Sur les sentiers du passé en forêt. Les cheminements de la tradition politique ancienne de l'Afrique équatoriale. — Centre d'Histoire de l'Afrique (UCL), Louvain-la-Neuve et Centre Aequatoria, Mbandaka.
- VAN WING, J. 1921. Nzo longo, ou les rites de la puberté chez les Bakongo. — *Congo*, 1^{re} année, **2** (1): 229-246.
- VERBEEK, L. 1987. Filiation et usurpation. — Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren.
- VERBEEK, L. 1990. Le monde des esprits au sud-est du Shaba et au nord de la Zambie. — Libreria Ateneo Salesiano, Roma.
- VERBEKEN A. & WALRAET, M. 1953. La première traversée du Katanga en 1806. — CSK, Bruxelles.

- VERHULPEN, E. 1936. Baluba et Balubaïsés du Katanga. — L'Avenir Belge, Anvers.
- VINCENT, J.-F. 1995. Le territoire et ses dieux: de la rencontre à la coexistence. — In: VINCENT, J.-F., DORY, D. & VERDIER, R. (eds.), La construction religieuse du territoire. L'Harmattan, Paris, pp. 11-27.
- VLEUGELS, J. 1973. Mœurs et coutumes principales des Batabwa. — *Bulletin du CEPSE*, 98-99: 3-71.
- WALDECKER, B. 1968. Salines du Katanga, notamment de Mwanshya. — CEPSE, Lubumbashi.
- WALLACE, L.A. 1899. The Nyasa-Tanganyika Plateau. — *The Geographical Journal*, 13: 595-622.
- WAUTERS, L. 1897. L'Urua, pays des Baluba. — *Le Mouvement Géographique*, 14 (15): col. 169-175.
- WILLIS, R. 1981. A state in the making. — Indiana University Press, Bloomington.
- White Fathers 1991 (1954). Bemba-English dictionary. — Society of the Missionary for Africa, Lusaka.
- WHITELY, W.H. (ed.) 1974. Maisha ya Hamed Bin Muhammed el Murjebi yaani Tippo Tip. — East African Literature Bureau, Nairobi.
- WOMERSLEY, H. 1975. In the glow of the log fire. — Peniel Press, London.
- WOMERSLEY, H. 1984. Legends and history of the Luba. — Crossroad Press, Los Angeles.
- WRIGHT, M. & LARY, P. 1971. Swahili settlements in Northern Zambia and Malawi. — *African Historical Studies*, 4: 547-573.
- YODER, J.C. 1992. The Kanyok of Zaire. An institutional and ideological history to 1895. — Cambridge University Press, Cambridge.
- ZEEBROEK, R. 1976. La monnaie dans le monde bantou. — Mémoire de fin de licence présenté à l'Université Libre de Bruxelles.
- ZEEBROEK (à paraître). Lupeto. La richesse des Baluba Kinkondja. — Manuscrit.

B. SOURCES ORALES

Enquêtes en pays luba central (P. Petit)

- Ilunga Charlotte, récolteuse de *mpemba*, son mari Kanda Kitenge et Masengo Marie, interviewés à Kabongo, le 9/7/96.
- Ilunga Kitobo, ritualiste *kitobo* de Kabunda, le 17/6/96.
- Kabamba Aron Kadi Moyo, cousin de Nkambo Kisula, interviewé par mon interprète Mande Katuba, le 12/8/96.
- Kyoni Kumwimba, dignitaire ayant servi les quatre *mulopwe* de Kabongo, interviewé à Kabongo, les 17/10/91, 24/6, 3, 6 et 9/8/96.
- Malale Mutombo Dingilwa et Shimba Ndala, deux dignitaires originaires de Kalongo, interviewés à Lubinda (chefferie Ngoy Mani), le 26/2/91.
- Mbayo Kita, frère du *nkulu* de Kabunda, le 17/6/96.
- Mfumwa Kibelo, dignitaire de Kabongo, le 21/8/96.
- Muzinga Makonga (pasteur à Kabunda) et son frère Ilunga Makonga Ndala, le 17/6/96.
- Mwanabute, dignitaire de Kabongo, le 21/8/96.
- Mwine Kilo (Ndalamba), dignitaire de Kabongo, le 21/8/96.
- Ngoy Katemo II, *mulopwe* de la chefferie Ngoy Mani, ainsi que dix-neuf dignitaires de cette chefferie (cf. Petit 1993: 564-5), à Kimbalama, le 24/2/91.
- Nkambo Kisula (*nkambo* des villages Kisula et Kabunda). Interviewé en compagnie de Twite Kabamba Louis (saunier de Kisula) à Kisula, le 18/6/96. Interviewé en

compagnie d'un de ses fils, à Kabongo, le 5/7/96. Il nous a en outre fourni d'autres indications lorsqu'il apporta le tribut de ses villages à Kabongo, le 3/7/96.

- Nkulu Kabunda, interviewé par mon interprète Mande Katuba, le 8/8/96.
- Numbi Twite, prêtre à Rosières (Belgique), originaire de Nsungu, décembre 1998.
- Yumba Ngoya (chef de terre et de saline), Kalenga Banze Twite Nzevu (dignitaire *twite*) et le *nkulu* Banza Mwadya Mbala (chef de localité), interviewés à Nyembo, le 15/6/96.

Enquêtes dans la vallée de la Luvua

Ces enquêtes ont été réalisées par Ngosa Kipoka Justin (les cotes des bandes cassettes, conservées par le Père Léon Verbeek à Lubumbashi, sont données après la date de l'interview).

- Chamala Kalombo, saunier kunda, à Nkondo, le 29/8/96 (GS3).
- Kyanzula Kibwe & Mwilambwe Mbuyu, sauniers de la saline de Katwe (Mpweto) (GS5).
- Mulopwe Kalamata Mwilambwe, Kibawa Zambite Dasango, Mukalayi Kibula & Paul Kipo, interviewés à Kalamata, le 31/8/96 (GS3).

Enquêtes dans la région de la Lufuko

Ces enquêtes ont été réalisées par Lunda Matalisi (les cotes des bandes cassettes, conservées par le Père Léon Verbeek à Lubumbashi, sont données après la date de l'interview).

- Anon. à Kala, Tundwa Bwempe et Anon. #2 (31/7/96) (LM31).
- Anon. à Moba (interviewé au village de Ntoto, près de Moba) (27/7/96) (LM24).
- Dona Mwina Kapofi et Anon. (ami du premier), interviewés à Mpala (25/7/96) (LM19).
- Funkwe Mangenya Prosper, interviewé à Mpala (26/7/97) (ML47).
- Kabanda Jean, interviewé à Kala (16/7/97) (ML10).
- Kansansabala Yozefu, interviewé à Mpala (24/7/96) (LM18).
- Kansansabala Yozefu et Kasawa Lukena (son épouse), interviewés à Mpala (26/7/97) (ML41).
- Kapoma Mupenda, interviewé à Kala (30/7/96) (LM28).
- Katambwa, ancien chef de Mubii (à une vingtaine de kilomètres au S-E de Lusaka), interviewé à Kala (3/8/96) (LM42).
- Kibwabwa Adriano, Mwabu Mukupa Joseph, Kakonge Mwina Mahemba, Bona Kalombe et Anon., interviewés à Kala (18/7/97) (ML21).
- Kisimba Matalisi Noeli, interviewé à Kalemie (11/8/96) (LM52 et 53).
- Kitelo Kibanda, interviewé à Mpala (26/7/96) (LM21).
- Helena, interviewée à Moba (7/8/96) (LM51).
- Namfuma Kamona Kabemba Madeleine, cheffesse de terre, et Kisimba Musapu Kibwabwa Lucien, son collaborateur, interviewés dans la saline de Nganza (21/7/97) (ML33).
- Namfumu Kamona (cf. *supra*), Kisimba Musapu (cf. *supra*) et six travailleurs anonymes, interviewés dans les salines de Nganza (21/7/97).

Enquêtes dans le nord de la Zambie (P. Petit)

Visite des marais salins de Lushiba et de Kabwile (près de Puta), le 27/9/93. Les renseignements furent fournis par les sauniers ainsi que par John Puta, le fils du chef Puta. Visite de la saline de Kabwe, à Kaputa, le 23/11/93.

- Kabwe Lucy, femme bwile interviewée à Lambwe Chomba (28/10/93).
- Kalunga Thomas, saunier bwile travaillant dans la saline de Lushiba (30/9/93).
- Kaputa Bethuel Chansa (chef Kaputa), ses dignitaires Kabwe Shadrak Adam, Kitula Duncan, Chupa Lamek, Lwalika Vincent, interviewés à Kaputa (23/11/93).
- Kasumpa Ntambo, dignitaire de Kazembe interrogé à Kasumpa (5/1/94).
- Koti Margaret, femme bwile interviewée par mon épouse Violaine Sizaire à Puta (12/10/93).
- Musa Mwenya, saunière tabwa à Kaputa (23/11/93).
- Mwansa Henriette et Mwila Mary, deux femmes bwile de Chienge (16/12/93).
- Mwape Jason, devin *cilumbu* à Puta (12/10/93).
- Mwata Kazembe Chinyanta IV (*Senior Chief* Kazembe) et ses conseillers, interviewés dans le palais de Mwansabombwe (5/1/94).
- Ngonga Andrew, vieux pêcheur tabwa habitant à Puta, interviewé par mon épouse Violaine Sizaire (16/12/93).
- Puta Kasoma, *Senior Chief*, interviewé dans son enclos à Puta, en compagnie de ses conseillers (29/9/93).

Enquêtes dans le nord de la Zambie (A. Makungu)

- Abiya Kishimba, saline de Kabwile (21/9/98).
- Chansa Yoram, saline de Lushiba (3/11/98).
- Chilufya Luka, village de Mulolwa (1/11/98). L'informateur est le neveu de l'actuel chef Mulolwa.
- Kafwanka Rubson, saline de Kabwile (4/11/98).
- Kalombo John, saline de Kabwile (10/9/98).
- Kalua Luka, saline de Kabwile (12/9/98).
- Kalunga Thomas, saline de Lushiba (15/9/98 et 2/11/98). Il est le responsable de la saline en question.
- Kishimba Beut, saline de Kabwile (23/9/98).
- Kishimba Raption, saline de Lushiba (5/11/98).
- Kyongo Marthe, saline de Kabwile (17/9/98). L'informatrice est l'actuelle responsable de cette saline.
- Mumba Alphonse, saline de Kabwile (8/9/98).
- Mutoba Jeanne, saline de Kabwile (4/11/98).
- Tatawe Musombo, saline de Kabwile (20/9/98). L'informateur était jusqu'en 1997 le responsable de la saline de Kabwile.

En outre, Albert Makungu précise par un courrier la situation de salines bwile en 1999 (23/11/99).

Enquêtes dans le Sud-Katanga

Ces enquêtes ont été réalisées sous la supervision du Père Léon Verbeek.

- Kapaso Kabanshi, interviewé par Mwaba Kaindu au village Kaindu (à 5 km au sud de Kashyobwe) (janvier 1989) (MK5).
- Kapenge Bunkolange et son frère Yumba Tamba, interviewés par Saka Mpundu à Lubuko (23/5/95) (SK26).
- Kiyumbi Amisi, résidant au village de Fulwe (chefferie Kaponda), interviewé par Chungu Monga à Kashiba (16/9/90) (MG58).

- Kunkuta Kyumwe Kikondo Marcel, interviewé par Chungu Monga à Munania (chefferie Kaponda) (15/9/90) (MG57).
- Lwaile Kibubi David, interviewé par Chungu Monga à Sambwa (27/8/90) (MG54).
- Lwinya Mukonkeleshi, interviewé par Kilolo Calwe à Kabyasha (22/8/88) (KCb24).
- Mukosa Félix, interviewé par Chungu Monga à Lubumbashi (11/1/91) (MG 66).
- Mumba, interviewé par Kyungu Kaloba à Mpoyo (novembre 1995) (CK85).
- Museli Mambwe, interviewé par Kashoba Lubi à Kashyobwe (18/9/88) (KL49).
- Mwelaisha Célestin, interviewé par Kyungu Kaloba à Mpoyo (novembre 1995) (CK83).
- Ngombela Lumba Kitumpe, chef du village Ngombela où il fut interviewé par Saka Mpundu (15/5/95) (SK12/5).

