L'institution monétaire de la royauté en Afrique centrale

Currency and monetary institutions in Central African kingdoms

Jean-Pierre Warnier

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesrurales/10054>

DOI : 10.4000/etudesrurales.10054

ISSN : 1777-537X

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2014

Pagination : 107-144

Référence électronique

Jean-Pierre Warnier, « L'institution monétaire de la royauté en Afrique centrale », *Études rurales* [En ligne], 193 | 2014, mis en ligne le 01 janvier 2014, consulté le 08 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/etudesrurales/10054> ; DOI : 10.4000/etudesrurales.10054

L'INSTITUTION MONÉTAIRE DE LA ROYAUTÉ EN AFRIQUE CENTRALE

Jean-Pierre Warnier

LE CAMEROUN DE L'OUEST est une région de hauts plateaux situés à 1 200 mètres d'altitude, surmontés d'édifices volcaniques culminant à 2 600-3 000 mètres : l'Auvergne sous les tropiques¹. Son peuplement est dense et continu depuis le néolithique, il y a six millénaires. La région est caractérisée par une grande diversité linguistique : pas moins de 50 langues, mutuellement inintelligibles mais génétiquement apparentées, au sein de la branche NW de la famille bantoue. Ces hauts plateaux (ou Grassfields) composent une unité régionale définie par la cote des 1 000 mètres d'altitude ; des précipitations de 2 000 à 2 500 millimètres par an ; un couvert herbacé zébré de galeries forestières en bordure des cours d'eau ; des températures jamais excessives, favorables à une horticulture fondée sur les cultigènes de forêt et de savane ; la limite des langues dites « bantu des Grassfields » ; des organisations sociopolitiques qui sont autant de variations sur le thème de la royauté sacrée ; enfin, des réseaux d'échange marchand de biens de subsistance, et de commerce au loin de marchandises de prix.

Je prendrai comme repère chronologique l'année 1885, laquelle correspond à un moment historique qui se prête particulièrement bien à l'analyse : assez proche de nous pour qu'on puisse avoir accès à l'information, mais avant l'introduction du mark, de la livre sterling, du franc, de la taxation et des nouvelles pratiques monétaires mises en œuvre par les autorités coloniales. La région ne sera conquise par les Allemands qu'entre 1901 et 1905, au prix de durs combats.

En 1885, l'histoire politico-économique des Grassfields prolonge les dynamiques anciennes des royautes sacrées, engagées, depuis de nombreux siècles, dans le commerce au loin et, après 1750, dans la traite européenne, par peuples côtiers interposés. La métallurgie du fer, dans laquelle la région s'est illustrée, remonte à 2 500 ans au moins [Warnier 2012a et 2012b]. En 1885, dans les Grassfields, les monnaies utilisées sont les cauris, les tringles de laiton pliées en épingles à cheveux ou enroulées en bracelets, les perles de différentes sortes, les mesures de sel ou d'huile de palme, le petit bétail, les plaques de fer. Le thaler de Marie-Thérèse, les fils d'archal et les bandes d'étoffe sont inconnus dans la

1. Cet article s'appuie sur des observations effectuées lors de multiples terrains au Cameroun depuis 1971. Il a été présenté sous une forme provisoire en mai 2013 au séminaire « Unicité et pluralité monétaire », animé par Bruno Théret et Jérôme Blanc et soutenu par l'Institut CDC pour la recherche, l'UMR Triangle et l'UMR IRISSE. Je tiens à exprimer ma vive reconnaissance aux organisateurs de ce séminaire et à ses participants dont les critiques constructives m'ont aidé à finaliser ce travail. J'ai notamment contracté une dette envers Jean-Michel Servet et Laurent Berger.

Les hauts plateaux (Grassfields) du Cameroun de l'Ouest

D : ville de Douala ; M : royaume mankon ; R : autres royaumes
 — : cote des 1 000 m d'altitude ; - - - : « Plateau de Bamenda »

région. Certaines de ces monnaies sont d'origine locale (huile de palme, plaques de fer). Les autres sont acheminées sur place par les réseaux d'échange au loin. Par exemple, les sources attribuent la pénétration des cauris à l'avancée du commerce haoussa vers le milieu du XIX^e siècle, probablement à la suite de l'essor des exportations de noix de cola des Grassfields en direction des émirats issus du jihad d'Ousmane dan Fodio.

L'espace politique de la royauté sacrée mankon

Je me propose d'entrer dans l'analyse du fait monétaire dans les Grassfields en envisageant d'abord l'espace politique.

Une première structuration spatiale s'impose du fait des principes de la royauté sacrée, qui distingue le royaume comme espace totalisé et ouvert sur l'extérieur de sa matrice régionale faite de dizaines de formations politiques en relation les unes avec les autres, dont d'autres royaumes.

Voici de quoi il retourne : le roi se rend chaque année sur les sépultures des rois défunts pour leur faire des offrandes ; lorsque celles-ci sont agréées, le roi est *ipso facto* considéré comme rempli, par les ancêtres, des principes de vie et de reproduction. Il en résulte que ses substances corporelles (souffle, salive, parole et sperme) deviennent des principes de production, de reproduction et de vitalité de ce qui existe au sein du royaume (adultes, enfants, bétail, récoltes, argent, richesse). Le fardeau de la royauté consiste à recevoir les dispensations des défunts, à stocker des matérialités imbues

de principe vital, et à donner, donner et donner encore. Ces pratiques se passent de commentaire tant elles vont de soi. Elles ne mettent pas en œuvre des contenus discursifs mais des connaissances procédurales, des connaissances par corps, dirait Sylvia Faure [2000]. Ces pratiques ne sont guère saisissables par des méthodes d'entretien mais, au contraire, par une démarche d'observation et de participation.

Les substances corporelles du roi étant en quantité limitée, on recourt à d'autres substances pour les démultiplier : huile de palme ; poudre de fard rouge ; médecines pour faire des onctions et traiter animaux, humains, espaces et objets ; vin de raphia que le roi mélange à sa salive pour le vaporiser (photos 1a et 1b p. 111) ou le donner à boire. Toutes ces substances sont matérielles. Elles sont contenues dans le corps physique du roi ou dans des récipients intégrés, par leur usage, à ce que Paul Schilder [1935] appelle le *Körperschema* (schéma corporel), en l'occurrence ici du roi, construit par apprentissage de conduites sensorimotrices. Les récipients sont des sacs,alebasses, cornes à boire, bols à onction, maisons, palais. Dans le même genre, Jean-Michel Servet [1998 : 300-301] mentionne le « panier des ancêtres » que possèdent de nombreux souverains de l'actuelle République démocratique du Congo et de l'Angola, qui contient des objets et substances de pouvoir. Ces récipients présentent la même structure que celle du corps du roi (une enveloppe et des orifices), la même fonction de contenance et de restitution, les mêmes flux entrants et sortants (les substances ancestrales et tout ce qu'elles produisent et reproduisent chez les vivants). Les technologies du pouvoir sont

des techniques du corps et des matérialités : absorber, contenir, ouvrir, fermer, transvaser, pulvériser, oindre, éjaculer (le roi a plusieurs dizaines d'épouses), expulser, contrôler les orifices, entretenir les enveloppes.

Les technologies du corps royal s'articulent aux techniques de soi proposées, voire imposées, à son peuple : elles sont centrées sur la peau comme enveloppe de tout sujet, sur ses contenus et ses orifices. Les technologies du pouvoir en tant qu'elles produisent certains types de subjectivité s'inscrivent dans le quotidien du roi. Elles empruntent le truchement de cultures matérielles et motrices spécifiques auxquelles j'ai consacré une partie de mes recherches théoriques². Variant d'une société à l'autre, ces cultures matérielles et motrices ne relèvent pas de la logistique neutre et banale du quotidien. N'en déplaise à Sartre, elles ne constituent pas la composante pratico-inerte de notre existence. De plus, elles ne sont pas réductibles à des signes. Certes, les choses « font signe » dans un système de connotation et de communication, comme l'ont bien vu tous les sémiologues depuis Roland Barthes [1957]. Mais il y a plus : elles s'inscrivent dans le corps propre du sujet et participent à son action sur lui-même et sur les autres. La question que pose cette propriété que possède le corps d'incorporer et de désincorporer des choses dans l'action n'est pas « Que signifient les corps et les choses ? » mais bien « Que font les corps et les choses en mouvement aux sujets ? Comment les fabriquent et les configurent-ils au quotidien ? Comment instaurent-ils un rapport de pouvoir ? »

Le roi fabrique donc un certain type de sujets qui, comme lui, sont des sujets-réceptifs. Il fabrique également un certain type de royaume qui, comme lui, est un espace délimité, pourvu d'une enveloppe et d'orifices. Le roi *est* un corps, et il *a* trois corps : son corps propre, le palais et le royaume. Ces trois corps ont la même structure : une enveloppe pourvue d'orifices. Ils partagent les mêmes fonctions d'assignation à la localité, de séparation entre un intérieur et un extérieur, de contenance et de régulation de flux entrants et sortants. Ils possèdent les mêmes contenus, à savoir des principes vitaux provenant des ancêtres ainsi que des substances corporelles et matérielles investies par ceux-ci, avec tout ce que cela produit en termes de sujets, de bonne santé, de bétail, de récoltes, de biens et de richesses de toutes sortes.

ESPACE, MOBILITÉ ET ROYAUTÉ SACRÉE

À ce stade de l'argumentation, il faut interroger les raisons pour lesquelles les royautés sacrées ont structuré l'espace politique à des dates incertaines mais qui se chiffrent en plusieurs dizaines de siècles, et ce, sur une aire très vaste qui s'étend de la région des Grands Lacs jusqu'au Nigéria en passant par la cuvette du Congo. Je souhaite déconnecter cette question de celle de l'origine de l'État, qui, depuis Engels [1983 (1884)] au moins, a fait couler beaucoup d'encre : cette origine

2. Voir les travaux du réseau « Matière à penser » [Julien et Rosselin eds. 2009 ; Naji et Douny 2009 ; Warnier 2009a et 2009b].

Photos 1a et 1b. Le roi et sa corne à boire, prolongement de son corps-réceptacle.
Après avoir pris du vin de raphia dans sa bouche, il le mélange à sa salive et le pulvérise sur la foule
(clichés Jean-Pierre Warnier, royaume de Mankon, 1973)

fut attribuée alternativement à la divergence sociale, à la guerre, à la conquête, à la régulation des systèmes hydrauliques, etc.

Les royautés sacrées présentent des régularités qui tracent les contours mêmes de leur raison d'être. Le corps du roi agit en tant que réceptacle contenant les principes de production et de reproduction du royaume. Il en résulte que, lorsque ce corps-réceptacle vient à vieillir et à voir tarir sa fécondité ou sa santé, il faut en changer en mettant à mort le roi, de manière réelle ou métaphorique, à date fixe ou suivant son état, afin de lui substituer un récipient neuf en la personne d'un jeune souverain.

Une autre caractéristique de ces royaumes est qu'ils sont, par essence, composites. En général, ils sont constitués de groupes de descendance ou de groupes politiques d'origines diverses. Leur organisation n'est pas calquée sur des rapports de parenté. Ils ne sont pas englobés dans une généalogie unique, ou, si tel est le cas, cette généalogie est fictive. On constate ainsi que le lignage royal se réclame d'une autre origine – souvent étrangère – que celle des lignages roturiers. Dans tous les cas, les principes de production et de reproduction contenus dans le corps du roi sont dispensés à tous ses sujets, ce qui a aussi pour effet de les fusionner et de les unifier dans une totalité assignée à la localité et contenue dans les limites du royaume.

Un tel dispositif répond à des préoccupations d'ordre politique qui ont vu le jour dans des situations historiques données que décrit l'africaniste Robin Horton [1971]. Celui-ci précise que des « migrations disjonctives » se sont produites avec régularité dans certaines

régions d'Afrique, qui ont mis en contact des groupes de descendance apparentés avec des groupes non apparentés. Ces situations auraient rendu nécessaire l'invention de dispositifs politiques *sui generis*, comme les chefferies ou les royaumes, pour articuler ces différents groupes et créer du lien entre eux. L'anthropologue Igor Kopytoff [1987] a perfectionné ce schéma en mobilisant la notion de frontière telle qu'elle avait été formulée par Frederick Jackson Turner [1961 (1893)] à propos de la frontière américaine. Turner la définit comme un espace ouvert à la mobilité, à la colonisation et à la recomposition politique. Ajustée à l'histoire africaine, cette notion s'applique à des espaces parcourus par des personnes et des choses qui, pour reprendre l'expression d'Arjun Appadurai [1993], ont largué les amarres et dérivent dans des territoires ouverts à la recomposition.

La mobilité des choses et des personnes dans cet espace ouvert semble avoir été difficile à gérer par ceux qui la vivaient. Inévitablement, les groupes de voisinage établissent des relations de conflit ou de coopération les uns avec les autres. Progressivement, ces relations tendent à se réguler et finissent par s'institutionnaliser. Cette mobilité pose aux sujets des questions radicales : qui sont ces personnes et ces choses qui viennent d'ailleurs ? D'où viennent-ils ? Quelle est leur vérité ? Quel rapport entretiennent-ils au territoire, aux esprits, au bien et au mal ? Qui les a produits ? Sont-ils un danger ou une ressource ? Il ne faut pas sous-estimer la puissance d'attraction ou de répulsion attachée aux personnes et aux choses en fonction de leur origine, réelle ou supposée. La dimension

symbolique est subsumée dans les rapports de pouvoir.

Vu cet arrière-plan historique, je propose de considérer la royauté sacrée comme un dispositif politique aussi simple qu'efficace pour produire de la localité, assigner à cette localité des choses, des sujets et des groupes qui ont largué les amarres, les lier entre eux et les unifier grâce à un imaginaire de principes de vie ancestraux incarné par les substances corporelles du roi. Le corps du roi, en chair et en os, et toutes les pratiques physiques et matérielles qui sont les siennes sont transformés en un réel qui devient tangible grâce à l'imaginaire de l'ancestralité. Comme telles, ces pratiques sont perçues comme efficaces. Cet imaginaire est performatif : il fait exister ce qu'il dessine.

On peut pousser cette logique jusque dans ses plus ultimes implications, avec une grande valeur prédictive : celle-ci est relative au traitement de l'enveloppe cutanée du roi et de ses orifices, à ses pratiques de manducation et d'excrétion, et est sous-jacente à l'incorporation à son schéma corporel de réceptacles tels que vêtements, corne à boire, sacs, bols à onction, loges du palais, palais, cité, etc. Cette logique est susceptible de se manifester par des pratiques fort différentes d'un royaume à l'autre. Exemple : à l'instar du roi, tout sujet est constitué en réceptacle corporel qui contient les principes constitutifs de sa personne. Si, donc, sa vérité se trouve dans son contenu, on peut la connaître en lui faisant absorber, de son vivant, un poison ou d'autres substances d'ordalie, ou bien en ouvrant son cadavre après son décès. La première solution prévaut dans certains royaumes (comme le

royaume mankon) ; la seconde, dans d'autres, qui pratiquent une autopsie vernaculaire pour voir ce que le défunt « a dans le ventre »³ et qui fait sa vérité.

En résumé, ce qui informe les pratiques concrètes de la royauté sacrée est une logique de production de localité, d'assignation, à cette localité, de choses et de sujets, et d'unification de ces choses et sujets en un tout singulier : le corps du roi et son royaume. Telle est la solution que de nombreuses sociétés africaines ont inventée pour répondre à une situation de frontière. Ce n'est pas la seule possible ni la seule attestée. Toutefois, il y a lieu de penser que des facteurs idéologiques ont contribué à en assurer le succès et la diffusion : la recette ayant donné satisfaction ici a pu être imitée ailleurs.

L'existence de royaumes dans les Grassfields (on en dénombrait environ 150 en 1885) produit donc deux types d'espaces politiques monétaires : l'espace intérieur de chaque royaume ; et l'espace extérieur, partagé par d'autres groupes politiques, où circulent choses et sujets. Ce dernier se subdivise en un espace régional, constitué par l'écoumène des Grassfields, et un espace interrégional incluant l'ensemble de l'Afrique centrale, entre le Golfe de Guinée et le lac Tchad, lui-même lié à d'autres continents, dont l'histoire reste encore largement à écrire si l'on veut pouvoir la raccorder à l'histoire globale – en particulier à celle de l'espace eurasiatique et africain centré sur l'océan

3. Concernant la pratique de l'autopsie vernaculaire, on peut se référer à D. Miaffo [1977], M. Salpeteur [2009] et M. Salpeteur et J.-P. Warnier [2013].

Indien et dont Philippe Beaujard [2012] a brossé un tableau magistral.

LES ÉMISSIONS ROYALES

La théorie essentialiste de la monnaie, développée par Jean-Michel Servet [2012], me semble particulièrement adaptée aux principes de la royauté sacrée. Ce dernier s'insurge contre les théories monétaires fondées sur le primat de la circulation, de la fonction de paiement et de la mesure de valeur. Ces théories que, à la suite de Friedrich Hayek, il qualifie de catallactiques⁴, mettent l'accent sur : a) l'individuel, aux dépens du collectif, des biens communs et du tout social ; b) les échanges de biens aliénables, aux dépens des pratiques de dépôt et de transmission de biens inaliénables.

À la suite de Jean-Michel Servet [2012], je discerne, dans ce primat accordé à la circulation, l'héritage de la lecture quasi hégémonique de *L'essai sur le don* de Marcel Mauss que fit Claude Lévi-Strauss [1947], lequel, se fiant au modèle linguistique, considérerait l'échange et la communication comme les seuls éléments de structuration du langage, des systèmes de parenté, des rites, des mythes, des activités économiques, en un mot, du lien social. En matière de parenté, il repoussait la filiation au second plan, structurée qu'elle serait par les relations d'alliance, et subordonnée à celles-ci. Les théories catallactiques de la monnaie sont en phase avec la tradition philosophique libérale dont se réclamait Hayek et avec le tournant néolibéral des années 1970 et 1980. La théorie essentialiste de la monnaie, fondée sur ce qu'elle est (son essence), à savoir un lien, plutôt que sur ses fonctions

(circulation des choses, règlement des dettes, mesure des valeurs échangées) permet, seule, d'articuler le fait monétaire à la totalisation sociale et à la souveraineté. C'est bien de cela dont il est question dans la royauté sacrée.

Que gagne-t-on à qualifier de « monnaie » ce qu'on appelle habituellement « pouvoir » ? On révèle par là le verso du pouvoir. La monnaie est un lien de souveraineté coextensif à l'exercice du pouvoir. J'indiquerai plus loin comment cette propriété se décline au regard de la confiance, de la dette de vie, de la hiérarchie et du principe de coupure du lien social.

La théorie essentialiste de la monnaie ne s'oppose pas seulement aux théories catallactiques mais aussi aux théories évolutionnistes qui postulent un état de nature initial dépourvu de toute forme de monnaie, suivi de la pratique de l'échange et du don, puis du stade du troc, qui précède l'échange marchand, solidaire de monnaies d'abord qualifiées de primitives (« paléomonnaies »), puis, à un stade plus avancé, de « vraies » monnaies, sous diverses formes.

À l'inverse, si la monnaie est un lien, elle est présente dans toute société humaine quelle qu'elle soit, même la plus « primitive ». Ce qui crée du lien, dans la royauté sacrée, ce sont les émissions qui procèdent du corps du roi. Celles-ci font advenir à l'existence les composantes du royaume et les lient ensemble pour en faire des éléments d'un tout. En effet,

4. Du verbe grec *katalattein* (ou *katallassein*), qui signifie « échanger », « admettre dans la communauté » ou « faire d'un ennemi un ami » [Kacelenbogen 2013 : 22].

les substances de vie, de production et de reproduction qui sortent du corps du roi sont censées engendrer les nouveaux-nés, les récoltes, le bétail, la richesse, la santé... En franchissant un pas supplémentaire, on peut dire que les alliances matrimoniales, les successions, les offrandes aux défunts, les semailles et les récoltes s'accomplissent au moyen de sujets, de substances et d'actions qui doivent leur existence au fonctionnement corporel du monarque et au flot ininterrompu de substances ancestrales qui en procèdent en cascade.

Il ne s'agit pas là d'un savoir verbalisé : il s'agit d'une expérience vécue par les sujets. Cette expérience ne se discute pas : elle se pratique. Le roi pulvérise sa salive sur la foule, parle, fait des onctions, répand des médecines en travers des chemins et des portes de la cité, dispense sa semence à ses nombreuses épouses, ouvre, ferme, transvase d'un récipient à l'autre [Bayart et Warnier eds. 2004]. Les sujets mettent en œuvre des technologies corporelles et matérielles correspondantes. Toutes ces pratiques sont incorporées. Entre les principes de vie rituellement communiqués au roi par ses ancêtres, d'un côté, et les personnes, les récoltes et le bétail qu'ils produisent, de l'autre, se crée un continuum de choses, de biens et de personnes issus du corps du roi à mesure qu'il disperse ses substances corporelles dans le royaume.

Le long de ce continuum, à partir de quand les substances corporelles du roi cessent d'être une monnaie du lien pour devenir autre chose ? Je ne suis pas sûr que cette question ait du sens dans la mesure où la transformation des substances, des choses et des

personnes les unes dans les autres s'opère dans la continuité. Exemple : le roi revient du lieu du sacrifice où il a effectué des offrandes aux défunts en tenant à la main un sac contenant de la poudre de fard rouge (*padouk*) imbue des substances ancestrales ; il présente le sac ouvert à un notable, qui y prend de la poudre pour l'appliquer sur le corps des femmes de tous les lignages du royaume qui tardent à concevoir un enfant et sont venues pour recevoir du fard sur leur peau (photo 2 p. 117). Les principes de vie ancestraux se sont transformés en *padouk* qui fait lien entre le corps du roi et celui des femmes et favorise la conception des enfants. Six mois plus tard, le roi m'informera avec satisfaction que plusieurs de ces femmes sont enceintes. L'enfant à naître deviendra un homme ou une femme engagé dans des liens de filiation et d'alliance, à leur tour noués par personnes, biens et substances interposés.

Je ne m'étais guère intéressé aux pratiques corporelles de la royauté sacrée tant que je me cantonnais, dans mes enquêtes, à l'anthropologie sociale d'inspiration radcliffe-brownienne. Il m'a fallu d'abord me persuader de leur importance et découvrir, à travers les travaux de Pierre Parlebas [1999], l'approche « praxéologique », dont le terme dénommatif est emprunté à Alfred Espinas. En mobilisant cette contribution, ma propre approche se fonde sur une théorie des processus de subjectivation et d'assujettissement par les cultures matérielles et motrices.

L'identification du contenu corporel du roi à de la monnaie, je la dois à un texte qui est venu en légende de nombreuses pratiques dont je commençais à saisir l'importance. Écrit

par deux prêtres catholiques camerounais originaires des Grassfields francophones – les PP. Tchouanga-Tiegoum et Ngangoum [1975 : 33], cet essai au titre évocateur (*La vérité du culte des ancêtres en Afrique chez les Bami-léké*) explique à leur hiérarchie ecclésiastique et leurs paroissiens que les offrandes aux ancêtres ne sont pas incompatibles avec la foi et la pratique catholiques car tout être humain est maintenu en vie par l'action permanente de ceux-ci. Afin de rester en vie, chacun doit impérativement rester branché sur ses origines ancestrales par le truchement de son « chef de famille » qui pratique les offrandes aux défunts car, écrivent-ils :

Le chef de famille est une espèce de tirelire vitale de toute la famille : en lui se trouve la plénitude de sang reçue depuis la création en passant par une chaîne d'ancêtres.

Or, que met-on dans une tirelire sinon de la monnaie ? Ce qui vaut pour le chef du groupe de descendance vaut a fortiori pour le roi. Ce texte est remarquable. Pour la première fois, je me trouvais en présence d'un énoncé relatif à des pratiques peu ou pas verbalisées, assimilant les contenus corporels du roi ou d'un chef de groupe de descendance à de la monnaie.

Les dispensations royales créent une dette de vie envers le monarque et les ancêtres. La vie n'ayant pas de prix, la dette est insolvable. Aussi les sujets du roi lui apportent-ils des personnes et des biens comme reconnaissance de dette et en retour de ce qu'il a contribué à engendrer. Chaque lignage lui donne, de temps à autre, une jeune épouse, sans compensation matrimoniale. En 1885, le roi avait

150 épouses en âge de procréer. Étant considéré comme l'homme le plus fécond du royaume parce que directement branché sur la source de reproduction ancestrale, il mérite ce harem qui n'a pas de quoi surprendre ses sujets. Le monarque est à la tâche pour féconder ses épouses. Il a une obligation de résultat : il doit montrer qu'il est un réceptacle débordant de vitalité. Il en va de sa crédibilité et de la confiance que l'on accorde à sa monnaie. C'est une confiance de nature hiérarchique, analysée par Michel Aglietta et André Orléan [1998 : 24-25]. Les lignages roturiers lui procurent donc des épouses ainsi que des serviteurs pour son palais, et toutes sortes de biens de subsistance : chèvres, porcs, haricots, huile de palme, etc. Juste retour des choses produites et reproduites grâce à son labeur.

Le royaume mankon comprend 32 lignages agrégés en 9 clans exogames, dont le clan royal et 8 clans roturiers. Ces clans ne partagent aucun apparemment généalogique. Lors de la fondation du royaume, chaque chef de clan aurait abandonné sa souveraineté, matérialisée par des sacs contenant ses substances rituelles et ses instruments de musique qui auraient été mis en commun au bénéfice d'un seul d'entre eux. Il en serait résulté une organisation fédérale dans laquelle chaque chef de clan et de lignage assure la totalisation de son groupe de descendance en dispensant ses propres substances ancestrales à ses sujets. Le roi, quant à lui, assure la totalisation de l'ensemble du royaume.

La vie de chaque sujet se trouve donc à l'intersection de deux flux de substances de vie : celui du groupe de descendance dont il fait partie et celui du roi. La structure

Photo 2. Après avoir consacré des offrandes aux défunts, le roi (à droite) tient un sac rempli de poudre de *padouk*. Un notable (en chemise claire, à gauche) prend de la poudre dans le sac et l'applique sur la peau des femmes qui désirent concevoir un enfant
(cliché Jean-Pierre Warnier, royaume de Awing, 1973)

du royaume fait penser à une grenade, ce fruit dont la baie ronde renferme des pépins entourés d'une pulpe rouge. À l'intérieur du royaume, les sujets contractent plusieurs dettes de vie. En plus de la dette envers le roi, toute alliance matrimoniale induit une dette insolvable du preneur d'épouse envers le donneur. De même, chaque sujet contracte à la naissance une dette de vie envers ses ascendants. Le roi coiffe donc ces dettes, que l'on pourrait dire privées, par une dette qui totalise les précédentes.

Les substances corporelles de production et de reproduction dispensées par le roi revêtent une valeur incommensurable. Les sujets apportent au palais des chèvres bêlantes et trébuchantes qui ont un prix bien réel sur la place du marché : le roi les paye en retour par des pulvérisations de sa salive mélangée à du vin de raphia, lesquelles n'ont littéralement pas de prix. Dans cette transaction inégale et hiérarchique, les sujets s'estiment gagnants. La vie des sujets, au croisement des dettes d'alliance, de filiation et de totalisation, n'a, elle-même, pas de prix (sauf dans le cas particulier de la vente en esclavage, qui mériterait une discussion).

Selon l'expression de Bruno Thérêt, les dettes d'alliance et de filiation s'inscrivent respectivement sur un axe horizontal d'échange et un axe vertical de transmission, alors que la dette de totalisation (qui se rapporte à la souveraineté) crée une diagonale sur laquelle on peut projeter les deux autres vecteurs. Pour reprendre le vocabulaire de Pierre Legendre [1985], le roi fait exister un principe généalogique qui concerne le tout du royaume et

non pas les généalogies lignagères dans lesquelles s'inscrivent ses sujets. Celles-ci n'ont, entre elles, aucun apparemment ultime puisque les neuf clans exogames qui composent le royaume ne se reconnaissent aucune ancestralité commune, hormis celle qui fut rituellement accordée au premier monarque par les fondateurs du royaume – ancestralité que l'anthropologue qualifierait d'« imaginaire » au sens de Cornelius Castoriadis et de Jacques Lacan (c'est-à-dire d'images qui produisent un effet de réel).

Le royaume ne s'inscrit donc dans aucune généalogie englobante mais obéit à un principe de transmission. Je propose de désigner ce qui « fait monnaie » dans les dispensations corporelles du roi par le terme de « monnaie royale », étant entendu que cette monnaie institue le royaume et possède des fonctions de transmission-reproduction et de totalisation conformes au principe généalogique de Pierre Legendre. Le roi, en bref, procède à des « émissions monétaires »⁵.

5. Jean-Michel Servet (communication personnelle) estime que cette expression est particulièrement appropriée. Il ajoute : « *Le Dictionnaire historique de la langue française* [Rey ed. 1992 : 679-680] indique que le mot “émission” a été introduit en français avant le verbe “émettre” pour d'abord désigner “concrètement la projection d'un liquide, par exemple d'un liquide organique” et qu'il s'est appliqué à la fin du XVIII^e siècle à la mise en circulation de papier monnaie avant de se généraliser au cours des XIX^e et XX^e siècles à celle des actions, des chèques ou des timbres postes. »

LA MONNAIE DU LIEN MONARCHIQUE ⁶

Les substances ancestrales qui produisent du lien se manifestent sous deux aspects : on a, d'un côté, le *principe* de celui-ci ; de l'autre, les *supports* dans lesquels ce principe se trouve investi. Pour ce qui est du principe, on peut citer les dons de vie des ancêtres défunts, lesquels ne sont saisissables qu'à travers leurs supports (les substances corporelles du roi, leur démultiplication et les produits qui en découlent). Ce principe et ses supports bénéficient d'une *confiance méthodique* que garantissent des procédures politiques et rituelles assurant la sincérité de ce qui est dispensé par le monarque. Les procédures politiques consistent essentiellement dans le contrôle que l'entourage du roi exerce sur ses performances et sa fécondité et qui permet de lui présenter des remontrances en cas de défaillance, voire de le mettre à mort si le réceptacle qu'il constitue ne retient ni ne transmet plus les substances de vie. Les procédures rituelles consistent essentiellement dans les offrandes aux défunts, agréées ou non par les ancêtres à certains signes reconnus.

Si le principe ancestral est unique, les *supports*, eux, sont multiples.

Il y a, d'abord, les substances corporelles du roi. Les Mankon les perçoivent toutes comme des réalités matérielles et tangibles : sa parole, son souffle, sa salive, son sperme. Limitées en quantité, ces substances sont démultipliées par une autre catégorie de substances, non organiques, contenues dans des récipients (calebasses, bols à onction, sacs et paniers) inscrits dans le schéma corporel du roi par l'usage qu'il en fait, à savoir l'huile de

palme, le *padouk*, le vin de raphia et certaines médecines. Tous ces supports matériels sont appliqués sur les enveloppes des personnes et des choses ou bien sont dispensés pour être ingérés par les sujets.

Puis viennent les biens de subsistance produits au palais par les épouses du roi et ses serviteurs ou acquis sur les marchés régionaux en échange des produits primaires issus de leur travail : arachides, maïs, tubercules, petit bétail, huile de palme, etc. Avec ces biens, le roi nourrit son peuple lors du festival annuel et régale les notables du royaume, ses alliés et les visiteurs de marque. C'est à lui, en effet, qu'on attribue le mérite de leur production puisque le principe qui la rend possible provient de son corps. Cette création est mise en scène chaque année, immédiatement après que le monarque est revenu du cimetière royal où il a effectué des offrandes aux défunts. Entièrement recouvert de poudre rouge de *padouk*, assis sur son trône à proximité des sépultures, il siège en majesté au milieu d'une profusion de boissons, de mets préparés par ses épouses, de volailles et de calebasses de vin de raphia qu'il distribue aux notables et à ceux de ses sujets qui l'entourent.

Encore plus loin du corps du roi, on trouve un autre cercle de supports qui résulte de

6. Dans les pages qui suivent, je reprends plusieurs thématiques abordées par Jean-Michel Servet [2012 : 287-374]. Afin de ne pas alourdir mon texte, j'ai renoncé à faire référence à chacune des pages ou citations dudit ouvrage auxquelles je me reporte, mais ai mis en italiques chaque expression tirée de ce livre.

la transformation des substances royales en êtres humains : enfants du roi, mais aussi enfants des lignages roturiers et sujets maintenus en vie et en bonne santé par les dispensations lignagères subsumées par les émissions royales.

La dernière catégorie de supports est constituée par les biens et richesses produits ou acquis par le royaume dans son ensemble (de nos jours : les gains monétaires, les salaires, les bénéfices commerciaux⁷). Les cadets remettent leurs gains à leurs pères puisque c'est à eux que, comme ils disent, « ils doivent tout » : la vie, la santé, la prospérité. Les séniors et notables du royaume effectuent des transferts au palais pour la même raison. La monnaie royale possède des effets multiplicateurs.

Peut-on objecter à cette théorie essentialiste que les émissions du monarque ne sauraient être une monnaie puisqu'elles ne circulent qu'à sens unique ? Non, si l'on veut bien considérer que leur transformation accomplit un retour à la source qui n'est ni un tribut ni l'impossible compensation d'une dette de vie, mais la réappropriation, par le monarque, d'une fraction de ce que ses dispensations corporelles ont pu produire. C'est ainsi, par exemple, que les lignages roturiers lui procurent des épouses et des serviteurs sans contrepartie ni compensation matrimoniale : ils ne restituent alors qu'un faible pourcentage de ce que le roi a contribué à engendrer (environ 5 % des femmes du royaume en âge de se marier en 1885).

Peut-on, pour autant, parler de pluralisme monétaire ? Je ne le pense pas car ces supports qui se multiplient en chaîne ne sont

investis que d'un unique principe qui assure la *liaison*, l'*unification* et la *totalisation* du royaume, c'est-à-dire son *institution*. Le processus de métamorphose des substances en biens, récoltes, nouveaux-nés, bétail, etc. est essentiel au fonctionnement de la royauté sacrée.

L'unité de la monnaie se manifeste dans son principe, de même que sa pluralité, dans ses supports. Pour cette monnaie, la dimension de *compte*, au sens d'une numération cardinale, n'est pas pertinente. En revanche, il y a du plus et du moins. Que les récoltes soient mauvaises, que les femmes tardent à concevoir, que les sujets soient en piètre santé, et tous les regards se tournent vers le roi parce qu'il n'obtient pas suffisamment de ses ancêtres et ne donne pas en suffisance. La *confiance* est entamée, dans ses deux dimensions, *hiérarchique* et *méthodique*. Dans ce cas, la reine mère et certains notables qui disposent d'un droit de remontrance poussent le roi à faire son examen de conscience : a-t-il rendu hommage aux défunts selon un rythme hebdomadaire et annuel ? A-t-il bien interprété les signes d'approbation ou de réprobation des défunts ? Leur a-t-il déplu par des pratiques contraires aux us du royaume ? Est-il parvenu à neutraliser ou évacuer les sorciers ? Le corps du roi et de ses épouses ont-ils été désacralisés ? Après quoi, le roi et ses notables font de leur mieux pour rétablir le flux des substances ancestrales.

7. Saisissables dans les transferts que les cadets migrants et salariés réalisent au bénéfice de leurs pères titulaires (souvent distincts de leurs géniteurs), par qui transitent les substances de vie.

Dans certains royaumes, si les proches du roi considèrent que son corps n'est plus physiquement capable de recevoir, retenir et dispenser les substances ancestrales, ceux-ci l'expédient *ad patres* et le remplacent par un homme plus jeune, comme on jette une cale-basse fêlée pour lui en substituer une neuve. On ne peut donc parler ni de comput ni de fonction de compte mais bien d'abondance ou de pénurie de l'approvisionnement monétaire, de bonne ou de mauvaise qualité des espèces. Le roi se doit d'être corpulent, et sa peau fait l'objet de soins constants. Pour preuve de cette logique de la royauté sacrée, je citerai deux exemples tirés de l'Afrique orientale qui relèvent de cette même configuration politique. Voici, rapportée par James Ferguson, la salutation rituelle adressée à un nouveau roi *shambaai* en Zambie :

Give us rain. Give us bananas. Give us sugar cane. Give us plantains. Give us meat. Give us food. You are our king, but if you do not feed us properly we will get rid of you. The country is yours ; the people must have their stomachs filled. Give us rain. Give us food [2006 : 69].

En 2014, on pourrait y ajouter : « *Give us jobs. Give us schools. Give us a hospital. Give us pipe born water. If you do not give us modernity, we will get rid of you.* »

Le second exemple, qui vient de la région du lac Victoria, est donné par James Frazer. Il indique explicitement que la pluie comme liquidité et principe d'abondance est contenue dans le corps propre du roi :

When the end of March draws on, each household betakes himself to the King of

the Rain and offers him a cow that he may make the rain to fall soon. If no shower falls, the people assemble and demand that the king shall give them rain ; and if the sky still continues cloudless, they rip up his belly in which he is believed to keep the storms [1981 (1890) : 52].

• • •
121

La monnaie royale n'a cours qu'à l'intérieur des limites du royaume en tant que personne morale ou « *corporate group* » identifié au corps du roi. Elle n'a pas cours à l'extérieur. Dans la mesure où elle réalise la totalisation du royaume au moyen des substances monarchiques, elle fonde l'homologie précitée entre les trois corps du roi, à savoir son corps propre, le palais et la cité. Les trois corps, constitués d'une enveloppe et d'orifices par où entrent et sortent les substances, contiennent : a) les principes de vie que sont les substances corporelles contenues dans le corps du roi ; b) leurs avatars démultipliés par le vin de raphia, l'huile de palme, le *padouk* et les médecines, contenus dans le palais ; c) tous les biens et les personnes qui en procèdent, contenus dans la cité, autrefois délimitée par un fossé qui en faisait le tour.

La limite du royaume ne préexiste pas à la monarchie. Cette limite est produite par le souverain. C'est un avatar de son corps. C'est lui qui structure l'espace en établissant une délimitation entre un intérieur où les *substances royales ont cours et monnayent le lien*, et l'extérieur où elles n'ont pas cours. Notons à ce sujet que, chaque année vers le mois de mars, avant les semailles et l'arrivée des premières pluies, le roi fait procéder à un rituel de clôture et de contrôle des flux entrants et sortants de la cité. Il fait récolter

en abondance des médecines à base de plantes auxquelles il fait subir, à l'intérieur du palais, un traitement particulier. Après quoi, les notables répartiront en lignes continues ces médecines en travers des principaux chemins, devant les portes de la cité et le portail du palais, devant les accès de la place du marché, etc. Ces « médecines du roi » (*ngang fo*) sont des pièges à puissances occultes et forces néfastes. Année après année, elles *re-totalisent* le royaume et le distinguent de l'extérieur tout en assurant la sécurité et la sincérité des transits qui relient le royaume à sa matrice régionale.

Tous les sujets du roi se savent membres du royaume. Ils se reconnaissent des droits et des devoirs les uns vis-à-vis des autres. Ainsi, le règlement d'un conflit peut donner lieu à une rixe qui déclenche l'intervention d'un masque du palais. Lorsqu'il arrive sur les lieux, ce masque met un terme à la rixe par une injonction assortie de sanctions rituelles, suivie d'un arbitrage. La loi interdit l'usage de toute arme en fer lors de ces rixes : seuls les gourdins en bois, les casques en fibre et les boucliers sont autorisés. Il ne s'agit là que d'un exemple de la règle morale que respectent les sujets du seul fait de leur appartenance au royaume, et qui fonde la *confiance éthique* dans les émissions du palais. La monnaie royale *ne transcende pas les frontières* : elle en crée une – majeure – qui, de ce fait même, en confine l'action et l'usage à un espace intérieur où s'effectue la *totalisation*. Corrélativement, elle matérialise la *souveraineté* du royaume et de ses avatars que sont le palais et le corps du roi. La souveraineté s'arrête à la limite du royaume, concrétisée par le fossé qui en fait le tour.

Dans le cas de la royauté sacrée, le monarque est tellement visible et théâtralisé qu'on serait tenté de le déclarer totalement souverain. Or, en matière de souveraineté, Spinoza a raison de souligner que le corps social ne délègue jamais la totalité de ses pouvoirs au sujet qui le gouverne. Le roi des Mankon porte le fardeau de la royauté mais ne le maîtrise en rien. Il lui est imposé sans son consentement. Il le subit, quels qu'en soient les avantages. Tout comme les autres sujets du royaume, il est assujéti à ce que Foucault nommerait une *gouvernementalité* – en l'occurrence, ici, une *gouvernementalité* des réceptacles, substances et orifices. Celle-ci instrumentalise le corps du roi pour en faire un outil des technologies du pouvoir qui s'appliquent à lui-même comme à ses sujets. C'est la monnaie royale des substances ancestrales qui est souveraine, plus que le roi, qui n'en est que le truchement. Pour preuve : on peut le mettre à mort s'il sert mal les exigences des émissions monétaires. Le roi est mortel. Le corps du souverain, lui, ne meurt pas. Ce corps est celui du royaume et non le corps propre du monarque. En outre, comme on le verra, la souveraineté du royaume est englobée dans une souveraineté régionale qui en limite l'exercice.

Cette monnaie produit de la *rareté* puisque le roi a le monopole de son émission. Elle ordonne des *rangs* et une *hiérarchie*. Les rangs se distinguent les uns des autres par une plus ou moins grande proximité avec le corps du roi. L'interdiction de toucher le corps du monarque – sauf pour quelques personnes triées sur le volet (au service du roi et de sa sexualité) – souligne la sacralité et l'*inaliénabilité* de ce corps. Elle en procède tout à la fois.

Se distinguent ainsi clairement les *réceptacles inaliénables*, d'une part, et leurs *contenus aliénables*, d'autre part. La distinction conteneur/contenu recouvre très exactement les distinctions inaliénable/aliénable et sacré/profane. Les contenus sont faits pour circuler : raison pour laquelle les réceptacles sont munis d'orifices. Le corps-réceptacle du roi, les objets-récipients inclus dans son schéma corporel (sa corne à boire, son bol à onction, son sac de *padouk*, ses vêtements et son couvre-chef), le palais et la cité, en tant que réceptacles, sont tous inaliénables et sont transmis de génération en génération. Les substances corporelles du roi et les supports des principes de vie ancestraux, en tant que contenus, sont, eux, essentiellement aliénables à l'intérieur de la totalité qu'est le royaume.

J'ai souligné en introduction que le royaume participe activement à des échanges régionaux et au commerce au loin de marchandises de prix, ce qui lui permet de dégager un surplus. Produit sur place grâce à la force productive et reproductive des substances du roi, ce surplus est perçu, à l'extérieur du royaume, comme aliénable. Ainsi, à mesure qu'on s'éloigne de la *fons origo* qu'est le corps du monarque, les produits des substances ancestrales franchissent un seuil d'aliénabilité qui les entraîne, à terme, à l'extérieur du royaume. Ce qui les fait accéder au statut de marchandises échangeables contre des monnaies qui ont cours dans l'espace régional et qui sont autres que la monnaie royale.

Il résulte du principe de *liaison* et de *totalisation* que les substances ancestrales et leurs supports sont les vecteurs d'une *impossible*

coupure. Ils ne peuvent qu'assurer du lien entre les vivants et les morts, le roi et ses sujets, les sujets entre eux. Pourtant, le royaume est un espace de coupure entre le corps du roi et ses *excréments*, constitués des mauvaises choses et des mauvaises gens que le roi fait expulser hors de la cité : les mauvaises médecines, les sorciers, les mauvais morts, les criminels (de nos jours : le sida, les personnes et les ONG qui ne donnent pas satisfaction). Ces expulsions sont autant d'occasions de coupure.

Un exemple : jusqu'en 1919, le palais organisait une ordalie annuelle avant le festival de fin de cycle agricole qui avait lieu au mois de décembre du calendrier grégorien. Les personnes soupçonnées de sorcellerie étaient rassemblées au palais. Chaque prévenu (homme, femme, enfant) recevait, à tour de rôle, une mesure de vin de raphia contenant un poison appelé *ngu* (tiré de l'écorce de l'*Erythrophlaeum guineense*), susceptible de causer un arrêt cardiaque, et sortait de la cité. De deux choses l'une : soit il succombait et son corps était abandonné sur place ; soit il vomissait le poison, se trouvait donc innocent et était réincorporé dans la cité grâce à une onction de *padouk* et d'huile de palme sur son enveloppe cutanée. Le *ngu* n'était pas un support de substance ancestrale créant du lien : c'était une substance qu'on se procurait dans la région forestière, à l'extérieur du royaume, pour faire *coupure et excrément* au sein de celui-ci. C'était une *anti-monnaie*. Cette remarque permet d'aller au-devant d'une objection possible : si tout le contenu du royaume procède du roi et si toutes les émissions royales sont de la monnaie, cela n'a

pas de sens de les qualifier ainsi puisqu'il ne peut y avoir de monnaie que par rapport à autre chose qui n'en est pas. Or, tel est bien le cas : les excréments royaux, le poison d'ordalie, la sorcellerie, les « mauvaises choses » (*nu zetebong*) qui viennent de l'extérieur mais aussi de l'intérieur du royaume (orages, grêle, insectes) ne sont pas perçus comme émanant du corps du roi. Tous ces principes coupent le lien monarchique.

Sur les royaumes des Grassfields (dits bamiléké et bamenda), sur leur art royal tant apprécié des critiques d'art, conservateurs, collectionneurs et marchands [Gebauer 1979 ; Harter 1986 ; Perrois et Notué 1997], il existe toute une littérature enchanteresse et enchantée. Au nom de la froide analyse historique et anthropologique, je me dois de briser cette merveilleuse image. Le labeur du roi consiste à emmagasiner et, surtout, à donner le plus possible afin de contenir ses sujets et de les totaliser en son royaume. C'est ce que James Frazer [1981 (1890)] appelle « le fardeau de la royauté ». Un bien lourd fardeau quand on sait que les successions, les alliances matrimoniales, les accusations de sorcellerie, les mauvaises récoltes, les épidémies et les intempéries divisent les sujets, provoquent des rixes et poussent certains à quitter le royaume. La liaison et la totalisation sont quotidiennement mises en échec. Le travail du roi est un travail de Sisyphe. En 2002, le roi se plaignait de n'avoir pas pris un seul jour de vacances en quarante ans de règne, à l'exception d'un mois passé au Texas auprès d'un de ses fils, médecin.

Quelle que soit l'époque, la monnaie du lien est une monnaie *tragique*. Cette dimension tragique résulte de l'appartenance du

royaume à un espace régional, objet de la seconde partie de cet article.

L'espace régional des hautes terres comme écoumène

Dans un précédent ouvrage [Warnier 1985], j'ai montré que la mobilité des personnes et des choses dans l'écoumène des hautes terres du Cameroun de l'Ouest était telle qu'on ne pouvait, en aucun cas, considérer les royaumes qui s'y trouvent comme des totalités autonomes. Chacun des quelque 150 micro-royaumes existants est une concrétion locale, un précipité des brassages régionaux dans un espace organisé.

L'anthropologue et l'historien ne peuvent limiter leur analyse à l'espace politique des royautés sacrées : il leur faut sortir des limites du royaume et élargir l'hypothèse de la monnaie du lien à l'ensemble des hauts plateaux. Cette étape du raisonnement consiste à se demander ce qui, dans les Grassfields, fait système, et comment. Elle invite à suivre l'adage formulé par Edmund Leach [1954], selon lequel, dès que des groupes locaux entretiennent entre eux des relations avérées, la seule unité d'analyse possible est celle de l'ensemble du réseau qu'ils constituent. Dans cet espace où les émissions royales n'ont plus cours puisqu'elles butent sur la limite du royaume, on peut s'interroger sur ce qui assure la confiance sous ses différents aspects (hiérarchique, méthodique, éthique) et soutient les transactions matrimoniales, sociales, religieuses et diplomatiques entre les différents groupes : qu'est-ce qui totalise le système régional ? Quel est le principe qui, une fois assigné à la localité par l'institution

royale, se concentre en une monnaie du lien de nature monarchique qui procure l'illusion de l'autonomie ?

Dans cet espace régional, en plus des formations politiques qui fonctionnent selon les principes de la royauté sacrée, on rencontre d'autres sociétés moins centralisées. Ces dernières sont constituées de groupes de descendance – plus rarement, de parentèles – fédérés par des intérêts communs d'ordre politique. Richard Dillon [1990] a étudié une fédération de ce genre, chez les Meta', structurée par des procédures de règlement des conflits et partageant des spécialistes rituels et un territoire communs. Bertrand Masquelier [1978], quant à lui, s'est intéressé à cinq villages d'une même vallée fédérés par leur participation à des forums publics et des activités rituelles communs. Dans ces deux cas, la relation aux ancêtres défunts et à leurs dons de vie fait monnaie du lien dont – en 1885, date de référence – le domaine d'extension ne dépasse pas celui du groupe de descendance, mais permet des fédérations plus englobantes sur le modèle de la grenade. À cet égard, notons que ces formations politiques périphériques sont beaucoup plus homogènes dans leur composition sociale et linguistique que les royaumes composites en position centrale, tel le royaume mankon.

Toutes ces sociétés sont donc en relation les unes avec les autres. Un flux permanent de sujets circule entre elles. Vers 1900, 30 % des femmes mariées et résidant à Mankon étaient nées ailleurs et pratiquaient pour la moitié d'entre elles une autre langue maternelle. Une alliance matrimoniale déplace deux personnes au moins : l'épouse vient en résidence chez son époux, accompagnée d'un

jeune – garçon ou fille – qui fera office de baby-sitter des enfants à naître. Quels que soient les systèmes de parenté – diversifiés – que l'on observe dans les Grassfields, le grand-père maternel des enfants ou son successeur exerce des droits importants sur ceux-ci : une proportion non négligeable de garçons est expédiée en résidence chez le grand-père maternel, et ce pour plusieurs années. Les conflits de succession et les luttes en sorcellerie se soldent souvent par le départ d'un groupe qui, sur la base de liens régionaux préexistants, va s'agréger à un royaume ou groupe voisin. La citoyenneté de ces migrants leur est assurée par une onction royale qui, *ipso facto*, fait lien et les inclut dans le tout du royaume. Ces flux démographiques, constants, se doublent d'alliances politiques entre souverains, d'échanges nobles entre hommes de rang élevé et d'échanges régionaux de biens de subsistance. En 1885, c'est dans cet espace régional que circule un certain nombre de monnaies permettant de régler des transactions sociales (compensations matrimoniales, droits d'entrée dans des associations, acquisitions de rituels, orchestres, répertoires musicaux et masques) et des transactions marchandes.

Pour traiter des monnaies du lien dans cet espace régional, j'envisagerai la question des spécialisations économiques et des échanges marchands dans un espace plus restreint, certes, mais très représentatif de l'ensemble des Grassfields à cette époque. Ces réseaux s'étendent sur une petite centaine de kilomètres d'est en ouest, et sur une quarantaine de kilomètres du nord au sud (voir la carte p. 108), soit un périmètre quatre fois inférieur

à celui de la région des Grassfields. C'est cet espace d'interaction que je nomme « Plateau de Bamenda », non sans anachronisme étant donné que la ville de Bamenda est une création coloniale.

Les limites que je donne au Plateau de Bamenda sont faciles à repérer pour ce qui est de ses extrémités est et ouest. À l'ouest, la limite est tracée par les palmeraies d'éléis, dont les habitants extraient une huile rouge vendue sur l'ensemble du plateau ; à l'est, la limite est tracée par une zone de spécialisation dans des productions artisanales à forte valeur ajoutée (au premier rang desquelles le fer, exporté à partir de plus de 250 ateliers de fonte équipés de fours à réduction). L'huile est distribuée d'ouest en est ; le fer, les céramiques, le textile de raphia, les sculptures, la boissellerie, d'est en ouest. Sur tout le plateau, les maisonnées produisent pour l'auto-subsistance et dégagent un surplus destiné aux échanges marchands. Entre les palmeraies et la zone de production artisanale, les communautés se spécialisent dans l'élevage du petit bétail, la production de grains et de tubercules. Grâce à cette division régionale du travail, le Plateau de Bamenda faisait, vers 1885, figure de région prospère, diversifiée et bien intégrée.

Les transports sont exclusivement assurés par portage, et les échanges, par les maisonnées marchandes localisées dans les royaumes du centre du plateau (à Mankon, Bali-Nyonga et Nkwen, en particulier). Constituées d'un notable polygame, de ses épouses (entre 3 et 25) et de cadets célibataires, ces maisonnées fournissent le personnel et l'encadrement nécessaires au commerce. Chaque royaume

possède sa propre place de marché contiguë au palais royal. Les jours de rassemblement correspondent aux deux jours fériés du royaume, qui changent au fil des règnes. Ces places de marché remplissent une fonction principalement locale. Le commerce du Plateau est, par ailleurs, pratiqué sur des places de marché régionales qui ne sont rattachées à aucun royaume ou groupe local particulier. Elles sont souvent situées dans des *no man's lands*. Les jours de rassemblement sont fixés *ne varietur*. En 2014, ces marchés existent encore et n'ont pas été modifiés depuis au moins 150 ans. Le règlement des conflits et la police y sont assurés par des spécialistes rituels⁸.

Les marchands fréquentent ainsi trois lieux d'approvisionnement et de transaction différents : d'autres maisonnées (par exemple, des maisonnées de fondeurs ou de forgerons) ; des places de marché locales ; des places de marché régionales. Compte tenu du calendrier, ces dernières peuvent être visitées successivement. C'est ainsi qu'un marchand du royaume mankon aura, par exemple, affaire à des intermédiaires Meta' pour se procurer de l'huile de palme, pourra établir une alliance formelle, assortie d'un serment, avec un correspondant local et pourra entretenir, par ailleurs, des échanges matrimoniaux avec la maisonnée de son partenaire commercial (les maisonnées polygames des notables et chefs de Mankon incluent ainsi jusqu'à 30 % de

8. Il n'existe malheureusement aucune monographie détaillée d'un de ces marchés avec un plan, un calendrier, un inventaire des marchandises commercialisées, etc.

femmes originaires d'une autre formation politique). Ces partenariats commerciaux assurent l'hébergement au loin, une représentation consulaire auprès des souverains locaux, le recouvrement des créances, et l'approvisionnement des transactions.

Les chefs des maisonnées marchandes sont regroupés en tontine. Largement antérieure à la conquête coloniale, cette forme d'association facilite la capitalisation ainsi que la résistance aux pressions de la parentèle qui tente d'obtenir une compensation matrimoniale, des secondes funérailles ou autres prestations. Une tontine ne peut fonctionner que si son taux de défaillance est pratiquement nul. Tout le monde admet que la contribution tontinière a la priorité sur toute autre. Le recrutement des partenaires se fait sur des critères d'amitié, de voisinage, de statut ou de chiffre d'affaires. Les relations d'amitié sont très valorisées et formalisées par un serment. Dans les langues du Plateau, « ami » se dit *tangkap*, ce qui signifie « père (de) *ngkap* », *ngkap* étant localement traduit par « argent, monnaie ». Les linguistes estiment qu'il s'agit d'une pidginisation ancienne du mot « *copper* », qui renvoie au cuivre des monnaies du commerce côtier.

Ce tableau vient altérer l'analyse de la monnaie royale proposée dans la première partie de cet article. En effet, *le royaume comme totalité close se révèle être une illusion, un trompe-l'œil*. Il est, en fait, grand ouvert sur l'extérieur, et c'est bien cela qui exige du roi un labeur constant pour entretenir l'enveloppe du royaume, maintenir les orifices ouverts, contrôler la sincérité des flux entrants et sortants, unifier les contenus.

Les transactions régionales sont inscrites dans l'essence de la royauté. Elles ne se limitent pas aux échanges commerciaux : elles relèvent également de la parenté, du politique, du culturel, du religieux et du symbolique. En un mot, ces transactions attestent une totalisation de quelque chose qui fait lien et monnaie à l'échelle régionale.

Je reviendrai un peu plus tard sur les raisons pour lesquelles on peut considérer les Grassfields comme une totalité pertinente dans le cadre d'une analyse du fait monétaire. Pour l'instant, examinons les différents supports monétaires qui y ont cours. En 1885, les contributions versées aux tontines sont, à cet égard, révélatrices : elles prennent la forme de tringles de laiton enroulées en bracelets, d'ébauches de machettes en fer ; parfois, de houes, de cauris (fig. 1 p. 135), de sel (en mesures ou en sacs), d'huile de palme, de petites perles enfilées sur des cordelettes ; plus rarement, de sacs de haricots doliques ou d'arachides. Toutes ces monnaies sont aisément fongibles⁹.

LES UNITÉS DE COMPTE

Le sel, les doliques, les arachides et l'huile de palme se prêtent à une division en unités de volume standardisées. En 2014, sur les marchés, pour les petites quantités, l'unité de

9. Dans une publication ancienne, j'avais tenté de cartographier les zones monétaires (la zone cauris, la zone tringle, etc.) mais cette cartographie ne résiste pas à un réexamen des données. Toutes ces monnaies avaient cours simultanément dans des zones qui se recouvraient largement les unes les autres [Warnier 1985].

vente ou de compte des grains et du sel est la *cup* ou le verre ; les arachides grillées se mesurent, elles, avec une boîte cylindrique de concentré de tomate. Pour les plus grands volumes, on recourt à des récipients divers : calebasses, sacs en fibre synthétique, paniers. Pour ce qui est de l'huile de palme, la « tine » a été la mesure de référence pendant toute la période coloniale, et bien après.

Lors de mes premières enquêtes, j'ai eu quelque difficulté à comprendre qu'une calebasse d'huile de palme ou un panier de doliques puisse valoir une tringle de laiton sur tout le réseau régional, quelle que soit la distance par rapport au lieu de production de ces marchandises. C'est que la capacité de ces récipients diminue à mesure qu'on s'éloigne de la source. Dans les transactions marchandes, le commerçant conserve, par-devers lui, la différence entre deux unités-calebasse de tailles inégales en deux points du réseau.

L'artisanat local produit des calebasses, sacs et paniers assortis en séries d'une demi-douzaine d'unités, parfois plus. Les paniers d'une même série sont de différentes tailles et s'emboîtent en gigogne les uns dans les autres. Il est toujours possible de régler une transaction avec n'importe quelle unité de compte « panier » ou « calebasse », à ceci près que ce panier ou cette calebasse aura une contenance différente au même moment à deux endroits différents de l'espace régional ou aura la même contenance à deux moments différents au même endroit, en fonction des variations de l'offre et de la demande. Les contenants sont de plus en plus petits à mesure qu'on s'éloigne du lieu de production mais ils ont toujours valeur d'unité nominale.

Ces unités de mesure sont adaptées aux aptitudes cognitives des habitants de la région. D'un seul coup d'œil, ils sont à même d'évaluer la capacité d'un récipient quelle qu'en soit sa forme. N'importe quel commerçant en huile de palme ou en vin de raphia – homme ou femme – a une idée précise des quantités sur lesquelles porte la transaction sans avoir besoin de recourir à une mesure-étalon. Je n'ai pas réussi à savoir comment se faisait cet apprentissage. En revanche, le même commerçant est incapable d'évaluer correctement le poids. Sur le marché de la ville de Bamenda, les autorités ont, dès les années 1960, contraint les bouchers et poissonniers à se munir de balances et à vendre la viande et le poisson surgelé au poids. Or, ces marchands utilisent systématiquement un plateau plus lourd du côté de la marchandise et un plateau plus léger du côté des poids sans que cela n'émeuve leur clientèle, qui continue manifestement d'estimer la quantité à vue d'œil en fonction du volume perçu. Les acheteurs ne protestent jamais contre la disparité de poids des plateaux parce que cette variable n'est pas pertinente à leurs yeux. On peut faire la même remarque à propos des véhicules de transport que les usagers remplissent à ras bord, au risque parfois de casser un essieu ou un ressort. En somme, les balances ne servent à rien d'autre qu'à se mettre en règle avec l'administration.

L'unité de compte des cauris et des perles est la « corde » sur laquelle est enfilé un nombre conventionnel mais variable de ces éléments [Servet 2012 : 284]. Le même mot (*nki*) désigne la corde et le chiffre « cent ». Les plaques en fer, quant à elles, sont souvent liées en liasses de dix à douze unités. L'huile

d'éléis, de couleur rouge, occupe une place spéciale dans ce pluralisme monétaire. Ce produit est consommé sur l'ensemble du Plateau, à des fins culinaires, cosmétiques (les femmes frictionnent leurs nourrissons avec cette huile, dont elles enduisent également leur propre corps) et rituelles (en onction lors des mariages, successions ou purifications ; mélangée avec de la poudre de *padouk* pour les compensations matrimoniales). Il en va ainsi dans toute la région des Grassfields, alimentée en huile par les palmeraies qui en dessinent le pourtour : étant divisible en parts aliquotes, ayant une valeur d'usage incontestable et faisant l'objet d'une demande universelle, l'huile de palme y remplit des fonctions de compte et de paiement. Vers 1900, une calebasse de 16 litres d'huile équivalait à une tringle de laiton sur le lieu de production, étant entendu que la taille de la calebasse diminuait à mesure qu'on s'éloignait des palmeraies.

Précisons que la localisation des palmeraies n'est pas dictée par des contraintes environnementales. Dans la hiérarchie régionale, les royaumes du Plateau occupaient un rang élevé, à la mesure du style de vie de leur souverain et de leurs notables. Ces royaumes repoussaient la production de l'huile (une industrie dangereuse mobilisant une main-d'œuvre déconsidérée) vers les sociétés de la périphérie, méprisées, dépourvues de grands notables, et qualifiées d'esclaves. Paradoxalement, l'huile de palme était à la fois très valorisée pour ses usages alimentaires, sociaux et culturels, et dévalorisée au regard de sa valeur d'échange.

MONNAIES, TOTALISATION ET SOUVERAINETÉ À L'ÉCHELLE DES GRASSFIELDS

De l'espace interne au royaume, et son unique monnaie ancestrale, je suis passé à l'espace régional, et ses multiples supports monétaires. L'analyse des réseaux politiques et marchands du Plateau de Bamenda s'est adossée à une ethnographie des pratiques monétaires.

Je souhaite à présent poser la question du rapport entre monnaies, totalisation et souveraineté à l'échelle plus vaste des Grassfields. Est-il possible de dépasser le niveau descriptif pour lui donner une consistance plus scientifique et objectivable ? C'est le projet que se sont fixé trois linguistes (Jean-Marie Hombert, Pierpaolo Di Carlo et Robert Voll) et un anthropologue (David Zeitlyn) qui, dans un argumentaire dont j'ai eu lecture, ont opté pour une approche spatio-temporelle du territoire des Grassfields au moyen d'un système d'information géographique (SIG). En attendant que ce projet livre ses premiers résultats, j'admettrai à titre d'hypothèse – déjà en partie vérifiée – que l'espace des Grassfields forme un tout incluant une multiplicité de royaumes territorialisés ayant chacun sa propre monnaie.

Un tel ensemble peut être qualifié de « système régional » [Leach 1954], « écoumène » [Kopytoff 1981], « sphère d'interaction » ou « civilisation » [Wengrow 2010]. À l'intérieur de cette sphère d'interaction, les multiples supports monétaires créent un lien permettant à toute personne physique ou morale de mener à bien des transactions. Dans le découpage analytique des sciences sociales, ces transactions relèvent du politique, du religieux, du social et de l'économique. Ce principe de liaison et de totalisation est partagé

par l'ensemble des membres de l'écoumène « Grassfields ». Cela dit, la description ethnographique des supports monétaires et des transactions marchandes est trompeuse : à lire ce qui précède, on pourrait croire que les supports que j'ai énumérés (cauris, laiton, huile, etc.) suffisent, en eux-mêmes et par leur matérialité, à instaurer la confiance et à solder les dettes. La confiance leur serait, en quelque sorte, intrinsèque. Or, il n'en n'est rien.

La défiance, comme le souligne Peter Geschiere [2013], est de règle dans tous les cercles d'interconnaissance. L'écoumène « Grassfields » est parcouru de défiance. Comment fiabiliser dans la durée les prestations matrimoniales et contre-prestations dès lors que donneurs de filles et preneurs d'épouses appartiennent à deux royaumes souverains différents ? Comment s'assurer qu'une tontine de marchands relevant de plusieurs formations politiques procédera dans la durée à la rotation équitable des contributions ? Le seul fait de déborder des limites d'un royaume disqualifie les mécanismes de confiance propres à celui-ci. La confiance ou la défiance concernent la fiabilité des sujets *hors royaume*, et la vérité, la sincérité et les qualités, souvent occultes, des prestations et des supports monétaires.

Pour illustrer ce point, je prendrai deux exemples.

Le premier concerne la production métallurgique, le commerce des artefacts en fer et leur usage dans l'exercice de la violence. Les sociétés des Grassfields codifient trois types de violence physique : a) à main nue ; b) au moyen de gourdins en bois qui ne coupent pas l'enveloppe corporelle ni ne répandent

ses contenus lors des rixes intra-royaumes (*filame*) ; c) au moyen d'armes en fer qui perforent la peau et en répandent les contenus lors des guerres inter-royaumes (*ntso*). Dans l'imaginaire enchanté des Grassfields, le potentiel de violence des armes réside dans leur substance même (bois ou fer) plutôt que dans le sujet qui les utilise. Dans un précédent article [Warnier 2004], j'ai montré que, dans tout l'ouest du Cameroun, le fer est considéré comme une substance ambiguë, à l'instar du nucléaire aujourd'hui : technologie efficace et bienfaisante en même temps que danger suprême dans la mesure où la violence peut investir le matériau lui-même si toutes les précautions n'ont pas été prises pour le fabriquer pacifiquement.

Maintes mesures rituelles et disciplinaires garantissent la paix et la sérénité dans les fonderies et les forges. À We et à Esu, par exemple, un forgeron ne donne jamais ni ordre ni remontrance ni conseil à son apprenti. Ce dernier s'installe en retrait du maître de sorte que celui-ci ne puisse pas le voir, et n'apprend que par imitation, sans être ni repris ni sanctionné, et ce pour prévenir toute tension ou conflit. Les ateliers font un large usage d'une pharmacopée et de rituels d'apaisement. Tout sujet qui achète un artefact métallique devra s'interroger sur le risque intrinsèque à l'objet. Si le sujet se blesse ou blesse quelqu'un d'autre, les soupçons se porteront sur l'origine du produit, sa procédure d'acquisition et son utilisation – sa traçabilité, dirait-on aujourd'hui.

Cette défiance affecte toutes les choses et tous les sujets qui circulent d'un groupe à l'autre. Elle motive le recours à des imprécations et à l'usage de médecines répandues

sous les seuils des maisons et des ateliers, en travers des chemins, aux portes des cités et sur les places de marché, qui sont autant de pièges à forces occultes cachées dans les choses qui circulent. La plupart des sujets croient à l'efficacité de ces rituels pour barer la route aux substances maléfiques ou en révéler la vraie nature [Warnier 2009a : 149-171].

Mon deuxième exemple a trait aux procédures d'instauration de la confiance entre deux partenaires appartenant à deux unités politiques distinctes, qu'ils soient tontiniers, marchands, donneurs de filles, preneurs d'épouses, ou tout à la fois. S'ils sont en contact régulier, ces partenaires contractent le plus souvent une amitié formelle scellée par un serment. Ces hommes versent le vin de raphia d'une mêmealebasse dans leurs cornes à boire respectives. Chacun, à son tour, porte ce récipient à proximité de ses lèvres et prononce, à la surface du breuvage, des paroles qui constituent l'énoncé performatif de la norme éthique à laquelle il entend se soumettre :

Si je connais un secret qui te concerne
et que je le garde pour moi, ou si je dis
du mal de toi, ou si je te trahis, que ce
vin de raphia en demande justice à mes
entrailles.

Les partenaires avalent alors le contenu de leurs cornes à boire. Le serment s'accompagne parfois du sacrifice et de la consommation d'un poulet, dont on boit le sang mêlé à du vin. De la même façon, l'échange de sang, mélangé en frottant l'une contre l'autre des incisions faites aux poignets ou consommé sur une noix de cola, équivaut à un serment d'amitié (*akan*).

Dans les serments, trois éléments sont essentiels : les paroles performatives, conçues comme des réalités corporelles qui vont investir la matière du serment (vin, sang, noix de cola) ; la matière en question, qui doit être introduite dans l'enveloppe corporelle d'une manière ou d'une autre ; le corps des protagonistes, qui sert de réceptacle aux paroles et aux substances. Les paroles sont prononcées aussi près que possible de la matière ingérée. Une fois ingérée, la matière investie de paroles est censée demeurer dans les entrailles des protagonistes où elle produit un savoir efficace, susceptible de causer la mort de son hôte en cas de trahison.

Ces deux exemples pourraient être complétés de nombreux autres qui formeraient un vaste corpus de pratiques dans lequel on trouverait les rituels d'imprécation contre les ennemis et les forces néfastes, les épreuves, appelées parfois *cadi* en pays bamiléké, les rituels de divination et de recherche de la vérité en cas de maladie ou de décès, etc. Quoi qu'il en soit, ce corpus de pratiques associe trois éléments fondamentaux : les corps des sujets, des substances matérielles et des paroles performatives. *Les corps des sujets* sont les réceptacles des matières ingérées (le vin de raphia dans les serments d'alliance), des substances chargées de pouvoir (le poison d'ordalie) et des substances porteuses de violence occulte (tout artefact en fer). *Les substances* sont extrêmement diverses : dans l'imaginaire des Grassfields, tout objet matériel, marchandise, récolte, bétail est chargé de principes actifs, bénéfiques ou maléfiques. Dans le lot, les matériaux utilisés lors des rituels (vin de raphia,

sang sacrificiel, noix de cola, médecines) occupent une place de choix. Ils sont presque toujours ingérés ou appliqués sur l'enveloppe corporelle, voire les deux à la fois. *Les paroles*, quant à elles, énoncent des serments, des imprécations, des protestations.

Lorsque ces derniers ont une portée régionale, il n'est pas question d'ancêtres à qui se référer pour émettre de la monnaie et établir la confiance. À juste titre puisque les habitants des Grassfields ne se reconnaissent aucune généalogie englobante. Il est, tout au plus, question d'esprits ou de dieu (*ngwi*), ou encore du sol (*shie*). En revanche, il est toujours question d'un automatisme efficace articulant paroles solennelles, substances et corps des sujets. Bien évidemment, j'ai demandé à mes interlocuteurs comment cela marchait. Voici leur réponse :

On ne sait pas, mais ça marche. Par exemple, tu entres dans une maison avec l'intention de nuire à ses habitants. Tu passes par-dessus les médecines enfouies sous le seuil de la maison. Une fois à l'intérieur, tu auras oublié le motif de ta visite. Ou bien tu fouilleras dans ton sac, tu te tromperas et tu sortiras autre chose que tes mauvaises médecines. On ne sait pas, mais cela marche.

Les sujets adhèrent au dispositif et le mettent en œuvre dans de multiples contextes sans jamais le rationaliser. En bref, il s'agit d'une technologie pratique, non théorisée, qui consiste à produire de la « déméfiance ». Susciter le commentaire des informateurs à son égard n'est pas, me semble-t-il, la bonne méthode car cela suppose que les sujets aient une perception claire des principes de leurs actions et qu'ils disposent des mots pour le

dire. Ce qui est loin d'être le cas. Les croyants savent-ils comment marche un sacrement ? Ils reconnaissent son existence et communient. Cela suffit. Mieux vaut ainsi constituer un corpus de pratiques associant les corps, les paroles et les substances, pour en analyser la logique.

Ces croyances sont validées par des autopsies vernaculaires encore pratiquées en ce début de XXI^e siècle dans certaines régions des Grassfields [Miaffo 1977, Salpeteur 2009, Salpeteur et Warnier 2013], et qui reposent sur le principe suivant : en cas de doute, il est possible de faire la vérité sur un défunt en examinant ses entrailles puisque ses contenus corporels conservent les traces de toutes les paroles et substances qui ont transité par ses orifices, de manière occulte ou publique. Il suffit d'inciser sa peau du pubis à la gorge, d'étaler ses entrailles devant les anciens du village – hommes et femmes –, de lire les signes visibles sur ses différents organes et d'en débattre.

La dynamique de traitement des corps, des matérialités et des paroles permet donc d'instaurer *la confiance méthodique* dans *l'espace régional* qui inclut tous les royaumes. Cela ne vaut pas seulement pour les serments d'amitié entre marchands mais, *mutatis mutandis*, pour toutes les transactions de quelque nature qu'elles soient : le respect des engagements matrimoniaux, l'absence de recours à la sorcellerie se trouvent ainsi garantis dans l'ensemble des Grassfields sous la menace de sanctions éventuelles enclenchées par le dispositif « *substances + paroles + corps* ». Ce dispositif est de nature *éthique* : il existe au-delà des frontières de chaque royaume et

ne relève pas de la monnaie royale propre à chacun d'eux. Le poison d'ordalie, le vin de raphia et le sang échangé séjournent dans les entrailles du sujet – ils lui sont immanents – où ils constituent un Autre du sujet, garant du respect de la parole donnée et de la norme éthique. Cet Autre, non transcendant, s'impose à tout un chacun, quelle que soit la formation politique ou le groupe de descendance auquel il appartient. Il est réel pour les sujets dans la mesure où l'imaginaire de la confiance/déficance s'empare des « corps + paroles + substances » pour faire « marcher » ses adhérents, comme dirait Michel de Certeau [2002 (1987) : 57-58]. C'est, en quelque sorte, un souverain coextensif à l'ensemble des Grassfields, capable de fonder une *confiance hiérarchique* dans la monnaie qu'il émet.

À titre d'hypothèse, je dirai que, dans cet écoumène régional, la monnaie du lien est formée par le couple « paroles + substances matérielles » ingéré par les sujets. C'est un principe de monnaie unique qui assure la confiance dans les supports multiples que sont les cauris, tringles, plaques de fer et autres mesures d'huile qui servent à des transactions de toutes sortes, y compris non marchandes. C'est l'équivalent régional de ce que sont les émissions royales à l'intérieur de chaque royaume. À l'inverse, on peut voir, dans les émissions royales, le condensat local et secondaire de la monnaie régionale, qui, elle, est première.

Michel Aglietta et André Orléan [1998] identifient *la confiance éthique* à l'universalité des droits de la personne humaine. Cette formulation, qui a tout son sens dans le cadre

de la philosophie des Lumières, est anachronique s'agissant des Grassfields. S'il fallait limiter la confiance éthique aux seules Lumières européennes, on serait appelé à mettre en doute la dimension éthique de toute monnaie du lien historiquement antérieure ou étrangère au XVIII^e siècle occidental. Cela paraît peu plausible.

Débarrassée de son eurocentrisme, la notion occidentale me semble aisément transposable. En effet, pour que les trois dimensions de la confiance (méthodique, hiérarchique et éthique) puissent être opératoires, il suffit que tous les sujets vivant dans les Grassfields se reconnaissent membres d'une même communauté humaine et que la règle éthique investisse toutes les transactions entre personnes morales ou physiques. Tel est bien le cas. Tous les sujets se considèrent mutuellement comme des êtres humains. Ils se qualifient entre eux, par exemple en *mankon*, de « personne » (*ngwon*), ou, en bantou, d'enfant (*mu*). Notons que les frontières avec l'animalité, qui peuvent être floues dans certains cas (chaque « personne » est censée pouvoir se transformer en animal, chaque animal peut être qualifié de « personne »), sont claires jusqu'à la périphérie géographique des Grassfields, où s'arrêtent les échanges régionaux de biens de subsistance, mais pas au-delà, où prévalent des pratiques violentes et prédatrices assimilées à la chasse, et dont les populations sont assimilées à des esclaves (*bu'*) – à l'image de ce qui se passe entre les Wum et les sociétés de la Metchum [Kopytoff 1981]. En direction du sud, l'escarpement entre les lieux-dits Moghamo et Widekum marque un seuil

en deçà duquel on peut toujours racheter une personne vendue en esclavage et au-delà duquel on la considère comme définitivement perdue.

Il existe ainsi des données ethnographiques suffisantes pour attester l'existence, dans cet écoumène « Grassfields », des trois différentes formes de confiance et attester, en outre, la prépondérance de la confiance éthique sur la confiance méthodique, et de la confiance méthodique sur la confiance hiérarchique¹⁰.

On pourrait faire valoir que les Lumières reconnaissent l'universalité absolue des droits de la personne humaine dès lors que cette personne appartient à l'espèce *Homo sapiens*, alors que les habitants des Grassfields sont capables de rejeter une personne hors du groupe et de lui attribuer le statut d'excrément. À l'inverse, on peut dire que *la pratique* de l'Occident contemporain est loin de se conformer à la théorie universaliste des Lumières ou même de faire l'unanimité. Dans le cadre de la philosophie des Lumières, comment justifier, en effet, que certains qui accumulent des fortunes immenses se dégagent de toute solidarité pratique avec leurs concitoyens au motif que les processus de leur accumulation sont de nature purement « économique » et « individuelle », qu'ils ne relèvent pas des droits de la personne humaine et que leurs droits les autorisent à choisir les devoirs qui leur conviennent ?

Dans les Grassfields, l'Autre hiérarchique accomplit une sommation et une totalisation régionale. Et c'est dans les moments où cette sommation se produit que la monnaie du lien permet d'établir, de sanctionner et d'exprimer des rangs sociaux, comme le souligne Jean-Michel Servet [2012 : 351]. Dans un ouvrage

antérieur [Warnier 1985], j'ai montré l'existence d'une hiérarchisation centre/périphérie des formations politiques des Grassfields selon qu'elles sont des royaumes ou non et que leur rang est corrélé à leur emplacement géographique et à la participation de leurs élites aux échanges nobles et inégalitaires. Ces réseaux d'échange au loin débordent largement les limites de l'écoumène où a cours la monnaie régionale du lien.

LES ÉCHANGES AU LOIN DE MARCHANDISES DE PRIX

En 1885, les réseaux d'échange au loin de marchandises de prix sont distincts des réseaux régionaux des Grassfields. Les acteurs ne sont pas les mêmes. Chacun – homme ou femme marié – a la liberté de s'engager dans des échanges régionaux de biens de subsistance, en personne ou par le truchement d'intermédiaires. En revanche, les échanges au loin sont réservés à des rois et notables d'un rang suffisamment élevé pour pouvoir s'aboucher avec des partenaires de rang équivalent qu'ils vont chercher au-delà des limites du réseau régional d'échange.

Ces réseaux d'échange au loin sont liés de près à la traite. À Mankon, seuls sept très grands notables (dont le roi) possèdent une licence qui les autorise à pratiquer la traite. Cette licence est matérialisée par une « corde à esclaves » (*nki bu'*) faite de cheveux humains cordés avec des fibres végétales et enroulée autour d'un long bâton qui sert de

10. Le combat guerrier avec des armes en fer à l'intérieur des Grassfields, même s'il fait coupure, au propre et au figuré, est codifié et ritualisé.

canne. Ces négociants font partie d'une élite qui ne fréquente pas les places de marché. Les transactions ne s'effectuent que dans l'espace clos des palais et des hameaux de ces notables, à l'abri des regards. Ces transactions, que l'on peut qualifier de politiques, structurent la hiérarchie des élites. Chacun des sept notables peut déléguer ses pouvoirs à des opérateurs tout en exerçant un contrôle sur les transactions et en prenant des commissions. Les esclaves proviennent tantôt d'autres royaumes tantôt de la vente frauduleuse – mais tolérée – de sujets du royaume transformés en excréments rejetés à l'extérieur de l'écoumène [Warnier 1989].

Les échanges au loin s'inscrivent dans trois grands réseaux. Le premier – le plus significatif pour le Plateau de Bamenda en 1885 – s'étend entre les Grassfields et la côte atlantique, de Douala au delta du Niger : l'ivoire des plateaux (en quantité plus réduite à la fin du XIX^e siècle) et les esclaves y sont échangés contre des marchandises de traite européenne (étoffes, fusils, poudre, perles, vaisselle et *miscellanea*). Le deuxième réseau relie les Grassfields aux régions de la Bénoué moyenne via Takum : on s'y échange des étoffes locales, du sel en sac, de l'ivoire et des esclaves. Le troisième réseau, relié à l'Empire de Sokoto via l'Adamawa, voit transiter des noix de cola en gros, des esclaves et de l'ivoire.

Dans ces trois réseaux, les seuls biens qui se rapprochent d'une monnaie sont les cauris qui ont cours dans les réseaux de l'Adamawa et de la Bénoué, et les tringles de laiton, dont le matériau, à l'époque, n'a qu'une faible valeur d'usage¹¹. Dans le deuxième réseau,

Fig. 1 et 2. Monnaies des Grassfields : cauris, tringles de laiton et manilles

31 Brass spirals manillas and cowrie shells, Bali-Nyonga, January 1993

32 Colonial half-penny stamp, Fofube, November 1956

En bas : *Old manilla currency* ayant cours au Nigéria jusqu'à son retrait en 1948-1949. Le timbre est libellé en livres sterling et en manilles, à une époque (1956) où les manilles étaient encore dans toutes les mémoires.

Source : H. Knöpfli [1997 : 47].

11. Au moment où, sous la colonisation allemande, les tringles de laiton commenceront à se démonétiser à la suite de l'introduction de jetons destinés au paiement de l'impôt de capitation, des artisans *bamoum* instruits par des caravaniers *haoussa* se mettront à fondre ces tringles pour en faire des artefacts selon la technique de la cire perdue. C'est le sort qui leur sera également réservé tout au long du double mandat britannique et français après 1919. Ce cas est assez différent de celui des manilles de laiton en forme de fer à cheval qui continueront à avoir cours dans la province de l'est du Nigéria (figures 1 et 2 ci-dessus), à telle enseigne que le colonisateur devra les retirer du circuit monétaire en les échangeant contre des livres sterling en 1948-1949 : soit, au total, 32 millions et demi de manilles, ce qui correspondait à 2 460 tonnes de métal [Grey 1951]. La masse monétaire des tringles pliées ou enroulées qui a dû circuler entre la côte atlantique et les Grassfields devait être comparable à ces données.

vers la Bénoué, le sel en sac peut servir d'unité de compte et de moyen de paiement, mais il fait aussi l'objet d'un commerce à la mesure de sa valeur d'usage et de la demande universelle dont il fait l'objet. Il est produit dans des salines naturelles situées dans la vallée de la Bénoué. Le cas des perles se rapproche de celui des cauris dans la mesure où ces deux biens possèdent un pouvoir libératoire, mais aussi une valeur d'usage dans la décoration des marchandises de prix (réceptacles divers et statuaire) et l'ornementation des personnes de statut élevé.

MONNAIES RÉGIONALES ET MONNAIES ROYALES

Nous sommes donc en présence de deux sortes de monnaie : la monnaie locale (royale) et la monnaie régionale. Comment s'articulent-elles l'une à l'autre ?

Je récuse l'approche économiciste qui consisterait à ne voir dans ces monnaies (tringles, cauris, perles, sel, huile, etc.) que des moyens de compte et de paiement utilisés dans des transactions marchandes qui mettraient en rapport le local et le régional. Une fois de plus je m'aligne sur Jean-Michel Servet [2012 : 37] pour rechercher ce qui, dans ces transactions, fait lien par-dessus les frontières des royaumes et qui, dans les sociétés occidentales contemporaines, pourrait tomber dans des catégories telles que le social, l'économique, le politique, le religieux. On l'a vu : les pratiques relatives à la royauté sacrée sont irriguées par la monnaie du lien émanant du corps du roi. Cela dit, même à l'intérieur du royaume, d'autres principes de liaison se superposent à la monnaie royale du fait que certaines transactions ne

relèvent pas du fonctionnement de la royauté sacrée.

Prenons l'exemple des compensations matrimoniales versées à l'échelle régionale. Tout mariage se scelle par des prestations dissymétriques entre alliés, qui n'appartiennent pas nécessairement au même royaume. L'espace matrimonial est d'emblée régional : il absorbe le royaume dans l'ensemble des Grassfields. L'endogamie de royaume entre clans exogames ne fait pas exception à cette règle : elle n'est qu'un cas de figure parmi toutes les possibilités d'alliance.

À Mankon, en 1885, l'essentiel des compensations se règle en tringles de laiton et en boules de sel. Ailleurs, on peut faire usage de petit bétail ou de plaques de fer. À cela s'ajoutent des contributions (vin de raphia, huile de palme, denrées alimentaires ou nourriture préparée), qui s'échelonnent dans le temps jusqu'à la célébration du mariage. Le jour de la célébration, le père du marié applique de l'huile et du fard de *padouk* sur la peau du marié, le père et le grand-père maternel de la mariée faisant au même moment la même chose sur la peau de la mariée. Ces substances (huile et fard) sont mixées dans les bols à onction des groupes de descendance concernés, réceptacles qui tiennent lieu de corps des chefs de groupe de descendance, au croisement des substances de vie de leurs propres ancêtres et de celles du roi. La matière des onctions relève de la monnaie ancestrale. Les prestations, elles, relèvent d'autres supports monétaires faisant lien dans l'espace régional. On a vu que ces prestations ne soldaient pas la dette d'alliance. L'arrivée d'un enfant réactive la dette des preneurs d'épouse et appelle de nouvelles transactions.

Les successions aux titres de roi et de notable, les secondes funérailles, organisées en général un an ou deux après le décès, s'accompagnent de prestations analogues aux compensations matrimoniales. Étant donné que les parentèles incluent des sujets de royaumes différents, les prestations mises en œuvre lors des funérailles dépassent les frontières monarchiques. On a vu qu'il en va de même des contributions tontinières.

Passons maintenant aux transactions qui portent sur les privilèges et les titres. Dans la langue *mankon*, ces transactions sont désignées par le lexème *tsama*, qui les distingue d'un achat sur la place du marché (*zung*). Voici quelques exemples de privilèges acquis par des paiements *tsama* : a) participer au rituel *miye* pour pouvoir s'adresser directement au roi sans passer par un porte-parole ; b) posséder une maison à l'architecture noble (maison à poutres *mbang nda*, munie d'une seconde porte à l'arrière de l'habitation, d'une véranda, d'une poutre horizontale en façade ornée de figurines sculptées, etc.) ; c) être membre d'une association masculine ou féminine (loge de chasseurs, d'herboristes, de guerriers, de fondeurs-forgerons...) dotée d'un orchestre, d'un répertoire musical, de masques et de *paraphernalia*. Toutes ces transactions *tsama* s'opèrent par l'entremise du petit bétail, du vin de raphia, de la nourriture, des tringles de laiton... Elles aussi outrepassent les limites des royaumes. La nature des prestations, leur montant et la liste des bénéficiaires font l'objet de négociations préalables.

À titre d'exemple on peut citer l'acquisition, par les Bakweri (un peuple côtier), des

procédures et *paraphernalia* (ce qu'en pidgin anglais on nomme un *juju*) d'une société de lutte anti-sorcellerie de la région forestière de Mamfe, située à 80 kilomètres de chez eux, dans le contexte du boom bananier des années 1950. Bien qu'extérieur aux Grassfields, ce cas, qui a fait l'objet d'une étude détaillée et très documentée [Ardener 1970], est représentatif de pratiques présentes dans les Grassfields. Il révèle, entre autres, qu'une formation politique peut acquérir, auprès d'une autre société relativement éloignée, un *juju* et les initiations qui vont avec, et ce moyennant des prestations monétaires et en nature. À Mankon, ce type de prestation, distinct d'un achat marchand, serait qualifié de *tsama*.

Les monnaies régionales et interrégionales ont donc cours dans les réseaux socio-politiques des hauts plateaux et dans les réseaux interrégionaux, dans les échanges de biens de subsistance et dans les échanges de marchandises de prix. Elles ont également cours à l'intérieur des royaumes. On ne peut donc pas les réduire à des moyens de compte et de paiement relatifs aux seuls échanges marchands. Si les monnaies royales n'ont cours qu'à l'intérieur de leurs royaumes respectifs, où elles assurent liaison et totalisation ouverte, les monnaies régionales, elles, ont cours partout dans l'espace régional, y compris à l'intérieur de chaque royaume. Et chaque royaume participe à des transactions entre formations politiques souveraines à l'occasion des alliances matrimoniales, des funérailles, des relations diplomatiques, des successions et des prestations *tsama*.

Totalisations ouvertes et conception essentialiste de la monnaie du lien

C'est dans l'espace régional que se déploie la monnaie du lien fondée sur la triple confiance méthodique, hiérarchique et éthique. La confiance éthique s'instaure entre des sujets qui reconnaissent tous appartenir à l'écoumène « Grassfields » : elle jouit d'une existence propre, inscrite dans la longue durée des civilisations au cours des six derniers millénaires. Les formations politiques et les groupes sociaux sont les concrétions territorialisées de processus régionaux qui fabriquent de la localité en situation de frontière et assignent choses et personnes à résidence dans le périmètre construit par le corps de chaque monarque. Ce faisant, ces processus contribuent à produire de la traçabilité et à résorber la méfiance que génère le haut niveau de mobilité des choses et des personnes dans l'écoumène « Grassfields ». La confiance méthodique dans la monnaie régionale dérive du dispositif « paroles + substances + corps ». Les monnaies régionales fondées sur les trois types de confiance exercent une fonction de totalisation, tout comme le font les monnaies propres à chaque royaume.

Il importe de noter que cette totalisation, à quelque niveau qu'elle s'opère, est partielle et

ouverte, ce qu'indique la carte page 108 en inscrivant les Grassfields et chaque formation politique dans des cercles brisés. Le fardeau de la royauté sacrée consiste à reprendre à son compte la monnaie régionale du lien, à la condenser dans l'ancestralité dynastique locale, à pourvoir le royaume d'une enveloppe, à en entretenir les orifices et à en contrôler les flux entrants et sortants. L'ouverture sur l'extérieur est essentielle au royaume, comme elle l'est à l'écoumène régional.

À la suite de Jean-Michel Servet, j'ai récusé les théories catallactiques de la monnaie qui se fondent sur ses fonctions de mise en circulation des choses, de règlement des dettes et de mesure des valeurs échangées. J'ai tenté de montrer qu'une approche essentialiste de la monnaie – ce qui fait lien en totalisant toute société – permettait de saisir les principes et les supports monétaires de la royauté sacrée en Afrique centrale et de sa matrice régionale en situation historique de frontière. Cette approche se démarque des théories anthropologiques de la monnaie inspirées par le structuralisme de Claude Lévi-Strauss ou de Louis Dumont telles qu'on les trouve encore dans des ouvrages relativement récents, comme celui de Stéphane Breton [2002]. Elle se démarque également des théories qui dominent les sciences économiques orthodoxes.

Bibliographie

- Aglietta, Michel et André Orléan eds.** — 1998, *La monnaie souveraine*. Paris, Odile Jacob.
- Appadurai, Arjun** — 1993, *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*. Londres-Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Ardener, Edwin** — 1970, « Witchcraft, economics and the continuity of belief », in M. Douglas ed., *Witchcraft confessions and accusations*. Londres, Tavistock (ASA Monographs 9) : 141-160.
- Barthes, Roland** — 1957, *Mythologies*. Paris, Le Seuil.
- Bayart, Jean-François et Jean-Pierre Warnier eds.** — 2004, *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*. Paris, CERI-Karthala, « Recherches internationales ».
- Beaujard, Philippe** — 2012, *Les mondes de l'océan Indien. Tome II : L'océan Indien, au cœur des globalisations de l'Ancien Monde (VII^e-XV^e siècle)*. Paris, Armand Colin.
- Breton, Stéphane ed.** — 2002, *Questions de monnaie (L'Homme 162)*.
- Certeau, Michel de** — 2002 (1987), *Histoire et psychanalyse. Entre science et fiction*. Paris, Gallimard.
- Dillon, Richard** — 1990, *Ranking and resistance. A precolonial Cameroonian polity in regional perspective*. Stanford CA, Stanford University Press.
- Engels, Friedrich** — 1983 (1884), *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*. Paris, Éditions sociales.
- Faure, Sylvia** — 2000, *Apprendre par corps. Socio-anthropologie des techniques de danse*. Paris, La Dispute.
- Ferguson, James** — 2006, *Global shadows. Africa in the neoliberal world order*. Durham-Londres, Duke University Press.
- Frazer, James G.** — 1981 (1890), *The Golden Bough. A study in comparative religion*. New York, Avenel Books.
- Gebauer, Paul** — 1979, *Art of Cameroon*. Portland, Oregon, The Portland Art Museum.
- Geschiere, Peter** — 2013, *Witchcraft, intimacy and trust. Africa in comparison*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Grey, Richard** — 1951, « Manillas », *Nigerian Field* 16 : 52-66.
- Harter, Pierre** — 1986, *Arts anciens du Cameroun*. Arnouville, Arts d'Afrique noire.
- Horton, Robin** — 1971, « Stateless societies in the history of West Africa », in J.R. Ade Ajayi et M. Crowder eds., *History of West Africa*. Vol. 1. New York, Columbia University Press : 78-119.
- Julien, Marie-Pierre et Céline Rosselin eds.** — 2009, *Le sujet contre les objets... tout contre. Ethnographies de cultures matérielles*. Paris, Éditions du CTHS.
- Kacenenbongen, Edwige** — 2013, *Le nouvel idéal politique. Enquête sur la pertinence des théories actuelles de la démocratie*. Paris, Éditions de l'EHESS.
- Knöpfli, Hans** — 1997, « Crafts and technologies. Some traditional craftsmen of the Western Grasslands of Cameroon ». British Museum, Occasional Paper 107.
- Kopytoff, Igor** — 1981, « Aghem ethnogenesis and the Grassfields ecumene », in C. Tardits ed., *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*. Vol. 2. Paris, CNRS Éditions : 371-382. — 1987, *The African frontier. The reproduction of traditional African societies*. Bloomington, Indiana University Press.
- Leach, Edmund** — 1954, *Political systems of Highland Burma*. Londres, Bell.
- Legendre, Pierre** — 1985, *L'ineestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*. Paris, Fayard.
- Lévi-Strauss, Claude** — 1947, *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris-La Haye, Mouton.
- Masquelier, Bertrand** — 1978, « Structure and process of political identity. Ide, a polity of the Metchum Valley (Cameroon) ». PhD. Dissertation, University of Pennsylvania.
- Miaffo, Dieudonné** — 1977, « Rôle social de l'autopsie publique traditionnelle chez les Bami-léké ». Mémoire de DES de sociologie, Université de Yaoundé.
- Naji, Myriem et Laurence Douny** — 2009, « Editorial », in M. Naji et L. Douny eds., « Making » and « doing » the material world. *Anthropology of techniques revisited (Journal of Material Culture, special issue)* : 411-432.

Parlebas, Pierre — 1999, *Jeux, sports et sociétés. Lexique de praxéologie motrice*. Paris, INSEP.

Perrois, Louis et Jean-Paul Notué — 1997, *La panthère et la mygale. Rois et sculpteurs de l'Ouest-Cameroun*. Paris, Karthala-ORSTOM.

Rey, Alain ed. — 1992, *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris, Dictionnaires Le Robert.

Salpeteur, Matthieu — 2009, « Du palais à l'autopsie. Les doublures animales dans une chefferie bamiléké (Cameroun) ». Thèse de doctorat en anthropologie. Paris, Muséum national d'histoire naturelle.

Salpeteur, Matthieu et Jean-Pierre Warnier — 2013, « Looking for the efficacy of bodily organs and substances through vernacular public autopsy in Cameroon », *Critical African Studies* 5-3 : 153-174.

Schilder, Paul — 1935, *The image and appearance of the human body. Studies in the constructive energy of the Psyche*. Londres, Kegan Paul (trad. fr. : *L'image du corps*, Paris, Gallimard, 1968). Première édition en allemand : *Das Körperschema*, Berlin, 1923.

Servet, Jean-Michel — 1998, « Démonétarisation et remonétarisation en Afrique occidentale et équatoriale (XIX^e-XX^e siècle) », in M. Aglietta et A. Orléan eds., *La monnaie souveraine*. Paris, Odile Jacob : 289-324. — 2012, *Les monnaies du lien*. Lyon, Presses universitaires de Lyon.

Tchouanga-Tiegoum, Pierre et Bernard François Ngangoum — 1975, *La vérité du culte des ancêtres en Afrique chez les Bamiléké*. Nkongsamba, Éditions Essor des Jeunes.

Turner, Frederick Jackson — 1961 (1893), « The significance of the frontier in American history », in R.A. Billington ed., *Frontier and section. Selected essays*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall : 28-36.

Warnier, Jean-Pierre — 1985, *Échanges, développement et hiérarchies dans le Bamenda précolonial (Cameroun)*. Stuttgart-Wiesbaden, Franz Steiner Verlag. — 1989, « Traite sans raids au Cameroun », *Cahiers d'études africaines* 29-113 : 5-32. — 2004, « Métallurgie ancienne, identifications et domestication de la violence au Cameroun », in J.-F. Bayart et J.-P. Warnier eds., *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*. Paris, CERI-Karthala : 181-194. — 2009a, *Régner au Cameroun. Le Roi-pot*. Paris, CERI-Karthala, « Recherches internationales ».

— 2009b, « Technology as efficacious action on objects... and subjects », *Journal of Material Culture* 14-4 : 459-470. — 2012a, « The Grassfields of Cameroon : ancient center or recent periphery ? », *Africa Today* 58-3 : 58-72. — 2012b, *Cameroon Grassfields civilization*. Bamenda, Langaa.

Wengrow, David — 2010, *What is civilization ? The ancient Near East and the future of the West*. Oxford, Oxford University Press.

Résumé

Jean-Pierre Warnier, *L'institution monétaire de la royauté en Afrique centrale*

Les hauts plateaux (ou Grassfields) du Cameroun de l'Ouest sont en situation de frontière ouverte à une mobilité de personnes et de choses propice à l'émergence et à la recomposition permanente de royautes sacrées. Chaque royaume possède une monnaie royale, ancestrale et totalisante, émise par le corps du monarque. Une pluralité de supports monétaires circule dans l'espace régional que constituent les Grassfields et dans les espaces sous-continentaux : ils procèdent d'un lien commun à l'écoumène régional. Dans la perspective de la monnaie du lien développée par Jean-Michel Servet, l'exemple des

Abstract

Jean-Pierre Warnier, *Currency and monetary institutions in Central African kingdoms*

The Grassfields of Western Cameroon are an open frontier promoting the mobility of people and factors conducive to the emergence and constant recomposition of sacred kingdoms. Each kingdom has its own ancient and totalizing currency issued by the monarch. A variety of forms of currency are in circulation in the regional space of the Grassfields and subcontinental areas, proceeding from a common relationship to the regional ecumene. Based on the approach developed by Jean-Michel Servet, the example of the Grassfields provides a basis for addressing various theoretical issues related to the

Grassfields permet d'aborder des questions théoriques relatives à l'institution monétaire des sociétés locales et de la société régionale, aux faits de totalisation ouverte, et à l'articulation entre dette, confiance et souveraineté.

Mots clés

Afrique centrale (Cameroun de l'Ouest), royauté, corps, monnaie, lien, souveraineté

monetary institutions of local societies and regional society as a whole, open totalization, and the relationship between debt, trust and sovereignty.

Keywords

Central Africa (Western Cameroon), kingdom, body, currency, link, sovereignty