

Mémoire de Recherche en Etudes Africaines
Research Master Thesis in African Studies

African Studies Centre
Leiden University

**LE PROCESSUS D'APPROPRIATION
SYMBOLIQUE D'UNE ANCIENNE CAPITALE
COLONIALE PATRIMONIALISEE**

CAS DE LA « VILLE HISTORIQUE DE GRAND-BASSAM » EN
COTE D'IVOIRE

Nom : Affoh GUENNEGUEZ

Directrice de recherche : Daniela Merolla

Co-directrice de recherche : Mayke Kaag

Date : Juillet 2015

TABLE DES MATIERES

TABLE DES MATIERES	2
TABLE DES ILLUSTRATIONS	5
LISTE DES SIGLES ET DES ABREVIATIONS	6
REMERCIEMENTS	7
INTRODUCTION	9
CHAPITRE 1. CADRE THEORIQUE ET METHODOLOGIE	13
1.1 CADRE THEORIQUE	13
1.1.1 L'APPROPRIATION DE L'ESPACE.....	13
1.1.2 L'APPROPRIATION SYMBOLIQUE DE L'ESPACE	14
1.1.3 LE MARQUAGE DE L'ESPACE	16
1.1.4 LA PRODUCTION D'UN MARQUAGE	16
1.1.5 LES DIFFERENTES NATURES DU MARQUAGE.....	17
1.1.6 LE MARQUAGE ET L'IDENTITE.....	18
1.1.7 LA NOTION DE PATRIMOINE	19
1.1.8 LE PROCESSUS DE PATRIMONIALISATION	19
1.1.9 LA MISE EN PATRIMOINE D'ESPACES HERITES DE LA COLONISATION.....	21
1.1.10 LES PEUPLES DE GRAND-BASSAM	23
1.2 LA QUESTION DE RECHERCHE	27
1.3 PRESENTATION DU TERRAIN	27
1.4 BREVE HISTOIRE DE GRAND-BASSAM	32
1.5 METHODOLOGIE DU TERRAIN	34
1.5.1 LA PERSONNE-RESSOURCE.....	34
1.5.2 ENTRETIENS D'EXPERTS ET FOCUS GROUP	34
1.5.3 ENTRETIENS SEMI-DIRECTIF AUPRES DES HABITANTS.....	35
1.5.4 OBSERVATIONS DIRECTES ET INDIRECTES SUR LE TERRAIN.....	37
1.5.5 DEFIS ET LIMITES DE LA RECHERCHE « CHEZ SOI ».....	38

CHAPITRE 2. LES PREALABLES A L'APPROPRIATION SYMBOLIQUE D'UNE ANCIENNE VILLE COLONIALE.....	39
2.1 LA DISTANCIATION.....	40
2.1.1 UN PROCESSUS AU NIVEAU NATIONAL.....	40
2.1.2 UNE REAFFECTATION D'USAGE.....	44
2.1.3 UN PROCESSUS AU NIVEAU LOCAL.....	47
2.1.4 UN EXEMPLE D'EXPERIENCES INDIVIDUELLES DE DISTANCIATION.....	49
2.2 L'HABITER.....	50
2.2.1 PRESENTATION DES COMPOSANTES DE LA VILLE HISTORIQUE DE GRAND-BASSAM.....	50
2.2.2 L'« HABITER ».....	52
2.2.3 L'« ESPACE VECU ».....	52
2.2.4 HABITER LE PATRIMOINE.....	53
2.3 L'ATTACHEMENT AFFECTIF.....	55
2.3.1 UNE APPROPRIATION AFFECTIVE ENVISAGEE COMME COLLECTIVE.....	55
2.3.2 UNE MYTHIFICATION DU TERRITOIRE PAR SES HABITANTS.....	59
CHAPITRE 3. L'APPROPRIATION SYMBOLIQUE DU PATRIMOINE MATERIEL : LE MARQUAGE-TRACE.....	62
3.1 UN TERRITOIRE PRATIQUE PAR DES GROUPES DIFFERENTS.....	62
3.1.1 DEUX GRANDS GROUPES SUR LE TERRITOIRE.....	63
3.1.2 UNE PRATIQUE DU TERRITOIRE DIFFERENTE.....	65
3.2 LE MARQUAGE-TRACE PRODUIT PAR LES ALLOGENES.....	70
3.2.1 UN ATTACHEMENT AFFECTIF IMPORTANT PAR LA POSSESSION D'UN BATIMENT.....	72
3.2.2 UN MARQUAGE DE L'ESPACE QUI S'EXPRIME A TRAVERS DES PROJETS.....	73
3.3 LE MARQUAGE-TRACE PRODUIT PAR LES AUTOCHTONES.....	81
3.3.1 DEUX SOUS-GROUPES AU NIVEAU D'APPROPRIATION DIFFERENT.....	81
3.3.2 EXEMPLES DE MARQUAGE DE L'ESPACE.....	84

CHAPITRE 4. L'APPROPRIATION SYMBOLIQUE DU PATRIMOINE MATERIEL : LE MARQUAGE-PRESENCE À TRAVERS L'ABISSA	89
4.1 « ABISSA QUOI! » : SIGNIFICATION ACTUELLE D'UNE CELEBRATION ANCIENNE	89
4.1.1 L'ORIGINE ET LA CELEBRATION DE L'ABISSA.....	90
4.1.2 LA SIGNIFICATION DE L'ABISSA POUR LES N'ZIMA.....	94
4.1.3 UNE CELEBRATION SUJETTE A DES TRANSFORMATIONS	98
4.2 LE MARQUAGE « PRESENCE » DU PATRIMOINE MATERIEL DU QUARTIER FRANCE	100
4.2.1 L'IMPACT LOCAL : L'IMPACT MATERIEL.....	101
4.2.2 L'IMPACT EXTERIEUR : L'IMPACT SYMBOLIQUE.....	105
4.3 LA « PRATIQUE » DE L'ABISSA	113
4.3.1 LES AUTOCHTONES DU VILLAGE N'ZIMA	113
4.3.2 LES ALLOGENES ET N'ZIMA DERACINES DU QUARTIER FRANCE.....	116
4.3.3 LES ALLOGENES BASSAMOIS ET EXTRA-BASSAMOIS	118
CHAPITRE 5. LE ROLE DE LA PATRIMONIALISATION DANS LE PROCESSUS D'APPROPRIATION SYMBOLIQUE DE L'ESPACE	121
5.1 LE ROLE DE LA PATRIMONIALISATION DANS LE PROCESSUS D'APPROPRIATION SYMBOLIQUE DU QUARTIER FRANCE	122
5.1.1 LES ALLOGENES DU QUARTIER FRANCE	122
5.1.2 LES AUTOCHTONES DU VILLAGE N'ZIMA	123
5.2 LA PATRIMONIALISATION DANS LA « LUTTE SYMBOLIQUE » POUR UN TERRITOIRE	126
5.2.1 L'AFFIRMATION DE LA PRESENCE D'UN PEUPLE.....	126
5.2.2 LES IMPACTS DE CETTE NOUVELLE AFFIRMATION	127
CONCLUSION GENERALE	131
BIBLIOGRAPHIE	134
ANNEXES	144

TABLE DES ILLUSTRATIONS

CARTES

Carte 1 : Situation de Grand-Bassam en Côte d'Ivoire	28
Carte 2 : Composition de la Commune de Grand-Bassam.....	28
Carte 3 : Délimitation de la ville historique et du phare.....	29
Carte 4 : Les quatre zones de la ville historique de Grand-Bassam	30

PHOTOGRAPHIES

Photographie 1 : Vue aérienne du Quartier France	31
Photographie 2 : Vue aérienne du village N'zima	31
Photographie 3 : Pancarte du pont de la Victoire.....	42
Photographie 4 : Monument dédié à la « Marche des femmes sur Grand-Bassam »	43
Photographie 5 : L'ancien Palais des Gouverneurs devenu le Musée National du Costume.	45
Photographie 6 : L'ancien Hôtel des Postes et Douanes devenu le siège de la Maison du Patrimoine Culturel.....	46
Photographie 7 : Maison Varlet, bien remarquable de la ville historique de Grand-Bassam.....	48
Photographie 8 : Maison Nouama située dans la zone commerciale	48
Photographie 9 : Zone lotie du village	51
Photographie 10 : Zone non lotie du village	51
Photographie 11 : Bâtiment Ganamet	56
Photographie 12 : Espace public devant la bibliothèque centrale et le Centre de culture Jean-Baptiste Mockey.....	74
Photographie 13 : Exposition « pop up » de « Vous êtes ici » de l'artiste Virginia Ryan.....	78
Photographie 14 : Présence saillante des N'zima lors d'un évènement relatif au patrimoine.....	82
Photographie 15 : Maquis installé près de bâtiments en ruine dans la zone commerciale	85
Photographie 16 : Maquis installé près de bâtiments en ruine dans la zone commerciale	85
Photographie 17 : Intérieur du bâtiment Ganamet transformé en lieu d'exposition d'artisanat.....	86
Photographie 18 : Arrivée de l'Edongbôlé à la cour royale	91
Photographie 19 : Première danse de femmes vêtues d'anciens pagnes « Abissa »	92
Photographie 20 : Chansonniers du groupe Ablamon du village N'zima « Quartier France »	93
Photographie 21 : Hommes déguisés en femmes durant l'Abissa	94
Photographie 22 : Place de l'Abissa	97
Photographie 23 : Nouvelle cour royale construite en 2004	100
Photographie 24 : Ambiance sur la Place de l'Abissa lors d'une démonstration de danse	101
Photographie 25 : Vendeurs ambulants de glace durant l'Abissa.....	102
Photographie 26 : Bâtiment Ganamet transformé en maquis pendant la fête de l'Abissa.....	104
Photographie 27 : Bâtiment Ganamet transformé en boîte de nuit pendant la fête de l'Abissa	105
Photographie 28 : Panneau publicitaire annonçant l'Abissa 2014	107
Photographie 29 : Vente des t-shirt Abissa	110
Photographie 30 : Pagnes Abissa 2014 et éditions précédentes	111
Photographie 31 : Tribune officielle le jour de la « sortie du roi »	111

TABLEAUX

Tableau 1 : Profil des allogènes du Quartier France.....	64
Tableau 2 : Profil des personnes interrogées selon leur lieu de résidence.....	65

LISTE DES SIGLES ET DES ABREVIATIONS

AOF	Afrique-Occidentale Française
Franc CFA	Franc des Communautés Financières d'Afrique
PDCI	Parti Démocratique de Côte d'Ivoire
RDA	Rassemblement Démocratique Africain
UNESCO	Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture

REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements vont à mes deux directrices de recherche, Daniela Merolla et Mayke Kaag, qui ont acceptées de diriger ce projet. Merci pour leurs conseils et leur encadrement durant la recherche sur le terrain et la rédaction de ce mémoire. Je souhaite également remercier Han van Dijk pour ses remarques qui ont enrichies ce travail et dire ma gratitude à Azeb Amha et Harry Wels pour leur soutien durant les deux années du programme.

Je tiens également à adresser mes remerciements à toutes les personnes rencontrées qui m'ont apportée leur aide précieuse. Je pense en premier lieu à Daniel Kouao sans qui ce travail n'aurait pas été le même et que je remercie pour sa confiance, son implication et son soutien quotidien.

Merci également à toutes les personnes qui ont acceptées de me recevoir et m'ont accordée de leur temps pour répondre à mes questions. Je remercie en particulier Mr Tanoé, Mr Abrima, Mr Agbroffi, Mr Kouassi Kouakou, Mr Brou, Mr Nohonian et Simon Bovlè qui m'ont marquée par leur simplicité. Merci à Monsieur et Madame Sauhi chez qui j'ai vécu pendant plusieurs mois.

Tout particulièrement, je tiens à exprimer ma reconnaissance à mes proches. D'abord à mon père Joël Guenneguez. Les effusions sont peu fréquentes chez nous alors je dirai tout simplement Merci pour tout. Je te dois tout.

À ma sœur Assamah dont les appels et messages ont allégé cette période de rédaction.

À Mathieu qui m'a soutenue au quotidien et qui m'a relue avec beaucoup d'attention.

Je remercie également celles qui, malgré la distance, m'ont encouragée, m'ont fait rire et m'ont écoutée tous les jours : Akpedze, Marion, Martine.

Enfin, j'ai une pensée pour mes camarades de classe Francesca, Rafael et Njeri avec qui j'ai partagé mon stress et mes joies, et qui ont été de précieux soutiens tout au long de ce programme.

À mon père, Joël Guenneguez

INTRODUCTION

En novembre 1972, la conférence générale de l'UNESCO adopte la « Convention concernant la protection du patrimoine mondial culturel et naturel » qui définit les sites naturels et culturels pouvant être considérés pour une inscription sur sa liste du patrimoine mondial. Elle souligne également le devoir des Etats membres de recenser de tels sites sur leur territoire et leur rôle dans la protection et la préservation de ces derniers. Dès lors, les Etats se sont intéressés aux sites de leur territoire pouvant faire l'objet d'une telle inscription et ont commencé à prendre des mesures afin de pouvoir initier ce processus.

En 1975 est créé le Centre du patrimoine mondial de l'UNESCO, l'instance chargée d'examiner les dossiers de proposition d'inscription de sites présentés par les pays. D'abord un phénomène principalement occidental, l'intérêt pour la question du patrimoine s'est ensuite élargi à l'ensemble de la planète où toutes les régions du monde tentent de faire reconnaître leurs sites exceptionnels, naturels et culturels. Ainsi, l'intérêt pour l'objet patrimonial connaît une croissance importante en Afrique en raison notamment des stratégies récentes de l'UNESCO.

Dès 2001, le Centre du patrimoine mondial commence à s'intéresser en particulier aux régions où l'intérêt et la question de la préservation du patrimoine moderne font l'objet de réticences (Eloundou 2005). Aussi l'UNESCO introduit la question du patrimoine auprès des collectivités territoriales africaines dès 2003, lors du sommet « Africités III » qui réunit les autorités locales africaines afin de débattre et d'évaluer la mise en œuvre des politiques de décentralisation sur le continent. Une session spéciale intitulée « Villes africaines et patrimoines » est organisée pour l'occasion avec la présence d'universités et d'organisations de coopération internationale. Elle a pour but d'ouvrir le débat et de sensibiliser sur l'impact des patrimonialisations sur le développement local en raison de ses apports aux niveaux économique, social et culturel. Les discussions ont également porté sur les outils économiques et financiers dont pourraient bénéficier les villes suite à une mise en patrimoine de leurs sites. Cette session spéciale a constitué le point de départ d'une série d'initiatives visant le continent africain.

C'est dans ce contexte qu'en 2004 la première réunion régionale sur la conservation du patrimoine moderne de l'Afrique est organisée à Asmara, en Éthiopie. Elle a pour but de débattre sur la perception du patrimoine moderne sur le continent et de permettre aux professionnels présents de présenter des études sur celui de leur pays respectif (Eloundou 2005). Les actions de l'UNESCO, dans un contexte de développement important du tourisme international, encouragent notamment les pays africains à considérer une approche patrimoniale comme un moyen de se distinguer afin d'attirer plus de touristes (Sinou 2005: 15).

En encourageant une mise en patrimoine d'espaces modernes qui, dans tous les pays africains, sont hérités de la colonisation, le Centre du patrimoine mondial a néanmoins fait l'objet de critiques. Sinou reproche qu'à travers lui, l'UNESCO confirme la prééminence d'une perspective occidentale dans la manière d'appréhender le patrimoine : « tout en insistant sur les

enjeux identitaires du patrimoine culturel, et notamment de l'espace bâti, confirme, par ses critères de classement, la prééminence des grandes civilisations dotées d'un riche patrimoine matériel, au firmament desquelles domine, de loin, le monde occidental [Sinou, 2001] » (2005 :16). Suite à ces critiques, l'organisation internationale a tenté d'encourager de nouvelles approches patrimoniales.

En 2003, la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel est adoptée. C'est une approche qui a « été consolidée et théorisée pour donner plus de place à des réalités sociales et culturelles longtemps restées en dehors du débat sur le patrimoine. L'enjeu était à la fois d'attirer l'attention sur la nécessité de préserver la diversité culturelle face à l'uniformisation des modèles, et d'ancrer la notion de patrimoine au sein des communautés » (AIMF, UE 2013: 34). Désormais, au-delà du patrimoine matériel, à savoir, l'architecture, les objets, les paysages et les sites archéologiques, le Centre s'intéresse également au patrimoine immatériel tel que défini dans la Convention de 2003. Il s'agit des « pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire – ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés – que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel » (AIMF, UE 2013: 35). L'UNESCO présente cette réinterprétation de l'idée de patrimoine comme particulièrement adaptée aux réalités africaines.

L'inscription de la « ville historique Grand-Bassam » sur la liste du Patrimoine mondial date du 29 Juin 2012. Le processus de son inscription a été amorcé lors du sommet « Africité III » de 2003 durant lequel le maire de la Commune de Grand-Bassam Jean-Michel Moulod a présenté le Quartier France, la première capitale coloniale de Côte d'Ivoire, qualifié de « patrimoine en détresse ». C'est suite à cette présentation que le conseil municipal de la ville de Grand-Bassam et l'État de Côte d'Ivoire ont travaillé à l'élaboration d'un dossier d'inscription du Quartier France de Grand-Bassam au patrimoine de l'humanité ; processus qui a duré près de dix ans.

L'inscription effective est perçue comme une véritable victoire de la part de l'Etat ivoirien, de la commune ainsi que par le peuple N'zima. En effet, dans les premiers dossiers déposés par les élus, seul l'espace du Quartier France était considéré pour faire l'objet d'une patrimonialisation. En raison des nouvelles orientations et recommandations du Centre du Patrimoine, le village N'zima a ensuite été inclus pour permettre l'inscription du Quartier France. Ainsi, le Quartier France et le village N'zima font aujourd'hui partie de ce qui est appelée la « Ville historique de Grand-Bassam ». Cet espace a été inscrit pour sa valeur universelle exceptionnelle, reconnue par les critères (iii) et (iv) parmi les dix critères établis par le Centre du patrimoine mondial.

Le critère (iii) concerne les biens qui permettent d'apporter un témoignage unique ou du moins exceptionnel sur une tradition culturelle ou une civilisation vivante ou disparue¹. Il s'applique au cas de Grand-Bassam car elle « témoigne par son organisation urbaine bien préservée d'une importante tradition culturelle liée à son rôle de capitale coloniale, de centre

¹ Présentation des critères de l'UNESCO : whc.unesco.org/fr/criteres

administratif à l'échelle de l'ancienne AOF (Afrique-Occidentale Française) et de pôle commercial régional. Des années 1880 aux années 1950, la ville rassembla et confronta différentes populations africaines, européennes et moyen-orientales, dans une cohabitation simultanément harmonieuse et difficile »². Le critère (iv) concerne les biens qui permettent d'offrir un exemple remarquable d'un type de construction ou d'ensemble architectural ou technologique ou de paysage illustrant une ou des périodes significative(s) de l'histoire humaine³. Il s'applique au cas de Grand-Bassam car elle « offre un exemple éminent d'urbanisme colonial rationnel par ses quartiers spécialisés au sein d'un réseau urbain d'ensemble où la végétation tient une place importante. L'architecture coloniale est caractérisée par un style sobre et fonctionnel, utilisant les principes hygiénistes appliqués à une situation tropicale. L'organisation de la maison vernaculaire au sein du village N'zima lui fait écho, exprimant la permanence des valeurs autochtones »⁴.

Ce mémoire s'intéresse à la question du processus d'appropriation symbolique du Quartier France de la « Ville historique de Grand-Bassam ». Ce territoire comprend donc l'ancienne cité coloniale et un village habité par les N'zima, un peuple que l'on retrouve le long des côtes de la Côte d'Ivoire et du Ghana. Il abrite donc deux types de patrimoine. Le premier est le patrimoine matériel qui est représenté par l'importance du bâti colonial, par l'organisation urbaine qui est demeurée la même depuis sa fondation et par le village N'zima. Le second est le patrimoine immatériel qui est représenté par la présence du royaume N'zima, son espace social et la célébration de l'Abissa, considérée comme une attraction culturelle majeure en Côte d'Ivoire⁵.

Il s'agit donc dans ce travail de s'interroger sur la perception du bâti colonial par l'ensemble des habitants du territoire de la ville historique, c'est-à-dire les habitants du Quartier France et ceux du village N'zima, et de savoir dans quelles mesures ils se sont symboliquement appropriés cet espace. Le travail s'intéresse donc uniquement à la question de l'appropriation symbolique du patrimoine matériel du Quartier France qui sera appréhendée à travers la recherche de marqueurs de l'espace.

Par une approche interdisciplinaire entre anthropologie, géographie sociale, études du patrimoine⁶ et apports de l'histoire orale, l'exploration de ces questions permet de mettre en lumière les moyens par lesquels les peuples d'Afrique tentent aujourd'hui de donner un nouveau sens aux espaces hérités de la colonisation.

Ce travail de recherche se décline en cinq chapitres.

Le premier chapitre apporte des informations sur le cadre théorique à travers une revue de littératures sur le sujet et les concepts utilisés. Il présente également le contexte, la question

² Ville historique de Grand-Bassam, présentation du bien : whc.unesco.org/fr/list/1322

³ Présentation des critères de l'UNESCO : whc.unesco.org/fr/criteres

⁴ Ville historique de Grand-Bassam, présentation du bien : whc.unesco.org/fr/list/132

⁵ Office National de Tourisme de Côte d'Ivoire : www.cotedivoiretourisme.ci/?page_id=4529

⁶ Heritage Studies en anglais

centrale de recherche et les interrogations connexes. Enfin il décrit la méthodologie employée sur le terrain.

Le second chapitre s'intéresse davantage au contexte et à l'histoire de Grand-Bassam afin d'aborder la question des éléments postulés comme préalables à l'appropriation symbolique du Quartier France.

Le troisième chapitre dresse le profil des deux grands groupes qui occupent le territoire de la ville historique. Il présente le premier type de marqueurs de l'espace et permet de souligner sa prégnance, selon les groupes. Dans chacun des groupes, des initiatives individuelles sont explorées à titre d'illustrations.

Le quatrième chapitre aborde la question du second marqueur qui concerne en particulier les N'zima à travers la célébration de la fête annuelle de l'Abissa. Après avoir présenté des informations sur l'histoire de la fête et son déroulement, il explique les impacts des différents changements qui lui ont été apportés.

Le dernier chapitre étudie quant à lui la question de la mise en patrimoine du territoire de la ville historique et son impact sur ses habitants en termes de perception du bâti colonial. Il met également en exergue l'impact symbolique de la patrimonialisation dans le contexte de la Commune de Grand-Bassam où cohabitent deux peuples antagonistes, les N'zima et les Abouré.

CHAPITRE 1. CADRE THEORIQUE ET METHODOLOGIE

1.1 CADRE THEORIQUE

1.1.1 L'APPROPRIATION DE L'ESPACE

Dans ce travail, la question de l'appropriation se pose d'emblée. Qu'entend par appropriation de l'espace ? Et qu'est-ce qu'une « appropriation symbolique » de l'espace ?

Ce sont des disciplines telles que la philosophie, la sociologie et la psychologie qui se sont les premières intéressées à la question de l'appropriation de l'espace. Elles se sont en particulier interrogées sur les rapports qu'entretiennent les hommes avec leur lieu d'habitation ou l'« habiter » qui est la « conjonction entre un lieu et un individu singulier » (Ségaud 2012: 70). Des philosophes tels que Heidegger (1979) et Bachelard (1967) se sont respectivement intéressés à la poésie et la poétique de la vie quotidienne, c'est-à-dire aux émotions et rapports que l'homme entretient avec son habitat (Ségaud 2012: 70).

La psychologie quant à elle s'est intéressée à la notion de « chez soi », c'est-à-dire de l'appropriation d'un espace afin de le transformer en espace personnel. Certains psychologues se sont attachés à montrer comment l'espace devient constitutif de l'identité des individus (Prohansky 1978; Fischer 1989; Altman 1992) (Ségaud 2012: 70). D'autres se sont attardés sur les liens affectifs entre un lieu, tel que la chambre, et l'individu qui l'occupe (Barbey 1986) ou encore comment le « chez soi » constitue à la fois un espace d'identité et d'intimité (Serfaty 2003) (Ségaud, 2012: 70). Enfin, dès 1947, le sociologue Henri Lefèbvre dans *La production de l'espace*, s'intéresse à la sociologie de la quotidienneté et à l'inscription des individus et des sociétés dans l'espace.

La notion d'appropriation de l'espace s'intéresse donc à l'inscription dans l'espace et à l'identification à ce dernier. Ces dernières années, on assiste à un regain d'intérêt pour cette question en géographie, et plus précisément en géographie sociale qui a pour objet « l'étude des rapports existant entre rapports sociaux et rapports spatiaux » (Di Méo, Buléon 2005: 3). Selon ces auteurs : « les rapports spatiaux correspondent aux liens affectifs, fonctionnels et économiques, politiques et juridiques ou purement imaginaires que les individus et les groupes tissent avec les espaces géographiques où ils vivent, qu'ils parcourent ou qu'ils se représentent » (Di Méo, Buléon 2005: 3). Ripoll et Veschambre parlent d'étude de la « dimension spatiale des sociétés » (2006: 296) pour définir ce courant de la géographie sociale qui s'est manifesté dans les années 1980 en France.

En 2004, lors d'un colloque organisé à Rennes, les chercheurs de l'école de géographie sociale française ont tenté d'analyser l'état du courant dans un contexte où il essuyait d'importantes critiques (Séchet, Veschambre 2006: 19). C'est lors de ce colloque que Ripoll et Veschambre font part de leur constat selon lequel il existe très peu de travaux sur la question de l'appropriation de l'espace. Pourtant, ils estiment qu'elle doit « nécessairement se trouver sur le chemin de tout géographe qui interroge ce que l'on appelle généralement les rapports espaces/sociétés... » (2006: 295). C'est pourquoi, à travers leur intervention, ils posent les bases d'un nouveau courant qui selon eux fait de cette problématique un élément central de la discipline, en proposant un ensemble d'informations et de définitions de concepts.

1.1.2 L'APPROPRIATION SYMBOLIQUE DE L'ESPACE

La géographie sociale étudie donc les pratiques de l'espace - le matériel - et les représentations de l'espace - l'idéal. Au-delà du matériel qui s'intéresse à la réalité de l'espace ou à sa matérialité, l'intérêt pour l'idéal permet de prendre en compte « les représentations que s'en font les acteurs ou les agents sociaux » (Di Méo, Buléon 2005: 131). Ainsi : « parler de l'idéal revient à se référer à la pensée humaine, c'est-à-dire aux images et aux représentations qu'elle produit » (Paulet, 2002 cité dans Di Méo, Buléon 2004: 108).

Durant le colloque de Rennes de 2004, Ripoll et Veschambre ont exploré cette dialectique du matériel et de l'idéal qui se retrouve dans la question de l'appropriation de l'espace afin d'apporter des bases théoriques solides à ce thème de recherche. D'abord, ils expliquent que pour appréhender l'appropriation de l'espace, la propriété juridique est « incontournable mais insuffisante » (2006: 297). Ils s'appuient sur les travaux de Bergel (2005) pour montrer que « si la propriété et plus largement les formes juridiques sont importantes, l'appropriation ne s'y réduit pas : il y a des décalages entre propriété du sol *stricto sensu*, qui ne garantit pas l'appropriation affective d'un espace, et appropriation de l'espace qui peut se passer d'une garantie juridique » (Ripoll, Veschambre 2006: 297). Ils précisent ensuite qu'afin de pouvoir appréhender pleinement la question, il faut tenir compte à la fois de modalités d'appropriation à dominante matérielle et de modalités d'appropriation à dominante idéelle (Ripoll, Veschambre 2006: 297).

Les modalités d'appropriation à dominante matérielle concernent les rapports concrets à l'espace. Les auteurs en proposent quatre ordres de signification.

La première modalité a trait à l'usage exclusif de l'espace à travers lequel « l'appropriation est alors synonyme de clôture par le biais de divers dispositifs matériels » (Ripoll, Veschambre 2006: 298). Cette utilisation exclusive de l'espace peut être individuel « mais elle est le plus souvent collective, fondée sur des groupes concrets mais restreints (comme la famille) ou sur des catégories sociales plus larges (comme le genre) » (Ripoll, Veschambre 2006: 298).

La deuxième modalité est l'usage autonome qui correspond « au fait d'user de l'espace librement ou du moins sans contrainte sociale explicite » (Ripoll, Veschambre 2006: 298).

La troisième modalité est le détournement que les auteurs considèrent comme une situation intermédiaire. On peut parler de détournement lorsque « l'appropriation s'opère sur un espace déjà approprié et qu'elle en change la fonction ou la finalité » (Ripoll, Veschambre 2006: 298). En croisant les modalités de l'usage exclusif et de l'usage autonome dans le cadre d'un détournement, quatre situations différentes en découlent. L'une d'entre elles est la situation d'usage exclusif mais non autonome, dans le cas par exemple de l'occupation illégale d'un terrain : « des terrains occupés illégalement ont beau être entourés de barrières et appropriés par une famille pour son usage exclusif, ils peuvent à tout moment faire l'objet d'une expulsion (Fournier et al, 2005) (Ripoll, Veschambre 2006: 299). Ils expliquent qu'à l'inverse « des usages peuvent être autonomes sans être exclusifs : c'est ainsi que des lieux publics sont régulièrement utilisés par certains comme une ressource, malgré leur caractère public (commerce, jeux, loisirs) sans qu'ils se réservent cet usage en l'interdisant aux autres » (Ripoll, Veschambre 2006: 299).

La quatrième modalité à dominante matérielle est le contrôle de l'espace. Dans ce cas « il s'agit plutôt de pouvoir, de domination, exercés par des appareils ou institutions, par exemple un État sur son territoire » (Ripoll, Veschambre 2006: 299). Les auteurs proposent comme exemple, celui des interdictions de pratiquer un espace pouvant émaner des autorités qui a alors recourt à la police pour empêcher l'accès à des bâtiments importants lorsque des manifestations ont lieu à proximité.

Les auteurs proposent ensuite des modalités d'appropriation à dominante idéale. Il y a d'abord l'apprentissage et la familiarisation qui sont conçus comme une intériorisation cognitive : « s'approprier un espace veut dire ici acquérir des connaissances théoriques et pratiques, des savoirs et savoir-faire qui permettent de s'y mouvoir sans s'y perdre, mais aussi d'en user de façon pertinente ou stratégique » (Ripoll, Veschambre 2006: 299).

Les auteurs proposent ensuite « l'attachement affectif ou plus profondément encore, ce que l'on pourrait appeler appropriation " existentielle ". Il s'agit du sentiment de se sentir à sa place, voire chez soi, quelque part. Ce sentiment d'appropriation se transforme alors en sentiment d'appartenance. Le rapport aux lieux est vécu comme réciproque : un lieu est à nous parce qu'on est à lui, il fait partie de nous parce que nous faisons partie de lui ». En ce sens les travaux sur les démolitions et expropriations (Cavaillé 1999 ; Davodeau 2001) permettent de révéler cette forme d'appropriation existentielle (Ripoll, Veschambre 2006: 299).

Enfin, les auteurs ajoutent comme dernière modalité d'appropriation à dominante idéale celle de l'appropriation « symbolique » ou « identitaire ». Ils expliquent que l'on peut parler de ce type d'appropriation lorsque : « une portion d'espace terrestre (un lieu ou un ensemble de lieux) est associée à un groupe social ou catégorie au point de devenir l'un de ses attributs, c'est-à-dire de participer à définir son identité sociale » (Ripoll, Veschambre 2006: 300). Ils proposent comme exemple les travaux du couple Pinçon sur les quartiers Bourgeois (Pinçon, Pinçon-Charlot, 1989). Ils mentionnent également les banlieues ouvrières à titre d'exemple, en ajoutant

que la catégorisation est large et peut concerner aussi la nationalité, la religion, l'âge, le courant politique ou encore le genre.

Mais comment exprime-t-on une appropriation symbolique de l'espace ? Comment peut-on repérer un espace qui fait l'objet d'une telle appropriation ?

1.1.3 LE MARQUAGE DE L'ESPACE

Pour répondre à ces questions, Ripoll et Veschambre expliquent que l'appropriation de l'espace s'exprime à travers la production d'un marquage sur ce dernier : « la production de signes, souvent destinés à exprimer une revendication d'appropriation dans un espace donné, et à éviter le recours permanent à la force, est fréquemment désignée par le terme de marquage » (2006: 301). Le marquage qui peut se définir comme « une production de signe(s) » (Ripoll 2006) » (Veschambre 2008: 9) est à la fois *signifié* et *signifiant* car il relève « du registre visuel (repères signalétiques, bornes, barrières, corps humains...) mais aussi auditif (manière de parler, musique...) » (Ripoll 2006) » (Ripoll, Veschambre 2006: 301).

Selon eux, il n'y a pas d'appropriation sans marquage de l'espace et ce quel que soit le registre (matériel ou idéal) : « Nous pouvons faire l'hypothèse qu'il ne peut y avoir d'appropriation sans marquage de l'espace, que le marquage de l'espace accompagne toutes les formes d'appropriations, des plus symboliques aux plus matérielles et violentes » (Veschambre 2008: 10). L'auteur s'attarde précisément sur l'appropriation symbolique et son marquage. Il explique que l'appropriation symbolique est :

« une forme d'appropriation de l'espace qui suppose la production, l'usage de symboles dotés d'une 'efficacité sociale et politique' (Debardieux, 2003), pour signifier que tel espace, tel lieu, tel objet est associé à un groupe, à une institution, à un pouvoir. Bien sûr, les modalités d'expression, de revendication, de légitimation d'une appropriation, qui s'inscrivent dans le registre symbolique sont également ancrées dans la matérialité des lieux » (2008: 7).

1.1.4 LA PRODUCTION D'UN MARQUAGE

Le marquage permet « d'exprimer une présence, un pouvoir, une appropriation de l'espace sans être obligé de réaffirmer cela en permanence par la force ou le droit » (Veschambre 2008: 10). Il renvoie donc à la production de signes, à travers deux manifestations principales : celle de la *trace* et celle de la *marque*. Toutefois, Veschambre insiste sur l'importance de les distinguer en fonction de deux registres, celui de la temporalité et celui de l'intentionnalité.

Dans le registre de la temporalité : « la *trace* renvoie plutôt à ce qui subsiste du passé » tandis que « la *marque* s'inscrit plutôt dans le présent » (2008: 10). La *trace* concerne l'histoire et la mémoire et elle témoigne de ce qui a été. La *marque* évoque une action réalisée dans le présent et qui n'est pas toujours conçue pour durer (Veschambre 2008: 10).

Quant au registre de l'intentionnalité, l'auteur explique que la *trace* n'est pas forcément intentionnelle, on ne peut donc pas toujours la considérer comme une signature. Toutefois, il en est tout autre pour la *marque* qui selon lui « fonctionne comme signature intentionnelle : elle est pensée et produite pour rendre visible une personne, un groupe, une institution, pour constituer le support d'une identification (individuelle ou plus généralement collective), et pour représenter au final un attribut de l'acteur ou du groupe en question » (Veschambre 2008: 10)

1.1.5 LES DIFFERENTES NATURES DU MARQUAGE

Le marquage est donc l'aspect le plus perceptible de l'appropriation et peut s'exprimer de plusieurs façons. Il se rapporte tout d'abord à la sphère visuelle à travers, par exemple, le changement de nom d'un lieu ou d'une rue. L'action de nommer ou de renommer un espace peut être considérée comme le moyen le plus puissant de se l'approprier, c'est « un acte d'appropriation, peut-être le premier » (Veschambre 2008: 44). De la même manière, donner un nouvel usage à un bâtiment en le détournant de son usage initial peut être considéré comme un marquage (Marschall 2005). Veschambre quant-à-lui distingue principalement deux actions matérielles qui permettent un processus de marquage.

La première est le marquage considéré comme trace. Il s'exprime « à travers la fabrication, la réutilisation (voire la destruction) de repères signifiants (bornes, barrières, pancartes, graffitis, sculptures, monuments...) qui s'inscrivent plus ou moins dans la durée et laissent une trace (Veschambre 2004: 73). Dans son intervention avec Ripoll, Veschambre ajoute que « l'appropriation symbolique/identitaire d'un lieu suppose sa pratique concrète, régulière et démonstrative » (2006: 301). Ainsi une « trace » peut également s'exprimer à travers la pratique et l'usage quotidien de l'espace en question (Ripoll, Veschambre 2006: 300).

Enfin, la seconde action est le marquage considéré comme présence qui s'exprime « à travers la présence des corps et des signes dont sont porteurs (habits, pancartes...) lors d'événements récurrents (manifestations, défilés, fêtes...) ou exceptionnels, qui " marquent " les esprits et associent un lieu à des groupes sociaux ou à des institutions qui s'y mettent en scène ». (Veschambre 2004: 73).

À travers leurs actions matérielles, les groupes expriment leur inscription dans l'espace et leur position dans la société. Cela interroge l'importance de la place de l'espace comme enjeu identitaire.

1.1.6 LE MARQUAGE ET L'IDENTITE

Il n'est pas possible de parler de marquage sans faire mention de sa dimension profondément identitaire. Ripoll et Veschambre se réfèrent d'ailleurs à l'appropriation symbolique de l'espace en tant qu'appropriation identitaire. En effet, pourquoi procéder à un marquage de l'espace si ce n'est pour affirmer sa présence, un droit de regard, voire un contrôle de l'espace ?

L'espace se transforme alors en enjeu à des fins identitaires. Identitaire peut être entendu ici dans son acception large, c'est-à-dire comme des catégorisations de types d'identité telles que la nationalité, la religion, l'âge, etc. (Ripoll, Veschambre 2006: 300). Selon Veschambre, le marquage « représente tout d'abord une forme de la matérialisation de l'identité, à la fois individuelle et collective ». Pour l'expliquer, il s'appuie sur le travail de Cavaillé (1999). Dans son étude sur l'expropriation, la géographe s'est intéressée à l'identité territoriale en expliquant le processus d'identification des individus à leur espace qu'ils marquent et s'approprient à travers la projection de leurs goûts, leurs valeurs, etc. Veschambre se réfère à cette idée de projection qui permet « un balancement permanent entre l'individu et le collectif » (Veschambre 2004: 74). Il ajoute que « les identités collectives se projettent, se matérialisent, se construisent et se reproduisent dans la dimension spatiale, à travers les différents marqueurs de l'appropriation de l'espace » (Veschambre 2004:74). Il propose également l'exemple des monuments qui peuvent être considérés comme un marquage identitaire en raison du souvenir qu'ils convoquent et qu'ils renvoient à la société qui l'a produit. L'architecture et l'urbanisme constituent aussi un moyen de marquer l'espace. Le marquage est donc indispensable à l'expression et l'inscription spatiale d'une identité afin d'affirmer voire de légitimer sa présence. L'auteur explique que « C'est la visibilité, l'existence sociale des groupes sociaux qui est en jeu à travers cette production de signes de reconnaissance et cette affirmation d'une légitimité dans l'espace » (Veschambre 2004: 74).

On ne peut faire mention des notions d'identité et de marquage sans évoquer également la question de l'espace ou du territoire auquel elle s'attache. De Biase et Rossi expliquent ainsi que « toute construction identitaire, qu'elle soit nationale, religieuse, culturelle ou ethnique, a besoin dans un certain sens, de trouver des repères spatiaux auxquels se référer » (2006: 23). Les groupes développent donc une relation particulière avec leur territoire qu'ils tentent de " marquer ". Les auteurs proposent la définition suivante du territoire :

« " Territoire " est un vieux mot ordinaire, qui tend à prendre vigueur et signification. Il a un sens banal et un sens fort. Au premier, c'est seulement une portion quelconque de l'espace terrestre, en général délimitée [...]. En un sens plus riche, que la biologie animale a contribué à affermir, il contient une idée d'appropriation, d'appartenance, ou au minimum d'usage » (De Biase et Rossi: 22).

Si la production architecturale peut être considérée comme un marquage de l'espace, que signifie la mise en patrimoine de ces espaces ? N'est-ce pas une manière de donner un nouveau

sens à ces *traces* de l'histoire. En ce sens, la mise en patrimoine d'un espace, ou sa patrimonialisation, ne constitue-t-elle pas un marquage de l'espace ?

1.1.7 LA NOTION DE PATRIMOINE

Le terme " patrimoine " du latin *Patrimoniu* est composé de *pater* (père) et de *munus* (devoir). Il indique « le devoir d'un père de soutenir et de léguer à ses enfants les moyens de perpétuer la vie » (Ardesi 2011 : 213).

Veschambre explique que c'est au début des années 1980 que le mot " patrimoine " a commencé à se diffuser largement dans la société et ce dans un sens qui n'est plus celui des juristes ou des gestionnaires, supplantant alors la notion de monument historique héritée du XIX^{ème} siècle (2008: 20). En effet, dans *L'allégorie du patrimoine*, Choay affirme ceci en parlant du patrimoine :

« Ce beau et très ancien mot, était, à l'origine, lié aux structures familiales, économiques et juridiques d'une société stable, enracinée dans l'espace et le temps. Requalifiés par divers adjectifs (génétique, naturel, historique...) qui en ont fait un concept 'nomade', il poursuit aujourd'hui une carrière autre et retentissante » (Choay 1992:9).

Elle utilise le terme " concept nomade " pour désigner ce glissement sémantique de la notion de patrimoine vers d'autres objets, ce que certains auteurs qualifient d'« inflation patrimoniale » (Jeudy 2001; Heinich 2009) ou encore de « tout patrimoine » (Neyret 2004). Ainsi, si dans les années 1970 ce sont les architectes, urbanistes et historiens de l'art qui se sont intéressés à cette notion, elle se retrouve aujourd'hui dans de nombreuses disciplines telles que l'économie, l'histoire, l'anthropologie ou encore la géographie.

Le *Dictionnaire de géographie et de l'espace des sociétés* définit le patrimoine comme « ce qui est censé mériter d'être transmis du passé, pour trouver une valeur dans le présent » (Lussault, Lévy 2013: 748). Au *Dictionnaire de géographie* d'ajouter : « Le terme patrimoine désigne un héritage matériel ou immatériel qui est perçu par une société comme devant être transmis aux générations ultérieures. Il s'agit donc d'une construction sociale qui intéresse à la fois le champ de la géographie culturelle et la géographie sociale » (Baud, Bourgeat, Bras 2013: 514).

1.1.8 LE PROCESSUS DE PATRIMONIALISATION

Selon Hoelscher, le patrimoine est un « mode de production culturelle dans le présent qui a recourt au passé »⁷ (2007: 200) et qui se déploie avec des stratégies. Pour sa part, Veschambre

⁷ Traduction littérale de l'anglais

explique qu'il s'agit d'un « processus de reconnaissance de traces, d'héritages, associés à une activité révolue » (2008: 22).

Les deux auteurs font apparaître la dimension d'évolution et de volonté nécessaire à l'octroi du statut de patrimoine. En effet, le patrimoine est le résultat d'une volonté commune et d'un processus plus ou moins long qui revêt des aspects socio-culturels, institutionnels et économiques que l'on peut désigner par " patrimonialisation ". Selon Di Méo, l'acquisition du titre de patrimoine à travers un processus de patrimonialisation est le résultat de « l'intervention volontariste d'acteur et d'actants » (Di Méo 2007: 10). Cette acquisition se décline en quatre étapes : la prise de conscience patrimoniale, les jeux d'acteurs et contexte, la sélection et la justification patrimoniale et enfin la conservation, l'exposition et la valorisation des patrimoines (Di Méo 2007: 10-14).

• **La patrimonialisation comme marquage de l'espace**

En géographie sociale, le patrimoine et la patrimonialisation font l'objet d'une attention particulière dans la problématique de l'appropriation de l'espace. Selon Rautenberg, le patrimoine est « du côté du signe, de l'emblème, de la référence symbolique » (2003: 114). Par ailleurs, Veschambre explique que :

« En tant que traces réinvesties, en tant qu'héritages réappropriés, nous faisons l'hypothèse que la patrimoine constitue un support matériel privilégié de la revendication identitaire et mémorielle. [...] À partir du moment où un groupe, une institution, exprime sa volonté de l'ériger en patrimoine, nous verrons que la trace est revalorisée et change de nature. L'enjeu de la patrimonialisation est celui du passage de la trace à la marque, avec les notions d'intentionnalité de distinction statutaire qui y sont associés » (2008: 22).

La patrimonialisation peut donc être considérée comme « une production de *marques* et/ou réinvestissement de *traces*» (Veschambre 2008: 11). Elle s'attache toujours à un territoire bien précis. Comme le fait valoir Norois, l'enjeu patrimonial est celui de la (ré)appropriation d'espaces désaffectés (Norois 2000 cité dans Veschambre 2009: 140). Pour Veschambre, la patrimonialisation représente « un enjeu de mémoire, de réappropriation par des groupes qui se considèrent comme héritiers » (2004: 76). Elle peut être l'occasion d'affirmer la présence et la mémoire de groupes sociaux dominés (Veschambre 2004: 75). Dans ce cas précis, la patrimonialisation peut être considérée comme une forme de marquage de l'espace par le groupe social qui l'a soutenu et comme un support d'une appropriation de l'espace. L'auteur explique :

« Faire reconnaître un patrimoine consiste en effet à réinjecter du sens dans un édifice qui a généralement perdu ses fonctions d'origine et dont la désaffectation remet en cause la pérennité. Un nouveau marquage ce produit alors, par l'association symbolique (marquage présence) entre l'édifice patrimonialisé et le groupe social qui l'a défendu, promu et investi

(association, élus...), par l'intervention matérielle (marquage trace) qui transforme généralement l'édifice suite à sa reconnaissance (réhabilitation) » (Veschambre 2004: 75).

- **La patrimonialisation comme une innovation dans le processus d'appropriation symbolique de l'espace**

La mobilisation patrimoniale peut être considérée comme un marquage de l'espace tandis que la patrimonialisation est un support de l'appropriation de l'espace. Toutefois, malgré la mobilisation qu'elle peut engendrer, la patrimonialisation demeure une démarche institutionnelle. Elle peut donc, dans certains cas, être impulsée par des élus ou des organisations sans une véritable mobilisation de la part de la population. Dans ce cas, on peut parler d'une patrimonialisation initiée par le haut. Lorsqu'il s'ensuit une prise de conscience patrimoniale au sein de la population, uniquement quand la patrimonialisation est déjà effective, ne peut-on pas considérer la patrimonialisation comme une innovation dans le processus d'appropriation symbolique de l'espace ?

Gewald, Leliveld et Pesa affirment qu'une innovation peut être entendue comme un « processus d'invention, d'adoption, d'adaptation, d'appropriation ou de transformation »⁸ (2012: 4) qui dépend des interactions mutuelles et d'interdépendances entre les habitudes individuelles et les institutions (Gewald, Leliveld, Pesa 2012: 4). Ils ajoutent que « différents groupes sociaux au sein d'une société, s'approprient, transforment les innovations de différentes manières dans la mesure où il n'y a pas de manière linéaire de s'approprier une innovation »⁹ (Gewald, Leliveld, Pesa 2012: 4).

1.1.9 LA MISE EN PATRIMOINE D'ESPACES HERITES DE LA COLONISATION

Selon Veschambre, l'architecture et l'urbanisme constituent des formes de marquage de l'espace. Il explique notamment que « le marquage architectural nous renvoie nettement du côté du pouvoir » (2004: 75). À travers le processus de colonisation, les colons ont eu recours à diverses formes de marquage de l'espace. L'architecture en a constitué la forme la plus saillante, et ce d'autant plus que dans de nombreuses régions du monde elle constitue aujourd'hui une trace de leur passage.

Le nouvelliste kenyan Ngũgĩ wa Thiong'o soutient que les bâtiments et monuments érigés sous la colonisation ont été « les objets culturels utilisés par le colonisateur pour dominer et asservir les colonisés »¹⁰ (Larsen, 2013 :11) car « le pouvoir à travers la subjugation culturelle

⁸ Traduction littérale de l'anglais

⁹ Traduction littérale de l'anglais

¹⁰ Traduction littérale de l'anglais

était le principal outil du colonialisme »¹¹ (*Ibid.*: 11). Selon Bourdieu : « l'espace est un des lieux où le pouvoir s'affirme et s'exerce, et sans doute sous la forme la plus subtile, celle de la violence symbolique, comme violence inaperçue » (Bourdieu 1993, cité dans Veschambre 2004: 77). En ce sens, l'espace colonial exprime la dimension spatiale de la violence symbolique, dans le sens entendu par Bourdieu, car son caractère socialement arbitraire n'étant plus perçu, le recours permanent à la force pour imposer le pouvoir n'était plus nécessaire (Bourdieu 1993, cité dans Veschambre 2004: 74).

Si la patrimonialisation représente « un enjeu de mémoire, de réappropriation par des groupes qui se considèrent comme héritiers » à travers la production de traces pouvant légitimer une (ré)appropriation identitaires par des populations dominés (Veschambre 2004:76), il y a matière à s'interroger quant à ce qui peut motiver une mise en patrimoine d'espaces hérités de la colonisation par des populations qui furent dominés. Comment peut-on se sentir héritier d'un espace " étranger " qui a longtemps constitué le symbole et la matérialité du pouvoir colonial ? Par quels mécanismes les populations concernées doivent-elles passer ? Qu'est ce qui facilite la mise en patrimoine de ces espaces ?

En effet, Eloundou explique que « le patrimoine architectural et urbanistique issu du mouvement moderne en Afrique subsaharienne est de fait assimilé au patrimoine colonial, d'où résultent aujourd'hui les difficultés pour son acceptation et sa compréhension par les populations africaines » (2005: 2). Dans *Enjeux Culturels et politiques de la mise en patrimoine des espaces coloniaux*, Alain Sinou propose quelques pistes de réflexion quant aux mécanismes qui peuvent permettre l'appropriation d'objets " étrangers ", tels que les espaces hérités de la colonisation, par les populations d'Afrique subsaharienne. Pour cela, les mécanismes diffèrent complètement de ceux mis en œuvre par les occidentaux pour s'approprier un objet patrimonialisé. L'auteur explique que :

« L'intensité de la production patrimoniale et l'adhésion populaire qu'elle peut aujourd'hui susciter dans le monde occidental est expliquée, au-delà des enjeux économiques et touristiques, par le sentiment d'appropriation qui s'élabore à cette occasion, grâce à l'identification positive suscitée par la contemplation de l'objet mis en patrimoine » (Sinou 2005: 20).

L'auteur donne en exemple celui des châteaux qui, grâce à des politiques de nationalisation et d'ouverture au public, ont perdu les fonctions et l'image qu'ils incarnaient dans le passé, si bien que les populations s'en sentent aujourd'hui héritières. Les actions de l'État ont permis une « rupture symbolique » nécessaire car pour que l'observateur adhère à l'objet patrimonial, il doit se situer « dans un autre temps présent » et élaborer « un rapport distancié avec la notion du passé » (Sinou 2005 : 20).

En l'Afrique de l'Ouest, où l'on retrouve un important patrimoine bâti hérité de la colonisation, cette capacité de distanciation prévaut également. Toutefois, dans ce cas précis, la

¹¹ Traduction littérale de l'anglais

distanciation interroge à la fois la temporalité ainsi que les cadres sociaux et politiques nécessaire pour susciter une appropriation. Sinou affirme en effet que les africains dans leur ensemble doivent développer des dynamiques différentes pour s'approprier ces espaces. Toutefois, au sein d'un même pays, les rapports plus ou moins conflictuels avec ces héritages diffèrent selon le groupe d'appartenance, le niveau d'éducation ou l'expérience des populations concernées.

L'auteur explique qu'au sortir de l'indépendance, les sociétés africaines étaient d'abord « agacées » par l'intérêt que les « Blancs » portaient à ces bâtiments qu'elles considéraient comme des « vieilleries » (Sinou 2005: 15). Pourtant, dans les années 1990, de nouveaux facteurs changent le rapport à ces espaces. Il s'agit d'abord de l'intérêt grandissant suscité chez les historiens et archéologues africains, puis de l'arrivée au pouvoir d'une nouvelle génération d'hommes ayant peu ou pas connu la colonisation et « capables, voire désireux, de se réapproprier une part d'un passé qui s'éloigne » et enfin du développement du tourisme international. Ces trois éléments permettent d'encourager une approche patrimoniale (Sinou 2005: 15) et par extension de provoquer un processus d'appropriation.

Toutefois, au-delà de la rupture symbolique nécessaire pour s'approprier le patrimoine colonial, l'auteur insiste sur la nécessité pour les populations africaines de s'ériger en acteur du changement de perception, en tant que sujet de cette transformation sociale plutôt qu'en tant qu'objet (Sinou 2005: 26-27). De cette façon, elles peuvent créer un sentiment identificateur et établir un autre type de relation à l'histoire dans le but de déterminer le nouveau sens et les nouvelles valeurs que véhiculent ces objets (Sinou 2005). Il souligne également que bien que la considération d'une approche patrimoniale témoigne du nouveau rapport que les individus qui les ont initiés portent à ces objets, « cette production (patrimoniale) n'intéresse qu'une très petite minorité d'habitants composée principalement d'intellectuels, la plupart des africains ne pouvant se projeter dans cet héritage historique ambigu » (Sinou 2005: 25).

Qu'en est-il des habitants de la Commune de Grand-Bassam dans leur ensemble? Et plus particulièrement pour ceux qui vivent près de ces bâtiments coloniaux ? Quels sont les différents groupes présents sur ce territoire ?

1.1.10 LES PEUPLES DE GRAND-BASSAM

- **Les N'zima**

Le territoire de la ville historique de Grand-Bassam abrite un village peuplé de N'zima kôtôkô appelés dans le passé Assoyam ou Ehuanti. Aujourd'hui on parle du village N'zima. C'est une perspective émique qui est utilisée ici comme dans l'ensemble du travail de recherche.

Les N'zima constituent un sous-groupe du peuple Akan. On les retrouve de part et d'autres de la frontière ivoiro-ghanéenne, principalement sur les côtes. Les N'zima de Côte d'Ivoire sont tous originaires du Ghana d'où ils ont émigrés par petits groupes à différentes époques en raison

des guerres fratricides qui secouaient le " pays " N'zima. Deux groupes de N'zima se sont installés en Côte d'Ivoire. Le premier est le groupe des N'zima kôtôkô, le plus important en terme de population, que l'on retrouve depuis Assinie jusqu'à Grand-Lahou, en passant par Grand-Bassam. Le second groupe est celui des N'zima dits Adouvlè, installés dans le village de Tiapoum, considéré comme leur capitale. Il existe trois royaumes autonomes N'zima en Côte d'Ivoire, celui de Grand-Bassam, d'Assinie et de Tiapoum (Association Abissa 2013: 8).

Les N'zima de Grand-Bassam se seraient installés dans la Commune depuis le XVème siècle (Association Abissa 2013: 42). Ils ont pour capitale le village N'zima qui est situé sur le territoire de la ville historique de Grand-Bassam, l'objet d'étude de ce travail. Il faut ici entendre la capitale comme le siège de la royauté traditionnelle.

Les N'zima dans leur ensemble, sont plus connus sous le nom d'Apolloniens ou Appolos. Certains affirment que les " Blancs" les ont appelés ainsi en raison de leur beauté frappante, en référence au dieu grec Apollon. Toutefois, d'autres sources expliquent qu'en fait « le nom d'Apolloniens, sous lequel ils sont aussi connus, vient des Portugais, qui baptisèrent Apollonie la terre sur laquelle ils débarquèrent le jour de la fête de Sainte-Apolline (7 février) » (Paulme 1970, 189).

Tout comme de nombreux peuples Akan, le peuple N'zima est composé de sept familles ou matriclans : N'djuaffou, Ezohilé, N'vavilé, Mafoulé, Azanhoulé, Allonhômbe et Adahoulin. Chez les N'zima kôtôkô de Bassam, le roi est toujours issue de la famille des Allonhômbe. Toutefois il n'existe pas de hiérarchie parmi les familles qui ont toute leur importance dans la formation de la société N'zima. La tradition orale relate comment, par le passé, chacune des familles a rapporté des éléments importants pour la société, à savoir : le sel, le riz, l'igname, l'eau, le maïs, le feu, l'or, le raphia et la graine de palme. Ces éléments constituent les attributs de leur famille respective. Celles-ci célèbrent ces éléments durant la fête de l'Abissa.

• L'Abissa

Selon Owusu-Frempong il existe chez les peuples Akan de nombreux festivals dont les origines et les fonctions viennent le plus souvent de la religion traditionnelle et qui rythment la vie des communautés (2005: 733). L'auteur mentionne d'abord les rituels ou cérémonies tels que ceux où les enfants reçoivent leur nom, ceux pour célébrer la puberté, l'initiation de passage à l'âge adulte, les mariages ou encore les décès qui, bien souvent, ne concernent que le cercle familial ou le matriclan. Il mentionne ensuite les événements plus importants encore que sont les festivals annuels et saisonniers qui réunissent tout le peuple en ville ou au village. « Ce sont des périodes où l'on se réunit pour chanter, danser, manger et célébrer un moment particulier de la vie »¹² (Owusu-Frempong 2005: 731-732). L'Abissa peut être considérée comme l'un d'entre eux.

Il faut ici entendre le mot festival selon la définition proposée par Stoeltje, à savoir « une expression culturelle ancienne et résiliente dont l'organisation et les fonctions varient selon les

¹² Traduction littérale de l'anglais

sociétés »¹³(1992: 261). C'est une performance culturelle qui est programmée à intervalles fixes, temporellement et spatialement liée à un espace, caractérisée par des événements publics coordonnés et d'importantes occasions d'expressions esthétiques (Stoeltje 1992: 261). Les festivals sont des phénomènes ayant un but collectif et dont l'usage est ancré dans la vie du groupe (Sloeltje 1992: 261). L'auteur ajoute que l'un de leurs aspects les plus importants est l'expression de l'identité du groupe à travers les hommages rendus aux ancêtres ou des commémorations, des performances de grandes valeurs, ou l'articulation de l'héritage du groupe (Sloeltje 1992 :261). Elle précise que leur nom contient rarement le terme festival et que les événements qui le comprennent aujourd'hui sont des constructions modernes contemporaines qui emploient les caractéristiques des festivals à des fins commerciales, idéologiques ou politiques (Sloeltje 1992: 262).

Tous les ans à la fin du mois d'octobre, les N'zima célèbrent l'Abissa qu'ils considèrent comme la nouvelle année. Ils la décrivent comme une fête de réjouissance et de critique sociale (Abissa Grand-Bassam). Ils font l'éloge de leur origine au son du tam-tam sacré l'*Edongbôlé*. Elle est également pour eux l'occasion de se retrouver " en famille " dans leur capitale pour célébrer leur peuple, leurs matriclans respectifs et chasser le mauvais sort afin d'entamer de la meilleure manière la nouvelle année. En effet, l'évènement offre la possibilité de régler à la fois les différends personnels et les conflits avec la royauté, sans craintes de représailles. Les N'zima affirment que pendant l'Abissa tout est permis et personne ne peut se fâcher, au risque de voir un grand malheur lui arriver.

L'Abissa peut être considérée comme une recherche à part entière dans le travail sur l'appropriation symbolique. En effet, les fêtes et festivals font aujourd'hui l'objet d'études importantes dans des disciplines telles que le management des événements, la communication ou encore le tourisme (Getz 2010: 3). Les historiens (De Jong 2009), anthropologues (Stoeltje 1992; van Binsbergen 1994) ou encore géographes (Claval 1995 ; Garat 2005 ; Di Méo 2005) s'intéressent eux aussi à la fête.

Dans le cadre de la géographie sociale, Di Méo explique que les chercheurs « ont étudié leur fonction régulatrice des systèmes socio-spatiaux Ils ont également mis en évidence la façon dont les fêtes exaltent une identité sociale plongeant ses racines dans l'histoire plus ou moins mythique des lieux [...] (2001: 624). L'auteur présente ensuite les différents attributs de la fête. Elle peut jouer un rôle symbolique, politique, avoir une portée idéologique, une valeur d'échange socio-économique ou encore faire l'objet d'une instrumentalisation en matière de régulation sociale et territoriale (Di Méo 2001: 625).

Dans ce travail, la recherche sur l'Abissa permet d'explorer, par-delà son rôle politique important pour la société N'zima, son rôle symbolique. Il s'agit de savoir si la fête affecte l'inscription symbolique des N'zima sur le territoire de Grand-Bassam et si elle peut être considérée comme un marquage de l'espace. En effet, d'après Di Méo :

¹³ Traduction littérale de l'anglais

« La fête possède en effet la capacité de produire des symboles territoriaux dont l'usage social se prolonge bien au-delà de son déroulement. Cette symbolique festive épouse et qualifie des lieux des sites et des paysages des monuments ou de simples édifices. Elle les associe dans un même schème de significations identitaire » (2001: 625).

L'Abissa a fait l'objet de quelques recherches. Pour Dreyfus (1899), elle s'apparente aux saturnales, ces fêtes de l'Antiquité romaine qui célébraient le renouveau du solstice d'hiver et durant lesquelles le peuple invoquait Saturne, le dieu des semailles et de la fertilité. Elles donnaient lieu à des carnivals et à des inversions de rôles durant lesquels les esclaves jouissaient d'une liberté temporaire. Balandier perçoit et présente l'Abissa comme un carnaval (1980) tandis que Niamkey-Koffi démontre qu'elle n'en est pas un (1976). Paulme la considère quant à elle comme un rituel (1980). C'est Agbroffi, un anthropologue ivoirien, qui a étudié l'Abissa dans sa thèse et qui détaille cette revue de littératures (Agbroffi 1997). Il analyse la fête des N'zima comme une « institution totale et totalisante » (Agbroffi, 1997 : 393) qui est devenue une institution politique et laïque suite aux changements volontaires apportés par la royauté N'zima, qui lui ont fait perdre sa dimension religieuse. Hormis l'article de Paulme publié en 1980, les travaux réalisés par les autres auteurs présentés par Agbroffi ne sont pas accessibles.

- **Les Abouré êhê de Moossou**

La Commune de Grand-Bassam abrite également le peuple Abouré êhê. Les Abouré et les N'zima ne peuvent être mentionnés l'un sans l'autre pour deux raisons : ce sont les deux peuples autochtones de la Commune, et surtout ils se définissent en opposition l'un par rapport à l'autre en raison de leur mésentente sur l'épineuse question de l'antériorité sur le territoire de Grand-Bassam et, par extension, la question de la propriété foncière. Les Abouré estiment que les terres de Grand-Bassam leurs appartiennent et ils pourraient donc en disposer comme ils le souhaitent. Ces dernières années, le roi des Abouré êhê a procédé à la vente de terres situées dans le village N'zima appelé Modeste, provoquant un regain de tensions et de méfiance entre les deux communautés.

Le conflit entre N'zima et Abouré s'est également répercuté dans le milieu académique ivoirien où les chercheurs sont en désaccord sur la question de l'antériorité de l'un ou de l'autre peuple à Grand-Bassam.

1.2 LA QUESTION DE RECHERCHE

Au regard de ces informations, la question de recherche à laquelle s'applique ce travail est la suivante :

Dans quelle mesure peut-on parler d'une appropriation symbolique du Quartier France de la ville historique de Grand-Bassam par ses habitants ?

Pour répondre à cette problématique, se posent les sous questions suivantes :

1. Quels ont été les préalables à l'appropriation symbolique du Quartier France de Grand-Bassam ?
2. Quels sont les différents groupes intervenant sur le territoire ? Comment leurs caractéristiques affectent-elles les possibilités et les types d'appropriation ?
3. Quels sont les différents marqueurs de l'appropriation symbolique ?
4. En quoi l'Abissa peut-elle être considérée comme un marqueur de l'appropriation de la ville historique de Grand-Bassam par les N'zima?
5. Dans quelle mesure peut-on considérer la patrimonialisation comme une innovation dans le processus d'appropriation symbolique de cet espace ?

1.3 PRESENTATION DU TERRAIN

- **Cadre général**

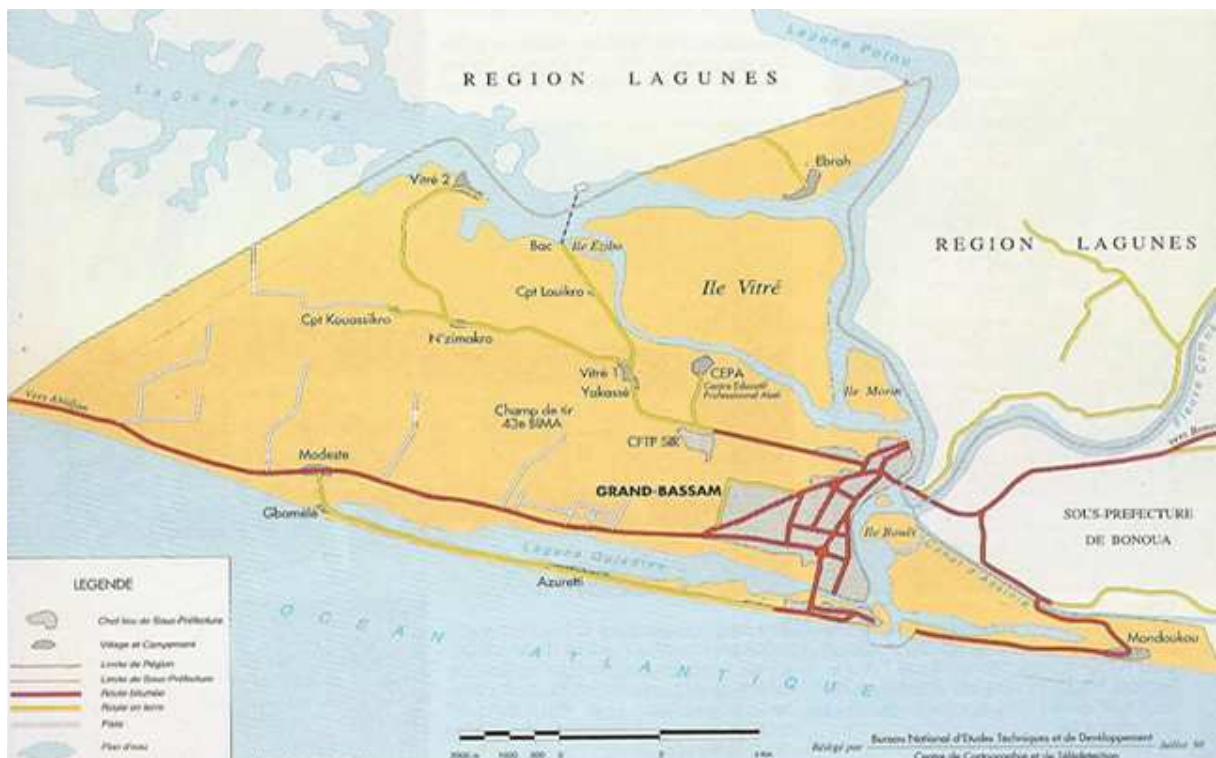
Grand-Bassam est situé à quarante kilomètre au sud-est d'Abidjan, la capitale économique de Côte d'Ivoire (cf. Carte 1).



Carte 1 : Situation de Grand-Bassam en Côte d'Ivoire

Source : Le petit futé Côte d'Ivoire, 2013

La Commune de Grand-Bassam (cf. Carte 2) rassemble les villages Éhotilés de Vitré 1 et 2, le village N'zima d'Azuretti, les villages Abouré de Ebra et Yaou et enfin la ville de Grand-Bassam.



Carte 2 : Composition de la Commune de Grand-Bassam

Source : www.arcencielfranceafrique.com

La ville de Grand-Bassam comprend les quartiers France, Impérial, Petit Paris et Moossou, ce dernier étant considéré comme la capitale des Abouré. Aujourd’hui des quartiers plus récents continuent d’apparaître.

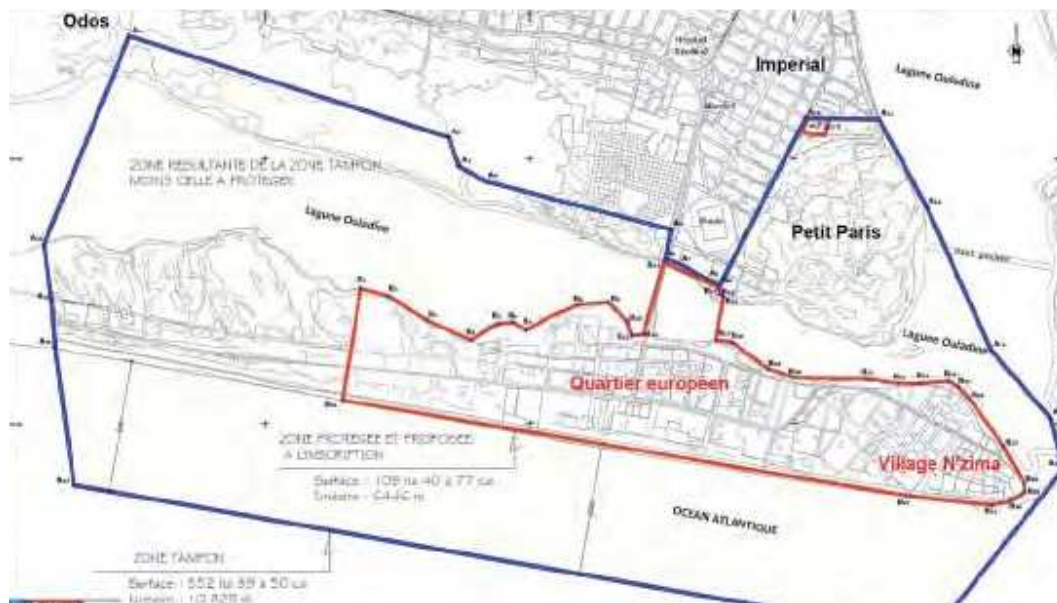
La ville historique de Grand-Bassam, aussi appelé Quartier France, comprend l’ancienne capitale coloniale et le village N’zima et se situe au sud de la Commune de Grand-Bassam.

- **Limites précises du terrain de recherche**

Dans cette étude, la ville historique de Grand-Bassam constitue le principal terrain de recherche. Elle s’étend sur une superficie de quarante hectares (cf. Carte 3). Il s’agit de la partie principale qui est délimitée comme suit par l’UNESCO :

« La partie principale du bien forme une bande terrestre continue proche de 2,2 km de long sur environ 400 mètres de large [...] Cette partie urbaine correspond à la ville coloniale historique [Quartier France] et au village N’zima qui la prolonge, à l’est. Elle est limitée à l’ouest par le cimetière colonial, au sud par l’océan Atlantique et à l’est par l’ancien débouché maritime du fleuve Comoé, aujourd’hui en voie de comblement alluvionnaire. Elle est complétée au nord par une portion rectangulaire du lagon, au niveau du pont de la Victoire, jusqu’au quai du quartier continental du Petit-Paris, compris dans le bien » (ICOMOS 2012: 6).

Le bien inscrit comprend également une seconde entité, à savoir le phare situé dans le quartier Petit Paris. En raison de sa situation hors de la ville historique, il n’a pas été considéré dans l’objet de la recherche.



Carte 3 : Délimitation de la ville historique et du phare (en rouge).

Source: whc.UNESCO.org

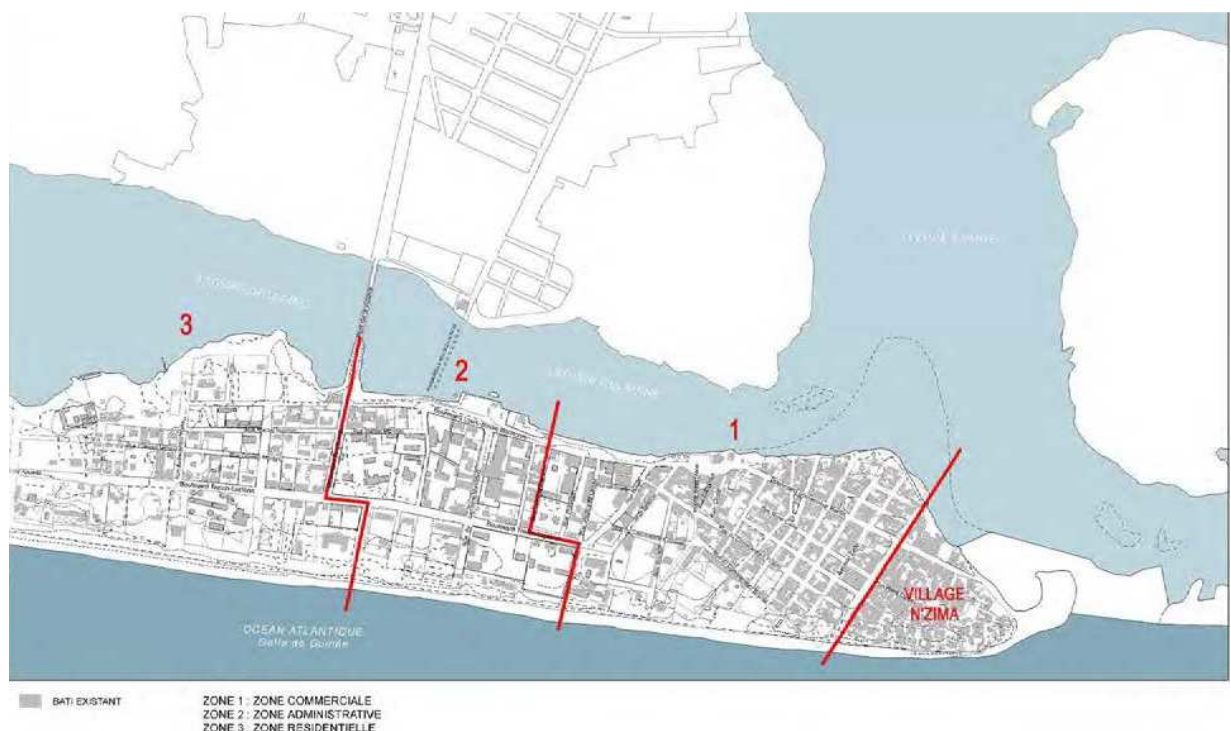
Sa configuration vis-à-vis de la lagune et la mer rend la ville historique de Grand-Bassam naturellement séparée du reste de la commune. On y arrive principalement par le Pont de la Victoire mais reste accessible en longeant la côte depuis le village N'zima d'Azuretti qui se trouve dans la Commune de Grand-Bassam.

Deux autres espaces ne se situant pas dans les limites du terrain de recherche sont à mentionner car ayant été le lieu d'entretiens. Le premier est le village de Moossou où vit le peuple Abouré. Le second est la ville d'Abidjan où résident et travaillent des enseignants et chercheurs ayant étudiés sur la ville de Bassam ou les N'zima, ainsi que quelques N'zima originaires du village N'zima.

- **Description du terrain**

À l'époque coloniale, le Quartier France était divisé en trois zones correspondant à une organisation fonctionnelle de l'espace : la zone résidentielle, la zone administrative et la zone commerciale. Le village N'zima se situe derrière la zone commerciale (cf. Carte 4, Photographies 1 et 2).

Aujourd'hui, la ville historique qui regroupe le Quartier France et le village N'zima « est subdivisée en quatre zones distinctes qui sont d'ouest en est : la zone résidentielle (1), le quartier administratif (2), le quartier commercial (3) et le village N'zima » (ICOMOS, 2012: 6).



Carte 4 : Les quatre zones de la ville historique de Grand-Bassam

Source : Plan de préservation Grand-Bassam 2008: 40



Photographie 1 : Vue aérienne du Quartier France

Source: whc.UNESCO.org



Photographie 2 : Vue aérienne du village N'zima

Source: whc.UNESCO.org

Toutefois l'utilisation actuelle des bâtiments de la ville ne répond plus à une logique d'organisation fonctionnelle stricte. L'usage des différentes zones a évolué au fil de l'histoire : certains bâtiments ont été abandonnés après le transfert de la capitale¹⁴ et d'autres ont été réutilisés. Aussi on y retrouve un nombre important de bâtiments en ruine. Dans ce travail, est considéré comme bâtiment colonial tout bâtiment construit par l'administration française ou bâtiment s'étant inspiré du style colonial et construit par les populations européennes, africaines ou syro-libanaises pendant la période de la colonisation.

Le village N'zima est la zone la plus densément peuplée de l'ensemble de la ville historique. Une partie du village a connu des changements importants en raison de l'utilisation de matériaux de construction plus durables pour faire les « cours familiales ». Les maisons sont ainsi passées des feuilles de palmiers tressées au ciment et au bois.

Une cinquième zone peut également être ajoutée à cet ensemble, à savoir celle du village des pêcheurs ghanéens, Fanti pour la plupart, qui vivent en communauté derrière le village N'zima, face au littoral. Leurs maisons au toit en feuilles de palmiers tressés contrastent avec le village N'zima.

Ainsi, l'architecture et les populations qui occupent la ville historique d'ouest en est diffèrent.

1.4 BREVE HISTOIRE DE GRAND-BASSAM

L'origine du nom de Bassam ainsi que l'histoire de son peuplement initial et de son site sont sujets à de nombreux désaccords dans le milieu académique ivoirien. Certains affirment que les N'zima sont les premiers à avoir foulé la terre de Bassam, tandis que d'autres soutiennent qu'il s'agit des Abouré. Néanmoins, tous les chercheurs s'accordent à dire que N'zima et Abouré constituent les deux peuples autochtones de la Commune de Grand-Bassam. Tous deux sont issus du grand groupe des Akan, originaires du Ghana.

Selon la tradition orale Abouré, Bassam viendrait du mot *Alsam*, qui signifie « la nuit est venue », car ils désignaient ainsi le petit campement qu'ils auraient établi à la tombée de la nuit à l'embouchure du fleuve Comoé (République de Côte d'Ivoire, 2012 :32). Selon la tradition orale N'zima, Bassam viendrait de l'expression *Bazouam* qui signifie « aide-moi à porter ma charge » (Association Abissa, 2013 : 42). Les activités de colportage étaient en effet couramment pratiquées par les N'zima depuis le XV^{ème} siècle avec les vaisseaux marchands portugais puis hollandais, anglais et français qui accostaient près des côtes pour des échanges commerciaux (Association Abissa, 2013: 42). Très vite, la rivalité entre les puissances coloniales européennes a poussé les français à recourir à une politique de traités avec les chefs et rois « indigènes » et à l'installation de comptoirs en vue de renforcer leur présence sur le territoire. Le premier traité est signé le 19 février 1842 entre Alphonse Fleuriot de Langle et Charles-Phillipe de Kerhallet,

¹⁴ Grand-Bassam a été le siège de l'administration coloniale française de 1893 à 1900.

représentants de la France, d'une part ; et le roi Peter de Grand-Bassam et les chefs Quachi et Wouatcha, d'autre part. Il place alors Grand-Bassam sous protectorat français (République de Côte d'Ivoire, 2012 : 32). En échange du versement d'une « coutume » et d'une protection au roi et à la chefferie locale, le traité « concédait aux français " la souveraineté pleine et entière du pays et de la rivière de Grand-Bassam " » (République de Côte d'Ivoire 2012: 33). L'occupation se concrétise avec la création du Fort Nemours en 1843 et la signature d'autres traités précisant les engagements de chacune des parties.

Grand-Bassam constitue donc le point de départ de la politique de traités qui se généralise ensuite à l'ensemble de territoire ivoirien. En 1885, un tournant historique s'amorce avec la conférence de Berlin qui réunit toutes les puissances coloniales européennes et qui entérine les conditions du « partage de l'Afrique ». Elle établit les règles qui organisent la conquête du continent africain. Marcel Treich-Laplène, alors sous mandat de Résident pour la France, met en place cette politique en concluant des traités de protectorat et de commerce avec plusieurs chefs de l'actuelle Côte d'Ivoire afin de légitimer l'annexion de territoires. Au terme de son mandat, Treich-Laplène est considéré comme le fondateur de la Côte d'Ivoire moderne car il a établi de nombreux contacts et traités à l'intérieur du pays. Louis Gustave Binger lui succède et poursuit cette politique de traités. Le 10 mars 1893, il est nommé comme premier Gouverneur lorsque l'établissement français de la Côte d'Or devient la Colonie de Côte d'Ivoire avec Grand-Bassam pour capitale.

La ville est fondée au milieu du XIX^{ème} siècle sur un lido de terre entre la lagune Ouladine au nord et l'océan Atlantique au sud. Elle est alors la capitale de la Côte d'Ivoire jusqu'en 1900, et constitue le siège de l'administration coloniale française et le centre économique du pays. Son essor attire de nombreuses populations étrangères, notamment européennes et moyen-orientales, qui cohabitent avec le peuple N'zima établi sur ce même lido de terre. De l'autre côté du pont reliant le quartier colonial au continent, l'essor de la ville provoque l'installation de nombreuses populations étrangères africaines dans les quartiers Impérial et Petit-Paris, attirées par le dynamisme de la capitale.

En 1900, l'histoire de Grand-Bassam connaît un tournant lorsqu'une épidémie de fièvre jaune décime les trois-quarts des colons de la ville. La capitale est alors déplacée vers Adjamé-Santey, qui devient plus tard Bingerville. Le Quartier France demeure néanmoins le centre économique et administratif-judiciaire du pays jusqu'à l'ouverture du canal de Vridi à Abidjan en 1950 qui amorce son déclin.

En décembre 1949 le Quartier France est le théâtre du premier mouvement collectif d'envergure contre les décisions de l'administration coloniale. La « Marche des femmes sur Grand-Bassam » constitue un événement majeur de l'histoire de la lutte pour l'indépendance de la Côte d'Ivoire qui est proclamée le 7 août 1960. A cette date, la majorité des activités économiques et administratives ne se trouvent plus au Quartier France mais à Abidjan devenu la capitale du pays en 1933. En 1983, la capitale (politique) est transférée à Yamoussoukro, Abidjan demeurant de fait la capitale économique de Côte d'Ivoire.

1.5 METHODOLOGIE DU TERRAIN

La recherche s'est déroulée de juillet 2014 à janvier 2015. Outre les recherches bibliographiques, la démarche qualitative adoptée pour réaliser l'étude s'est appuyée sur l'emploi de trois méthodes de collecte d'informations : les entretiens d'experts et focus group avec les acteurs clés, les entretiens semi-directifs avec les habitants ainsi que les observations directes et indirectes sur le terrain.

Ces méthodes ont été mises en pratique simultanément. Leur combinaison a permis de croiser les informations collectées, d'en comparer les résultats, de relever les contradictions ou de confirmer certains points ; ceci afin de mieux appréhender les différentes questions qui sous-tendent ce travail. La recherche a été facilitée par l'appui d'une personne-ressource.

1.5.1 LA PERSONNE-RESSOURCE

Tout au long de ce travail, j'ai été accompagnée par une personne qualifiée de personne-ressource. Elle est N'zima et vit dans le village. Dès le début, un membre de ma famille m'a mis en contact avec cette personne

Elle a contribué au bon déroulement de la recherche en me présentant à de nombreux habitants du village, facilitant ainsi les premières prises de contact. De plus, Elle insistait sur le fait que j'étais moi-même N'zima, bien que n'ayant pas grandi au village et ne parlant pas la langue.

À trois reprises, elle a assuré le rôle d'interprète-traducteur lorsqu'il a fallu interroger des personnes âgées qui maîtrisaient mieux le N'zima que le français.

1.5.2 ENTRETIENS D'EXPERTS ET FOCUS GROUP

Les entretiens d'experts permettent d'obtenir des renseignements auprès d'acteurs clés sur le sujet étudié. Ils analysent les points de vue et les interprétations d'un acteur sur certains événements et permettent d'avoir une compréhension plus large du contexte de recherche. Ils se basent sur une démarche semi-directive, libre et ouverte. Autrement dit l'enquêteur « oriente la personne qui parle vers certains sujets et il lui laisse ensuite toute liberté pour s'exprimer » (Fenneteau 2002). Les thèmes abordés sont fixés par le chercheur selon les objectifs de l'étude et exposés par des questions ouvertes. L'entretien constitue un « échange au cours duquel l'interlocuteur exprime ses perceptions d'un événement ou d'une situation, ses interprétations ou ses expériences » (Quivy, van Campenhout 2011: 170). Les caractéristiques principales de ces entretiens d'experts telles que définies par ces deux auteurs sont les suivantes : « *L'entretien n'est ni un interrogatoire, ni une enquête par questionnaire [...]. L'interviewer doit s'efforcer de*

formuler ses interventions d'une manière aussi ouverte que possible [...]. L'enquêteur doit s'abstenir de s'impliquer lui-même dans le contenu de l'entretien » (Quivy, van Campenhoudt 2011: 62-63). Quant au focus group, le chercheur réunit un groupe de 5 à 10 personnes en moyenne pour traiter un thème spécifique. Il permet d'explorer le point de vue des participants et leurs expériences (Cronin 2002: 165).

Des enseignants-chercheurs, des acteurs du patrimoine, des acteurs culturels de la ville de Grand-Bassam ainsi que des membres du comité d'organisation de l'Abissa ont été interrogés individuellement ou dans le cadre d'un focus group. La prise de contact initiale avec ces interlocuteurs a été établie par moi-même, parfois facilitée par la personne-ressource. Les thèmes abordés lors des entretiens et focus group ont été élaborés selon les compétences et les motivations personnelles des individus interrogés. Ils visaient à obtenir des informations permettant une compréhension générale du terrain, de la culture N'zima, des dynamiques relatives au patrimoine ainsi que des relations entre N'zima et Abouré.

Les entretiens étaient directement enregistrés par un dictaphone, certains éléments de réponse étaient directement notés dans un carnet. Les données recueillies ont été utilisées soit comme sources directes d'informations, soit à titre personnel complémentaire pour préciser ou compléter certaines idées.

1.5.3 ENTRETIENS SEMI-DIRECTIF AUPRES DES HABITANTS

D'après Quivy et van Campenhoudt : « L'entretien semi-directif, ou semi-dirigé, [...] n'est ni entièrement ouvert, ni canalisé par un grand nombre de questions précises. Généralement, le chercheur dispose d'une série de questions-guide relativement ouvertes à propos desquelles il est impératif qu'il reçoive une information de la part de l'interviewé » (2011: 171). Des guides d'entretien ont été élaborés précisant les thèmes à aborder et les questions pour les introduire. Cependant, à maintes reprises, la liberté de poser des questions supplémentaires a été prise. Les personnes interrogées ont eu la possibilité de développer leurs réponses même lorsque celles-ci recoupaient d'autres thèmes abordés par la suite.

- **Echantillonnage et sélection des habitants**

La méthode d'échantillonnage dirigé a été utilisée pour mener les entretiens semi-directifs. Elle consiste en des « entretiens avec des personnes et des groupes de différentes classe, appartenance ethnique, âge, sexe, ressources, etc »¹⁵ (Panacek, Thompson 2007: 205). La recherche d'une diversification des profils interrogés a été privilégiée à une stricte représentativité de la population : « en diversifiant au maximum les profils, le chercheur se donne les plus grandes chances de recueillir les réactions les plus variées et les plus contrastées. Au fur et à mesure que

¹⁵ Traduction littérale de l'anglais

les interviews s'accumulent et révèlent leurs enseignements, l'apport de chaque interview supplémentaire sera de moins en moins original » (Quivy, van Campenhoudt 2011: 149). Un échantillon strictement représentatif n'aurait pas été adapté à l'objet de cette recherche.

Le critère retenu pour sélectionner les individus interrogés a été leur lieu de résidence dans la ville historique basé sur les deux modalités suivantes : résidence au Quartier France ou résidence dans le village N'zima.

Le second critère retenu se fondait sur la base de leur lien avec le village N'zima en ce qu'il constitue leur lieu d'origine. Ainsi des N'zima originaire du village mais résidant dans d'autres quartiers de la Commune de Grand-Bassam ou à Abidjan ont pu être intégré à l'échantillon. Un N'zima originaire du village de Tiapoum a été interrogé afin de diversifier les apports sur l'histoire et sa perception de l'Abissa de Bassam.

Un dernier critère a été retenu dans le but de représenter les points de vue des Abouré qui habitent également la Commune et présente un antagonisme important avec la communauté N'zima.

L'échantillon a été stratifié afin d'assurer que « les points de vue des groupes cibles moins visibles ne soient pas sous-représentés dans les interviews »¹⁶ (Panecek, Thompson 2007: 206). Ainsi plusieurs modalités ont été considérées pour représenter l'ensemble de la population étudiée, à savoir le caractère allogène dans le Quartier France (ivoiriens non N'zima, étrangers), le statut et rôle au sein de la société N'zima (roi, notables, chefs de matriclan), l'âge (jeune, personne âgée), le genre.

• Outils de collecte et d'analyse des informations

Pour mener à bien les interviews, deux guides d'entretien précisant les questions ouvertes à poser ont été élaborés et utilisés sur le terrain : un guide pour interroger les habitants du Quartier France (cf. Annexe 1) et un autre pour les habitants du village N'zima (cf. Annexe 2). Le guide a été adapté pour interviewer les autres catégories de l'échantillon : Abouré, N'zima résidant en dehors de la ville historique.

Les entrevues ont été enregistrées à l'aide d'un dictaphone après avoir demandé l'autorisation aux personnes interrogées. Des éléments de réponse étaient directement notés dans un carnet. Quelques personnes ont refusé d'être enregistrées, une prise de note plus importante a été nécessaire dans ce cas. Certaines ont demandé l'interruption temporaire de l'enregistrement audio pour émettre des critiques sur des situations qu'elles déplorent à Grand-Bassam ou lorsqu'il s'agissait d'aborder la question du conflit entre N'zima et Abouré.

Sous couvert de l'anonymat, aux propos des personnes interrogées cités dans ce travail est attribué par un code qui renseigne sur leur lieu de résidence, leur origine N'zima ou non et la tranche d'âge à laquelle ils appartiennent. Par exemple: (3 RQF, 50 et +, N) ou (5 RVN, 20-35, N). Le premier chiffre indique l'ordre dans lequel la personne a été interrogé. La seconde référence précise le lieu de résidence : RQF pour Résident du Quartier France, RVN pour

¹⁶ Traduction littérale de l'anglais

Résident du village N'zima, RB pour Résident de la Commune de Grand-Bassam et V pour visiteur (cette dernière catégorie concerne les N'zima qui vivent à Abidjan et se rendent régulièrement au village N'zima). La troisième information introduite concerne l'une des trois tranches d'âge à laquelle appartient l'individu : 20-35, 35-50 ou 50 et +. La dernière référence indique l'origine : N signifie que la personne est N'zima et A qu'elle est Abouré. Pour les autres non-N'zima, ivoiriens ou allogènes, il n'y a pas de précision particulière.

En complément des entretiens semi-directifs, la méthode anthropologique du « small talk » a été employée. Elle permet de collecter des informations « difficiles à obtenir autrement, mais qui pourraient être essentielles à la compréhension de la culture »¹⁷ (Driessen, Willy 2013). La présence quotidienne dans le Quartier France et le village N'zima a facilité les rencontres et des conversations au cours desquelles des sujets complémentaires pouvaient être abordés. Le « small talk » a notamment été employé dans le cadre de la recherche sur l'Abissa en s'adressant aux inconnus déguisés pour l'occasion.

Le contenu des informations recueillies a été analysé et a permis de ressortir les tendances et thèmes généraux évoqués par les individus. Ces thématiques renseignent sur leurs relations à l'espace, leurs représentations, et leurs usages et pratiques de celui-ci. Quivy et van Campenhoudt précisent que l'analyse thématique consiste à « mettre en évidence les représentations sociales ou les jugements des locuteurs à partir d'un examen de certains éléments constitutifs du discours » (2011: 208).

1.5.4 OBSERVATIONS DIRECTES ET INDIRECTES SUR LE TERRAIN

D'après Quivy et van Campenhoudt : « L'observation directe est celle où le chercheur procède directement lui-même au recueil des informations, sans s'adresser au sujet concerné. Elle fait directement appel à son sens de l'observation » (2011: 149). Cette méthode a été employée pour favoriser la prise de connaissance de la ville historique de Grand-Bassam. L'espace a été parcouru afin de prendre des photographies, d'observer les différentes constructions, de constater le délabrement de certains bâtiments, d'apprendre leur nom et leur histoire, etc. L'observation directe a été particulièrement employée dans le cadre de la recherche sur l'Abissa en assistant aux préparatifs et au déroulement de la fête.

Par ailleurs dans l'optique d'une observation indirecte, les photographies et vidéos prises pour documenter la recherche ont permis une analyse post-Abissa avec la personne-ressource en donnant lieu à des compléments d'informations : « le chercheur s'adresse au sujet pour obtenir l'information recherchée. En répondant aux questions, le sujet intervient dans la production de l'information » (Quivy et van Campenhoudt 2011: 150-151).

¹⁷ Traduction littérale de l'anglais

1.5.5 DEFIS ET LIMITES DE LA RECHERCHE « CHEZ SOI »

Le choix du sujet de recherche a découlé de mon intérêt pour l'histoire du Quartier France et du village N'zima dont mes grands-parents maternels sont originaires. J'avais d'ailleurs visité cet endroit pour la première fois en 2011.

Les questions de ma position en tant que chercheur et celle de la distanciation par rapport au sujet d'étude se sont posées d'emblée. Il était important d'interroger ma propre subjectivité avant et pendant la recherche. Un élément majeur a permis cette distanciation : celui de pouvoir être considérée comme une anthropologue « halfie » (Abu-Lughod 1991: 466). Les « halfies » sont des personnes dont l'identité nationale ou culturelle est hybride en raison de leurs parcours migratoires, de leur éducation à l'étranger ou de leur ascendance mixte (Abu-Lughod 1991: 466). Ainsi, si mon origine N'zima a contribué au choix de ce sujet et a facilité la recherche au sein du village, je demeurais néanmoins une étrangère car je n'y avais pas grandi et ne parlais pas la langue. Ce lien étiré avec une de mes communautés d'origine a facilité le fait de pouvoir rester ouverte aux personnes et groupes dont les opinions étaient différentes.

Cependant des limites ont été soulevées au cours du travail de terrain.

La première a trait au défi de faire du terrain « chez soi » car se posent les questions de la réception des conclusions de la recherche et du retour post-recherche sur les lieux de l'étude. Par exemple, un chercheur m'a confié : « à cause de ce que j'ai écrit, je suis *persona non grata* au village alors fais attention! ».

La seconde a été l'implication d'un membre de ma famille dans la recherche. En effet, la personne qui m'a présentée à la personne-ressource et aux résidents des bâtiments coloniaux est un membre de ma famille. Sans elle, il aurait été difficile d'interroger les résidents du Quartier France. Toutefois, solliciter un proche pour être mis en relation avec ses contacts signifie qu'il est directement impliqué dans la recherche ce qui peut briser l'anonymat qui protège les individus interrogés.

CHAPITRE 2. LES PREALABLES A L'APPROPRIATION SYMBOLIQUE D'UNE ANCIENNE VILLE COLONIALE

Dès 1960, la Côte d'Ivoire rejoint le groupe des « sociétés récemment sorties de l'expérience que fut la colonisation, celle-ci devant être considérée comme une relation de violence par excellence » (Mbembe 2000: 139) autrement dit la période de « postcolonie ». En Afrique subsaharienne, la « négociation » de ce passage à l'indépendance a des impacts sur la suite des relations entre ex-puissances coloniales et anciens pays colonisés. Le type de décolonisation, plus ou moins pacifique, et le caractère du leader de l'indépendance ont notamment influencé les nouvelles relations avec l'ancienne métropole ainsi que la perception des héritages qu'elle a laissés. Le 7 août 1960, dans son discours prononcé à l'occasion de la proclamation de l'indépendance de la Côte d'Ivoire, le Président Félix Houphouët Boigny déclare :

«... je voudrais vous dire, M. le ministre d'Etat, qu'en quittant cette famille, nous n'avons pas le sentiment d'oublier tout ce que nous avons reçu d'elle. Nous voulons, au contraire, développer, enrichir le lourd patrimoine, le généreux patrimoine dont elle nous a fait don et ce, au bénéfice bien compris de nos deux peuples. La France, je l'ai rappelé ce matin, après avoir colonisé, s'est acquittée avec noblesse de cette dette contractée envers l'humanité. Alors, mes chers frères, il n'y a pas honte à avoir été colonisés. Nous n'avons plus à nous attarder dans des plaintes inutiles. Nous devons aller de l'avant, car nous aussi, nous devons apporter de plus à ce monde notre contribution décisive... » (Fraternité Matin 2010:2).

Il invite donc les ivoiriens à aller de l'avant et à regarder d'un œil bienveillant les « legs » de la puissance coloniale. Il encourage ainsi le passage vers une nouvelle temporalité, celle de l'après colonisation résolument tournée vers la construction d'un présent en faisant fi du passé.

Pourtant, les crises successives que connaît la Côte d'Ivoire depuis septembre 1999, notamment celle de 2002 et de novembre 2004, démontrent la difficulté d'opérer une rupture entre ces deux époques. Accusée d'être responsable de la situation, la France voit ses intérêts, ses ressortissants et ses symboles comme les lycées français faire l'objet d'attaques de la part d'ivoiriens. Sinou explique cela par « les liens réels et imaginaires, que conserveraient les habitants et les appareils politiques avec le temps colonial et les anciennes puissances colonisatrices » (2005: 28). Les événements plus récents de 2011, avec l'intervention de la France pour tenter de résoudre le conflit post-électoral, ont également profondément affecté le pays, certains parlant même de retour à la colonisation.

Le Quartier France de Grand-Bassam est aujourd'hui un « legs » de cette époque coloniale avec ses stèles, ses bâtiments et ses monuments dédiés à la mémoire de français. De 1911 à 1954, la ville constituait le centre judiciaire de la Côte d'Ivoire avec la présence du Palais de Justice. Pendant la période de terrain, lors d'une conversation avec un jeune architecte originaire de Bassam, celui-ci m'a fait part de la perception de ce bâtiment par son vieil oncle. Alors qu'ils passaient devant le bâtiment, l'architecte a fait un commentaire sur le Palais de Justice, en état de délabrement avancé. Son oncle lui a répondu : « Non, ça c'est la prison, ce n'est pas le Palais de Justice, c'était la prison », en ajoutant : « on enfermait les gens en bas ».

Le Quartier France est donc un lieu de résurgence de souvenirs forts voire douloureux pour certains, un lieu de commémoration pour d'autres, mais il demeure surtout une trace du passage de la colonisation. Ce constat conduit à s'interroger sur les raisons qui ont pu expliquer sa « conservation » plutôt que sa désaffectation, voire sa destruction.

Le deuxième chapitre définit les conditions favorables postulées comme préalables à l'appropriation symbolique du Quartier France de Grand-Bassam par les habitants de la ville historique. Il s'agit d'abord de déterminer ce qui a permis voire facilité sa préservation et son appropriation aujourd'hui par les populations locales à travers un processus initié au niveau national. Le chapitre se décline en trois parties. La première s'intéresse à la question de la temporalité nécessaire pour se distancier de ce que cet espace a représenté. La seconde partie explore l'« habiter » ou le fait d'habiter. En effet la ville historique de Grand-Bassam, malgré son déclin, est demeurée un lieu habité par une population importante. Enfin la dernière partie explique l'attachement affectif ou l'appropriation existentielle dont le territoire fait l'objet.

2.1 LA DISTANCIATION

Cette partie interroge la question de la distanciation. Celle-ci est entendue à la fois comme une temporalité et comme l'ensemble des actions et événements qui ont modifiés la perception et le rapport à l'espace du Quartier France. La temporalité s'entend comme le temps qui s'écoule mais aussi comme les actions entreprises en vue de réécrire une nouvelle histoire.

2.1.1 UN PROCESSUS AU NIVEAU NATIONAL

Le 6 février 1946, un ensemble de leaders africains se sont réunis en congrès à Bamako afin de signer l'acte de naissance du Rassemblement Démocratique Africain (RDA), avec à sa tête Félix Houphouët-Boigny. Le RDA constitue une structure fédérale panafricaine regroupant différents partis d'Afrique noire francophone, depuis l'Afrique Occidentale Française jusqu'à l'Afrique Équatoriale Française. Sa branche ivoirienne, le Parti Démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI-

RDA) en devient l'élément moteur avec plus de 350 000 adhérents sur près de 800 000 au total que comptent le RDA (Diabaté 1975: 9). L'administration coloniale française voit d'un mauvais œil cette nouvelle organisation qui revendique plus de libertés voire prône la décolonisation. C'est pourquoi en 1948 le Gouverneur Mouragues ordonne l'annulation du second congrès fédéral du RDA programmé à Bobo-Dioulasso dans l'actuel Burkina Faso, sous les instructions du Ministre de la France d'Outre-Mer, Coste-Floret (Loukou cité dans Diabaté 1975: 10). Le PDCI-RDA subit par la suite l'intransigeance de l'administration coloniale lorsque le 6 février 1949 une réunion du RDA dans la commune de Treichville, à Abidjan, tourne à l'affrontement entre pro et anti-RDA. Ces heurts font deux morts, plusieurs blessés et causent de nombreux dégâts matériels. Suite à cet « Incident de Treichville », huit militants du RDA sont emprisonnés à Grand-Bassam, sans jugement (Diabaté 1975: 17)

Les femmes des militants arrêtés s'organisent au sein du PDCI-RDA afin d'obtenir la libération de leur mari. En décembre 1949, elles sont à l'initiative d'un mouvement de grèves d'achats sur les produits importés d'Europe qui est suivi sur l'ensemble du territoire. Le 12 décembre, leurs maris entament une grève de la faim. Au bout de dix jours, deux d'entre eux sont conduits à l'hôpital, « mais les autorités ne bougeaient pas » (Diabaté 1975: 35). Devant cette indifférence, les femmes tentent d'accélérer leur libération. L'une d'elles invite alors « toutes les femmes du RDA, à partir, le lendemain 22 décembre à Grand-Bassam pour exiger la libération des prisonniers et au besoin, prendre la prison d'assaut » (Diabaté 1975: 38). Le mot d'ordre est suivi : à cette date, des femmes se rendent à Grand-Bassam pour manifester devant le Palais de Justice. Le 23 décembre, face au refus du Procureur de les écouter, elles se préparent pour le « grand jour » du 24 décembre durant lequel doit se dérouler la marche sur la prison (Diabaté 1975: 39-47). Entre 2000 et 4000 femmes, selon les différentes sources, se rassemblent à Bassam ce jour-là : des femmes de toutes les régions et de toutes les ethnies du pays comme de la sous-région ouest-africaine. Nombreuses aussi sont celles venant d'Abidjan, pourtant situé à quarante kilomètres, certaines même à pied. Subissant la brutalité des policiers, certaines sont arrêtées. Bien que ce mouvement n'a pas l'effet escompté, c'est-à-dire qu'il n'a pas débouché directement sur la libération de leurs époux, il a néanmoins permis d'attirer l'attention sur la situation politique en Côte d'Ivoire. Dans toute l'Afrique et en France, de nombreux journaux relaient l'évènement (Diabaté: 56-57). L'ampleur de la mobilisation « impressionna » (Diabaté 1975: 56-57) l'administration coloniale qui décide d'activer la procédure judiciaire. « En effet, le premier jugement eut lieu à Bassam en mars 1950 et aboutit à la libération partielle des prisonniers et au transfert des autres à Abidjan où les conditions de détention étaient meilleures » (Diabaté 1975: 57). La marche des femmes du PDCI-RDA est « signalée à la rue Oudinot à Paris comment étant le premier mouvement d'envergure, la première manifestation politique courageuse des femmes en Afrique de l'Ouest, à l'époque coloniale » (Diabaté 1975: 57).

Le 24 décembre peut ainsi être considéré comme le point de départ du processus de distanciation par rapport à ce que représentait le Quartier France, symbole de l'administration coloniale, pour les ivoiriens. Cette date a eu un impact majeur sur l'histoire du pays ainsi que dans les mémoires. Dès l'accession à l'indépendance, la Marche des femmes sur Grand-Bassam,

érigée en symbole de la lutte anticoloniale, devient un « lieu de mémoire » dont Bassam en est l'expression.

L'historien Pierre Nora explique ce qu'est un lieu de mémoire :

« Un lieu de mémoire, dans tous les sens du mot va de l'objet le plus matériel et concret, éventuellement géographiquement situé, à l'objet le plus abstrait et intellectuellement construit. Il peut donc s'agir d'un monument, d'un personnage important, d'un musée, des archives, tout autant que d'un symbole, d'une devise, d'un évènement, d'une institution » (Nora 1984: XVII).

Il ajoute que n'est lieu de mémoire que le lieu qui a été investi d'une « aura symbolique » par l'imagination (Nora 1984: XXXIV). Effectivement, les nouvelles autorités ivoiriennes ne tardent pas à rebaptiser le « Pont Eiffel » qui permet d'accéder au Quartier France en « Pont de la Victoire » (cf. Photographie 3). Le récent Etat ivoirien exerce ainsi son « nouveau » pouvoir et fait de ce pont un lieu de mémoire, symbole de la naissance de la Côte d'Ivoire indépendante. Une pancarte permet le rappelle aujourd'hui.



Photographie 3 : Pancarte du pont de la Victoire

Il est écrit : « 24 décembre 1949 - En souvenir de la marche héroïque des femmes de Côte d'Ivoire »

L'État procède également à ce que Larsen décrit comme l'inscription de « nouvelles couches de récits postcoloniaux » (2007: 7) avec l'installation du monument de la « Marche des

femmes sur Grand-Bassam » à l'entrée du Quartier France, au centre d'un carrefour très fréquenté (cf. Photographie 4). Ce monument représente trois femmes qui regardent dans la direction du pont vers lequel elles se dirigent. L'une d'entre elle le pointe du doigt afin d'indiquer aux autres le chemin à suivre. Elles semblent déterminées. Elles représenteraient celles qui sont affectueusement appelées les « mamans » de la Côte d'Ivoire ou les « amazones du RDA » et qui étaient en tête de la marche des femmes : Anne-Marie Raggi avec le bébé dans le dos, Marie Koré et Odette Ekra.



Photographie 4 : Monument dédié à la « Marche des femmes sur Grand-Bassam »

Source : sites.google.com/site/drkouyateoumou/63

Ces interventions de l'État ont permis de forger une nouvelle identité ivoirienne à travers l'institutionnalisation d'une mémoire nationale. Selon Marschall :

*« Dans toute société, c'est un héritage commun (langue, tradition, dirigeants, une expérience mutuelle du passé) qui confère un sentiment d'identité de groupe. Chaque nouvel ordre politique forme une identité de groupe par un processus de remémoration sélective [...]. L'aspect le plus important de ce processus est de forger un mythe fondateur convaincant, qui retrace les racines et définit le début de la nouvelle nation »*¹⁸ (2005: 2).

L'histoire de la marche des femmes sur Grand-Bassam est ainsi enseignée à l'école. Elle constitue aujourd'hui un élément de la mémoire collective ivoirienne avec pour matérialité Bassam.

L'écrivain ivoirien Bernard Blinlin Dadié, l'un des huit militants emprisonnés après l'« incident de Treichville » a prononcé un discours lors de l'inauguration du centre de culture

¹⁸ Traduction littérale de l'anglais

Jean-Baptiste Mockey¹⁹, bâtiment qui abritait le marché aux poissons à l'époque coloniale. A ses yeux, Bassam n'était alors plus le symbole de la colonisation :

« Si Bassam est mon enfance, elle est aussi, à mes yeux, celle de la Côte d'Ivoire toute entière. Première capitale, sous la période coloniale, Bassam a vécu la confrontation difficile et douloureuse de deux civilisations. Haut lieu de notre lutte pour l'indépendance : ici tant de compagnons ont, dans l'épreuve, retremper leur foi et leurs forces. Bassam alors contribuait à relever le défi que l'histoire nous avait donné. Notre souveraineté reconquise, s'ouvrait ensuite le chemin qui nous faisait passer du heurt précédant au dialogue. Pour toutes ces raisons, Bassam n'évoque plus tant en moi le "symbole" qui autrefois nous blessait que celui d'une paix restaurée par la rencontre des cultures africaines et européennes. Bassam, en ce sens, résume notre histoire et notre avenir... » (République de Côte d'Ivoire 2005: 36).

Ainsi, les inscriptions à l'entrée de la ville rappellent que Bassam est le lieu de mémoire de la naissance de la Côte d'Ivoire indépendante. Aujourd'hui, elle n'est plus uniquement associée à la période coloniale, mais également à la lutte pour l'indépendance. Son histoire et cette manière de la diffuser à travers l'éducation et les monuments ont permis d'en faire un symbole de fierté pour les ivoiriens.

Un certains nombres d'actions ont par ailleurs contribué à donner un sens nouveau à la ville à travers les nouveaux usages attribués à quelques bâtiments.

2.1.2 UNE REAFFECTATION D'USAGE

A Grand-Bassam, on peut observer une volonté d'appropriation du patrimoine infrastructurel hérité de l'époque coloniale par l'État de Côte d'Ivoire. Ce souhait s'est exprimé dès les années 1970 à travers une série d'initiatives.

La première d'entre elles est la parution de l'ouvrage *Architecture coloniale de Côte d'Ivoire (1985)* débuté en 1973 et publié en 1985. Celui-ci présente les résultats du premier programme d'inventaire des sites et monuments historiques de Côte d'Ivoire organisé par le Ministère des affaires culturelles. Il se consacre principalement au bâti colonial et témoigne de l'intérêt grandissant de l'Etat d'œuvrer à la protection, à la conservation et à la sauvegarde de ce patrimoine :

« composante physique la plus visible de ce patrimoine, l'héritage architectural est aussi le plus exposé aux intempéries, à l'accélération de l'histoire et aux transformations rapides de

¹⁹ Jean-Baptiste Mockey a également fait partie des huit prisonniers. Il a été le premier Maire de la Commune de Grand-Bassam en 1958 et Ambassadeur de Côte d'Ivoire en Israël en 1961. Son nom a été donné au récent quartier « Mockeyville » à Grand-Bassam.

l'environnement. Dès lors, sa connaissance précise et exhaustive apparaît une exigence fondamentale et urgente, et une condition nécessaire à sa survie, à sa conservation et à sa transmission aux générations montantes futures » (Ministère des affaires culturelles 1985:7).

C'est dans cette optique que s'inscrivent d'autres initiatives comme la restauration de sites qui se voient attribuer de nouvelles affectations, à commencer par le Palais des Gouverneurs. Restauré entre 1977 et 1980, il ouvre ses portes au public en 1981 en tant que Musée National du Costume (cf. Photographie 5). L'ancien Hôtel des Postes et Douanes (cf. Photographie 6) est restauré en 1993 et abrite aujourd'hui le siège de la Maison du Patrimoine Culturel, mise en place par le Ministère de la Culture. Cette structure a pour mission de travailler à la conservation et la gestion du site de la ville historique. En 1982, le Marché aux légumes restauré la même année devient la Bibliothèque municipale, et le Marché aux poissons est reconverti en Centre Culturel Jean-Baptiste Mockey.

Si ces réhabilitations initiées par l'Etat font du Quartier France un espace culturel, il reste avant tout le centre communal. En effet, la zone administrative qui constitue la partie centrale de la ville historique, concentre tous les services de l'actuelle ville de Grand-Bassam. Elle abrite notamment la Mairie ainsi que les bâtiments de l'administration territoriale, à savoir : la Préfecture, la sous-préfecture, la Direction générale de la santé publique, l'Inspection de l'enseignement primaire et la Société ivoirienne de contrôle techniques automobile et industriel. Ces services sont abrités dans le bâti colonial. Toutefois, des bâtiments plus récents ont été construits dans cette zone administrative : le Tribunal de Grand-Bassam, la Direction générale des impôts et le Trésor public.



Photographie 5 : L'ancien Palais des Gouverneurs devenu le Musée National du Costume.



Photographie 6 : L'ancien Hôtel des Postes et Douanes devenu le siège de la Maison du Patrimoine Culturel

La réaffectation de ces bâtiments à des usages administratifs adaptés aux besoins actuels de la ville a permis qu'ils servent aujourd'hui à toute la commune. Bien que l'on puisse parler de continuité car la zone administrative a en partie conservé son rôle de centre administratif avec un usage des bâtiments réservé à des fonctions du même type, on peut également observer un changement symbolique d'usage. Marschall parle de redéfinition consciente par une inversion symbolique et significative de la fonction d'origine (2005: 4). En effet, tous les habitants de la Commune de Grand-Bassam peuvent se rendre, au besoin, dans un centre administratif qui relève aujourd'hui de l'État de Côte d'Ivoire. Or, à l'époque coloniale, cette zone administrative concentrait tous les symboles de l'oppression coloniale que sont les tribunaux indigènes, les tribunaux coutumiers et le Palais de Justice, juridiction suprême. Les usagers s'y déplaçaient avec méfiance. La prison civile se trouvait également dans le Quartier France, non loin de la zone résidentielle.

La continuité de l'usage a néanmoins marqué une discontinuité dans la mesure où, de symbole de l'oppression, cet espace est aujourd'hui devenu une zone d'utilité pratique. De nombreux bassamois s'y rendent quotidiennement pour bénéficier des différents services publics. Des habitants des environs, essentiellement d'Abidjan, viennent également y effectuer la visite technique de leur véhicule: il n'est pas rare, durant les jours ouvrables, de voir des cinquantaines de voiture alignées le long du Boulevard Treich-Laplène.

2.1.3 UN PROCESSUS AU NIVEAU LOCAL

On peut également noter une certaine distanciation vis-à-vis de ce que représentait le Quartier France à travers des actions initiées dès l'époque coloniale par de riches commerçants N'zima:

« De 1900 à 1934 les riches négociants, commerçants, traitants ou exploitants forestiers locaux, construisent des bâtisses qui font la fierté des bassamois. Les maisons des riches négociants ont manifestement été construites au début de ce siècle avec des techniques et une main d'œuvre locale (à l'opposé des bâtiments administratifs préfabriqués en France). On y retrouve l'influence des ordres classiques romains mais adaptés au tempérament africain » (Colette Bernard, Paris UNESCO 1978, citée dans Association Abissa 2013: 377).

Enrichis par des années de relations commerciales avec les puissances coloniales, quelques N'zima bâtissent des maisons au style nouveau. Certaines sont de « grandes demeures » (République de Côte d'Ivoire 2012: 28) telles que la maison Édouard Aka et la maison Varlet, construites en 1920 (cf. Photographie). Cette dernière reçoit le Gouverneur Binger en 1928 à l'occasion d'un discours prononcé par Gabriel Blinlin Dadié²⁰ pour lui souhaiter la bienvenue devant le peuple bassamois rassemblé (Abissa 2013: 377). Ces maisons sont aujourd'hui inscrites dans la catégorie des biens remarquables de la ville historique de Grand-Bassam. Et il y a des maisons dites « ordinaires » (République de Côte d'Ivoire 2012: 28) telle que la maison Nouama (cf. Photographie 8). Qualifiées comme remarquables ou ordinaires, ces maisons se distinguent nettement de l'architecture traditionnelle N'zima. Réalisées en matériaux durables tels que des briques ou du béton, elles sont de type R+1, c'est-à-dire avec un étage. Elles ont donc été inspirées de l'architecture coloniale et leur construction de type R+1, ou plus rarement R+2, a fait la fierté des bassamois.

²⁰ Gabriel Blinlin Dadié a été le fondateur du Syndicat des planteurs Africains qui a joué un rôle important au sein du PDCI. Il est également le père de l'écrivain Bernard Blinlin Dadié.



Photographie 7 : Maison Varlet, bien remarquable de la ville historique de Grand-Bassam



Photographie 8 : Maison Nouama située dans la zone commerciale

Ces maisons de riches commerçants, pour la plupart situées entre la zone commerciale et le village N'zima, ont contribué à « brouiller » les catégories rigides dans le Quartier France. La maison inspirée du style colonial construite par un africain devient un moyen d'exprimer son statut et sa richesse. Selon Ségaud « dans une société donnée, les formes de l'habitat comme sa localisation informent sur le statut social de leurs habitants [...] il indique un état des relations sociales; il 'communique'... » (2012: 78). Dès lors, habiter dans une maison à l'allure massive,

n'est plus l'apanage des populations européennes. Cela a certainement eu un impact sur la population N'zima et leur perception du bâti colonial en général. On peut désormais être africain, riche et inscrire son statut dans le Quartier France à travers l'utilisation d'un style importé de l'étranger et symbolisant le pouvoir du colon. Cette tendance à exprimer sa place dans la hiérarchie sociale à travers le bâti a aussi participé à un « souci d'uniformisation » (Ségaud 2012: 82).

Puis au sortir de l'indépendance, de nombreux propriétaires terriens bassamois ont également construit des maisons inspirées du style colonial dans le Quartier France. Cette possibilité continue de nourrir les aspirations des nouveaux propriétaires. Le style colonial est donc demeuré une fierté et, dans une certaine mesure, une expression du statut social.

2.1.4 UN EXEMPLE D'EXPERIENCES INDIVIDUELLES DE DISTANCIATION

Dans *Enjeux culturels et politiques de la mise en patrimoine des espaces coloniaux*, Sinou évoque la capacité de distanciation par rapport au passé colonial qui est rendue possible par l'arrivée aux pouvoirs d'une nouvelle génération aux rapports différents avec le passé colonial :

« Une nouvelle génération d'hommes qui n'ont connu cette époque que dans l'enfance ou à travers des souvenirs parentaux, et qui sont capables, voire désireux, de se réappropriier une part d'un passé qui s'éloigne. Sa remémoration ne les humilie plus directement, contrairement à leurs aînés qui, par réaction avaient tendances à le refouler, et ils peuvent établir une distance entre ce temps, encore proche chronologique, et la société contemporaine dans laquelle ils vivent » (2005: 15).

Toutefois des personnes ayant connu l'époque coloniale développent un attachement pour certains bâtiments en raison de leur changement d'usage. Ainsi, dans une perspective plus individuelle et mémorielle, deux personnes âgées, qui ne se connaissent pas et qui n'ont donc pas été interrogées en même temps, ont mentionné leur attachement au même bâtiment. En effet, après la décolonisation, de nombreux endroits réservés aux colons sont devenus des espaces auxquels les populations ont eu accès. Ce n'est pas tant la possibilité de pratiquer ces nouveaux lieux qui leur ont permis de se distancier de ce qu'ils représentaient pour eux mais plutôt le nouvel usage qui a été donné à des bâtiments qui symbolisaient l'exclusion des « indigènes ».

Il s'agit du cercle de l'Union Européenne, un espace de loisir alors réservé aux européens et qui abrite aujourd'hui le Centre de céramique, siège d'une coopérative d'artisans. Au sortir de l'indépendance, cet endroit inaccessible aux « indigènes » a temporairement été transformé en espace de danse où les jeunes bassamois pouvaient se retrouver et s'amuser. Ce lieu symbolisant l'oppression et l'exclusion s'est transformé en lieu festif, ce qui a traduit une distanciation par rapport à l'histoire qui lui était rattachée.

2.2 L'HABITER

2.2.1 PRESENTATION DES COMPOSANTES DE LA VILLE HISTORIQUE DE GRAND-BASSAM

En 2010, près de 7000 personnes habitaient dans la ville historique de Grand-Bassam(AIMF-UE 2013: 90), réparties entre l'ancien Quartier France, le village N'zima et le village de pêcheurs Fanti.

De sa fondation à nos jours, le Quartier France est demeuré un lieu d'habitation qui a connu des époques différentes en terme de composition de sa population, de nombre d'habitants et d'histoire architecturale. Construit près du village N'zima situé à l'extrême est du lido de terre, il a été organisé selon une logique fonctionnelle et hygiéniste avec à l'est la zone commerciale, au centre la zone administrative puis à l'ouest le quartier résidentiel dans lequel se concentrait la population européenne. Les premiers bâtiments administratifs et le Palais du Gouverneur ont été construits en 1893 avec des matériaux préfabriqués importés de France. Malgré le transfert de la capitale en 1900, les français continuent de construire des bâtiments publics comme le Palais de Justice en 1911 et le troisième marché qui est doté d'un « Marché aux légumes » et d'un « Marché aux poissons » en 1934 (Association Abissa 2013: 376). Bassam est alors une ville en plein essor et attire de nombreuses populations étrangères. Des sénégalais, sierra léonais, syro-libanais s'installent dans le Quartier France, le plus souvent dans la zone commerciale. De riches négociants et commerçants N'zima, construisent à leur tour des bâtiments inspirés du style colonial, depuis la zone commerciale jusqu'au village N'zima (Colette Bernard, Paris UNESCO, 1978 citée dans Association Abissa 2013: 377). Il s'agit notamment des bâtiments Ganamet, Varlet, Nouama et de la maison Blanckson d'Edouard Aka. La plupart sont aujourd'hui laissés à l'abandon et se trouvent dans un état de délabrement avancé. Ceux qui sont en meilleur état et toujours utilisés aujourd'hui sont occupés soit par des services administratifs, soit par des particuliers qui les ont réhabilités ou réaménagés de leur propre initiative. Depuis l'indépendance, de nombreux autres bâtiments ont vu le jour dans le Quartier France. Leur architecture garde une inspiration du style colonial qui fait l'identité et la particularité du Quartier France.

Le village N'zima, qui existait avant la fondation du Quartier France, concentre aujourd'hui la population la plus importante de la ville historique de Grand-Bassam. Il a attiré beaucoup d'étrangers de la sous-région ouest-africaine au moment de l'essor de la ville. Aujourd'hui les quelques personnes considérées comme étrangères sont pour la plupart ivoiriennes, des non-N'zima. Dans le village, on distingue deux zones qui diffèrent par leur bâti et les matériaux de construction utilisés. Elles sont séparées par la Place de l'Abissa, ou boulevard de l'Abissa, qui mesure 20 mètres de large sur 180 de long. La première zone, située à l'ouest, est la zone des N'zima « moyennement fortunés » (République de Côte d'Ivoire 2012: 29). Cette partie du village, lotie dès 1908 par l'administration coloniale, est caractérisée par des

maisons basses pour la plupart, construites en dur et dotées d'une véranda et/ou d'une cours (cf. Photographie 9). A l'est se trouve la zone non lotie, avec des constructions en bois et feuilles de palmier. On y trouve une configuration plus traditionnelle : la maison du propriétaire, celle des femmes, celle de l'invité ou de l'étranger, un lieu de culte et une cour collective (cf. Photographie 10) (République de Côte d'Ivoire 2012: 29-30).



Photographie 9 : Zone lotie du village



Photographie 10 : Zone non lotie du village

À l'extrémité de la zone non lotie, des pêcheurs Fanti originaires du Ghana se sont installés; une zone précaire appelée « ando bassam » (République de Côte d'Ivoire 2012: 30).

2.2.2 L'« HABITER »

La configuration actuelle de ville historique de Grand-Bassam témoigne des modes d'occupation et d'organisation des différents peuples qui y cohabitent. C'est un espace habité et pratiqué quotidiennement par ses divers groupes. C'est précisément sa qualité d'endroit habitable et habité que l'on peut considérer comme un des préalables à son appropriation symbolique. Comment définir l'habiter ou le fait d'habiter ?

Du latin *habere* qui signifie entre autre *se tenir, avoir* (Gravari Barbas 2005: 12), fréquentatif de *habitare* qui signifie *habiter, résider*, l'habiter implique de faire sien un espace et s'y investir, développer un lien avec ce dernier, autrement dit se l'approprier. Habiter un espace que l'on possède et/ou pratique c'est donc créer une relation durable avec lui. Habiter un espace peut revêtir un aspect juridique et économique car une propriété constitue également une richesse ou un capital. Toutefois, si la propriété juridique semble incontournable pour s'approprier un espace, elle n'est pas suffisante (Ripoll, Veschambre 2006: 297).

C'est donc plutôt la dimension affective que l'on développe avec l'espace où l'on vit qui constitue un préalable significatif à son appropriation. Dès lors, au-delà de la dimension juridique de l'habiter, c'est l'attachement durable entretenu avec son lieu d'habitation et le lien affectif qui en découle qui nous intéresse dans ce travail. La définition de l'« habiter » proposée par Ségaud exprime cette idée :

« Habiter c'est, dans un espace et un temps donnés, tracer un rapport au territoire en lui attribuant des qualités qui permettent à chacun de s'y identifier. [...]. Il s'exprime à travers les activités pratiques dans des objets meubles et immeubles; il se saisit par l'observation et par le langage (la parole de l'habitant) » (2012: 70).

En géographie sociale, l'« habiter » est une composante de la notion d'espace de vie qui est elle-même une partie de l'« espace vécu ».

2.2.3 L'« ESPACE VECU »

Selon Ripoll et Veschambre, la pratique quotidienne et continue d'un espace revêt une dimension profondément cognitive et contribue à une forme d'appropriation à dominante idéale (2006: 99). Il s'agit de l'apprentissage ou familiarisation « conçu comme intériorisation cognitive ». Dans ce sens, s'approprier un espace signifie « acquérir des connaissances théoriques et pratiques, des savoirs et des savoir-faire qui permettent de s'y mouvoir sans s'y

perdre, mais aussi d'en user de façon pertinente ou stratégique » (Ripoll, Veschambre 2006: 299). On peut associer cette dimension cognitive à la notion d'espace de vie qui « se confond pour chacun-e avec ses déplacements les plus fréquents et les plus réguliers » (Di méo 2014: 117).

Toutefois la pratique quotidienne et continue de l'espace revêt également une dimension affective, voire psychologique. Frémont suggère qu'« entre les hommes et l'espace où ils vivent, une des relations parmi les plus fondamentales est celle de la perception, du comportement psychologique par rapport à un espace vécu » (Di Méo 2014: 42). Cette dimension peut être exprimée par la notion d'espace vécu développée par Frémont :

« Frémont distingue 'l'espace de vie', qui est 'l'ensemble des lieux fréquentés par une personne ou par un groupe', 'l'espace social', qui est l'espace de vie plus les 'interrelations sociales' qui le sous-tendent et 'l'espace vécu', qui est l'espace social plus 'les valeurs psychologiques qui s'attachent aux lieux et qui unissent les hommes à ceux-ci par des liens matériels' (Frémont 1980, p.49) » (Lévy, Lussault 2003: 367).

L'espace vécu peut donc être considéré comme l'espace subjectif de l'habitant, c'est-à-dire la représentation qu'il se fait du territoire. Il relève de l'attachement affectif ou de l'« appropriation existentielle » comme défini par Ripoll et Veschambre :

« Il s'agit du sentiment de se sentir à sa place chez soi quelque part. Ce sentiment d'appropriation se transforme alors en sentiment d'appartenance. Le rapport aux lieux est vécu comme réciproque : un lieu est à nous parce qu'on est à lui, il fait partie de nous parce que nous faisons partie de lui » (2006 :299).

2.2.4 HABITER LE PATRIMOINE

Pour reprendre la définition de Ségaud : « Habiter, c'est dans un espace et un temps donnés, tracer un rapport au territoire en lui attribuant des qualités qui permettent à chacune de s'y identifier » (2012: 70). La capacité de s'approprier l'habiter en tant qu'espace vécu est subordonnée à une dimension cognitive, et par extension à certaines temporalités. Ces deux éléments peuvent influencer sur l'« habiter » et la pratique de l'espace. Le rapport au temps et les différences dans la manière de pratiquer l'espace peuvent s'exprimer, par exemple, à travers les catégories suivantes : les personnes originaires des lieux, les nouveaux venus, les résidents secondaires (Bossuet 2005).

Toutefois le cadre habité n'est pas figé. De nouveaux éléments peuvent l'affecter et engendrer des dynamiques différentes dans le rapport qu'entretiennent les habitants avec lui. C'est notamment le cas à la suite d'une patrimonialisation. Cette dernière institue à la fois une nouvelle temporalité et une nouvelle perception de l'espace vécu.

La patrimonialisation est le fruit d'un processus plus ou moins long, ponctué de plusieurs étapes. Ce processus constitue en lui-même une temporalité qui permet d'initier une prise de conscience patrimoniale (Di Méo 2007: 10) ou une sensibilité patrimoniale (Sinou 2005: 16) nécessaire pour mener à bien le projet, qu'il soit initié par le haut (les élus) ou par le bas (les populations). Les habitants de l'espace faisant l'objet d'une mise en patrimoine développent un ensemble de valeurs nouvelles, à commencer par la reconnaissance de la nature patrimoniale du lieu. Si le patrimoine est accepté et reconnu par tous, il peut induire un rapport différent avec l'espace vécu. Le patrimoine devient un aspect supplémentaire à prendre quotidiennement en considération. En effet, la prise de conscience patrimoniale conduit à un investissement volontaire ou subi de la part des habitants.

Dans le premier cas, ces derniers peuvent s'investir en se mobilisant en faveur de l'inscription puis de la préservation et de la valorisation du site ; ce d'autant plus que « la sauvegarde du patrimoine dépend pour beaucoup de la capacité de chaque société à *habiter* ses lieux patrimoniaux et à savoir concilier tradition et modernité » (Gravari-Barbas 2005: 4).

Dans le second cas, l'investissement est subi dans la mesure où l'accession au statut de patrimoine peut induire l'entrée en vigueur de règles contraignantes pour les habitants. Celles-ci régissent la pratique de ce « nouvel » espace qui est doté d'une nouvelle identité. Par exemple, certaines interventions sur le bâti peuvent être interdites sans au préalable avoir obtenues une autorisation. C'est le cas dans la ville historique de Grand-Bassam où les habitants, même s'ils en sont propriétaires, doivent informer la Maison du Patrimoine Culturel avant de pouvoir intervenir sur les anciens bâtiments. Deux comités sont chargés de vérifier la conformité des travaux opérés : le Comité de gestion de la ville historique qui contrôle la faisabilité des modifications apportées aux bâtiments existants et le Comité de délivrance des permis de construire de la ville historique de Grand-Bassam qui tente de diffuser de nouvelles normes de construction dans la ville afin de préserver son cachet colonial. Ce dernier doit en effet être consulté par tous nouvel arrivant qui souhaite construire une maison dans le quartier et qui doit lui présenter un plan détaillé du bâtiment.

Les habitants connaissent ainsi une nouvelle temporalité qui peut être qualifiée de phase d'« apprivoisement du patrimoine » (Gravari-Barbas 2005: 5), à savoir les transformations que ce nouveau statut induit dans la manière de l'habiter, dans leurs relations à l'espace ainsi que dans les relations entre les divers acteurs qui s'y intéressent. En effet, la mise en patrimoine s'accompagne de l'arrivée de nouveaux acteurs, soit pour le « consommer » en tant que visiteur ou soit pour l'« influencer » en tant que décideur.

Pour les habitants d'un espace mis en patrimoine, « habiter le patrimoine » revêt donc une nouvelle temporalité dans la dimension de l'« habiter ». Celle-ci modifie la perception de l'espace vécu et peut affecter la représentation qu'on en a et l'attachement affectif.

2.3 L'ATTACHEMENT AFFECTIF

Pour rappel, l'« attachement effectif » ou « appropriation existentielle » est une des modalités d'appropriation à dominante idéelle (Ripoll, Veschambre 2006: 299). On parle de cette forme d'appropriation lorsque, dans un lieu donné, on se sent à sa place, chez soi, autrement dit on appartient à cet endroit comme il nous appartient. Gravari-Barbas parle d'« être habité » par un lieu (2005: 6). L'attachement affectif à l'espace vécu à travers le discours des habitants peut être considéré comme un des préalables à son appropriation symbolique. Comme évoquée précédemment, la définition de l'« habiter » proposée par Ségaud permet de considérer les discours de l'habitant comme le moyen d'expression privilégié de leur attachement à leur habitat :

« Habiter c'est, dans un espace et un temps donnés, tracer un rapport au territoire en lui attribuant des qualités qui permettent à chacun de s'y identifier. [...]. Il s'exprime à travers les activités pratiques dans des objets meubles et immeubles; il se saisit par l'observation et par le langage (la parole de l'habitant) » (2012: 70).

Di Méo considère les expressions de l'attachement comme des marqueurs :

« L'espace géographique, les spatialités (matérielles et idéelles) qu'il secrète s'inscrivent fréquemment, plus qu'on ne l'imagine a priori, dans le contenu sémantique (marqueurs) des représentations identitaires, tant individuelles que collectives (nous avons vu qu'entre les deux, la frontière est poreuse) » (2007: 90).

Ainsi, le contenu sémantique produit des marqueurs qui permettent de montrer à la fois la perception de l'espace de vie et d'exprimer l'appropriation existentielle.

2.3.1 UNE APPROPRIATION AFFECTIVE ENVISAGÉE COMME COLLECTIVE

L'« habiter » et l'« espace vécu » sont des notions profondément liées aux relations personnelles et intimes entretenues avec un espace et résultant de sa pratique quotidienne. Cet attachement s'exprime de manière subjective par le discours des habitants. On peut parler d'appropriation affective individuelle. Deux éléments importants démontrent une appropriation affective envisagée comme collective sur la base des perceptions individuelles.

Le premier est le facteur géographique. En effet, le territoire de la ville historique de Grand-Bassam est naturellement délimité en raison de sa fondation sur un lido de terre. Les populations se réfèrent donc naturellement à cet espace pour se différencier du reste de la commune : elles se revendiquent « habitants du Quartier France » même lorsqu'elles habitent

dans le village²¹. Cette assimilation du village N'zima dans le Quartier France est aussi perceptible dans l'ensemble de la commune. Il suffit d'emprunter un taxi communal pour s'en apercevoir : qu'ils descendent au Quartier France lui-même ou au village N'zima, les usagers précisent « Quartier France » au chauffeur. Par le langage, les N'zima inscrivent ainsi leur communauté et leur présence directement dans l'histoire du Quartier France auquel ils se sentent liés. N'est-ce pas une forme d'appropriation ? Du moins au niveau du langage. Ce seul argument ne suffit pas pour affirmer que les habitants du village N'zima se sont symboliquement appropriés le Quartier France. Il y a des raisons historiques à cette assimilation mais elles n'impliquent pas systématiquement une appropriation dans le sens où l'entend ce travail. Ces considérations historiques exprimées par les N'zima seront abordées dans le Chapitre 5. Mais cette information montrent que les habitants du village N'zima, tout comme les habitants du Quartier France, se réfèrent systématiquement à ce dernier pour témoigner de leur attachement à leur espace vécu. La question de l'attachement affectif est explorée avec de nouveaux éléments dans le Chapitre 3.

Le second facteur est la présence d'un « lieu d'identité » (Quiroz-Rothe 2006) sur le territoire de la ville historique de Grand-Bassam. À la question « Est-ce que vous avez un bâtiment favori ? », neuf résidents du territoire sur les vingt-cinq interrogés répondent spontanément « Le bâtiment Ganamet » (cf. Photographie 11).



Photographie 11 : Bâtiment Ganamet
Photographie de M. Duflos

²¹ Il est important de rappeler que ce travail s'interroge précisément sur les modalités d'appropriation du Quartier France de Grand-Bassam par les habitants de la ville historique de Grand-Bassam. Toutefois il était difficile dans les interviews de percevoir la distinction faite par les habitants du village N'zima entre le Quartier France et précisément leur village. En effet, ces derniers se réfèrent à l'ensemble l'espace de la ville historique de Grand-Bassam en tant que Quartier France, si bien qu'ils l'appellent leur village N'zima « Quartier France ».

Classé dans la liste des bâtiments d'intérêt patrimonial de la zone commerciale, il fait partie de la catégorie « exceptionnelle ». Dans le dossier d'inscription de la ville historique de Grand-Bassam, il est présenté comme suit :

« Construite en 1920 par un ressortissant de la Gold Coast (actuelle République du Ghana) et acquise un peu plus tard par un grand commerçant Libano-Syrien, sur le boulevard du gouverneur Bertin, cette maison est localisée dans un espace qui peut être considéré à l'instar du sous-ensemble 01 comme la périphérie Est de la zone commerciale. Son architecture est différente de celle des édifices réalisés à la même époque. Le rez-de-chaussée était occupé par les commerces et les deux étages par des logements accessibles par un escalier flanqué sur la façade arrière. Le plan des étages porte les marques des transformations du second propriétaire. Il est typiquement d'inspiration orientale, avec son hall central traversant et les pièces situées symétriquement de part et d'autre. Une cour de service localisée à l'arrière du bâtiment comprenait les escaliers et la coursive d'accès au hall central de chaque étage. Les différentes pièces de service, cuisines, points d'eau et réserves se trouvaient dans cette cour. Son aspect extérieur est néo-classique avec un décor de colonnes et pilastres en plâtre inspirés des ordres classiques. Le premier étage est couronné par un balcon filant sur toute la longueur au garde-corps ajouré en ciment armé. Sa particularité est d'être couverte par un toit mansardé, ce qui est plutôt une curiosité esthétique, et exceptionnelle, à Grand-Bassam. La maison est actuellement en mauvais état » (République de Côte d'Ivoire, 2012: 26-27).

On peut s'interroger sur la perception actuelle de ce bâtiment par les habitants de la ville historique et les raisons pour lesquelles il est considéré comme un lieu d'identité. Quiroz-Rothe définit ce qu'est un lieu d'identité comme suit :

« La notion de lieu d'identité est une sorte de condensé des forces politiques, économiques et sociales, conditionnées par l'histoire et la culture, qui déterminent l'espace urbain. L'idée du lieu fait allusion aux espaces publics et aux bâtiments reconnus et prisés par la population. D'autre part, l'identité permet de condenser dans un seul terme la relation affective entre l'habitant et l'espace vécu. Les lieux d'identité englobent un ensemble hétérogène d'espaces publics, de bâtiments et de monuments dont le point commun est d'être reconnus par les habitants comme symboles de leur ville ... » (2006: 70).

Selon lui, le lieu d'identité participe à la formation de l'identité collective :

« Étroitement associée à des territoires ou lieux culturellement appropriés, qui sont partagés et reconnus par les membres d'une communauté. Parler de l'identité collective implique de parler de sentiments d'appropriation et d'enracinement, des émotions qui se concrétisent dans des espaces et des bâtiments reconnus par les membres d'une communauté et qui constituent des repères où l'on peut découvrir les façons de vivre et de concevoir une ville. Si l'on considère que tout espace vécu acquiert, à partir de la perception individuelle et collective, une signification qui est à la fois à l'origine de références identitaires, on peut

affirmer, indépendamment des qualités historiques et esthétiques d'un espace bâti, qu'il y a toujours un principe d'identification et de rattachement qui doit être reconnu ... » (Quiroz-Rothe 2006: 64).

Quiroz-Rothe propose également six critères qui montrent la signification de certains espaces et bâtiments dans la formation de l'identité collective : le critère de l'emplacement, le critère esthétique, le critère historique, le critère symbolique, le critère personnel et le critère de la fréquentation. Cinq d'entre eux peuvent être appliqués aux réponses obtenues pour justifier la place du bâtiment Ganamet comme bâtiment favori pour de nombreux interviewés.

Tout d'abord, l'emplacement apparaît comme le premier critère d'identification. Situé dans le prolongement du Boulevard Louis-Alphonse Bonhouré qui devient le Boulevard du gouverneur Bertin dans la zone commerciale, il est incontournable pour tous ceux qui empruntent ce chemin dans leur balade ou pour se rendre au village. Cela lui confère une présence « naturelle » pour ceux qui le voient au quotidien. Une jeune résidente du village N'zima justifie ainsi sa préférence :

« Oui parce que je vois ça toujours : Ganamet. Je passe devant toujours. Matin, midi, soir. Tout à l'heure en partant à la maison même, je vais passer encore devant » (3RVN, 20-35, N)

Ensuite, le critère esthétique est évoqué dans la description officielle du bâtiment qui présente sa particularité : « une curiosité esthétique, et exceptionnelle » (République de Côte d'Ivoire, 2012 :27), ainsi que par les habitants qui répondent :

« Ganamet qui est sans doute une des plus belles bâtisses coloniales que nous avons à Bassam » (2 RQF, 50 et +, N)

« C'est jolie. C'est grand et puis bon, le Ganamet, on dirait que c'est le plus vieux bâtiment hein. Il a plus de cent ans si je me trompe pas. Mais il est encore résistant » (4 RVN, 20-35, N).

Le critère historique est également présent dans ce dernier propos. Un autre habitant l'illustre également parfaitement cette perception :

« L'immeuble Ganamet c'était un ancien centre commercial. Au rez-de-chaussée, on vendait des tissus. Au deuxième étage, des produits de luxe et au dernier étage, des parfums très chers. Seules les personnes extrêmement riches pouvaient venir s'y aventurer. C'est un immeuble qui a marqué les esprits non pas vraiment à cause de l'architecture massive, bien que ce soit l'un des seuls R+2, mais surtout à cause de ce qu'il représentait et les gens qu'il attirait » (1 RVN, 35-50, N).

La dimension symbolique du lieu est aussi perceptible dans ce propos. En effet, le bâtiment Ganamet était associé à une population au pouvoir économique important, traduisant leur pouvoir politique et par conséquent leur position en tant qu'élite. Un autre résident appuie cette perception à travers l'emploi du mot « symbole » :

« C'était le symbole de Bassam parce que c'était considéré comme le plus beau bâtiment en terme de qualité de matériaux à l'époque et de l'originalité de l'architecture... » (1 RQF, 50 et +, N).

Ces paroles évoquent par ailleurs la dimension esthétique de l'ancien centre commercial.

Enfin le critère personnel est mentionné par une des personnes âgées en ce que le bâtiment Ganamet lui rappelle des souvenirs de jeunesse :

« C'est gâté-gâté aujourd'hui mais je sais ce que ça vaut. C'était une des plus belles maisons. Je me suis promenée dedans. Les blancs nous prenaient pour faire des films là-bas » (6 RVN, 50 et +).

Dès lors, le bâtiment Ganamet est considéré comme un « lieu d'identité », un objet emblématique qu'ont en partage les habitants de la ville historique de Grand-Bassam. Il a marqué les esprits, des plus jeunes aux plus âgés, des habitants du Quartier France et du village N'zima.

Selon Di Méo : « l'assise territoriale, campée sur un réseau de lieux et d'objets géographiques [...] renforce l'image identitaire de toute collectivité » (2007: 76). C'est pourquoi, dans un premier temps, la question de l'appropriation affective du Quartier France est envisagée comme collective, sans distinction du lieu d'habitation des individus.

2.3.2 UNE MYTHIFICATION DU TERRITOIRE PAR SES HABITANTS

Ce qui ressort de manière importante des entretiens ou des « small talk » est la mythification dont le Quartier France fait l'objet, et ce pour de multiples raisons. Dès la première entrevue, un résident affirme :

« Bassam a quelque chose qu'on n'arrive pas à expliquer. Bingerville a été la capitale aussi à un moment quand il y a eu la fièvre jaune et qu'ils sont partis (les « Blancs »), mais est ce qu'on parle de Bingerville ? Non, qui va à Bingerville ? ... Bassam... il y a quelque chose de mystique ici » (1 RQF, 50 et +, N).

Un autre résident explique :

« Quand je quitte le Quartier France pendant plus de deux jours, je suis malade. Je suis obligé de revenir. Toi-même tu vois pas ? Tu vois pas comment c'est bien ? L'air est frais. C'est calme. Y'a pas de pollution comme en ville » (1 RVN, 50 et +, N).

Ces exemples témoignent de l'attachement important exprimé par certains résidents et qui peut être considéré comme une mythification du Quartier France de Grand-Bassam.

Les habitants ont également le sentiment d'habiter dans un « haut » lieu, dans sa dimension historique. Cela leur donne un rapport particulier avec l'histoire et le sentiment de la côtoyer au quotidien :

« Ce que ça représente pour moi de vivre au Quartier France? C'est que je vis dans l'histoire de la Côte d'Ivoire. La Côte d'Ivoire est partie de Bassam. Les bâtisseurs de la Côte d'Ivoire sont partis de Bassam. Tous les plus grands intellectuels de Côte d'Ivoire ont été formés à Bassam, ici. L'école est là. Toutes les personnalités de la Côte d'Ivoire sont passées ici, à Bassam. Donc je suis en plein dans l'histoire » (1 RQF, 50 et +, N).

« Mais ici quand même je me sens bien. Je me sens bien ici. Il y a une histoire ici que tout le monde connaît. On a étudié ça aussi dans les livres d'histoire quand on était petit. Sur Grand-Bassam, la première capitale de la Côte d'Ivoire. Bon, tous les ivoiriens connaissent l'histoire. Mais derrière l'histoire ou bien, à travers l'histoire, il y a la vie de l'histoire même que je voulais vivre... Ça se vit de jour en jour » (5 RVN, 20-35)

Enfin, malgré le délabrement avancé de nombreux bâtiment, les habitants mystifient ce que l'on pourrait qualifier d'esthétique de la ville :

« Ces bâtiments sont restés dans la moisissure mais c'est tellement jolie à voir, c'est tellement beau à voir que, voilà quand on apprécie, quand on les regarde quand on passe chaque jour, on traverse en même temps l'histoire au moment où on vit présentement » (5 RVN, 20-35).

À la lumière de ces informations, on peut s'interroger sur les impacts de la mise en patrimoine du Quartier France sur le discours de ses habitants. Cette patrimonialisation peut également être considérée comme un des préalables à l'appropriation symbolique du territoire de la ville historique de Grand-Bassam.

L'expression de l'attachement à travers les marqueurs du discours permettent d'envisager la question de l'appropriation affective du Quartier France comme collective. Ces exemples confirment l'intérêt de considérer la ville historique de Grand-Bassam comme un territoire, une entité, malgré ses disparités lorsqu'il s'agit d'interroger son processus d'appropriation symbolique par les habitants.

CONCLUSION DU CHAPITRE 2

Le deuxième chapitre montre les différents éléments pouvant être postulés comme préalables à l'appropriation symbolique du Quartier France de la ville historique de Grand-Bassam.

En premier lieu, en raison de la spécificité de l'histoire de l'espace, une distanciation par rapport à ce qu'il représentait a été nécessaire. Elle a été rendue possible par le cours de l'histoire et l'édification du Quartier France comme symbole de la lutte pour l'indépendance de la Côte d'Ivoire, à travers notamment l'évènement historique de la « Marche des femmes sur Grand-Bassam ». Cette page de l'histoire et la façon dont elle a été inscrite dans la mémoire collective ont permis de changer la perception de la ville chez l'ensemble des ivoiriens. Au niveau local, cette distanciation s'est opérée avec la réaffectation des bâtiments coloniaux qui servent aujourd'hui de siège aux institutions civiles communales, constituant une continuité d'usage. Toutefois, ce changement d'usage et l'appropriation de ses bâtiments par l'administration ivoirienne a créé une discontinuité car ils ne représentent plus le symbole de l'oppression coloniale.

Ensuite, la ville historique demeure un endroit peuplé, soulevant la question de l'« habiter » ou le fait d'habiter un espace. Habiter un espace et le pratiquer quotidiennement le transforme en espace vécu, au-delà de l'espace de vie, provoquant un attachement affectif qui crée une distanciation avec l'histoire passée de la ville.

Enfin il apparaît que les résidents ont développé un attachement affectif important vis-à-vis du territoire qui peut être qualifié de mythification en raison de sa considération comme « haut lieu » de l'histoire. Cette expression démontre que les habitants ont développé une « appropriation existentielle » qui peut favoriser la réalisation d'actions en vue d'une appropriation plus effective du Quartier France, à savoir une appropriation symbolique.

L'exploration de l'attachement affectif révèle qu'il est collectif en raison de l'existence de « lieux d'identité » que les habitants ont en partage, quel que soit leur lieu de résidence. Cela leur confère une identité commune. Toutefois, on peut se demander si l'appropriation symbolique peut, à son tour, être envisagée comme collective.

CHAPITRE 3. L'APPROPRIATION SYMBOLIQUE DU PATRIMOINE MATERIEL : LE MARQUAGE-TRACE

Le troisième chapitre interroge l'appropriation symbolique du Quartier France par les habitants de la ville historique de Grand-Bassam. Selon Ripoll et Veschambre, il s'agit d'une modalité d'appropriation à dominante idéelle qui peut également être appelée « appropriation identitaire ». Elle s'exprime quand « une portion d'espace terrestre (un lieu ou un ensemble de lieux) est associée à un groupe social ou une catégorie au point de devenir l'un de ses attributs, c'est-à-dire de participer à définir son identité sociale » (2006: 300). On entend ici l'appropriation symbolique comme le résultat d'actions permettant une association entre un espace et une personne ou un groupe défini. Ces actions sont considérées comme un marquage de l'espace par celui ou ceux qui la produisent.

Le chapitre définit les différents types de marquages produits par les résidents de la ville historique afin de s'approprier le Quartier France. Il s'intéresse uniquement au marquage « trace », c'est-à-dire à une action matérielle qui s'inscrit plus ou moins dans la durée et laisse une trace (Veschambre 2004: 73). Il interroge donc « une forme de matérialisation de l'identité, à la fois individuelle et collective » (Veschambre 2004: 74). Il permet aussi de savoir si l'on peut parler d'appropriation ou d'absence d'appropriation.

Dans la première partie de ce chapitre, le profil des deux grands groupes qui composent le territoire de la ville historique est présenté, à savoir les allogènes du Quartier France et les autochtones du village N'zima. La question de l'attachement affectif et de la pratique du territoire est abordée afin de souligner les différences entre chacun des groupes. La seconde partie se concentre sur le premier groupe et explore les modalités de marquage « trace » qui lui sont propres. Quelques initiatives individuelles sont explorées. La troisième partie aborde les possibilités de marquage trace du second groupe.

3.1 UN TERRITOIRE PRATIQUE PAR DES GROUPES DIFFERENTS

Les résidents de la ville historique de Grand-Bassam partagent une identité commune qui les distingue des autres habitants de la municipalité : ils résident sur un territoire aux délimitations claires qui les séparent du reste de la commune, ils partagent des lieux d'identité et lorsqu'ils parlent de leur espace de vie ils expriment une mythification de ce dernier. Marc Augé affirme :

« On pourrait lire l'identité de chacun en fonction de sa résidence, des types de relations qui peuvent exister entre les uns et les autres dans un certain espace ou, autrement dit, en fonction de ce que les individus partagent, par exemple une histoire, une religion, éventuellement des monuments [...], nous sommes pourtant tout de suite obligés de relativiser les choses, car les individus qui fréquentent un même espace n'entretiennent pas forcément la même relation avec celui-ci » (2006: 7).

Ainsi, bien qu'ils résident sur le même territoire, les habitants l'occupent et le pratiquent différemment selon le groupe auquel ils appartiennent. La pratique du territoire est ici entendue comme l'ensemble des déplacements et des activités effectuées sur le territoire de la ville historique, hors de sa maison.

3.1.1 DEUX GRANDS GROUPES SUR LE TERRITOIRE

Le Quartier France abrite une importante population allogène tandis que dans le village, on trouve principalement des autochtones N'zima.

- **Les allogènes du Quartier France**

Est considérée comme allogène une personne qui s'est installée dans le Quartier France depuis au moins deux ans. Les allogènes du Quartier France sont pour la plupart ivoiriens non N'zima ou d'origine étrangère.

Toutefois, trois N'zima installés au Quartier France sont pris en compte dans cette catégorie car ils sont considérés comme des N'zima « déracinés ». Ce sont des N'zima dont l'un des parents est originaire du village. Leur lien avec le village est distendu car ils ont connu une mobilité (Veschambre 2008: 40) depuis l'enfance. Ils n'y sont pas nés et n'y ont pas grandi. Certains allaient au village pendant les vacances scolaires quand ils étaient jeunes, d'autres n'y avaient jamais séjournés avant de s'y installer. Ces N'zima « déracinés » opèrent une distinction systématique entre eux et « les autres » N'zima, qu'ils appellent « villageois ». Leur pratique du territoire de la ville historique se limite au Quartier France. Ils ne vont dans le village que pour des raisons précises, bien souvent uniquement à l'occasion de l'Abissa.

L'échantillon des allogènes du Quartier France est présentée dans le Tableau 1 ci-dessous.

Tableau 1 : Profil des allogènes du Quartier France

ORIGINE	NOMBRE D'INDIVIDUS
IVOIRIENNE :	
- N'zima « déracinés »	3
- Non N'zima	2
NON IVOIRIENNE :	
- Française	2
- Autre	1
TOTAL	8

Cet échantillon hétérogène se caractérise par l'âge des interviewés et leur situation économique. Ils ont plus de 50 ans. Leur situation économique stable et favorable leur a permis d'acheter ou d'obtenir un contrat pour jouir de manière exclusive du bâtiment qu'ils occupent.

- **Les autochtones du village N'zima**

Sont considérées comme autochtones les personnes originaires du village N'zima. C'est l'échantillon qui présente la plus grande homogénéité et le plus grand nombre d'individus. Il est cependant difficile de fournir des chiffres fiables et précis sur le nombre de personnes résidant dans le village car il n'y a pas eu de véritable recensement effectué par les services administratifs.

Le village N'zima abrite des familles, ce qui a permis d'interroger des individus de 24 à 74 ans. Ceux-ci sont tous originaires du village où ils ont tous grandi pour la plupart. Cependant, ils ont tous connu une mobilité à un moment de leur vie. Pour certains elle a été subie, lorsque leurs parents ont déménagé par exemple. Pour d'autres, elle a été volontaire en raison du souhait de poursuivre des études ou pour des raisons professionnelles. Par ailleurs, des N'zima originaires du village mais qui résident dans la Commune de Grand-Bassam ou à Abidjan ont également été considérés dans l'échantillon. Ils se rendent régulièrement au Quartier France.

Des allogènes ont également fait l'objet d'interviews afin de représenter ceux qui vivent dans le village et plus largement, dans la Commune de Grand-Bassam.

L'échantillon des autochtones du village N'zima est présenté dans le Tableau 2.

Tableau 2 : Profil des personnes interrogées selon leur lieu de résidence

LIEU DE RESIDENCE		Village N'zima « Quartier France »	Commune de Grand-Bassam	Abidjan	TOTAL
Autochtone N'zima	« Quartier France »	13	2	3	19
	Tiapoum	0	0	1	
Allogène	Ivoirien non- N'zima	2	1	0	3
TOTAL		15	3	4	22

3.1.2 UNE PRATIQUE DU TERRITOIRE DIFFERENTE

Ces deux groupes ont développé une relation différente avec le territoire. En effet, à travers les discours, il est possible de déceler des nuances dans leur rapport à l'espace, leur mode de vie et leur pratique du territoire. De Biase et Rossi expliquent qu'au « sens plus riche », un territoire « contient une idée d'*appropriation*, d'appartenance ou au minimum, d'usage » (2006: 24).

Pour chacun des groupes, il s'agit de s'interroger respectivement à leur attachement affectif pour le territoire ou « appropriation existentielle », à la délimitation de leur espace de vie afin de se démarquer et enfin à la pratique et à l'usage de l'espace. Pour appréhender leurs différences, il convient de d'analyser les réponses obtenues aux questions suivantes :

- Pourquoi habitez-vous ici ?
- Est-ce que vous appréciez de vivre ici ? Pourquoi ?
- Comment qualifiez-vous l'espace de la ville historique ? Est-ce une ville, un village ou aucun des deux ? Pourquoi ?

- **Pourquoi habitez-vous ici ?**

Les allogènes et N'zima déracinés du Quartier France

Les allogènes et N'zima déracinés expliquent dans leur ensemble que s'installer au Quartier France de Grand Bassam était un rêve, qu'il s'agit d'une initiative volontaire.

« C'était un rêve » (6, RQF, 50 et +).

Les autochtones du village N'zima

Poser cette question à des personnes qui vivent dans leur « chez soi » peut presque sembler absurde. Comme l'affirme Augé : « naître, c'est naître en un lieu, être assigné à résidence »

(1992: 69). Toutefois, au fil des interviews, les réponses obtenues ont permis de montrer la pertinence de cette question. C'est justement parce que le village c'est « chez soi » qu'il semble que parfois, c'est bien malgré eux qu'ils y résident. Pour les autochtones, habiter Bassam ne semble pas toujours être motivé par un rêve, contrairement aux allogènes.

« *Parce que c'est chez moi, c'est mon village* » (1RVN, 35-50, N).

Ils expliquent souvent qu'ils vivent au village car leur « cour familiale » s'y trouve. Ils habitent pour la plupart avec leur famille élargie, qui comprend plusieurs générations. La « cour familiale », le « chez soi » apparaît comme un refuge lorsqu'on rencontre des situations difficiles.

« *C'est la crise. C'est la crise. Comme on a une cour familiale, avec la crise on a décidé de rentrer tous. J'étais avec mon frère, on a décidé de rentrer sur Bassam. Je pense que la situation de crise en Côte d'Ivoire n'est pas encore trop stable donc. Je préfère rester ici d'abord.*

- **Comment tu trouves la vie ici ?**

- *La vie est très monotone. En fait, c'est un endroit de repos. C'est un endroit de repos. Tu as ta vie, tu es bien, tu es casé, tu as ta situation financière, tu ne viens qu'ici pour le repos, franchement. Mais situation oblige. Moi par exemple, je suis obligée d'être là. Sinon il y a rien qui peut pousser quelqu'un qui a des ambitions à être ici* » (2RVN, 20-35, N).

Une autre résidente explique que son retour à Bassam relève de raisons personnelles :

« *Bon, je me suis installée à Bassam par rapport à mon père qui avait fait un maquis. Je suis à la cour familiale. [...] Et puis, depuis la mort de mon papa, je ne fais rien [...].*

- **Vous cherchez quelque chose à faire ?**

- *Oui oui!*

- **Où ?**

- *Partout !*

- **Ça vous dérangerait pas de quitter Bassam ?**

- *Non non non non non! C'est mon village, je peux venir de temps en temps. Je suis à la cour familiale* » (8RVN, 35-50, N).

Ainsi, il apparaît que pour certains résidents le village N'zima est un refuge en attendant des jours meilleurs. Si ces deux résidents donnent le sentiment de subir leur vie à Bassam et d'être prêts à quitter le village à tout moment, c'est en raison de la situation de l'emploi dans la commune. Les bassamois en effet soulignent la difficulté d'y trouver un emploi. Cette position n'est cependant pas généralisable à l'ensemble des résidents. Un jeune qui rencontre des difficultés à trouver du travail déclare :

« *J'ai décidé de rester à Bassam. Ici il fait bon vivre [...].*

- **Tu as un boulot ici ?**

- Non, je cherche du boulot.

- Où ?

- Bon peu importe! Je cherche du boulot. Que ce soit à Bassam, que ce soit à Abidjan, je vais le faire, mais si c'est à Abidjan, je dormirai à Bassam, je vais faire la navette. Mais je te jure! Quand je suis à Abidjan je suis pas à l'aise! Il faut que je rentre sur Bassam! » (4RVN, 20-35, N).

- **Est-ce que vous appréciez de vivre ici ? Pourquoi ?**

Les allogènes et N'zima déracinés

Les allogènes et N'zima déracinés affirment tous être heureux de résider au Quartier France. La proximité de la mer est citée de manière récurrente, ses bienfaits participent à leur bien-être.

« Nous nous sommes tous rendu compte que ici on avait meilleure santé. Il y a l'air de la mer... » (3RQF, 50 et +, N).

La mer constitue un déterminant important de la qualité de vie offerte aux résidents du Quartier France :

« Je dirai que habiter dans un tel endroit aussi petit soit-il entre la mer et la lagune, c'est quand même intéressant et important. [...] il y a aussi le bien-être et puis disons une vie beaucoup plus relaxe » (2RQF, 50 et +, N).

Pour eux, la mer est fréquentée et pratiquée dans le but de se détendre et de décompresser. Elle est entendue dans le sens de plage, un lieu à la fois de loisir et de repos, si bien que l'un des résidents affirme avoir le sentiment d'être en villégiature permanente :

« Ici, on est tranquille. On est constamment en vacances. Pour moi, je suis en vacances tous les jours que Dieu fait [...] Sur 365 jours on est en vacances parce que il y a le grand air... » (3RQF, 50 et +, N).

Les allogènes et N'zima déracinés ont tous vécu à Abidjan avant de s'installer au Quartier France, c'est pourquoi ils comparent souvent les deux espaces entre eux. Il apparaît que contrairement à Abidjan, Bassam offre une meilleure qualité de vie et leur a permis de fuir les nuisances de la capitale économique : pollution, bruit, trafic, exigüité de l'espace, etc. Ils mentionnent ainsi la possibilité de pouvoir faire du sport en toute sécurité :

« C'est calme, c'est calme. C'est surtout le calme, la tranquillité. Et puis de savoir que tous les matins tu peux aller faire du sport... à Abidjan tu ne peux pas, c'est difficile » (2RQF, 50 et +, N).

Les autochtones du village N'zima

Pour un grand nombre d'autochtones, habiter le village N'zima est une évidence car c'est leur « chez soi », comme l'illustre la réponse d'une résidente :

« *Ça me plaît. Mes parents sont ici donc...* » (12RVN, 35-50, N).

A la question de savoir ce qu'ils apprécient dans leur environnement, ils mentionnent également la mer.

« *À cause de la mer, la plage, les maisons coloniales. Tout est jolie, c'est intéressant...* » (4RVN, 20-35, N).

« *Oh oui! Bassam à des choses assez particulières quand même. Il y a la plage, la mer...* » (1RVN, 35-50).

Mais contrairement aux allogènes, il apparaît que la mer revêt pour eux une utilité autre que le simple lieu de relaxation. Elle est mentionnée comme un élément crucial de subsistance pour une grande partie du village. En effet, les N'zima sont pêcheurs de tradition. Aujourd'hui encore, la pêche constitue leur activité principale. Elle implique aussi bien les hommes que les femmes, qui s'occupent de fumer le poisson. On peut ainsi constater la présence de grands fumoirs de chaque côté du village.

Enfin, le sable, qui recouvre une partie importante des rues du village, est mentionné :

« *Le sable est très important pour nous* » (1RVN, 35-50, N).

Ils expliquent notamment que sans le sable, la fête de l'Abissa ne peut pas être célébrée car les danses doivent être réalisées dans le sable.

Ainsi la mer est très prisée et appréciée par les deux groupes qui la considèrent comme participant à leur bien-être. Pourtant, il apparaît que pour les autochtones la mer revêt une autre dimension : elle n'est pas seulement perçue comme un élément de bien-être physique et mental mais également comme un élément de subsistance. Ces perceptions différentes de la mer traduisent sa pratique et son usage différents selon le groupe.

• Comment qualifiez-vous l'espace de la ville historique ?

Selon Marc Augé : « en un même lieu peuvent coexister des éléments distincts et singuliers, certes, mais dont on ne s'interdit de penser ni les relations ni l'identité que leur confère l'occupation de leur lieu commun » (1992: 70).

Allogènes et autochtones de la ville historique partagent une identité commune qui leur est conférée par leur statut de résident de ce territoire. Les deux groupes ont le sentiment de vivre dans l'Histoire car ils occupent un « haut lieu » qui en abrite les traces. Certains affirment habiter « le vrai Bassam » (1RQF, 50 et +, N) contrairement aux autres habitants de la commune qui, à leurs yeux, vivent dans un lieu sans signification car elle est presque « sans histoire » :

« Quand je passe le pont, je suis plus à Bassam. Quand je passe le pont, je suis plus à Bassam. Bassam c'est tout, c'est les manguiers centenaires, c'est les monuments, c'est la lagune, c'est la mer. Et je ne suis plus à Bassam quand je suis de l'autre côté.

- Et là-bas qu'est-ce que c'est ?

- Là-bas, c'est un quartier de Bassam mais qui ... c'est un quartier de Bassam mais qui n'a pas la même histoire, je dirai, une ville sans histoire [...]. Donc je ne suis plus au Quartier France, je ne suis plus dans ce monde civilisé, je suis maintenant dans une ville ordinaire, une ville comme Abidjan, voilà. C'est ordinaire. » (2RQF, 50 et +, N).

Malgré cette identité qui semble partagée, les allogènes et N'zima déracinés démarquent systématiquement leur espace de vie de celui des villageois afin de se distancier.

Les allogènes et N'zima déracinés

Les allogènes et N'zima déracinés considèrent le Quartier France comme une ville pour deux raisons principales. La première est relative à l'histoire : en tant que première capitale et donc première ville moderne de Côte d'Ivoire, le Quartier France demeure une ville. La seconde est liée à la situation actuelle du Quartier France en tant que centre administratif de la Commune de Grand-Bassam. Les résidents expliquent que la possibilité d'y payer ses impôts et la présence de la Mairie lui permettent de répondre aux critères d'une ville. Néanmoins ils nuancent en précisant que le Quartier France est « une petite ville » car il offre certains services sans présenter les nuisances que l'on peut retrouver dans une « grande ville ».

Les allogènes opèrent une distinction systématique entre le Quartier France et le village. Ils précisent vivre dans une petite ville à côté de laquelle se trouve le village. Mais ils affirment que « tout ça c'est le Quartier France » (5RQF, 50 et +). Ainsi, à côté de la ville dans laquelle ils habitent, il y a un village situé « là-bas ». Ce dernier est perçu comme un espace lointain car ils ne le pratiquent pas ou qu'en de rares occasions. Ségaud explique :

« Qu'est-ce que délimiter en effet, sinon distinguer deux ou plusieurs espaces, en leur attribuant des qualités différentes : le mien et celui de l'autre, l'espace de mon habitat, espace de sécurité, d'ordre et l'autre, l'ailleurs, espace dangereux, non humain, barbare. C'est donc créer de la discontinuité en classant et catégorisant. C'est une donnée incontournable qui inévitablement instaure une hiérarchie. » (2012: 107).

Les N'zima déracinés vont plus loin en se démarquant à la fois du village et de ses habitants. Ils désignent ces derniers par « les N'zima » ou « ils » ; ce qui montre qu'ils ne

s'incluent pas dans ce groupe. L'un d'entre eux reprend même une terminologie employée par l'administration française à l'époque coloniale en les qualifiant « d'indigènes ».

Les autochtones du village N'zima

Les autochtones ne font pas de démarcation entre le village et le Quartier France. Pour eux le village N'zima fait partie du Quartier France, ils l'appellent d'ailleurs le village « Quartier France ».

Ils considèrent la ville historique comme un « village moderne » ou comme une « ville ». En effet, ils associent le terme « village » à un campement ; or à leurs yeux le village N'zima n'en est pas un en raison de la présence de « grandes maisons » (les bâtiments coloniaux) et de maisons en matériaux durables (de la partie commerciale jusqu'à la Place de l'Abissa).

Par la présence des services administratifs, ils considèrent le Quartier France comme une « ville », comme les allogènes :

« ... C'est jolie à voir ici. Moi si tu me dis que ici c'est un village, je vais t'insulter. Parce que ici c'est pas un village. Un village, n'a pas un collègue, vous voyez ? Y'a pas d'administration dans un village! Voilà ! Alors que ici il y a l'administration, il y a la justice, il y a un peu de tout ici. Vous voyez ? Il y a un lycée bon pas ici, à l'Impérial en ville là-bas, mais ici, il y a un collègue. Vous voyez ? C'est pas tous les villages qui ont ça. Donc moi si tu me dis que ici c'est un village je vais te dire c'est faux. Parce si y a collègue ici, c'est que c'est une ville. » (8 RVN, 35-50, N).

D'autres habitants ajoutent qu'il s'agit d'une « ville » qui conserve une caractéristique villageoise liée à leurs croyances :

« Bassam c'est pas un village. Bassam c'est une ville. Le Quartier Impérial, c'est le centre-ville. Ici, c'est une ville, mais le Quartier France, nous, on appelle un village. Je vais te dire pourquoi c'est un village. Ici, il y a un génie qui soutient le Quartier France, qu'on appelle Bouakèzo [...] Voilà pourquoi c'est un village. À cause du Bouakè. Nous on préfère appeler notre coin village » (4RVN, 20-35, N).

La définition du territoire de la ville historique et des espaces qui le composent diffèrent donc selon les groupes allogènes du Quartier France et autochtones du village N'zima. Elle se traduit par un marquage-trace qui leur est spécifique.

3.2 LE MARQUAGE-TRACE PRODUIT PAR LES ALLOGENES

Cette partie s'intéresse aux allogènes du Quartier France qui « possèdent un bâtiment ». Cette dénomination regroupe à la fois ceux qui possèdent juridiquement un bâtiment (les propriétaires) et ceux qui jouissent de leur usage de manière autonome à travers une location (les locataires).

En effet selon Bourdin : « l'appropriation commence par la propriété » (Bourdin, 1984, p.150 cité dans Veschambre 2008: 55). Mais Ripoll et Veschambre précisent que la propriété juridique est « incontournable mais insuffisante » (2006: 297) lorsqu'il s'agit de considérer l'appropriation de l'espace.

Dans la ville historique de Grand-Bassam, ce sont les résidents du Quartier France qui affichent le plus grand intérêt pour le patrimoine matériel. En général c'est l'émerveillement face à la présence de la mer et de la lagune, l'esthétique de la ville avec ses bâtiments coloniaux ainsi que sa proximité avec Abidjan qui ont été des critères décisifs dans leur choix de s'y installer.

Dans le cas des N'zima déracinés, s'ajoute à ces raisons la volonté d'un « retour chez soi ». Celui-ci interroge la question de leur identité et de l'importance de l'habitat dans sa constitution. Ces N'zima sont en effet considérés comme « déracinés » en raison de leur mobilité qui les a conduit à habiter et grandir ailleurs. Certains se rendaient au village à certaines occasions tandis que d'autres n'y étaient jamais allés. Pourtant ils ont choisi de (re)venir habiter dans le village d'origine de leur(s) parent(s) afin de (re)nouer avec celui-ci et créer une relation. On peut parler d'une volonté de « faire sien » leur lieu d'origine, autrement dit de se l'approprier. Pour ce faire, il leur a semblé indispensable d'y posséder une maison, un « chez soi ». L'« Habiter » est donc un moyen de faire sien l'espace et devient un élément constitutif de leur identité vis-à-vis de celui-ci.

Cependant la volonté de « retour chez soi » s'est accompagnée de celle de se démarquer des villageois. Leur situation financière leur ont permis de se différencier à travers l'achat d'un bâtiment colonial. Vivre dans le Quartier France leur procure ainsi le sentiment d'habiter « chez eux » tout en exprimant leur statut social. Comme l'explique Ségaud : « dans une société donnée, les formes de l'habitat comme sa localisation informent sur le statut social de leurs habitants [...] il indique un état des relations sociales ; il 'communiqué'... » (2012: 78). Cela peut également être perçu comme une appropriation de la maison de l'ancien colon, celui qui avait le pouvoir.

L'un des N'zima déracinés se distingue des autres par sa volonté d'être influent dans la politique locale qui l'a conduit à acheter un bâtiment colonial. Il explique qu'au cours d'un meeting à Grand-Bassam, un jeune l'a interpellé sur la contradiction de sa situation : il souhaitait se lancer en politique dans la ville alors qu'il résidait à Abidjan. Cette remarque l'a incité à s'installer dans son village d'origine. Toutefois il lui était inconcevable d'habiter le village N'zima, préférant les conditions du Quartier France. Contrairement aux autres N'zima déracinés, sa volonté de s'approprier son « chez soi » est ainsi inhérente à celle de « dominer » les siens.

3.2.1 UN ATTACHEMENT AFFECTIF IMPORTANT PAR LA POSSESSION D'UN BATIMENT

Pour rappel, l'attachement affectif ou l'appropriation « existentielle » se définit par :

« Le sentiment de se sentir à sa place voire chez soi quelque part. Ce sentiment d'appropriation se transforme alors en sentiment d'appartenance. Le rapport aux lieux est vécu comme réciproque : un lieu est à nous parce qu'on est à lui, il fait partie de nous parce que nous faisons partie de lui » (Ripoll et Veschambre 2006: 299).

Chez les allogènes et N'zima déracinés, c'est l'achat et l'occupation quotidienne de leur maison qui créent un attachement affectif pour leur bâtiment ainsi que pour le Quartier France. Ségaud exprime cette idée :

« Habiter c'est, dans un espace et un temps donnés, tracer un rapport au territoire en lui attribuant des qualités qui permettent à chacun de s'y identifier. [...] Il s'exprime à travers les activités pratiques dans des objets meubles et immeubles; il se saisit par l'observation et par le langage (la parole de l'habitant)» (2012: 70).

Cet attachement affectif s'exprime sous trois formes. La première concerne l'importance des connaissances des résidents du quartier relatives au bâtiment qu'ils possèdent. Ils parlent de leur histoire avec beaucoup de fierté et de leurs usages à travers le temps. Certains énumèrent les différents propriétaires qui se sont succédés car ayant procédé à des recherches sur le sujet. D'autres ont appris davantage sur la fonction initiale du bâtiment par l'observation de sa disposition et de ses caractéristiques. Ceci leur a permis de se familiariser avec leur habitat et ainsi se l'approprier.

La seconde est l'intérêt qu'ils portent à leur bâtiment respectif, à ceux des autres et au Quartier France. S'installer au Quartier France a suscité chez eux cet attrait. En effet, les résidents font souvent référence à d'autres bâtiments que le leur et dont ils connaissent également l'histoire. Ils dénoncent également la dénaturation de certaines maisons par leur propriétaires, leur faisant perdre de leur valeur et créant une opposition avec d'autres restées « authentiques » à leurs yeux. De plus, ils font preuve de ce que Sinou (2005) qualifie de « sensibilité patrimoniale ». Ils s'inquiètent de l'état avancé de dégradation des bâtiments et dénoncent la lenteur des autorités compétentes censées faire de la réhabilitation leur priorité.

La dernière forme d'expression de l'attachement affectif est l'inscription de leur présence et de leur personnalité dans le bâtiment. Gravari Barbas évoque « l'investissement des lieux par ceux qui y habitent » (2005: 8). Posséder un bâtiment conduit les habitants à s'inscrire dans leur espace de vie à travers la manière de l'aménager et de le décorer pour en faire son « chez soi ». Selon Ségaud, « l'appropriation revêt ainsi un double aspect : celui de *compétence*, c'est-à-dire la capacité de chacun à développer des pratiques d'appropriation et de *performances*, c'est-à-dire les pratiques effectives » (2012: 74). L'auteur propose comme exemple les pratiques d'entretien

et d'esthétique dans le cas d'un lieu montré « aux gens qui passent » (Ségaud 2012: 74). La question de l'appropriation et de l'esthétique concerne aussi bien l'espace privé comme l'espace extérieur, telles que les façades, qui sont décorées selon la culture et les goûts de l'habitant. Les habitants ont conscience que le Quartier France est un lieu touristique et, depuis peu, un site patrimonial. Ils accordent donc une importance particulière à la présentation de leur maison, à travers la peinture par exemple, qui peut s'apparenter à un rituel chez certain. Un résident explique que depuis plus de dix ans qu'il habite le Quartier France, il repeint la façade intérieure et extérieure de son bâtiment chaque année après la saison des pluies, lui permettant d'entretenir sa relation avec son bâtiment. C'est aussi un moyen de contrôle et de maîtrise de son espace de vie qui tient compte de l'environnement : le temps (saison des pluies), la situation géographique (à l'intersection d'un carrefour fréquenté), le caractère touristique du Quartier France. D'autres habitants s'inscrivent dans leur bâtiment à travers les transformations qu'ils y apportent. Ségaud explique que « rendre propre (sien) l'espace c'est le singulariser pour le construire selon mes sentiments et ma culture » (2012: 72). Ces changements peuvent être réalisés dans le but d'adapter un bâtiment à ses envies et à sa perception de l'espace de vie idéal. Ils ont soit changé l'usage du bâtiment (d'anciens garages et une limonaderie reconvertis en habitation) soit apporté des modifications à certaines pièces. Enfin d'autres résidents s'inscrivent dans leur bâtiment en leur donnant un nom. Veschambre explique que « désigner, nommer c'est un acte d'appropriation, peut-être le premier » (2008: 44), autrement dit est une façon de s'y inscrire et de marquer sa présence dans l'histoire de la propriété.

Dans le cas des résidents du Quartier France, on peut parler d'une appropriation aboutie car la possession d'un bâtiment accentue l'intérêt qu'ils leur portent, leur attachement affectif et leur offre la possibilité de s'y inscrire. Toutefois, en raison des recommandations émises par l'UNESCO, les habitants qui souhaitent construire ou apporter des modifications à leur bâtiment doivent désormais consulter et obtenir l'autorisation de la Maison du Patrimoine Culturel pour validation des plans.

3.2.2 UN MARQUAGE DE L'ESPACE QUI S'EXPRIME A TRAVERS DES PROJETS

Certains résidents du Quartier France le marquent en s'inscrivant par-delà le bâtiment qu'ils possèdent, à travers des projets personnels. Trois individus ont été interrogés sur leurs initiatives.

- **Entretien de l'espace public**

Le premier entreprend des actions régulières au sein de l'espace public situé devant la bibliothèque centrale et le Centre de culture Jean-Baptiste Mockey. C'est un lieu très fréquenté et apprécié des bassamois : ils s'y retrouvent en fin de journée pour discuter et échanger les

nouvelles, des cours d'arts martiaux sont dispensés aux enfants deux fois par semaine et les nouveaux mariés ont pris l'habitude de se faire photographier face aux espaces verts (cf. Photographie 12).



Photographie 12 : Espace public devant la bibliothèque centrale (à gauche) et le Centre de culture Jean-Baptiste Mockey (à droite).

Depuis trois ans, le résident en question a décidé d'aménager le lieu : nettoyage régulier du site, rafraîchissement de la peinture du mobilier urbain, repiquage et entretien de plantes. Il souhaite poursuivre ses actions à d'autres espaces publics du Quartier France. Il s'est approprié son cadre de vie en s'impliquant en dehors de son espace personnel. Ces actions révèlent son attachement et son intérêt d'approfondir sa relation avec son lieu d'origine, son chez soi, dans la mesure où il s'agit d'un N'zima déraciné. Sa mère est en effet originaire du village N'zima, il a décidé de s'installer dans le Quartier France il y a dix ans. Il témoigne :

« Chaque année je fais quelque chose. Cette année, d'ici Décembre, ce sera l'éclairage de toute la voie lagunaire avec des jardins, c'est ma contribution pour une ville qui m'est attaché, une ville que j'aime. Et après tout, je suis bassamois. Ma mère est d'ici, je suis bien content de le faire ».

Deux motivations principales guident son projet. Dans un premier temps, il souhaite contribuer à la valorisation d'un haut lieu de l'histoire de son pays. En effet, il se sent redevable car il a obtenu une bourse de l'Etat ivoirien qui lui a permis de réaliser ses études en France. Il a par ailleurs aujourd'hui les moyens financiers de le faire :

« J'ai été boursier de l'État pour faire des études d'horticulture. Si aujourd'hui, je peux rendre un peu de ce que j'ai appris grâce à l'argent de l'État de Côte d'Ivoire donc grâce à l'argent de tous

les contribuables, je pense que c'est... c'est pas cher payé quoi! Voilà! C'est comme ça que je vois. À un moment donné, il faut donner un peu aussi aux autres. Je suis content de voir qu'il y a des gens qui viennent s'asseoir là tous les soirs ».

La seconde raison est l'importance de l'image de chez lui, son lieu d'origine, qu'il renvoie aux autres. Cavaillé affirme que : « l'espace approprié (par l'individu) fonctionne essentiellement comme un miroir social, un miroir symbolique » (1999: 18). Le Quartier France est le prisme par lequel il considère son village et devient la vitrine de son village. Ségaud explique que « la maison est pour la majorité une image de soi et de sa famille : celle d'un être social » (2012: 83). On peut ici remplacer le terme maison par village. Il est donc important pour ce résident d'entretenir l'image du Quartier France dans le but de valoriser celle de son peuple d'origine vis-à-vis du regard porté par les étrangers au village, et plus particulièrement des « Blancs » qui leur ont « légué » cet espace. A la question « Pourquoi vous faites ça ? » il répond :

« Je le fais simplement pour donner un caractère à la ville parce que je me dis que si les colons étaient là, ils l'auraient fait et je veux qu'on sache que même si ils ne sont pas là, qu'on puisse le faire parce que ça maintient et ça embelli la ville aussi. Qu'on puisse le faire nous aussi pour que...parce que les familles de ces colons-là existent toujours. Il y en a d'autres qui viennent ici parfois à Bassam. Et ça serait triste qu'ils viennent trouver Bassam dans un état d'abandon et tout. Donc il ne faut pas. C'est tellement petit que je me demande pourquoi est-ce que les cadres de Bassam ne se mettent pas ensemble pour embellir une fois pour de bon ce beau patrimoine! C'est dommage! C'est vraiment dommage! Moi je le fais parce que ça me plait de le faire. »

Ce souci du regard est accentué car il a conscience de la valeur touristique et patrimoniale de la ville historique de Grand-Bassam.

Au delà du bâtiment dont il est propriétaire, ces actions extérieures constituent un marquage qui n'est pas réalisé dans le but de contrôler l'espace mais plutôt de se l'approprier, de créer un lien avec lui et de projeter une image positive de son peuple, à travers soi, dans le regard des autres. Dans ce cas, l'espace public est considéré comme le lieu à exploiter pour exprimer l'image que l'on souhaite en projeter.

• **Création d'une fondation**

La seconde personne est une N'zima déracinée qui a créé une fondation au Quartier France où elle vit depuis cinq ans. Sa mère est née et a grandi dans le village N'zima où elle a effectué sa scolarité. Son père y a également grandi mais n'est pas N'zima. Elle a créé sa fondation un an et demi avant son installation. Elles expliquent ses motivations :

« Comment m'est venue l'idée de créer cette fondation de proximité ? Je ne vivais même pas à Bassam. Je suis venue un week-end avec maman ici. Le week-end de la Toussaint, pour déposer

des gerbes de fleur sur la tombe de nos parents et arrières grands-parents ici. Et après ça, maman m'a dit : 'faisons un tour. Je vais te montrer l'école où j'étais quand j'étais jeune'.

- C'était quelle école?

- E.P.P. Bassam 3, non loin de la Mairie. Elle m'a cité le nom de tous ceux qui ont fait l'école [...] Toutes ces grandes dames. J'ai dit 'maman c'est pas possible!' Et on visitait l'école et tout et puis une dame vient nous rejoindre. Elle s'étonne pendant un week-end comme ça de voir une dame et sa fille. ' Vous désirez quelque chose?'. On dit 'non non non, en fait je suis avec ma mère, elle me dit qu'elle a fait l'école ici et je suis venue visiter mais vraiment c'est dommage, cette école a une histoire, toutes les grandes dames de ce pays, d'après ce que ma mère m'a dit, sont passées ici et des grands hommes et puis l'école est dans cet état ? ... »

Ses motivations premières sont donc de réhabiliter le bâtiment de l'Ecole E.P.P Bassam 3 située dans l'ancienne zone administrative et de faire connaître l'histoire de Bassam auprès des enfants de la commune. Le premier objectif n'a pas été atteint mais il a amorcé l'« effervescence patrimoniale » (Veschambre 2008: 40) de cette résidente. Veschambre explique d'ailleurs que cette « "effervescence patrimoniale " est la plus forte chez ceux dont le lien avec leurs origines est le plus distendu, chez ceux qui ont connu la mobilité » (2008: 40).

La première activité de sa fondation a été l'organisation d'un concours inter-école sur le thème « Et si Bassam m'était conté ... » afin d'inciter les élèves de la commune à faire des recherches sur Bassam et d'écrire des poèmes sur son passé. La fondation a reçu près de 5000 poèmes de l'ensemble des écoles de la commune. La seconde réalisation est la production de documentaires audiovisuelles sur la ville qui ont été diffusés à la télévision nationale.

La création de la fondation constitue une appropriation affective et cognitive de son lieu d'origine. Cette N'zima déracinée est (re)venue à Bassam pour renouer avec son village, le connaître et le promouvoir. Elle s'est appropriée le Quartier France de manière affective en y installant le siège de sa fondation, un premier pas pour s'en rapprocher. L'appropriation cognitive se traduit quant à elle par l'approfondissement de ses connaissances à travers une meilleure maîtrise du terrain et l'élaboration de ses projets. Elle explique en effet qu'en s'installant à Grand-Bassam elle ne connaissait l'histoire de la ville qu'à travers les grandes lignes enseignées à l'école. Veschambre explique :

« Une autre forme d'appropriation inhérente à la démarche patrimoniale est de nature cognitive. En développant une connaissance approfondie d'un élément patrimonial, notamment s'il s'agit de le transmettre lors de conférences ou de visites, les militants associatifs deviennent de véritables initiés, qui s'approprient les lieux de manière symbolique » (2008: 43).

La création de la fondation et de son siège dans le Quartier France est un marquage de sa présence sur le territoire.

Ses actions lui ont également permis de se faire connaître si bien qu'au moment de l'élaboration du dernier dossier de présentation du projet d'inscription de la ville historique de Grand-Bassam, sa fondation a été invitée à intégrer l'équipe de réalisation. Elle explique :

« Il existe ici, des ONG et tout ça, mais j'étais la plus active, la plus pertinente; donc d'office, on m'a intégré à l'organisation et j'ai participé autant que faire se peut, aux réunions de recherche, de travaux de recherches sur les éléments pour être éligible. »

Les activités de la fondation lui permettent de s'enraciner dans son lieu d'origine et d'en favoriser la promotion. Elle perçoit l'invitation comme une reconnaissance de sa présence et de son travail sur le terrain par les acteurs du patrimoine et par son village. Elle a aujourd'hui toute sa légitimité et estime avoir sa place par ses actions. Veschambre explique que :

« Hervé Glevarec et Guy Saez (2002) [...] soulignent la surreprésentation à la fois des " déracinés " et des retraités au sein des associations : l'enjeu est celui de construire ou de maintenir un lien avec la société local, et de ce point de vue, 'l'identité', affichée et revendiquée à travers le patrimoine, représente une ressource, une forme de capital social » (2008: 40).

Ses actions et sa participation à la constitution du dossier d'inscription à l'UNESCO lui ont également permis d'accroître son capital social. Veschambre affirme que « le simple fait de s'insérer dans la société locale quand on vient de l'extérieur, de maintenir ou de renforcer ce lien, à travers la mobilisation patrimoniale, s'apparente à la constitution d'un capital social » (2008: 62).

A travers ses activités, la résidente explique qu'elle a pu rencontrer la royauté N'zima. Elle estime que la présence du roi et ses notables à la remise des prix du concours inter-écoles qu'elle a organisé lui permet de « marquer la présence de sa fondation dans l'esprit des populations ».

« C'était limité aux élèves des écoles primaires, lycées et collèges de Bassam. Donc ils ont produit des écrits et les meilleurs écrits ont été primés. Et les lauréats ont été récompensés à travers une superbe cérémonie qui a réuni donc toutes les sommités de Bassam. Dont le roi en premier, c'est là que j'ai vraiment connu le roi. Je lui ai envoyé une invitation. J'ai d'abord été reçu par la notabilité ici, je leur ai expliqué le projet. D'abord je leur ai expliqué que j'étais d'ici. Je n'étais pas une étrangère ici à double titre. Et je leur ai demandé donc de m'accorder leur bénédiction pour que le concours se fasse dans de bonne condition donc ils m'ont accordé leur bénédiction et donc j'ai demandé que la notabilité, si possible le roi vienne. Le roi à ce moment-là était malade, ce n'était pas sûr et à la dernière minute, le roi a appelé, il s'est annoncé et il est venu. Voilà. Donc il y avait toute la notabilité de Bassam. La notabilité de Moossou que j'ai invité, je ne les ai pas laissés en reste. Et tous les opérateurs économiques de Bassam, tous les éducateurs de Bassam et tous les animateurs de la vie culturelle de Bassam et les opérateurs économique en Côte d'Ivoire. Donc orange bien sûr, qui était sponsor de la manifestation. Voilà. Voilà. C'était

vraiment une fête qui a marqué. Là, ça a marqué vraiment notre présence dans l'esprit des populations ».

Pour conclure, cette N'zima déracinée s'approprie son identité de manière affective et cognitive. Les actions de sa fondation lui permettent d'accroître son capital social et de marquer son « retour » dans son lieu d'origine. Elles lui confèrent une légitimité sur le territoire et ce d'autant plus qu'elle revendique son identité N'zima pour expliquer ses initiatives dans le Quartier France.

- **Mise en place d'un projet artistique**

La troisième et dernière personne est une allogène. Elle a donné son accord pour que son identité soit révélée car ses œuvres sont présentées dans ce travail et sont facilement reconnaissables. Virginia Ryan est une artiste italienne et australienne qui partage sa vie entre la Côte d'Ivoire et l'Italie. En 2013, elle a quitté Abidjan pour le Quartier France de Grand-Bassam où se trouve sa maison et son atelier d'art. Les prémisses de son projet « Vous êtes ici » ont été présentées à travers des expositions « sauvages » dans la ville historique : sur le bâtiment en ruine situé en face de l'ancien cinéma (cf. Photographie 13) ainsi que sur une façade du bâtiment de l'Hôtel de France et d'un bâtiment voisin.



*Photographie 13 : Exposition « pop up » de « Vous êtes ici » de l'artiste Virginia Ryan
Photographie de M. Duflos*

Son travail consiste à habiller les bâtiments en leur donnant un nouvel usage. Malgré leur état de ruine avancé, ils deviennent un support pour l'œuvre d'art et en font eux-mêmes partie intégrante. L'artiste explique comment elle a réalisé ce projet :

« En février 2013 j'ai commencé à collectionner les reproductions photographiques des photographes résidents locaux (itinérants et ceux qui les réalisent dans des studios Photographie commerciaux) situés au Quarter France qui est aujourd'hui patrimoine de l'UNESCO; et de ceux situés à l'intérieur de la commune, dans la zone résidentielle et commerciale connue sous le nom d'Impérial. Tous les photographes ont exprimés leur inquiétude face à la baisse significative de leur emploi depuis l'expansion de la possession de téléphones portables équipés d'appareil Photographie intégrés. La plupart des photos restantes, invendues, étaient en train de se détériorer. Elles étaient perçues comme n'ayant aucune valeur monétaire et par conséquent n'ayant aucune valeur tout court. J'ai donc commencé à acheter les photos développées qui étaient restées chez un certains nombres de photographes qui ont accepté de se décharger de ce qu'ils considéraient comme superflus et jetables. J'ai suggéré à chacun des photographes, tous des hommes, de bien conserver les négatifs de ces photos. Ils m'ont tous dit qu'ils s'étaient débarrassés d'un bon nombre d'entre eux. La plupart des photos dataient de 1970 jusqu'à 2011-2012. On pouvait trouver parmi elle des portraits individuels pris dans de petits studios photo, aux mariages, baptêmes, funérailles et quelques centaines prises en 'plein air' sur le rivage ; la mer étant le terrain public de jeux, local. Lorsque les photos sont prises de manières individuelles, elles peuvent paraître presque sans valeur à part pour ceux qui sont liés à cette photo; mais lorsqu'elles sont mises ensemble, elles racontent l'histoire d'une communauté sur près de quatre décennies : des moments importants, des rites de passages, le milieu du travail et les rassemblements de loisir. Aucun des tirages originaux n'a été utilisé dans le travail en cours. Au contraire, j'ai choisi la liberté de travailler dans les limites de reproductions, préservant ainsi l'intégrité de la petite archive »²².

Cette œuvre peut être considérée comme un marquage de l'espace car elle est intentionnelle. Veschambre explique que :

« La marque fonctionne comme une signature intentionnelle : elle est pensée et produite pour rendre visible une personne, un groupe, une institution, pour constituer le support d'une identification (individuelle ou plus généralement collective), et pour représenter au final un attribut de l'acteur ou du groupe en question » (2008: 11).

L'objectif de Virginia Ryan est d'exposer son travail aux passants, de le rendre visible, accessible, en s'appropriant un espace public, la rue, un bâtiment. L'artiste les invite à observer, et pourquoi pas se retrouver parmi les photographies. Le message de son travail leur est directement adressé : « Vous êtes ici ».

²² L'interview de Virginia Ryan s'est déroulée en anglais. Les extraits de ses réponses qui sont cités dans ce mémoire sont traduits littéralement de l'anglais au français.

Veschambre considère les inscriptions et les graffitis comme les marques les plus saillantes dans le registre de la visibilité et qu'ils « constituent des marques plus ou moins discrètes qui peuvent perdurer mais qui de par leur nature sont plutôt éphémères ou provisoires » (Veschambre 2008: 12).

Dans la suite de l'interview, elle explique les raisons de son installation à Bassam. C'est l'esthétique de la ville qui l'a fascinée en tant qu'artiste. Elle veut contribuer à sa façon à sa valorisation avant une possible transition occasionnée par son inscription au patrimoine mondial de l'UNESCO :

« Je sais que vous vivez à Bassam depuis deux ans maintenant. Pourquoi avez-vous choisi de vivre dans cette ville? Qu'est-ce que Bassam représente pour vous ?

- J'ai décidé de rester une partie de l'année dans la ville quand le poste de mon mari a expiré à Abidjan. Je n'étais pas prête à quitter l'Afrique définitivement et je me suis sentie attirée par la nature presque 'fantôme' du Quartier France comme un lieu de " mémoire incarnée", comme si les bâtiments/ ruines avaient une voix qui voulait être écoutée, presque comme les gens.

J'ai aussi aimé l'environnement sain qui parfois me rappelle presque les films néoréalistes italiens sur la vie dans les villages après la seconde guerre mondiale.

J'étais curieuse de voir comment et si Bassam se développerait en tant que site de l'UNESCO; et je voulais faire partie de l'histoire avant une possible transition. Je suis toujours intéressée par la position des artistes en tant que témoin et je souhaite vivre ma vie en conséquence ».

Elle souhaite devenir un acteur de la promotion de Bassam à travers son travail artistique et mémoriel. Ce projet est l'occasion de revisiter l'histoire de Bassam avec les souvenirs de ceux qui l'habitent. Il peut également être considéré comme un « engagement patrimonial » qui se manifeste notamment par « l'entretien ou la transmission d'un héritage privé ou dans la sauvegarde et la mise en valeur d'un édifice public ou collectif » (Veschambre 2008: 61). En effet, l'esthétique du Quartier France et son inscription l'ont incités à s'y installer afin de « faire partie de l'histoire ».

« Comment l'idée de l'exposition sauvage vous est-elle venue à l'esprit ?

- Je voulais littéralement être dans la rue afin que les bassamois puissent voir le travail et puissent revenir n'importe quand pour pouvoir l'observer de nouveau. Pour démystifier l'art et leur permettre de se rendre « propre » cette revisitation des histoires passées. Les murs abandonnés étaient, intuitivement, le meilleur espace pour commencer. En travaillant sur ces murs, je souhaitais également créer un intérêt pour l'exposition qui continuait à l'intérieur de la Maison du Patrimoine Culturel. »

Veschambre explique que l'« engagement patrimonial » constitue une ressource en termes de capital culturel car il « donne accès à des formes objectivées de la culture, et par là même à l'histoire des techniques, à l'histoire de l'art et à l'histoire tout court » (2008: 61). Par son engagement personnel, l'artiste a découvert une partie de l'histoire de Grand-Bassam, du

Quartier France et de ses communautés ; informations qu'elle transmet à ceux qui s'intéressent à son travail. Ce projet est également une opportunité d'en apprendre davantage sur une ville qui la passionne :

« Qu'est-ce que le projet vous a permis d'apprendre à propos de Grand-Bassam? À propos de son peuple ? Et sur leur perception de la ville peut-être ?

- La principale chose que j'ai apprise est qu'il y a une grande diversité entre les habitants vivant ensemble : groupes ethniques, religions, croyances, dans la façon de célébrer à la fois les événements privés et de groupes qui sont significatifs. J'ai aussi réalisé à quel point la plage était importante en tant qu'espace public pour les familles, les amoureux, les sportifs, les enfants... et que, ici comme ailleurs, de nombreuses célébrations ont lieu autour du partage de nourriture. Aussi, bien sûr, il m'était impossible de ne pas me rendre compte du rôle central des fêtes religieuses et rituels ».

Ainsi, Virginia Ryan s'est inscrite de manière singulière dans la ville historique. Elle se l'est d'abord appropriée affectivement à travers son installation ponctuelle-annuelle. Elle a ensuite projeté son art et ses centres d'intérêts sur son nouvel espace de vie par son « engagement patrimonial », ce qui lui a permis de nouer davantage avec lui. Enfin son projet lui permet d'acquérir un capital culturel.

3.3 LE MARQUAGE-TRACE PRODUIT PAR LES AUTOCHTONES

Dans leur ensemble, les autochtones du village N'zima affichent un intérêt moindre pour le patrimoine colonial du Quartier France. Ils appréhendent cette partie du territoire à travers le prisme de leur village qui est au centre de leurs attentions. Toutefois ils le perçoivent différemment selon le sous-groupe auxquels ils appartiennent dans la société N'zima.

3.3.1 DEUX SOUS-GROUPES AU NIVEAU D'APPROPRIATION DIFFERENT

Au sein du village N'zima, il est possible de distinguer deux sous-groupes : la royauté et ses notables d'une part, et le reste de la population d'autre part.

- **Une appropriation par la royauté**

La royauté traditionnelle N'zima kôtkô est composée hiérarchiquement du roi, des chefs des différents villages N'zima et de leurs notables. Le roi, le chef du village Quartier France et ses

notables se sont symboliquement appropriés le patrimoine colonial. Depuis l'élaboration du dernier projet d'inscription de la ville historique de Grand-Bassam, la royauté a été invitée à s'impliquer dans la question patrimoniale.

La royauté constitue le relai principal sur lequel s'appuie la Maison du Patrimoine Culturel pour diffuser des informations auprès de la communauté N'zima. Elle participe aux événements tels que les réunions, conférences ou cérémonies relatives au Quartier France, ce que Veschambre qualifie de « mobilisation patrimoniale » et qui constitue un marquage du territoire (2008: 40-41). Ce marquage est exprimé sous trois formes différentes.

Le premier se traduit par la présence récurrente des N'zima à tous les événements organisés par la Maison du Patrimoine Culturel. Ils s'y rendent en grand nombre, vêtus de leurs habits traditionnels confectionnés en « pagne Abissa » (cf. Photographie 14) pendant que le roi porte ses attributs. Leur présence remarquable constitue une « forme d'investissement corporel » qui transforme les manifestations « en événement " saillant " et " ostentatoire " », qui « marquent les esprits » et « manifestent incontestablement une revendication d'appropriation » (Veschambre 2008 :45-46). Aussi chacun des événements relatifs au patrimoine qui se déroulent au Quartier France commence par une danse traditionnelle N'zima : le Kete ou l'Adowa.



*Photographie 14 : Présence saillante des N'zima lors d'un événement relatif au patrimoine
Ici : cérémonie de lancement des travaux de réhabilitation du Palais de Justice du Quartier France, le 29/10/2014*

La deuxième forme est un marquage identitaire du Quartier France. La royauté s'identifie aujourd'hui au patrimoine colonial qu'elle considère comme le sien car faisant partie intégrante du village. Elle se l'approprie et invite les N'zima à faire de même. L'appropriation du Quartier France à travers leur mobilisation n'est donc pas exceptionnelle, à leurs yeux, elle est « normale ». Veschambre explique néanmoins que le patrimoine constitue une forme de capital

symbolique et que « l'appropriation identitaire d'éléments patrimoniaux confère un certain prestige, permet de se distinguer, de prendre sa place dans la ville et de la société » (2008: 62).

Le dernier élément de marquage est l'action de la royauté au sein du village qui traduit un « engagement patrimonial » (Veschambre 2008: 61). En effet, dès l'inscription de la ville, elle a recouru à la communication traditionnelle pour informer les habitants du nouveau statut de Bassam. Elle les a sensibilisés sur l'accueil à réserver aux étrangers pour donner une bonne image du village et de la communauté N'zima. Elle facilite aussi les échanges de sa population avec les gens de passage tels que les touristes et les professionnels mobilisés sur la question du patrimoine.

On peut donc parler d'une appropriation symbolique du Quartier France par la royauté à travers une mobilisation patrimoniale, un marquage identitaire et un engagement patrimonial.

- **Une appropriation qui se limite au niveau affectif par la population**

Le reste de la population du village affichent un intérêt moindre pour le bâti colonial. Ils sont à l'origine de peu d'initiatives pour s'approprier le Quartier France mais expriment néanmoins un attachement affectif. Ils manifestent une grande fierté pour deux raisons principales.

La première raison est relative à l'idée selon laquelle les N'zima de Grand-Bassam ont joué un rôle important dans l'histoire, notamment celle de l'installation des « Blancs » sur le territoire. En effet, ils mettent en avant le caractère hospitalier de leur civilisation. Selon eux, c'est cette hospitalité qui a été déterminante dans le choix des « Blancs » de s'établir près de leur village.

« On dit que le colon s'est installé là où il a été accueilli. N'est-ce pas? Quand tu vas chez quelqu'un, dans une ville ou dans un village, quand on ne te reçoit pas bien tu ne restes pas longtemps non ? Tu vois ? Tu ne t'assois même pas même, tu cherches à partir. C'est pas vrai ? » (IRVN, 35-50, N).

La prise en compte du village N'zima dans la ville historique est légitime à leurs yeux et témoigne de leur hospitalité :

« Ils sont venus nous coloniser, nous montrer la civilisation qui était la leur. Alors que quand ils sont arrivés, ils se sont rendu compte que ce petit peuple N'zima qui vivait sur la côte était déjà civilisé, était déjà avancé, connaissait le savoir vivre, connaissait l'hospitalité, l'accueil, le savoir-vivre ensemble, et tout ça et je pense que c'est ça la civilisation [...] Et ils étaient même surpris de voir que ces noirs les ont accueilli à bras ouverts, et finalement, il y a eu une telle cohabitation, ce qu'on a vu ailleurs, quand ils sont allés coloniser a été différent à Bassam. Parce qu'à Bassam dans le temps, je veux dire quand les colons venaient, ils créaient toujours des quartiers, des quartiers des esclaves, et eux, avaient toujours leur quartier à eux. Mais à Bassam, les colons, c'est-à-dire les blancs,

ont accepté de vivre ensemble avec ces soit disant esclaves parce que ils s'entendaient bien, ils avaient la même façon de voir, de comprendre, ils étaient déjà tous civilisés » (1 V, 35-50, N).

La seconde raison de leur fierté est résumée par la phrase suivante :

« Nous sommes les premiers à avoir vu les blancs » (8 RB, 35-50, N).

Il n'est pas rare de l'entendre dans le village. Les bâtiments sont perçus comme une preuve du passage des « Blancs » sur leur territoire. Ils en sont fiers car cela les différencient des autres villages de la Commune de Bassam et des autres groupes ethniques. Le fait d'être les premiers à avoir vu les « Blancs » est un argument supplémentaire qui témoigne de leur ancienneté sur le territoire.

3.3.2 EXEMPLES DE MARQUAGE DE L'ESPACE

Malgré son implication moins importante pour la valorisation du patrimoine colonial, la population N'zima entreprend quelques initiatives qui peuvent être considérées comme une forme de marquage de l'espace. Certaines relèvent d'une appropriation « implicite », et d'autres volontaires.

- **Une appropriation « implicite »**

Dans la zone commerciale du Quartier France, on observe une occupation des bâtiments et de l'espace public par les habitants. On peut parler d'une appropriation physique. Les habitants ont installés des petits commerces formels et informels au rez-de-chaussée de certaines bâtisses coloniales et sur les trottoirs des rues : vente de crédit téléphonique, de nourriture, de bouteilles de gaz, salon de coiffure, atelier de couture, etc. Les vendeurs entretiennent et nettoient régulièrement l'espace qu'ils investissent. Des maquis²³ sont installés dans la rue (cf. Photographies 15 et 16) et des églises évangéliques se réunissent dans les rez-de-chaussée de bâtiments coloniaux. Ripoll et Veschambre expliquent que « l'appropriation symbolique/identitaire d'un lieu suppose sa pratique concrète, régulière et démonstrative » (2006 : 301). Ainsi cette appropriation physique quotidienne par la population ne constitue pas un marquage intentionnel entendu comme identitaire, mais relève plutôt d'un marquage implicite.

²³ Maquis : en Côte d'Ivoire, restaurant populaire



Photographie 15 : Maquis installé près de bâtiments en ruine dans la zone commerciale



Photographie 16 : Maquis installé près de bâtiments en ruine dans la zone commerciale

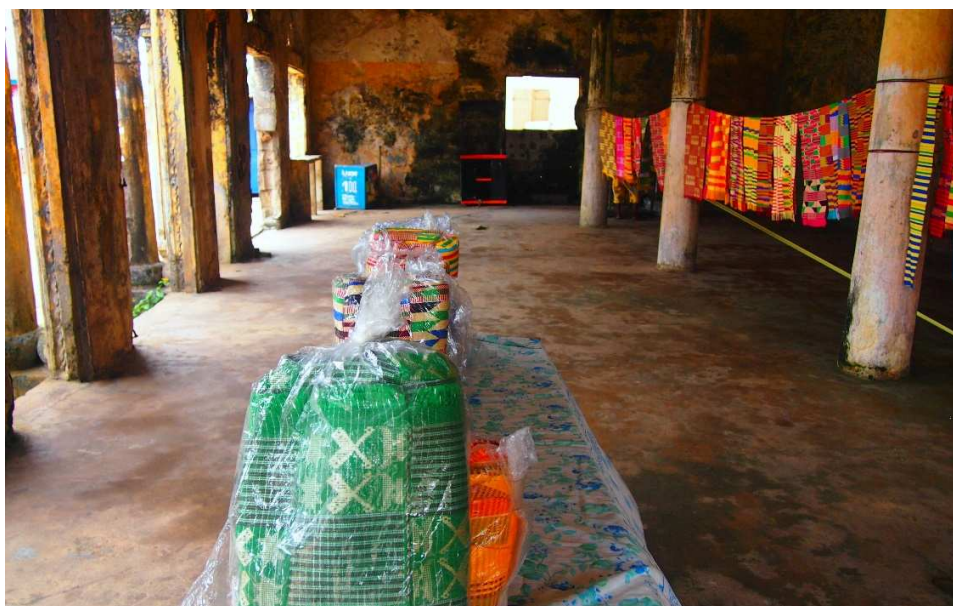
- **Une appropriation volontaire : les squats**

Dans le Quartier France de Grand-Bassam, certains bâtiments coloniaux sont aujourd'hui devenus des squats. On peut parler dans ce cas de situations d'usage exclusif non autonome (Ripoll et Veschambre 2006: 299) dans la mesure où les familles qui les occupent jouissent de

l'usage exclusif de l'espace qu'elles se sont illégalement appropriés. Elles peuvent à tout moment faire l'objet d'une expulsion.

Il s'agit d'abord d'une appropriation physique des bâtiments. Les personnes investissent les lieux et les aménagent pour y vivre. Elles les nettoient et y apportent de menues réparations. Ces occupants habitent les bâtiments délabrés ce qui prévient de l'avancée de leur dégradation par le temps. Au fil des années, une appropriation affective se crée. Dans certains cas, les squatteurs marquent l'espace en le (ré)utilisant pour mener leurs activités.

Le bâtiment Ganamet en est l'exemple. Considéré comme un « lieu d'identité » de la ville historique, une famille occupe la cours arrière depuis des années. Le rez-de-chaussée, accessible aux passants, est occupé par des artisans qui y fabriquent et vendent des pagnes kitas (cf. Photographie 17). L'enquête n'a pas permis de savoir si les tisserands sont des membres de la famille qui a investi le bâtiment ou s'il existe un accord entre eux pour user des lieux.



Photographie 17 : Intérieur du bâtiment Ganamet transformé en lieu d'exposition d'artisanat

Dans la zone commerciale, un habitant est passé d'une appropriation physique illégale et affective d'un ancien bâtiment à une appropriation juridique et reconnue. C'est son père qui a initialement squatté les lieux, au départ dans une optique temporaire (sa maison était inondée) mais il ne les a jamais quittés. Il a nettoyé le bâtiment pièce par pièce et l'a occupé entièrement pour en faire sa résidence permanente. L'habitant interrogé y donc est né et y a grandi. Il a décidé de rechercher le propriétaire légal pour résoudre un conflit avec une personne se faisant passer pour le propriétaire du bâtiment afin d'en percevoir un loyer. Il explique :

« On a mené les démarches qu'il faut, jusqu'à ce qu'ils tombent sur le propriétaire. On lui a envoyé un courrier. Il était scandalisé. Il s'est dit que la cité de Bassam était en voie de disparition. Alors il est parti même sans penser à conserver quelque chose. Mais les papiers de la maison

étaient restés avec lui, comme ça, par simple négligence. Et c'est là qu'il nous a envoyé les papiers. Alors nous sommes allés à la mairie avec les papiers, au cadastre et au service technique et bon, ils ont tout mis à jour et maintenant on a les papiers, on paye les impôts. Et ils avaient même dit que si on avait pas ces papiers-là et qu'on avait des factures qui prouvent que nous sommes dans la maison depuis plus de trente ans, le propriétaire même de la maison, perdait la maison par abandon de deniers publics. »

Dans ce cas, l'appropriation physique et affective des lieux a conduit les enfants à mener des démarches pour s'approprier juridiquement l'espace.

- **Autre appropriation volontaire : l'initiative d'un chanteur N'zima**

Simon Bovlè est un chanteur N'zima originaire du village Quartier France où il est très apprécié. Après l'inscription de la ville historique, il a décidé de faire une chanson en langue N'zima intitulée « Bassam » sur le Quartier France. Dans son clip²⁴ on l'aperçoit successivement devant la stèle dédiée à Treich-Laplène, face à l'ancien Palais des gouverneurs devenu aujourd'hui le Musée des costumes, puis dans le village sur le monument appelé « grolò ». On devine qu'il parle du patrimoine matériel et immatériel de Bassam même si on ne comprend pas le N'zima.

Ce clip est pour l'artiste une façon d'exprimer son attachement à son village et sa « fierté » de le voir inscrit au patrimoine de l'UNESCO. Cette chanson est sa manière de contribuer à la sensibilisation de la population et à l'inviter à voir Bassam comme un « trésor ». Simon Bovlè se pose en acteur de la mobilisation N'zima pour le patrimoine :

« Et je dis encore dans cette chanson que c'est un héritage, c'est un héritage aujourd'hui qu'on ait Grand-Bassam donc il fallait qu'on conserve. Je dis dans cette chanson qu'il va falloir qu'on conserve cet héritage principalement les maisons coloniales qu'on nous a laissé. Il va falloir les conserver pour que demain, quand ce seront nos enfants qui viendront, ils puissent les trouver là intact. Voilà, il va falloir protéger Grand-Bassam ».

Dans son œuvre musicale, il souligne également le rôle des N'zima dans l'histoire du Quartier France. Il explique avec fierté qu'ils étaient civilisés, ce qui a surpris les « Blancs » et les a encouragé à s'installer dans leur village.

Cette chanson s'adresse spécifiquement aux N'zima. Elle peut être perçue comme un marquage identitaire du patrimoine. L'artiste explique à travers des références de la tradition orale locale que « tout cela est à eux », que le village N'zima et le Quartier France sont leur héritage. C'est la raison pour laquelle la population doit s'impliquer dans sa préservation et sa valorisation. Dans ses paroles, le patrimoine bâti est ainsi partie intégrante de l'identité N'zima.

L'action de Simon Bovlè est un marquage symbolique identitaire de la ville historique de Grand-Bassam qui résulte de son attachement affectif pour son territoire d'origine.

²⁴ Source: www.youtube.com/watch?v=8u8dhW7of_E

CONCLUSION DU CHAPITRE 3

Le troisième chapitre a démontré que les deux grands groupes qui habitent la ville historique de grand Bassam, à savoir les allogènes et les N'zima déracinés du Quartier France d'une part et les autochtones N'zima du village d'autre part, s'approprient de manière différente le territoire. Il a abordé la question du marquage trace, une action matérielle qui s'inscrit plus ou moins dans la durée et qui laisse une trace, une « forme de matérialisation de l'identité, à la fois individuelle et collective » (Veschambre 2004: 73-74).

En raison des pratiques et usages de l'espace qui leurs sont propres, les deux groupes étudiés ont développé une relation différente avec le Quartier France. Les allogènes et N'zima déracinés ont une capacité d'appropriation symbolique plus importante facilitée par l'appropriation juridique d'un ancien bâtiment colonial. Posséder ce patrimoine leur a permis de développer un attachement affectif et de s'y inscrire individuellement. Certains se sont investis au delà de leur habitat, leur espace privé, par des initiatives volontaires mises en place dans l'espace public du Quartier France. Ces activités constituent des marquages de l'espace qui enrichissent leur capital social, culturel et/ou cognitif et expriment une appropriation symbolique.

Les autochtones N'zima perçoivent le patrimoine colonial de façon différente selon leur statut dans la société. A travers son engagement patrimonial et sa mobilisation patrimoniale, la royauté développe un marquage identitaire relevant d'une appropriation symbolique du Quartier France. Le discours et les actions de ses membres traduisent aujourd'hui une identification au bâti colonial. La royauté s'organise en relai entre la Maison du Patrimoine Culturel, garant de la valorisation de la ville historique, et la population N'zima. En effet cette dernière ne s'est appropriée le Quartier France que de manière affective, une appropriation existentielle traduite par leur sentiment qu'il fait partie intégrante de leur village, leur chez soi. Toutefois on observe quelques exemples de marquage de l'espace par des villageois qui relèvent d'une appropriation symbolique implicite ou volontaire : (ré)utilisation de bâtiments coloniaux, squats, marquage identitaire et promotion du Quartier France par un artiste N'zima.

Ainsi, chacun des deux groupes a développé des manières singulières de s'approprier l'espace du Quartier France. Les allogènes et N'zima déracinés se sont symboliquement appropriés le Quartier France, de façon individuelle. La royauté produit un marquage identitaire et collectif du territoire. Quant au reste de la population N'zima, son appropriation est implicite et collective.

CHAPITRE 4. L'APPROPRIATION SYMBOLIQUE DU PATRIMOINE MATERIEL : LE MARQUAGE-PRESENCE À TRAVERS L'ABISSA

Le quatrième chapitre étudie l'appropriation symbolique du patrimoine matériel de la ville historique de Grand-Bassam à travers le marquage « présence ». Selon Veschambre, en plus de s'exprimer sous forme de « trace », le marquage peut s'exprimer sous forme de « présence » à travers « la présence des corps et des signes dont ils sont porteurs (habits, pancartes...) lors d'évènements récurrents (manifestations, défilés, fêtes...) ou exceptionnels qui, " marquent " les esprits et associent un lieu à des groupes sociaux ou à des institutions qui s'y mettent en scène » (2004: 74).

Ce chapitre s'intéresse à la fête de l'Abissa, célébrée tous les ans par le peuple N'zima, afin de savoir si elle constitue un marquage « présence » permettant une association entre le peuple N'zima et le Quartier France. Pour cela, son histoire, sa signification pour la population et son évolution sont étudiées dans l'optique d'apporter des réponses aux questions suivantes : Comment la population y participe ? Est-ce que la récurrence de l'Abissa suffit à la considérer comme un marquage présence des N'zima ? Comment se manifeste le marquage ? Quels sont les impacts de la fête ?

La première partie décrit l'histoire de l'Abissa et ses changements. La seconde s'intéresse au marquage « présence » et aux différents impacts de la célébration pour déterminer s'il s'agit d'une appropriation symbolique voire identitaire. La troisième analyse la perception de la fête par les différents groupes qui la « pratiquent » et leur manière de la pratiquer.

4.1 « ABISSA QUOI! » : SIGNIFICATION ACTUELLE D'UNE CELEBRATION ANCIENNE

« Abissa quoi! » est une expression récurrente durant la semaine de l'Abissa. Elle est utilisée par les N'zima pour marquer leur enthousiasme ou leur surprise face aux scènes insolites auxquelles ils assistent durant la fête ainsi qu'en découvrant les déguisements originaux ou choquants des participants. Elle exprime aussi la tolérance et la bienveillance admise pour l'occasion car pendant l'Abissa rien n'est interdit et personne n'est jugée ou critiquée pour ce qu'elle fait. Comme le disent les N'zima : « tout est permis », « Abissa quoi! ».

Cette partie décrit l'origine et le déroulement de l'Abissa, sa signification actuelle pour la population N'zima et les changements qui lui ont été apportés.

4.1.1 L'ORIGINE ET LA CELEBRATION DE L'ABISSA

Abissa vient du terme « *kobiza* » qui signifie « va demander », « va t'informer » en N'zima. Elle est aussi appelée « *Kondoum* », de « *Kon* » qui signifie « il est temps de faire l'unité ». En effet, l'Abissa est l'occasion pour les N'zima de se réunir dans le village pour célébrer la nouvelle année durant laquelle tous « rentrent en famille ». Elle dure deux semaines : la première appelée *Siédou* est la semaine silencieuse et la seconde, le *Gouazo*, est celle des effusions et des festivités. La célébration se déroule sur la Place de l'Abissa au rythme de l'*Édongbolé*, le tam-tam sacré des N'zima.

L'Abissa de Grand-Bassam clôture une série d'Abissa qui commence dans la région Nzema au Ghana, dans les villages M'Blogo et Bégnini (Abrima 2001: 29). Elle se poursuit dans d'autres villages ghanéens avant d'être célébrée en Côte d'Ivoire, à Tiapoum d'abord puis à Grand-Bassam.

- **L'origine de l'Abissa**

L'Abissa célèbre le début de la nouvelle année N'zima. Autrefois le début des festivités était déterminé par la chute des premiers fruits de l'arbre Assolo baka²⁵ (Agbroffi 1997: 86). Aujourd'hui la date est fixée par l'Association Abissa : la cérémonie commence toujours le dernier dimanche du mois d'octobre.

L'Abissa appartient à l'une de ses sept familles N'zima, celle des Nvavilé. En effet c'est un jeune Nvavilé qui a « ramené » la danse. Selon la tradition orale, il est parti chasser dans la forêt où il a été attiré par le grondement d'un tam-tam. Il s'est rendu à l'endroit d'où provenaient la musique et les acclamations et a été surpris de découvrir des génies en train de célébrer. Il s'est caché pour les observer mais il a été repéré. Les génies lui ont transmis la danse et l'ont averti : chaque année à la même période, son peuple doit célébrer la même fête au risque qu'un grand malheur ne s'abatte sur la communauté. C'est ainsi que la fête est transmise aux Hommes par les génies et que les N'zima la célèbrent tous les ans.

- **La première semaine : le *Siédou***

L'Abissa commence par le *Siédou*, la semaine silencieuse. La famille Nvavilé est détentrice de l'Abissa et gardienne du tam-tam sacré l'*Édongbolé* qu'elle prépare avant la célébration. Elle le

²⁵ Nom scientifique: *Omphalocarpum elatum*

nettoie, le sèche et le décore. Après libations²⁶, il est alors prêt à sortir de la maison du chef de la famille Nvavilé pour rejoindre la Place de l'Abissa où il est accompagné par d'autres tam-tams. Puis il est transporté à travers le village suivi par une grande procession qui réunit toute la population. Quelques personnes sont déguisées. Enfin il retourne dans la maison du chef du matriclan. Dans le passé, il était envoyé dans le Bouakè, le bois sacré des N'zima.

Les habitants du village doivent rester dans le recueillement la semaine qui suit la sortie l'*Edongbolé*. Le *Siédou* est l'occasion d'introspections et de réflexion sur les bonnes et mauvaises actions de l'année écoulée. Durant cette semaine, les effusions sont interdites : si une personne décède elle est « enterrée sur le champ. Ses parents pleurent en silence [...]. Et les funérailles ne se font qu'après l'Abissa » (Abrima 2001: 20). Au terme de cette semaine d'austérité (Paulme 1970: 190) commence les festivités du *Gouazo*.

- **La deuxième semaine : le *Gouazo***

Après sa « retraite », l'*Edongbolé* est sorti de « sa » maison et emmené à la cour royale où une foule l'accueille (cf. Photographie 18). Il est présenté au roi qui effectue des libations avant de le remettre au peuple, on dit alors que l'Abissa appartient au peuple. L'autorité traditionnelle revient à la population le temps du *Gouazo* : personne n'est au-dessus de personne, pas même le roi. C'est une période de liberté d'expression totale durant laquelle la crainte d'éventuelles représailles émanant du roi ou de ses notables face à ce que l'on pourrait dire, faire ou dénoncer s'efface. Il est aussi interdit de se mettre en colère sinon « l'année prochaine ne va pas te trouver ».



Photographie 18 : Arrivée de l'*Edongbolé* (le plus gros tam-tam) à la cour royale

²⁶ Dans la tradition Akan, les libations sont une offrande aux ancêtres et aux génies réalisée avant chaque événement important de la communauté. Elles sont réalisées avec des bouteilles de gin.

Lorsque l'*Edongbolé* est remis au peuple, il est emmené sur la Place de l'Abissa où il est joué chaque jour de la semaine du *Gouazo* de 16h30 à la tombée de la nuit. Les différentes communautés de N'zima de Côte d'Ivoire se succèdent pour danser au rythme du tam-tam (cf. Photographie 19). Chaque jour met en avant un ou plusieurs matriclans et/ou une composante de la société N'zima. En 2014 par exemple, le mercredi était consacré aux femmes et le vendredi aux chefs de village ainsi qu'aux familles Allohomba et Adahonlin. Le mardi et le samedi qualifiés d'« apothéose » sont les « jours de la sortie du roi ». Le mardi marque le début de la « critique sociale » effectuée par les chansonniers qui bénéficient pour l'occasion de « l'immunité critique » et sont placés « sous la protection du roi »²⁷ Différents groupes de chansonniers se succèdent devant toute la notabilité réunie et les cadres de la communauté N'zima pour rapporter les critiques que la population leur a chargé de transmettre (cf. Photographie 20). Ces reproches sont exprimés en N'zima sous forme de paraboles et de proverbes.



Photographie 19 : Première danse de femmes vêtues d'anciens pagnes « Abissa »
Photographie de M. Duflos

²⁷ L'immunité des chansonniers est aujourd'hui rappelée chaque jour à leur arrivée sur la Place de l'Abissa par une annonce au microphone



Photographie 20 : Chansonniers du groupe Ablamon du village N'zima « Quartier France »

Pendant l'Abissa, les N'zima et quelques visiteurs se déguisent, ce qui vaut à la fête d'être comparée à un carnaval mais cela déplaît aux N'zima²⁸. Ces derniers insistent sur le fait qu'il s'agit d'une « fête de réjouissances et de critique sociale »²⁹. Les déguisements permettent à la population de laisser libre-cours à son imagination voire de véhiculer des messages. Des hommes se déguisent en femmes et vice-versa pour rire du sexe opposé ou l'imiter (cf. Photographie 21). On peut croiser le « Ministre des affaires bizarres » qui marche dans les rues d'un pas pressé avec une valise indiquant sa fonction.

²⁸ Interview du Professeur Agbroffi

²⁹ Source : www.nzima-kotoko.com



Photographie 21 : Hommes déguisés en femmes durant l'Abissa
Photographie de M. Duflos

4.1.2 LA SIGNIFICATION DE L'ABISSA POUR LES N'ZIMA

- **La signification de l'Abissa**

L'Abissa est présentée comme le « socle » de la société N'zima car elle participe à la cohésion du groupe.

« Sa majesté Awoulae Tanoé Amon », le roi des N'zima kôtkô introduit sa perception de la fête dans la parution « Abissa Grand-Bassam, édition 2014 » :

« L'Abissa que danse chaque année le peuple N'zima est une institution multi séculaire dont les valeurs permettent un enracinement, un développement harmonieux de ses membres. En effet, la société N'zima, composée de sept familles distinctes et complémentaires, pose le principe selon lequel on ne passe pas d'une année à l'autre avec les conflits, les dissensions, les tensions sociales et politiques [...]L'Abissa est donc une danse de débarras de conflits, une danse de gestion inconditionnelle de ces conflits... » (Abissa 2014 :4).

Cette étude a par ailleurs permis d'interroger les autochtones N'zima sur ce qu'est l'Abissa et ce qu'elle représente à leurs yeux.

Dans un premier temps, ils soulignent le caractère social et fédérateur de la fête qu'ils décrivent comme une expérience partagée par le peuple tout entier. Elle leur confère le sentiment

d'appartenir à une même communauté, rythmée par les mêmes événements importants. Elle constitue également une occasion de rappeler l'histoire du groupe, son origine et sa formation. Elle participe à la constitution et la perpétuation d'une mémoire collective. L'Abissa est l'occasion pour eux de se sentir uni. On peut parler d'une injonction à « faire l'unité » :

« L'Abissa tu viens recharger ta batterie en fait. Tout N'zima doit venir recharger sa batterie parce que c'est des bénédictions qu'on vient prendre. Ceux qui le savent, même s'ils sont aux États-Unis, ils prennent leur billet pendant l'Abissa et ils viennent. Tu vois? [...]L'Abissa c'est la joie ! C'est la période où on se touche, ou on se parle! [...] C'est faire l'unité. Kô éyèlè. Faire l'unité! Là, toutes les familles se réunissent à la Place de l'Abissa » (7RVN, 35-50, N).

La fête est aussi un événement fédérateur pour la communauté, l'occasion de retrouvailles au sein des familles :

« C'est une fête de fin d'année pour les N'zima. C'est considéré comme la nouvelle année chez nous. Donc chaque année, ceux qui sont loin, ceux qui ont voyagé, qu'on a pas vu depuis des années, ils viennent. C'est comme la nouvelle année chez nous. Parce que chez nous, quand Abissa commence, on vient souhaiter les meilleurs vœux. C'est comme ça chez nous. [...]Parce que l'Abissa, tu as des frères et des cousins que tu vois pas mais quand on dit Abissa ils viennent tous. Ce sont les retrouvailles» (3RVN, 20-35, N).

Owusu-Frempong, qui a étudié le festival *Adaé* au Ghana, explique qu'à l'occasion d'un festival pouvant durer d'une semaine à un mois, les Akan reviennent dans leur lieu de naissance pour retrouver leur famille et de vieux amis qu'ils n'ont pas vu depuis des années. Cela peut être considéré comme un retour aux sources qui est une opportunité d'apprendre sur les us et coutumes, de s'interroger sur les rituels, le langage et le tam-tam et d'apprécier les contes, les éloges et les proverbes (2005: 737).

Les deux semaines de célébration de l'Abissa sont également l'occasion de régler les conflits pouvant exister entre les membres d'une famille, entre amis ou entre différents membres de la société :

« Mais il y a une expression en N'zima qui dit " Fais cadeau ": Gouassou. Si quelqu'un t'a énervé, tu dis " Non, je parle plus avec cette personne! " On dit " Non, laisse tomber, c'est pas grave! Faut faire cadeau même si "[...] On fait cadeau à la place publique [...] On fait cadeau dehors. On pardonne dehors, publiquement! On pardonne publiquement ! » (7RVN, 35-50, N)

L'Abissa, c'est « faire l'unité » avec toute la communauté des vivants, mais aussi avec les ancêtres qui reviennent pour l'occasion :

« Tous les ancêtres sont présents! Les hommes sont présents! Il y a quelqu'un qui me disait, et plusieurs fois d'ailleurs qu'il a fait une Photographie à quelqu'un et on ne voit pas le visage. Mais l'Abissa c'est tout le monde qui vient ! Raison pour laquelle, pendant l'Abissa, même si tu

rencontres un inconnu qui te demande de l'argent, faut donner! Tu vois? C'est des ancêtres qui reviennent ! Mais c'est ça l'Abissa! Raison pour laquelle on demande de faire cadeau, de libérer son cœur, d'être prêts à recevoir tout ce qui vient! Pendant l'Abissa nous à la maison, on prépare, tout le monde mange. Si tu as les moyens, si tu n'as pas les moyens, tu achètes un peu d'attiéké. Tous ceux qui viennent là : 'j'ai faim', tu leur donne à manger, parce que, c'est eux qui reviennent! Mais nous on croit à ça, raison pour laquelle pour être prêt à recevoir toutes ces personnes qui viennent de l'au-delà il faut libérer son cœur » (TRVN, 35-50, N).

Selon Owusu-Frempong, la croyance aux esprits est très répandue en Afrique. Elle s'explique par l'impact de la religion traditionnelle et la conviction que la vie humaine continue après la mort de l'individu (2005: 732). Bien que de nombreux N'Zima se réclament aujourd'hui du catholicisme ou du protestantisme, ces croyances subsistent toujours au sein de leur société.

Dans un second temps, les autochtones N'zima attribuent à l'Abissa un rôle culturel et identitaire. Sa célébration à intervalles réguliers permet la perpétuation de la tradition et crée une fierté identitaire. Les villageois insistent sur le fait que leur célébration est unique et la distinguent des autres fêtes identitaires qui sont célébrées en Côte d'Ivoire comme par exemple les fêtes de génération chez les Abouré ou la fête de l'igname chez les Agni.

« L'Abissa marque une nouvelle année chez le peuple Akan, et c'est ce jour-là que on donne l'immunité critique au peuple. C'est-à-dire que tu peux critiquer le roi, et ça à travers le monde entier c'est le peuple N'zima seulement qui a l'immunité critique et ça c'est très important » (2V, 20-35, N).

Par son caractère régulier, l'Abissa peut être considérée par Di Méo comme une « fête calendaire » :

« Les fêtes calendaires affectionnent les contrastes et les oppositions : de l'ombre et de la lumière, du blanc et du noir, du civilisé et du sauvage, du masculin et du féminin, du profane et du sacré, etc. Elles encouragent l'inversion des rôles, des fonctions et des genres [...] Les hommes déguisés en femmes, les humains transformés en animaux contribueraient à la relance du temps, au retour magique de l'an neuf... » (Di Méo 2001: 627).

L'Abissa marque un renouvellement symbolique et agit comme une catharsis en ce qu'elle « désamorce les conflits dans une sorte de rituel » (Di Méo 2001: 639) à travers les moments de critique sociale réalisés par les chansonniers et l'expression libérée par les déguisements. Di Méo ajoute :

« Elle [la fête] permet d'exprimer les ambiguïtés et les contradictions sociales, de les fustiger, de les combattre symboliquement dans la cacophonie et la dérision. Au terme de ce traitement, les tensions sociales s'apaisent. Les injustices dévoilées et raillées paraissent pour un temps plus acceptables, plus supportables » (2001: 639).

Owusu-Frempong témoigne que durant les festivals il y a un éventail de chansons pour honorer, critiquer et faire des commentaires (2005: 738). Certains rôles offrent la liberté de commenter les frictions et les situations de conflit qui peuvent diviser la communauté.

- **La Place de l'Abissa**

Lorsqu'un étranger est dans le village N'zima et demande ce qu'il y a à visiter, les habitants lui indique spontanément la « Place de l'Abissa » (cf. Photographie 22), que l'on soit en période de célébration ou non. Di Méo explique que « la fête possède en effet la capacité de produire des symboles territoriaux dont l'usage social se prolonge bien au-delà de son déroulement. Cette symbolique festive épouse et qualifie des lieux, des sites ... » (2001: 625).



Photographie 22 : Place de l'Abissa

Il s'agit d'un espace de 20 mètres de large sur 180 mètres de long, recouvert de sable et sur lequel les habitants pratiquent leurs activités quotidiennes : des femmes et des enfants y font la sieste, des hommes jouent aux dames, un jeune tient sa « cabine téléphonique ». Le visiteur peut être surpris par la simplicité de ce lieu au nom évocateur, ce à quoi les villageois lui expliqueront : « Vous ne pouvez pas imaginer le monde qu'il y a ici fin octobre. C'est incroyable! Il y a des milliers de personnes! ».

Pour la population N'zima, la Place assoit la matérialité de la fête de l'Abissa. C'est un espace symbolique qui permet l'expression de leur identité. Di Méo affirme :

« L'identité collective a besoin d'un territoire pour se manifester par des formes matérielles expressives, susceptibles d'être perçues par tous. À ce titre chaque société érige en symboles palpables de sa propre identité, certains lieux de l'espace » (2001: 641).

4.1.3 UNE CELEBRATION SUJETTE A DES TRANSFORMATIONS

Dans l'histoire de l'Abissa célébrée à Grand-Bassam, on distingue deux périodes d'évolutions.

- **L'ouverture de l'Abissa au public**

Autrefois réservée aux N'zima, la fête a été rendue accessible aux étrangers. Il n'a pas été possible d'obtenir l'année ni les motivations ayant conduit à cette transformation.

L'ouverture au public a attiré de nombreux étrangers au village. Mais certains ont eu des comportements qui ont terni l'image de la fête. A chaque édition, les villageois assistaient à des actes de désordre et de règlements de comptes auxquelles s'adonnaient des jeunes venus d'Abidjan. La répétition de ces violences a provoqué une lassitude et un délaissement de la fête par les villageois³⁰.

- **La volonté de « professionnaliser » l'évènement**

Des modifications profondes ont été introduites par l'actuel roi Awoulae Amon Tanoé intronisé le 23 décembre 2003. A son arrivée au pouvoir, il décide de donner une nouvelle orientation à la célébration en encourageant la création d'un Comité d'organisation chargé de « pérenniser et professionnaliser cet évènement culturel important de la communauté N'zima »³¹. Puis l'Association Abissa est créée en 2004. Sa mission est de promouvoir la fête de l'Abissa, et à travers elle le peuple N'zima. D'après ses membres, il s'agit de « vendre l'Abissa »³², de véhiculer son message et de la faire connaître à l'échelle nationale et internationale.

L'Association Abissa a apporté des modifications successives aux niveaux de l'organisation, du budget, de la promotion et du déroulement de la fête ainsi que de la création de biens et services connexes.

Tout d'abord le système d'organisation villageoise de la célébration a été renforcé par l'Association Abissa qui compte huit commissions de dix à quinze membres chacune chargées des fonctions suivantes : communication, logistique et transport, animation, sécurité, santé, archives et documentation, restauration. C'est désormais l'Association Abissa qui fixe les dates précises de l'évènement.

³⁰ Interview du professeur Agbroffi

³¹ Courrier adressé aux cadres N'zima par l'Association Abissa afin de solliciter leur contribution financière

³² Propos recueillis lors d'un focus group avec des membres de l'Association Abissa

Ensuite, cette nouvelle organisation mobilise un budget plus important. De nombreux sponsors sont associés à l'évènement, comme l'État de Côte d'Ivoire qui y contribue depuis peu à travers le Ministère du tourisme³³. L'Association Abissa sollicite également la contribution de la communauté N'zima, en particulier ses hauts fonctionnaires. Trois mois avant la fête, ces derniers reçoivent un courrier les invitant à financer à hauteur de 50 000 à 100 000 francs CFA³⁴, ou plus. Différents modes de paiement sont proposés afin de faciliter les transactions : espèces, chèques, transferts bancaire.

Par ailleurs les médias (presse, radio et télévision) sont invités à promouvoir et à relayer l'évènement. Ils ont été intégrés dans la stratégie de la commission chargée de la communication pour « vendre la fête ».

Enfin l'Association Abissa a apporté des changements dans le déroulement même de la fête. Elle élabore et diffuse la programmation du *Gouazo* à l'avance. Le samedi, lors de la deuxième « sortie du roi », Sa Majesté Awoulae Amon Tanoé reçoit des invités, souvent d'origine N'zima. Owusu-Frempong explique que dans les festivals Akan, il est de coutume que le roi reçoive des invités (2005: 737), il s'agit traditionnellement de la chefferie locale. Toutefois ce sont de hauts cadres qui reçoivent aujourd'hui cet honneur à la cour royale comme ce fut le cas en 2014 avec le Premier Ministre ivoirien, Daniel Kablan Duncan. D'ailleurs, la cour royale actuelle a été construite en 2004 pour cet usage (cf. Photographie 23) car l'ancienne, qui servait également de secrétariat de la royauté, ne pouvait pas accueillir un nombre importants d'invités et manquait de prestige. De plus la logistique de l'évènement a été modernisée par l'installation de quatre tribunes autour de la Place de l'Abissa, dont une tribune officielle, et la mise en place d'un système de sonorisation.

La fête est l'occasion de la production et de la commercialisation de nombreux produits dérivés : programme détaillé, DVD des éditions précédentes, T-shirt et pagne Abissa, livres sur la culture N'zima, etc. Le pagne Abissa est aujourd'hui devenu le vêtement de référence porté par les notables et l'ensemble de la population durant les festivités du *Gouazo*. Par ailleurs, les sponsors proposent des villages gastronomiques où se déroulent des spectacles.

Les modifications apportées par l'Association Abissa contribuent aujourd'hui à transformer la fête traditionnelle N'zima en un évènement national qui connaît une forte affluence.

³³ Propos recueillis lors d'un focus group avec des membres de l'Association Abissa

³⁴ L'équivalent de 76 à 152 euros



Photographie 23 : Nouvelle cour royale construite en 2004

4.2 LE MARQUAGE « PRESENCE » DU PATRIMOINE MATERIEL DU QUARTIER FRANCE

Selon Veschambre, l'appropriation symbolique de l'espace est « une forme d'appropriation de l'espace qui suppose la production, l'usage de symboles, dotés d'une " efficacité sociale et politique " (Debardieux, 2003), pour signifier que tel espace, tel lieu, tel objet est associé à un groupe, à une institution, à un pouvoir » (2008: 7).

En quoi l'Abissa constitue-t-elle un marquage « présence » des N'zima qui témoigne une appropriation symbolique du Quartier France ? Selon Barton, Garat, Gravari-Barbas, Veschambre :

« Les évènements festifs contribuent doublement à l'émergence de lieux : ils ont d'une part un impact spatial, matériel, à la fois éphémère, pendant leur déroulement [...]; ils ont, d'autre part, un impact immatériel, grâce à leur capacité à accorder aux villes une visibilité et une notoriété importante, une nouvelle image... » (2010: 14).

Cette partie étudie les impacts de la fête de l'Abissa sur deux aspects. Les premiers impacts, locaux, sont considérés comme les impacts matériels. Les seconds, extérieurs, sont d'ordre symbolique et ont lieu hors de la ville historique, hors de Bassam ou à un niveau plus national voire international.

4.2.1 L'IMPACT LOCAL : L'IMPACT MATERIEL

La semaine du *Gouazo* a d'importantes conséquences sur la ville historique de Grand-Bassam et dans la commune en général. Ces impacts confèrent un « poids » à l'évènement et à ceux qui le célèbrent et le mettent en place. De plus, les N'zima produisent un impact « physique » du territoire, dans le sens de son acception identitaire.

- **Les impacts de l'Abissa**

Le premier impact est lié à la fréquentation. L'Abissa attire de nombreuses personnes dans le Quartier France et le village N'zima durant la deuxième semaine de sa célébration. Le point culminant est le dernier samedi, celui de « l'apothéose ».

Les membres de l'Association ne sont pas en mesure de préciser le nombre de personnes qui ont assisté en 2014 comme aux éditions précédentes. La Photographie 24 donne un aperçu de la foule. D'autres éléments soulignent l'attrait exercé par les festivités. De nombreux hôtels affichent complet le dernier week-end, les réservations sont effectuées des semaines à l'avance. La circulation d'ordinaire fluide dans la ville de Bassam devient difficile en raison de la fréquentation. Les visiteurs en provenance massive d'Abidjan sont contraints de garer leur véhicule en dehors de la ville historique, de l'autre côté du Pont de la Victoire et de se rendre à pied jusqu'à la Place de l'Abissa.



Photographie 24 : Ambiance sur la Place de l'Abissa lors d'une démonstration de danse (Edongbôlé et instrumentistes à l'arrière sur l'estrade)

Le second impact est d'ordre économique et concerne les retombées de l'Abissa. L'Association ne dispose pas de données permettant de chiffrer cet impact. Néanmoins le *Gouazo* donne l'occasion à de nombreux sponsors comme aux particuliers de profiter de l'affluence à Bassam.

Des villages gastronomiques sont installés dans la zone commerciale et le village N'zima. En 2014, le plus grand d'entre eux avait pris possession de la plage à proximité directe de la cour royale ; il était très prisé chaque soir. Le second en termes de place était construit près du bâtiment Varlet, dans la zone commerciale. Dès que l'*Edongbolé* s'arrête de jouer sur la Place de l'Abissa, les visiteurs fréquentent les villages gastronomiques qui proposent de la nourriture, des boissons et des animations jusque tard dans la nuit.

Les villageois s'organisent également pour profiter de l'affluence. Certains habitants louent la devanture de leur cour familiale aux sponsors ou aux particuliers, souvent propriétaires d'un maquis à Abidjan, désireux d'installer un petit commerce ou un restaurant ponctuel pour l'occasion. D'autres s'improvisent vendeurs ambulants et proposent cigarettes, boissons, biscuits, œufs, glaces aux visiteurs (cf. Photographie 25). Les enfants offrent du kaolin dans les rues pour maquiller la foule moyennant une pièce. Des femmes de Bonoua s'installent près des routes pour vendre de la nourriture : soupe de poisson, banane braisée, riz-sauce.



Photographie 25 : Vendeurs ambulants de glace durant l'Abissa

Photographie de M. Duflos

- **L'impact « physique » des N'zima**

L'Abissa produit un impact « physique » du territoire qui peut être entendu comme un marquage identitaire. Son rayonnement confère aux N'zima un poids dans la commune de Grand-Bassam. Et depuis que la fête ne se déroule plus seulement sur la Place de l'Abissa mais dans l'ensemble

de la ville historique, elle est l'occasion d'appropriations matérielles, physiques et ponctuelles de bâtiments coloniaux.

Tout d'abord, l'Abissa attire en premier lieu des N'zima, qu'ils soient originaires du village Quartier France ou d'autres villages N'zima, certains vivant dans les grandes villes de Côte d'Ivoire voire à l'étranger. La ville historique connaît une présence N'zima saillante les quelques jours de la célébration et devient le centre d'attention de la communauté. L'Abissa, constitue en ce sens un marquage physique, entendu comme identitaire. Selon Ripoll « la présence corporelle a d'autant plus de chances de devenir un marquage identitaire qu'elle est " saillante " (remarquable et remarquée) parce que répétée, fréquente, ostentatoire (par les multiples canaux qu'elle mobilise), voire explicitée (affirmée par le langage) » (Ripoll 2006: 28; cité dans Veschambre 2008: 45). Depuis la création de l'Association et les modifications qu'elle a apportée, l'Abissa est devenu le rendez-vous de tous les N'zima, du plus haut cadre au plus modeste, afin de célébrer leur identité, de « faire l'unité ».

A l'affluence des N'zima s'ajoute les nombreux étrangers qui assistent et prennent part à la célébration chaque année. Selon Di Méo : « la réussite d'une fête locale se mesure souvent à l'attrait qu'elle exerce sur l'extérieur, à sa fréquentation depuis des contrées lointaines... » (2001: 643), en ce sens l'Abissa est une fête réussie. De plus, les étrangers viennent célébrer la fête avec les N'zima et associent de ce fait « leur » Abissa avec le Quartier France. On peut parler d'un marquage physique et identitaire.

Ensuite, le marquage « physique » entendu comme identitaire, c'est-à-dire au-delà du « corporel », se manifeste également à travers la matérialité de l'espace ou des espaces. Si la fête se déroule principalement sur la Place de l'Abissa, elle se tient également sur d'autres espaces de la ville historique.

Il s'agit d'abord de la cour royale construite en 2004 à l'initiative du roi afin d'accueillir ses invités de la haute société. Elle sert aussi à remettre l'Abissa au peuple à l'ouverture du *Gouazo*. Sa construction témoigne de la volonté de la royauté de s'inscrire sur le territoire et d'en faire un lieu de réception « N'zima ». Malgré son édification récente, elle est devenue un lieu doublement symbolique pour les N'zima : le *Gouazo* y est lancé et le roi y reçoit de hautes personnalités, légitimant d'autant plus sa qualité de cour royale. Elle est également un lieu symbolique de la nouvelle célébration de l'Abissa résultant d'une intentionnalité du roi et peut être qualifiée de marquage matériel de l'espace. Selon Veschambre :

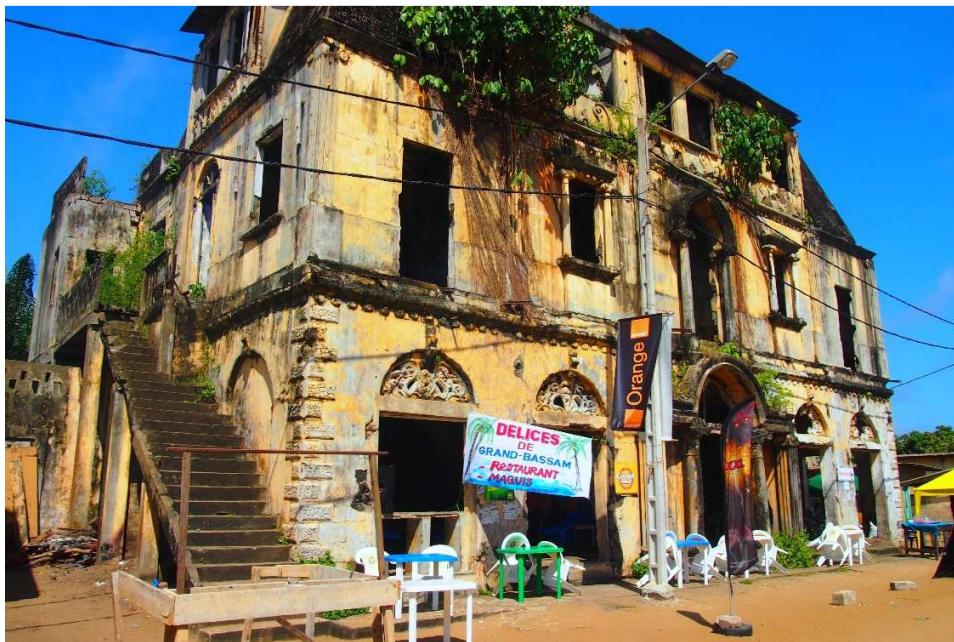
« La marque fonctionne comme signature intentionnelle : elle est pensée et produite pour rendre visible une personne, un groupe, une institution, pour constituer le support d'une identification (individuelle ou plus généralement collective), et pour représenter au final un attribut de l'acteur ou du groupe en question » (2008 :11).

L'auteur ajoute que dans le registre de la visibilité, les constructions se distinguent comme les marques les plus pérennes et saillantes (Veschambre 2008: 11). Par la présence de hautes

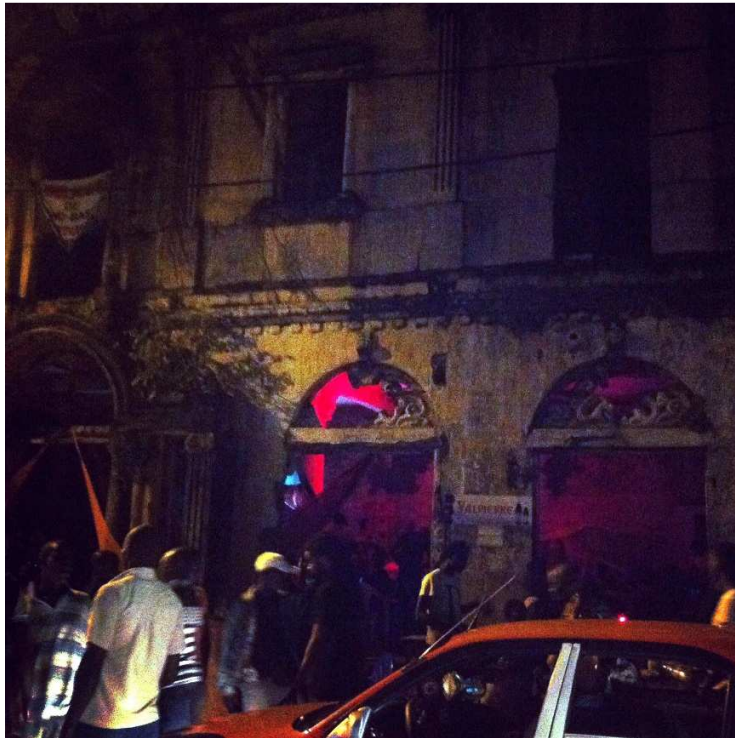
personnalités invitées par le roi, l'Abissa participe à la reconnaissance du Quartier France de Grand-Bassam comme la capitale N'zima et à l'inscription de sa communauté sur le territoire aux yeux des étrangers. La cour royale devient un marquage symbolique et identitaire de l'espace.

Enfin l'Abissa se tient dans d'autres lieux tels que les villages gastronomiques et les maquis installés dans la zone commerciale. Pour les visiteurs, ces espaces sont associés à la fête et aux N'zima bien que ces derniers ne soient pas toujours à l'initiative de ces activités. A travers ces nouveaux lieux, l'Abissa se matérialise au-delà du village, dans le Quartier France, ce qui constitue un marquage ponctuel des N'zima.

Un exemple de cette appropriation ponctuelle est le nouvel usage qui est fait du bâtiment Ganamet. Il sert d'abord de support aux banderoles et affiches publicitaires des sponsors. L'intérieur, où des artisans exposent d'ordinaire leurs pages, est transformé en maquis où sont installées de nombreuses tables et chaises (cf. Photographie 26). L'arrière, qui est occupé par des squatteurs, sert de cuisine. La nuit, les chaises sont retirées pour laisser place à une piste de danse. Le bâtiment se transforme alors en discothèque (cf. Photographie 27).



Photographie 26 : Bâtiment Ganamet transformé en maquis pendant la fête de l'Abissa



Photographie 27 : Bâtiment Ganamet transformé en boîte de nuit pendant la fête de l'Abissa

Photographie de Landry Diambra postée le 02 novembre 2014 sur Instagram avec le commentaire suivant : Une maison coloniale transformée en boîte de nuit #grandbassam #abissa2014 #party #cotedivoire

On peut donc parler d'une appropriation physique du bâtiment Ganamet qui a une valeur symbolique. L'Abissa donne de manière ponctuelle un nouvel usage et une nouvelle fonction à certains bâtiments coloniaux de la ville historique.

Il ne peut toutefois y avoir de marquage durable sans une reconnaissance extérieure.

4.2.2 L'IMPACT EXTERIEUR : L'IMPACT SYMBOLIQUE

Selon Veschambre : « l'appropriation identitaire de l'espace, et par là même, la visibilité sociale dans la dimension spatiale, sont l'objet de luttes symboliques... » (2004: 75). Le marquage devient alors le « moyen privilégié » de cette appropriation (Ripoll, 2006; cité dans Veschambre 2008: 44).

L'Abissa permet aujourd'hui au peuple N'zima d'avoir une visibilité importante au sein de la commune. La fête permet un marquage « physique » du Quartier France de Grand-Bassam. Dans cette partie, il s'agit de vérifier s'il peut également être considéré comme un marquage « présence », c'est-à-dire symbolique, à travers la création d'une image du Quartier France associée intentionnellement à celle des N'zima à travers l'Abissa. Pour les N'zima, cette visibilité locale s'accompagne d'une volonté de reconnaissance nationale et internationale. En

effet, la commune de Grand Bassam fait l'objet de « luttes symboliques » (Veschambre 2004: 75) entre les N'zima et les Abouré, un peuple antagonique. Ces derniers revendiquent leur antériorité et la propriété du territoire de Grand-Bassam et des terres N'zima.

Deux périodes se distinguent dans la recherche d'une plus grande visibilité extérieure par l'Association à travers l'Abissa : de 2004 à 2012 et de 2012 à nos jours. Le 29 juin 2012 constitue une rupture en ce qu'il s'agit de la date de l'inscription de la ville historique de Grand-Bassam au patrimoine mondial.

- **2004-2012 : de l'arrivée du nouveau roi à l'inscription à l'UNESCO**

L'Association Abissa a été créée en 2004 dans le but de « pérenniser et professionnaliser cet évènement culturel important de la communauté N'zima »³⁵. La volonté de réussir l'organisation de la fête et de la pérenniser est clairement affichée. Les membres de l'Association rencontrés parlent aussi de « vendre l'Abissa » afin de « la faire connaître à travers le monde entier »³⁶. Selon Veschambre et Gravari-Barbas : « la pérennisation d'un évènement représente un enjeu d'appropriation » (2005: 286). Pour atteindre leurs objectifs, l'Association a ainsi recourt à différents moyens de communication : communication événementielle, médias et produits et services.

Tout d'abord, la commission « communication » de l'association utilise une communication événementielle. L'édition 2014 a été promue à travers un affichage montrant le buste d'un instrumentiste sur lequel on pouvait lire en lettre blanche « Abissa 2014 » (cf. Photographie 28). L'emblème de la royauté des N'zima kôtôkô de Grand-Bassam est visible dans l'encart en haut à gauche.

³⁵ Courrier adressé aux cadres N'zima par l'Association Abissa afin de solliciter leur contribution financière

³⁶ Propos recueillis lors d'un focus group avec des membres de l'Association Abissa



Photographie 28 : Panneau publicitaire annonçant l'Abissa 2014

Le panneau de cette Photographie est placé à l'entrée du Quartier France, juste après le Pont de la Victoire. Des banderoles avaient également été placées dans le village N'zima. Dès le début du mois d'octobre les habitants parlaient déjà de l'approche de l'évènement, ce bien avant la mise en place de ces publicités. Cette communication constitue une « carte de visite » (Augé 1992: 88) de la ville historique qui devient la capitale de l'Abissa et de ceux qui la célèbrent : les N'zima. Cette nouvelle inscription dans le paysage est destinée aux étrangers, les extra-bassamois non N'zima, afin de les informer de l'approche de l'évènement et de les y convier. De nombreux panneaux de ce type sont d'ailleurs installés dans Abidjan et le long de la route Abidjan-Bassam.

En effet, de nombreux Abidjanais ivoiriens et étrangers se rendent au Quartier France les week-ends. Le dossier de proposition d'inscription de la ville historique sur la liste du patrimoine mondial donne des informations sur la provenance des personnes qui fréquentent les plages, hôtels et restaurants : « les visiteurs et groupes proviennent exclusivement du District d'Abidjan (94,20%) et une faible proportion (5,80%) de Bonoua, Grand-Bassam et autres lieux » (République de Côte d'Ivoire 2012: 58).

Par le biais d'une communication événementielle à l'extérieur de Bassam, l'Association Abissa promeut le peuple N'zima auprès des extra-bassamois. Cela participe à la création d'une nouvelle image du Quartier France qui n'est pas uniquement associée aux hôtels-restaurants et aux plages mais également à l'Abissa et aux N'zima.

Deuxièmement, l'Association Abissa fait appel aux médias. Selon les organisateurs : « c'est en 2004 qu'on a contacté la presse nationale. L'Abissa existait déjà mais nous voulions vendre

l'Abissa. Et nous voulions le faire par la presse. Donc en 2004, on a mis l'accent sur elle »³⁷. Selon van Binsbergen, la vie publique et la culture politique nationale sont dominées par les médias presque partout dans le monde, en particulier par la radio et par la télévision³⁸. Il ajoute que « la communication d'un message local et ethnique vers le monde extérieur nécessite de pouvoir accéder aux médias et les festivals sont des moyens consacrés pour y arriver »³⁹ (1994: 108). La presse et la télévision nationale sont donc des moyens privilégiés pour atteindre les objectifs de l'Association. L'Abissa bénéficie aujourd'hui d'une large couverture médiatique à l'échelle nationale. Certains journaux produisent des articles proposant une rétrospective des événements majeurs. En 2014, d'autres ont consacré des articles sur chacune des journées du *Gouazo* : « la journée des femmes » du mercredi, la « journée des cadres et des forces vives N'zima de Grand-Bassam » du jeudi et « Kablan Duncan fait prophète chez lui » du samedi⁴⁰. Des sites internet relayent également des informations sur l'Abissa. Cette médiatisation contribue à deux phénomènes principaux.

Tout d'abord on peut d'abord parler de la création d'une « fusion ville-événement » (Barthon, Garat, Gravari-Barbas, Veschambre, 2010: 14). Ces auteurs ont étudiés les festivals :

« Dans une société médiatisée, les événements vivent de plus en plus de manière désynchronisée : leur durée de vie médiatique est ainsi bien plus importante que la durée de leur existence réelle. Les festivals sont alors instrumentalisés afin de créer une image qui dépasse le temps de l'évènement. Leur succès est comptabilisé, entre autres, sur la base de l'impact médiatique : de la couverture qui sera faite dans les journaux et les magazines, de la capacité, plus généralement de porter le regard vers la ville hôte. L'association, souvent très forte, entre la ville et ses festivals est résumée par le « de » possessif, qui bien que réducteur, exprime l'attachement entre l'évènement et son lieu d'attache [...]. Le festival apporte ainsi sa contribution dans l'image que la ville projette à l'extérieur... » (Barton, Garat, Gravari-Barbas, Veschambre 2010:11).

Malgré les modifications qui lui ont été apportés, l'Abissa n'est pas considérée comme un festival comme on l'entend dans le sens moderne du terme (Sloetje 1992: 261-262). Les propos de ces auteurs peuvent néanmoins s'y appliquer car on peut souligner une association systématique de Grand-Bassam au N'zima kôtôkô dans de nombreux articles. En 2014, l'édition en ligne du quotidien *Fraternité Matin* proposait un article intitulé : « Grand-Bassam : l'Abissa ou le nouvel an pour le peuple N'zima kôtôkô »⁴¹. Ses premières lignes commencent ainsi : « L'Abissa du peuple N'zima kôtôkô de Grand-Bassam ». Un autre article mentionne que l'Abissa « a pris fin le dimanche 02 Novembre dans la première capitale de Grand-Bassam »,

³⁷ Propos recueillis lors d'un focus group avec des membres de l'Association Abissa

³⁸ Traduction littérale de l'anglais

³⁹ Traduction littérale de l'anglais

⁴⁰ Il s'agit des titres de la rubrique Culture du journal *Fraternité Matin* dédiés à l'Abissa le jeudi 30 octobre 2014, vendredi 31 octobre 2014 et lundi 3 novembre 2014

⁴¹ Source: www.fratmat.info/regions/item/20076-grand-bassam-l-abissa-ou-le-nouvel-an-pour-le-peuple-nzima-kotoko

autrement dit au Quartier France. Un dernier article sur l'édition 2013 s'intitule : « Préparatifs de l'Abissa 2013 : Le Quartier France à pied d'œuvre »⁴². On y lit : « À partir de ce dimanche jusqu'au 3 novembre prochain, la ville bouillonnera aux sons des percussions et concerts. Le Quartier France, centre névralgique des festivités, s'active de tout son beau monde ». Ces associations entre les N'zima et la « première capitale », entre les N'zima et la « ville historique » ou encore entre les N'zima et le « Quartier France » à travers l'Abissa sont fréquentes. Elles favorisent la création et l'émergence d'une nouvelle image de la ville qui lie les N'zima à Grand-Bassam en général et au Quartier France en particulier.

Ensuite, la médiatisation de l'Abissa favorise sa perception en tant qu'évènement d'envergure nationale. Les médias mettent en avant l'affluence que connaît le Quartier France qui donne un caractère exceptionnel à la célébration. Un article intitulé « Abissa 2014 : belle apothéose! » débute par ces mots : « Une semaine durant (du 26 octobre au 2 novembre), la ville de Grand-Bassam a été le pôle d'attraction de nombreux visiteurs venus des quatre coins du pays pour prendre part à cette manifestation grandiose et annuelle, Abissa »⁴³. Un autre article traitant de l'édition 2013 intitulé : « Abissa 2013 : mobilisation extraordinaire » s'interroge : « Combien étaient-ils ? Impossible même pour les organisateurs que nous avons rencontrés de nous donner le nombre exact de personnes qui ont participé à l'édition 2013 de la fête de l'Abissa tant le déferlement humain a été considérable »⁴⁴. Selon Garat, la médiatisation des fêtes et festivals crée « un sentiment d'urgence et d'exception [...]. Le message est le suivant : ce qui se passe là ne se passe pas ailleurs, ou pas de la même manière, il faut donc y être pour en être (Poggi, 2002) » (2005:278).

Les médias parlent également des personnalités présentes à l'Abissa ce qui contribue à la promouvoir comme un évènement d'envergure nationale.

Troisièmement, l'Association Abissa a développé des produits et services dans sa volonté de pérennisation de l'évènement, une action que l'on peut qualifier de « pérennisation de l'éphémère » (Barton, Garat, Gravari-Barbas, Veschambre, 2010: 3). On note la création d'un site internet, la vente d'objets dérivés et des activités ponctuelles réalisées hors-Abissa.

Tout d'abord le site internet www.abissaci.org exclusivement dédié à l'Abissa a été mis en place en 2014. Il présente des informations sur l'histoire de la fête, des photos et des vidéos. Selon un membre, l'Association se soucie de « ceux qui ne peuvent se déplacer pour assister à la fête »⁴⁵, le site leur permet de suivre l'Abissa.

Ensuite, le comité produit de nombreux articles dédiés à la vente : des DVD, des t-shirts, des pagnes, le programme officiel, etc. Les DVD sont réalisés pour ceux qui ne peuvent pas venir à la fête. Ils sont disponibles toute l'année dans différents points de vente à Grand-Bassam. Ils assurent une « pérennisation » de l'évènement. Les t-shirts permettent aux visiteurs et aux N'zima de s'habiller en « Abissa ». Ils en existent pour toutes les tailles et en différentes

⁴² Source: news.abidjan.net/h/478596.html

⁴³ Source: www.topvisages.net/topvisages/index.php/en/une/item/1318-abissa-2014-belle-apotheose

⁴⁴ Source: www.avenue225.com/abissa-2013-mobilisation-extraordinaire

⁴⁵ Propos recueillis lors d'un focus group avec des membres de l'Association Abissa

couleurs (cf. Photographie 29). Ils portent l'emblème de la royauté N'zima, l'inscription « Abissa » en lettre capitale ainsi que les attributs de chacune des sept familles. Les N'zima continuent de les porter tout au long de l'année, en dehors de l'Abissa. Il en est de même pour les pagnes qui ont une signification plus forte encore. Chaque année un nouveau pagne « Abissa » est produit (cf. Photographie 30). Chaque année, ses couleurs honorent successivement une des sept familles. L'édition 2014 célébrait la famille N'Vavilé en couleur jaune-or. Le mardi et samedi du *Gouazo*, jour de la sortie du roi, tous les notables présents dans la tribune officielle arboraient ce pagne (cf. Photographie 31).



Photographie 29 : Vente des t-shirt Abissa



Photographie 30 : Pagnes Abissa 2014 (à droite) et éditions précédentes



Photographie 31 : Tribune officielle le jour de la « sortie du roi »
 À gauche les notables habillés en pagne « Abissa » 2014. Au centre le roi.

Le pagne « Abissa » a été créé en 2005 et il est pourtant déjà devenu aujourd'hui un des marqueurs identitaires majeurs. Les notables N'zima, les villageois et les « amis » des N'zima le portent avec fierté à l'occasion des événements qui ont lieu à Grand-Bassam : visite d'officiels, cérémonies liées au patrimoine, conférences sur le Quartier France, etc. Par ailleurs, une femme N'zima vivant à Abidjan explique : « Aujourd'hui quand je porte ça à Abidjan, tout le monde

sait que je suis de Bassam et on me dit : " Ah! Vous êtes N'zima " ». Ce pagne, lorsqu'il est porté hors-Abissa, est un marqueur identitaire qui crée une association entre celui qui le porte et les N'zima de Grand-Bassam.

Enfin, toujours dans une optique de « pérennisation de l'éphémère », l'Association a élargi son champ d'actions en dehors des deux semaines de l'Abissa. Depuis quelques années, elle offre des dons à l'orphelinat de Grand-Bassam situé au Quartier France. Un article évoque des « dons [...] que le peuple N'zima, à travers l'Abissa a octroyé... »⁴⁶ après la fête. Cette nouvelle orientation positionne les N'zima en tant qu'acteur important du territoire qui réalisent des actions à caractère social avec les retombées de l'évènement. En 2013, l'Association s'est également impliquée dans la production d'un ouvrage intitulé « Grand-Bassam Métropole Médiévale des N'zima ». Il a été rédigé par des intellectuels N'zima et préfacé par le roi. Les objectifs de cette entreprise sont présentés comme suit :

« Le présent document conçu sur la base de preuves et de faits historiques scientifiquement avérés s'attache à rétablir la vérité historique et à présenter le peuple N'zima sous son visage de champion du commerce international et d'agent civilisateur. Pour ce faire, après avoir rappelé brièvement l'appartenance du peuple N'zima au groupe Akan, nous mettrons l'accent sur la Fondation des Royaumes N'zima de Grand-Bassam et d'Assinie et enfin sur le rôle multiforme joué par ce peuple dans la naissance et les premiers pas de la Côte d'Ivoire moderne » (Association Abissa 2013: 10).

En éditant cet ouvrage, le comité contribue à l'association du peuple N'zima avec le quartier France ainsi qu'à la légitimation de sa présence. En effet, le livre s'inscrit dans la « lutte symbolique » dont la Commune de Grand-Bassam fait l'objet entre N'zima et Abouré.

Dans la recherche d'une plus grande visibilité extérieure de la fête de l'Abissa par l'Association, une seconde période permet de renforcer l'impact extérieur, l'impact symbolique de la fête.

• **2012 à nos jours : la période post-inscription**

La seconde période est marquée par le 29 juin 2012, date de l'inscription de la ville historique de Grand-Bassam au patrimoine mondial de l'UNESCO. Trois éditions de l'Abissa se sont tenues depuis : 2012, 2013 et 2014. Aujourd'hui cette inscription est utilisée comme une ressource symbolique pour démarquer l'Abissa des autres fêtes identitaires célébrées en Côte d'Ivoire.

Dans la parution « Abissa Grand-Bassam, édition 2014 » qui propose un programme détaillé de l'évènement, le roi explique que : « le caractère universel des pratiques de l'Abissa a été reconnu par l'UNESCO lors de sa décision d'inscrire la ville historique de Grand-Bassam au patrimoine de l'Humanité » (Abissa 2014: 4). Ses propos soulignent le caractère singulier de la fête qui est aujourd'hui reconnue à l'échelle mondiale et légitimé par l'UNESCO.

⁴⁶ Source: www.abissaci.org/abissa-2012-don-du-comite-abissa-a-lorphelinat-national-des-jeunes-filles-de-grand-bassam

Le label de l'organisation internationale est utilisé comme un élément de démarcation. Sur le site officiel de la royauté N'zima kôtôkô⁴⁷ on peut lire dans l'en-tête : « Grand-Bassam, patrimoine mondial de l'UNESCO » en grand caractère. L'identification au label UNESCO est également utilisée par l'Association Abissa dans sa communication événementielle, comme lors de la dernière campagne d'affichage informant de l'approche de l'Abissa. Cette référence récurrente au label fonctionne comme une ressource symbolique et une association à la ville historique de Grand-Bassam. L'association entre l'Abissa et l'UNESCO valorise la célébration des N'zima et présente l'évènement comme exceptionnel auquel il faut assister au moins une fois dans sa vie (Garat 2005).

Si les changements apportés à la célébration permettent de faire de l'Abissa une fête d'envergure nationale pratiquée par des extra-bassamois non-N'zima, on peut s'interroger sur la perception de ces changements par les autochtones. On peut également s'intéresser à aux différentes pratiques de l'Abissa par les autochtones N'zima, les allogènes du Quartier France et les allogènes extra-bassamois.

4.3 LA « PRATIQUE » DE L'ABISSA

Cette partie s'intéresse à la pratique de l'Abissa qui est entendue ici comme la participation à l'évènement, les différentes manières d'y prendre part et les raisons qui les motivent. Durant la fête, aux allogènes et N'zima déracinés du Quartier France ainsi qu'aux autochtones N'zima s'ajoutent des allogènes bassamois et extra-bassamois qui viennent pratiquer le territoire de la ville historique à cette occasion.

4.3.1 LES AUTOCHTONES DU VILLAGE N'ZIMA

Les changements qui ont été apportés à l'Abissa ont affecté la perception de la fête et la manière dont les autochtones la pratiquent.

- **Les changements constatés par tous**

À la question « Est-ce que vous avez vu des changements à l'Abissa ? », les autochtones répondent que l'Abissa est devenue une fête moderne.

⁴⁷ Site de la royauté N'zima kôtôkô : nzima-kotoko.com

« *Beaucoup de changements. Avant c'était traditionnel. Mais maintenant l'Abissa s'est modernisé* » (2RVN, 35-50,N).

« *L'Abissa est trop modernisé maintenant! Il y a eu trop de changements!* » (4RVN, 20-35, N).

Pour illustrer les changements, les habitants insistent sur différents aspect : l'installation de tribunes, de podiums, la présence de la presse et la télévision, etc. Ceci les conduit à s'interroger sur les coûts de la préparation de la fête :

« *Avant à l'Abissa il n'y avait pas de bâches, il n'y avait pas de micros, il n'y avait pas de baffes. Pas de musique. Avec 10 000 FrCFA on organisait l'Abissa avant. Mais maintenant, on te parle de plus de 120 millions. Mais regarde les bâches que tu as vu, les trucs qui sont montés là, tu penses que à ton avis, ça peut coûter combien comme ça ?* » (4RVN, 20-35, N).

D'autres mentionnent la présence importante de « personnalités » :

« *Oui! Ils ont modernisé! L'Abissa est devenue moderne avec l'arrivée des podiums, disons les concerts après l'Abissa, disons l'arrivée même de beaucoup de personnalités, que ce soit politique, administrative, religieuse tout ça.* » (2RVN, 20-35, N).

Tandis que d'autre, surtout les femmes, insistent sur les efforts des organisateurs pour assurer la sécurité des participants et son bon déroulement :

« *Il y a des choses qui ont été ajoutées. Parce que l'Abissa est devenue plus moderne. Avant il n'y avait pas les baffes, les sonorisations tout ça. Il n'y avait pas tout ça. Mais maintenant, il y a des baffes et puis la sécurité est renforcée parce que avant, les jeunes prenaient l'Abissa pour faire des règlements de compte [...]. Mais actuellement là, il n'y a plus ça parce qu'il y a beaucoup de sécurité.* » (3RVN, 20-35, N).

• Une perception différente

Tous les habitants soulignent les changements apportés à l'Abissa. Toutefois, la perception de ces derniers diffère.

Dans leur ensemble, ils expriment une fierté face à l'attrait qu'exerce la fête de l'Abissa.

« *Il y a plus de monde! Non non il y a plus de monde! Au fur et à mesure que l'Abissa continue de passer, le monde s'accroît. Tu vas voir, surtout le dernier samedi de l'Abissa. Les trois derniers jours : vendredi samedi dimanche, mais.... Le quartier est rempli!* » (4RVN, 20-35, N).

Certains expliquent ce succès par l'octroi du label UNESCO, qui donne une plus grande visibilité à l'Abissa à l'extérieur des frontières de la Côte d'Ivoire :

« Y a beaucoup de gens qui viennent de d'autres pays pour assister à l'Abissa. Abissa maintenant est sur internet. Donc tu sais que c'est dans le monde entier on danse Abissa, les gens savent [...]. Donc si il y a un truc comme ça, que c'est balancé sur internet, tout le monde entier peut savoir ce qui se passe, avec l'UNESCO et tout ça, tu comprends un peu ? » (2RB, 35-50, N).

Toutefois, selon l'âge et le statut dans la société N'zima, la perception des changements diffèrent.

On peut souligner la différence entre jeunes et personnes âgées. Ces dernières ont connu les différents stades de l'évolution de la fête. Elles la comparent à ce qu'elles ont connu dans le passé. Dès que la question « Est-ce que vous avez vu des changements à l'Abissa ? » lui est posée, une femme de plus de quatre-vingts ans affirme :

« Ils ont gâté notre Abissa » (4V, 50 et +, N)

Elle le répète à plusieurs reprises avant de mentionner son aspect moderne. Une autre se plaint de la présence trop importante d'étrangers :

« Les étrangers devaient nous laisser danser notre Abissa » (10RVN, 50 et +, N).

Cette présence extérieure jugée envahissante est exprimée par plusieurs personnes interrogées. Di Méo, explique cette contradiction entre la fierté éprouvée face aux succès de « sa » fête et le mécontentement face à ces étrangers. Il affirme : « la réussite d'une fête locale se mesure souvent à l'attrait qu'elle exerce sur l'extérieur, à sa fréquentation depuis des contrées lointaines, même si l'on se plaint aussi de cette " invasion " » (2001: 643). Ce sont souvent les femmes âgées qui ont été les plus critiques face au nouvel Abissa. Elles soulignent le fait qu'elles se restreignent pendant la fête et ne vont plus danser comme avant car elles craignent la foule.

« Vraiment, quand on voit l'Abissa, des fois, ça décourage. On n'a pas l'envie d'aller danser comme avant quand on partait s'amuser [...]. Parce que vraiment, c'est devenu international, mais les gens, ils n'ont pas appris à nous les N'zima à faire notre culture, notre façon de danser l'Abissa. [...] Les étrangers-là viennent, y a du désordre! Or avant, à l'époque quand on danse l'Abissa, toi-même tu vois, tu es content. Mais maintenant là [...]. Les étrangers prennent l'Abissa comme, comme, je sais pas si c'est une corde on tire ici, on tire là, toi-même tu es âgé, tu peux pas rentrer, on va te faire tomber. Et puis tu fais pas attention, on va marcher sur toi. Donc tu préfères rester à la maison. (10RVN, 50 et +, N).

Les jeunes quant à eux, n'expriment pas de véritables critiques. Ils affirment que l'Abissa est devenu moderne voire « trop modernisé » mais insistent sur les apports de ces changements. Une jeune femme souligne qu'à l'approche de l'Abissa, la télévision nationale en fait un sujet majeur :

« Actuellement la RTI ne parle que de l'Abissa matin-midi-soir » (3RVN, 20-35, N).

Pour un autre, l'Abissa correspond à sa conception de « faire la fête » :

« À partir du dimanche- là, tu vas voir comment se sera intéressant! Tu vas voir le monde! Non, c'est trop chic! » (4RVN, 20-35, N).

Enfin, les notables, qui constituent un groupe à part dans les sociétés N'zima, n'émettent aucunes critiques. Ils insistent sur le fait que ces changements sont bénéfiques et que c'est l'ouverture au public et la modernisation de l'Abissa qui ont permis que l'Abissa soit une fête importante au niveau national et international.

- **La (nouvelle) pratique de l'Abissa**

De nombreux habitants expliquent qu'ils pratiquent l'Abissa en regardant les danses, en y prenant part ou en se déguisant. Pour certains, le déguisement se transforme en rituel car ils portent les mêmes vêtements, à chaque édition, afin de transmettre le même message ou endosser le même rôle tous les ans.

Toutefois, aujourd'hui, en raison des changements qui lui ont été apportés et de son attrait, l'Abissa offre des opportunités économiques. Celles-ci ont conduit les autochtones à adopter de nouvelles manières de pratiquer la fête. Certains préfèrent ouvrir des petits commerces, des maquis ou s'improviser vendeur ambulant plutôt qu'aller danser. Une femme N'zima qui a ouvert un maquis non loin de la Place de l'Abissa durant l'édition 2014 explique :

« Le Quartier France c'est toujours calme quand y'a pas d'Abissa. Quand y'a du monde au moins, chacun fait ses petites activités pour pouvoir faire rentrer de l'argent. Chacun fait son chiffre d'affaire » (2RB, 35-50,N).

Un jeune autre jeune, installé au village depuis quelques années ajoute :

« Étant même à Abidjan je venais chaque fois à l'Abissa. Je venais souvent pour vendre la cigarette. Je me baladais avec la cigarette pour revendre » (2RVN, 20-35, N).

L'Abissa est aujourd'hui perçue par les N'zima comme une opportunité économique qui incite à la création d'activités ponctuelles génératrices de revenus.

4.3.2 LES ALLOGENES ET « DERACINES » DU QUARTIER FRANCE

Les allogènes et N'zima déracinés portent un intérêt différents à la fête, ce qui influence leur manière de la pratiquer.

- **Les non- N'zima**

Les français et ivoirien non-N'zima qui résident au Quartier France affirment avoir assisté au moins une fois à l'Abissa. Toutefois, aujourd'hui, ils ne s'y intéressent plus et ne la pratiquent plus car ils ont le sentiment que toutes les éditions sont identiques.

- **Les N'zima déracinés**

Les N'zima déracinés, en raison de l'origine, s'intéressent à la fête et la pratiquent.

La perception de la fête

Les trois N'zima déracinés interrogés décrivent l'Abissa comme la fête traditionnelle de leur peuple, mais ils la perçoivent différemment des autochtones.

Le premier individu du groupe a assisté à l'Abissa pour la première fois en 2000 lorsqu'il s'est installé au Quartier France. Il la considère comme une « jolie fête. Belle à voir » (1RQF, 50 et +, N), y assister lui permet de découvrir sa tradition d'origine. Dans son cas, la fête ne revêt pas de véritable signification à ses yeux, elle s'apparente à un spectacle.

Les deux autres individus sont plus familiers avec l'Abissa car ils y ont assisté dans leur enfance et puis en tant qu'adulte lorsqu'ils ont emménagé à Bassam. En tant que cadres N'zima, ils estiment qu'il est important de s'intéresser à la fête et ce d'autant plus que les cadres contribuent aujourd'hui à son organisation. Ils parlent avec satisfaction des transformations qui lui ont été apportés :

« Ça c'est notre fête traditionnelle. On est train...enfin ça fait déjà un moment, on a cherché à lui donner un caractère beaucoup plus, j'allais dire national. Sinon à l'époque, l'Abissa se dansait dans le sable comme d'habitude, avec des abris sommaires, avec de la paille dessus, des trucs comme ça. Sans plus. Maintenant bon, la nouvelle génération, les cadres que nous sommes, nous avons dit " Ah, il faut lui donner une connotation plus nationale " » (3RQF, 50 et +, N).

Ils estiment que les changements peuvent aller plus loin. L'un souhaite la création d'un carnaval « comme le carnaval de Rio » (3RQF, 50 et +, N), parallèlement à l'Abissa tandis que l'autre suggère une transformation totale de la Place de l'Abissa. Il conseille la création de gradins avec un espace permanent réservé au roi que les touristes pourraient admirer. Il explique à ce sujet :

« Oui mais ils viennent, et puis ils regardent et ils voient le sable et puis ils voient rien. Hors là, on verra l'endroit où le roi s'assoit, ça serait " place du roi ", ça serait peut-être même pour créer un petit mythe. Là, on ne doit pas marcher, on doit juste rester loin pour regarder. Et c'est tout ça qui fait la richesse aussi d'un quartier, d'une ville, c'est tout ce qu'on crée comme mythe autour. Et si

on ne sait pas le faire, on vendra pas Bassam. Bassam mérite d'être vendu et je suis sûr que c'est un très bon produit à vendre. » (2RQF, 50 et +, N).

Les N'zima déracinés considèrent l'Abissa comme un moyen de promotion de leur peuple et du Quartier France. Ils souhaitent que plus de changements lui soient apportés afin de lui assurer une plus grande visibilité. Ils s'intéressent au souvenir que la Place de l'Abissa peut laisser aux touristes. Leur expérience à l'étranger les pousse à comparer Bassam à d'autres villes touristiques qu'ils ont visitées, qui les ont marquées et avec lesquels ils souhaiteraient que la ville historique puisse rivaliser. Bien qu'il s'agisse d'un événement ponctuel, à leurs yeux, la fête peut contribuer à la valorisation de la ville. Elle devient ainsi tout aussi intéressante et importante que le patrimoine matériel.

La pratique de l'Abissa

Les N'zima déracinés participent à l'Abissa uniquement durant les jours de la sortie du roi. Ils estiment qu'en raison de la présence de tous les cadres N'zima ces jours-là sont les plus intéressants et les plus importants de la fête

Les jours de la « sortie du roi » s'apparentent aux moments les plus prestigieux de la célébration, ce d'autant plus que le jour de l'« apothéose », il est alors nécessaire d'avoir une invitation officielle pour s'asseoir dans la tribune officielle. La présence dans celle-ci ces jours-là, permet de montrer son statut et son appartenance aux cadres de la société N'zima, aux personnes importantes de la communauté. Ainsi, il devient important d'être présent durant ces journées qui sont celles de la fierté N'zima où vêtus du pagne Abissa, les cadres célèbrent leur identité.

Aux côtés des cadres N'zima, on retrouve dans la tribune officielle d'autres personnalités nationales importantes : hommes politiques, écrivains, etc. Elle est alors un lieu de prestige, de retrouvailles et de réseautage.

4.3.3 LES ALLOGENES BASSAMOIS ET EXTRA-BASSAMOIS

L'Abissa connaît une présence extérieure très importante. Elle est le fait principalement, de résidents d'allogènes de la Commune et d'allogènes extra-bassamois.

Les dates choisies pour la célébration coïncident avec celles des vacances scolaires de la Toussaint en Côte d'Ivoire, ce qui favorise la présence de nombreux jeunes allogènes vivants dans la Commune et extra-bassamois. Selon Di Méo, « ces vacanciers dont d'autant plus prompts à "faire la fête" qu'ils coulent, dans le cadre de leurs congés, une existence forcément oisive » (2001: 644). Ils viennent par cars entiers depuis Abidjan, ou tout simplement en taxi communaux.

Pour ces étrangers, la possibilité de pratiquer l'Abissa est considérée comme un signe d'ouverture du peuple N'zima :

« Voilà par exemple, un exemple d'ouverture. N'importe qui entre et peut danser ici. Pendant une semaine, n'importe qui accède au quartier et fait ce qu'il veut au quartier. Là, j'ai envie de dire que pratiquement tout le monde est acteur. Et quand il y a l'Abissa, il y a plus d'allochtone que d'autochtone. Naturellement les visiteurs dominent ceux qui sont sur le terrain! » (3RB, 50 et +).

Les allogènes extra-bassamois pratiquent l'Abissa de manière singulière. Un résident actuel de Bassam explique ce que signifiait « aller à l'Abissa » lorsqu'il était jeune et étudiant à Abidjan dans les années 1990 :

« Nous sommes arrivés pour voir l'Abissa. Pour un Abidjanais, quand il dit venir voir l'Abissa c'est-à-dire le dernier samedi qu'on appelle la finale. Le lundi, mardi, mercredi, jeudi, n'intéressent personne! On ne vient que le dernier jour. Le samedi. Nous sommes arrivés à Bassam à 14 heures. Nous nous sommes assis dans un maquis et nous avons commencé à manger. Nous avons mangé, mangé, mangé. Nous nous sommes relevés le dimanche vers 5 heures – 6 heures du matin. Nous étions une dizaine. On a entendu le tam-tam et les clochets de l'Abissa là-bas. On n'a pas vu la scène. On était peut-être à 300 mètres de l'Abissa. Le monde fait qu'on ne peut pas voir la place centrale de l'Abissa, et, ensuite nous sommes repartis, tous les amis extrêmement satisfaits d'être venu à l'Abissa » (3RB, 50 et +).

En effet, pour de nombreux allogènes extra-bassamois, pratiquer l'Abissa s'apparente à faire un tour sur la plage et s'installer dans un maquis ou un village gastronomique pour « faire la fête » en plein air dans une ville transformé en maquis. Elle offre une occasion de liesse populaire, nationale.

CONCLUSION DU CHAPITRE 4

Le quatrième chapitre a interrogé l'appropriation symbolique du patrimoine matériel de la ville historique de Grand-Bassam à travers le marquage « présence » qui s'exprime par « la présence des corps et des signes dont ils sont porteurs (habits, pancartes...) lors d'évènements récurrents (manifestations, défilés, fêtes...) ou exceptionnels qui, " marquent " les esprits et associent un lieu à des groupes sociaux ou à des institutions qui s'y mettent en scène » (Veschambre, 2004: 74). L'Abissa célébrée annuellement par les N'zima est considérée comme l'expression de ce marquage « présence ».

La fête a connu de profonds changements initiés par la royauté avec la création de l'Association Abissa dont l'objectif principal est de pérenniser l'évènement et de professionnaliser son organisation. Il s'agit en somme de « vendre l'Abissa ». Pour cela, l'Association déploie des moyens avec un accent particulier mis sur la communication. Elle encourage la médiatisation de l'évènement et s'applique à pérenniser son caractère éphémère à travers la production et la vente d'articles « Abissa ». Ces transformations ont un impact direct sur la célébration, son déroulement, sa perception et surtout son attrait. L'Abissa draine aujourd'hui de nombreux N'zima originaires d'autres village, mais aussi des allogènes bassamois, extra-bassamois et des touristes. C'est désormais l'évènement le plus important de la Commune de Grand-Bassam en raison de son affluence et de ses retombées économiques.

Les transformations apportées à la fête ont des impacts locaux, entendus comme physiques et matériels. Il s'agit d'abord de la présence saillante des N'zima qui constitue un marquage « physique » mais également identitaire. On assiste ensuite à la multiplicité des lieux de la célébration qui ne se cantonne plus à la seule Place de l'Abissa ou au village N'zima, mais s'étend au-delà dans la zone commerciale du Quartier France où des bâtiments coloniaux sont affectés à de nouveaux usages. Enfin la présence de nombreux étrangers constitue le dernier impact physique et témoigne de l'attrait de la célébration et de l'impact extérieur des campagnes de communication pouvant être considéré comme l'impact symbolique de l'Abissa.

En se rendant au Quartier France pour célébrer l'Abissa, les étrangers associent spontanément cet espace à l'Abissa et aux N'zima. On peut donc parler d'une « fusion ville-évènement » (Barthon, Garat, Gravari-Barbas, Veschambre, 2010 :14). Cette association symbolique est accentuée par la communication événementielle et la médiatisation de l'Abissa.

Depuis 2012, date de l'inscription de la ville historique à l'UNESCO, l'Association Abissa utilise la formule « Grand-Bassam patrimoine mondial de l'UNESCO » de façon récurrente. Cet appropriation du label participe à l'association symbolique entre N'zima et Grand-Bassam et à la création d'une nouvelle image du Quartier France qui n'est plus uniquement associé aux plages et aux bâtiments coloniaux mais également à l'Abissa et aux N'zima.

Ces éléments confirment que les N'zima expriment une appropriation symbolique du Quartier France de Grand-Bassam à travers le marquage « présence » de l'Abissa. Quel est l'impact de la patrimonialisation dans le processus d'appropriation symbolique de l'espace ?

CHAPITRE 5. LE ROLE DE LA PATRIMONIALISATION DANS LE PROCESSUS D'APPROPRIATION SYMBOLIQUE DE L'ESPACE

Le cinquième chapitre s'intéresse à l'impact de la patrimonialisation sur le processus d'appropriation symbolique du Quartier France. Veschambre explique qu'au terme d'un processus de patrimonialisation :

« Un nouveau marquage se produit alors, par l'association symbolique (marquage présence) entre l'édifice patrimonialisé et le groupe social qui l'a défendu, promu et investi (associations, élus...), par l'intervention matérielle (marquage trace) qui transforme généralement l'édifice suite à sa reconnaissance (réhabilitation)... » (Veschambre 2004: 75).

Selon Veschambre, la mise en œuvre de ce processus résulte d'une mobilisation patrimoniale qui constitue un marquage, d'une part; et le support d'une appropriation d'autre part. Néanmoins, dans le cas de la ville historique, la patrimonialisation est impulsée par les élus et ne découle pas d'une mobilisation de la population.

Elle déclenche ainsi une prise de conscience patrimoniale (Di Méo 2007: 10) ou une sensibilité patrimoniale (Sinou 2005: 16) chez ces derniers. Peut-on donc affirmer que la patrimonialisation à affecter le processus d'appropriation symbolique du Quartier France ? De quelle manière ? Quelle est la différence selon les groupes ? Constitue-t-elle le point de départ du processus d'appropriation symbolique ou une innovation dans ce dernier ?

Gewald, Leliveld et Pesa affirment qu'une innovation peut être entendue comme un « processus d'invention, d'adoption, d'adaptation, d'appropriation ou de transformation »⁴⁸ (2012: 4) qui dépend des interactions mutuelles et d'interdépendances entre les habitudes individuelles et les institutions (Gewald, Leliveld, Pesa 2012: 4). Ils ajoutent que « différents groupes sociaux au sein d'une société, s'approprient, transforment les innovations de différentes manières dans la mesure où il n'y a pas de manière linéaire de s'approprier une innovation »⁴⁹ (Gewald, Leliveld, Pesa 2012: 4). Quel est l'impact de la patrimonialisation dans la « lutte symbolique » dont la Commune de Grand-Bassam fait l'objet ?

Ce chapitre se décline en deux grandes parties. La première s'intéresse à l'impact de la patrimonialisation sur le processus d'appropriation symbolique du Quartier France chez les deux groupes d'habitants. La deuxième analyse son impact dans la lutte symbolique entre N'zima et Abouré.

⁴⁸ Traduction littérale de l'anglais

⁴⁹ Traduction littérale de l'anglais

5.1 LE ROLE DE LA PATRIMONIALISATION DANS LE PROCESSUS D'APPROPRIATION SYMBOLIQUE DU QUARTIER FRANCE

Cette partie s'intéresse à l'impact du processus de patrimonialisation sur l'appropriation symbolique du Quartier France par les deux groupes qui habitent la ville historique.

5.1.1 LES ALLOGENES DU QUARTIER FRANCE

Les résidents du Quartier France affirment qu'ils ont été contents de l'inscription de la ville historique sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco. Ils insistent néanmoins sur le fait que cela n'a pas changé leur perception du territoire car ils connaissaient la valeur historique du lieu avant son inscription. C'est la conscience de cette valeur qui a fait partie des motivations de leur installation au Quartier France.

Toutefois, un ensemble de réaction démontre leur attachement affectif et leur nouvelle relation avec le territoire provoqué par la patrimonialisation. En effet, depuis la labellisation, les habitants expriment leur volonté de s'impliquer et apporter leur contribution à la valorisation du Quartier France. Certains y participent déjà à travers l'entretien de l'espace public. D'autres, souhaitent mettre en place des projets pour les touristes notamment dans le but de leur permettre d'en apprendre davantage sur chacun des bâtiments. Cependant, ils expliquent être confrontés à la lenteur et aux manques de moyens de la Maison du Patrimoine Culturel qui a été mise en place afin d'assurer la préservation et la valorisation du Quartier France. Elle encadre les actions qui le concernent.

Les résidents précisent qu'ils comprennent son manque de moyen mais déplorent le fait que leurs projets ne soient pas considérés assez sérieusement, même lorsqu'ils proposent des alternatives pour leur financement. Ils ont donc le sentiment d'être restreint dans leur volonté d'agir. Voici ce qu'ils disent :

« Comme toujours ici, pour mettre la machine en route, ça prend du temps. On a perdu deux ans. Moi j'ai tiré la sonnette d'alarme pour dire attention, si on ne fait rien, l'année prochaine, il y a évaluation [...]. J'ai donc dit, si vous ne faites rien, à l'échéance on risque de perdre l'inscription » (5RQF, 50 et +).

Tous craignent une perte de la labellisation en raison de cette situation.

« J'estime que rien n'est fait et je me demande aussi si ceux qui sont nommés sont à leur poste parce que rien n'est fait. [...].L'UNESCO, si on perd ça, on aura tout perdu. Chacun, dans chaque coin du monde allait chercher à savoir où est Bassam, comme Gorée et malheureusement, on est rentré à l'UNESCO mais on risque de sortir si ça continue. Si rien n'est fait» (2RQF, 50 et +, N).

La volonté d'agir et la crainte de perdre le statut octroyé par l'inscription montrent le nouveau rapport que les résidents entretiennent avec le Quartier France. La patrimonialisation n'a pas affecté leur perception du territoire mais elle a engendré un nouveau sentiment, celui d'être les garants de l'image et du statut du Quartier France. Cette nouvelle position vis-à-vis de leur espace de vie est illustrée par les propos d'un résident qui affirme :

« *Il faut adopter une attitude patrimoine de l'UNESCO* » (3RQF, 50 et +, N).

Ainsi, chez les résidents du Quartier France chez qui l'appropriation symbolique est la plus aboutie, la patrimonialisation a constitué une innovation dans ce processus.

5.1.2 LES AUTOCHTONES DU VILLAGE N'ZIMA

Les autochtones du village N'zima affirment avoir été heureux et fiers de l'inscription de la ville historique sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO. Ils insistent cependant sur le fait que cela n'a pas affecté leur perception du Quartier France qu'ils considèrent comme leur chez eux. L'un d'eux explique ceci :

« *On nous dit " patrimoine " aujourd'hui mais pour les populations il n'y a pas de différence. Pour eux, ça a toujours été chez eux. C'est pour ça qu'il faut une sensibilisation continue aujourd'hui.* » (3V, 50 et +, N).

Toutefois, la patrimonialisation a eu des impacts différents selon le statut dans la société N'zima. On peut distinguer la royauté et ses notables du reste de la population.

Chez la royauté et ses notables, la patrimonialisation a constitué l'élément déclencheur, le point de départ du processus d'appropriation symbolique. En ce sens, elle est une innovation dans ce dernier. Dès l'inscription, la royauté adopte une position d'acteur. Elle collabore avec la Maison du Patrimoine Culturel, initie des campagnes de sensibilisation au sein du village. Elle encourage aussi les villageois à s'intéresser et à contribuer à la valorisation de la ville par des actions telles que : l'accueil à réserver aux étrangers, la conservation de la propreté de l'espace public, etc. La royauté participe également aux événements relatifs au patrimoine organisés par la Maison du Patrimoine Culturel.

Pour le reste de la population, l'impact de la patrimonialisation sur le processus d'appropriation symbolique est plus difficile à appréhender. Elle a donné lieu à un regain d'attentes, toutefois, la population ne se pose pas en acteur des changements espérés.

« *Vraiment, c'est une chance pour nous l'UNESCO et que Bassam a eu le patrimoine [...]. On souhaite que ça soit quelque chose de bon. Nous même, quand on est assis comme ça même, je me dis "Eh, faut pas que la mort va nous prendre tôt, il faut qu'on voit ce que l'UNESCO va faire pour Bassam" » (10RVN, 50 et +, N).*

« *Si ils viennent arranger, c'est bon » (12RVN, 20-35, N).*

Les résidents du village N'zima attendent que les changements viennent du haut, en particulier de l'UNESCO.

En revanche, quelques rares résidents souhaitent quant-à-eux se positionner en tant qu'acteur de la valorisation du Quartier France. Ce sont des hommes qui ont compris les enjeux de la patrimonialisation et ce que leur implication peut leur apporter. Veschambre affirme que « le patrimoine représente une ressource et peut se traduire en capital économique (rejoignant ainsi l'autre acception du terme), symbolique et social » (2008: 63). Dans ce cas, la volonté de se positionner en tant qu'acteur est motivée par la possibilité de profiter des retombées en termes de capital économique et social.

Les autochtones N'zima du village souhaitent que les changements s'opèrent dans toute la ville historique mais en priorité dans leur village. Ils attendent dans leur ensemble l'ouverture de l'embouchure⁵⁰. Cependant, en fonction des tranches d'âge, il est possible de distinguer des attentes différentes.

Les personnes âgées sont préoccupées par l'aspect du village. Elles souhaitent voir leur village « évoluer » grâce à l'inscription. Cette évolution passerait par le bitumage des routes, par l'installation de sanitaires pour les habitants qui n'en ont pas. La question de la propreté de la plage est également récurrente. Cet intérêt pour la plage est souvent justifié par le fait qu'elle est pratiquée par de nombreux étrangers, elle doit donc être nettoyée :

« *Par exemple nos routes, vous voyez ? Y'a pas assez de routes. Y'a pas assez de goudron, c'est le sable. C'est notre culture, mais il faut que ça change un peu parce qu'en l'an 2020 comme ça, les enfants qui vont venir demain vont encore nous trouver dans le sable! Le sable et puis la plage aussi.*

- *Qu'est-ce qu'on doit faire à la plage ?*

- Nettoyer là-bas [...] Nettoyer la mer bien, en sorte que les étrangers puissent venir à la plage. Ça fait aussi que le village, si on vend quelque chose, que il y a un étranger, il va venir payer. Si on fait quelque chose, que l'étranger vient avec sa famille, ils vont venir payer. Si la plage est nettoyée, si Bassam est nettoyée, c'est ce que nous demandons » (10RVN, 50 et +, N).

⁵⁰ Suite à l'ouverture du canal de Vridi en 1950 pour donner l'accès direct au port d'Abidjan depuis la mer, l'embouchure naturelle du fleuve Comoé à Grand-Bassam s'est progressivement rétrécie jusqu'à fermeture complète. La faune aquatique a été fortement perturbée par la perte d'accès à la mer et la putréfaction des végétaux dans la nouvelle lagune ainsi créée. Cela a directement affecté les activités et les revenus des pêcheurs traditionnels N'zima.

Pour les plus jeunes, les préoccupations se situent surtout au niveau de leur situation de précarité en raison de la difficulté de trouver un emploi dans la commune. Ils souhaitent que la patrimonialisation puisse apporter des changements à cette situation :

« Surtout du boulot pour la jeunesse. Surtout du boulot pour la jeunesse parce que c'est le plus grand handicap de la jeunesse du quartier France surtout. Du quartier France. D'abord il y a aucune activité. La seule activité c'est la plage. La seule activité c'est le long de la plage » (2RVN, 20-35, N).

Dans leur ensemble, les résidents du village souhaitent également que les bâtiments du Quartier France soient réhabilités avec en priorité le Palais de Justice. Toutefois, cette volonté ne s'inscrit pas dans une logique mémorielle mais plutôt dans une logique d'intérêt car ces restaurations permettraient un afflux de touristes. En effet, la mise en patrimoine a créé un ensemble d'attentes chez les villageois qui témoignent de l'adoption d'une nouvelle temporalité. On peut parler d'une nouvelle distanciation par rapport à l'histoire des bâtiments coloniaux. Ces derniers ne représentent plus uniquement la trace du passage des « Blancs » sur leur territoire. Ils sont désormais perçus comme un moyen de prospérité car ils peuvent attirer plus d'« étrangers », notamment des « Blancs » dont ils profiteraient de la présence en créant des petits commerces. Si l'innovation peut s'entendre comme un « processus d'invention, d'adoption, d'adaptation, d'appropriation ou de transformation »⁵¹ (Gewald, Leliveld, Pesa 2012: 4) qui dépend des interactions mutuelles et d'interdépendances entre les habitudes individuelles et les institutions (Gewald, Leliveld, Pesa: 4), dans le cas de cet ensemble d'habitant, la patrimonialisation constitue non pas une innovation dans le processus d'appropriation symbolique mais plutôt un précédent au déclenchement de celui-ci. En ce sens, la patrimonialisation demeure une innovation car elle a attribué au bâti colonial une valeur nouvelle, qui a modifié la perception de ces « vieilleries » (Sinou, 2005: 14). Ce changement peut affecter leur rapport avec ces derniers.

Si la patrimonialisation a donc eu un impact différent sur les groupes de résidents du territoire de la ville historique, on peut se demander si elle a eu un impact plus large, cette fois-ci à l'échelle de la commune. Si oui, de quel type d'impact s'agit-il et comment se traduit-il ?

⁵¹ Traduction littérale de l'anglais

5.2 LA PATRIMONIALISATION DANS LA « LUTTE SYMBOLIQUE » POUR UN TERRITOIRE

Cette partie s'intéresse à l'impact que la patrimonialisation dans la « lutte symbolique » entre N'zima et Abouré qui habitent la Commune de Grand-Bassam et ont des relations conflictuelles. La patrimonialisation, en donnant un nouveau statut à une partie de la commune, de surcroît celle sur laquelle vivent les N'zima, a institué une nouvelle donnée dans les relations entre les deux peuples. On peut donc s'interroger sur son impact.

5.2.1 L'AFFIRMATION DE LA PRESENCE D'UN PEUPLE

- **Les tensions entre communautés**

La Commune de Grand-Bassam connaît, depuis quelques années, un regain de tensions entre les communautés N'zima et Abouré. Les velléités de récupération de terres préférées par les Abouré ont laissé place à ce que les N'zima considèrent comme une véritable spoliation de leurs biens depuis que le roi des Abouré Nanan Affoumou Kangah a procédé à la vente de terrains situés dans le village N'zima appelé Modeste, sans l'accord de ces habitants. Le roi des Abouré justifie son action par le fait qu'il « demeure le seul roi de Grand-Bassam »⁵². Il explique :

*« Modeste fait partie intégrante du royaume de Moossou. Modeste appartient à mes parents qui en son temps avaient confié la surveillance de nos terres au père du chef de Modeste, qui se faisait appeler chef. Nous avons accepté parce que ce sont mes parents qui l'avaient installé là où il est. [...] Je n'ai pas besoin de demander son avis, encore moins celui de qui que ce soit pour les vendre ».*⁵³

En raison de la situation difficile entre les deux communautés, à l'édition 2011 de l'Abissa, le roi des N'zima kôtkô affirme ceci :

*« Les autorités ivoiriennes doivent prendre leurs responsabilités pour que ce qui nous a été indûment pris nous soit restitué. Nous ferons tout pour que ce problème soit résolu. Si notre terre a été bradée, nous n'accepterons pas d'être ainsi lésés injustement, alors que nous sommes les premiers habitants [...]. Depuis quelques années, nous avons certains frères voisins, on ne sait trop pourquoi, qui veulent falsifier l'Histoire. Et tous les problèmes partent de là. Ils disent que la terre de Grand-Bassam leur appartient. Mais un jour, la vérité éclatera dans toute sa splendeur. Et nous voulons que ce jour arrive ».*⁵⁴

⁵² Source: www.lebanco.net/banconet/bco11723.htm

⁵³ Source: koaci.com/cote-divoire-conflit-foncier-grand-bassam-aboure-accuse-menace-letat--85033.html

⁵⁴ Source: news.abidjan.net/h/416130.html

Ainsi, les Abouré qui se considèrent comme les véritables propriétaires de Bassam, nient la légitimité de la présence des N'zima sur les terres de la commune.

- **La légitimation de la présence du peuple N'zima**

La patrimonialisation du territoire de la ville historique de Grand-Bassam a eu deux impacts majeurs dans la lutte symbolique dont la ville fait l'objet. On peut d'abord parler de la reconnaissance du peuple N'zima puis de l'identification de ces derniers au label UNESCO.

Le processus de patrimonialisation de la ville historique a duré près de dix années en raison des renvois des premiers dossiers d'inscription présenté par l'Etat de Côte d'Ivoire au Centre du patrimoine mondial. Ils ne concernent alors que le Quartier France, sans le village N'zima. Pour rendre la mise en patrimoine effective, l'UNESCO recommande alors d'« inclure le village N'zima en entier ou partiellement dans le bien proposé pour inscription, afin de lui donner pleinement sa valeur »⁵⁵. À travers la prise en compte du village N'zima, la patrimonialisation permet d'affirmer les liens entre les N'zima et le Quartier France et contribue à la légitimation de leur présence sur le territoire.

5.2.2 LES IMPACTS DE CETTE NOUVELLE AFFIRMATION

Cette affirmation des liens entre les N'zima et le territoire du Quartier France a suscité un mécontentement chez les Abouré tandis que chez les N'zima, elle est rappelée de manière récurrente et utilisée comme une ressource symbolique.

- **Une patrimonialisation qui a suscité des mécontentements**

Durant le processus de patrimonialisation, la question de l'inclusion des N'zima ou des Abouré dans les délimitations de la ville historique a été au centre des débats. Certains étaient en faveur de la prise en compte d'un groupe plutôt que l'autre, tandis que d'autres craignaient que l'inscription de l'un sans la prise en compte de l'autre occasionne de nouvelles tensions entre les deux communautés. Cependant, les recommandations de l'UNESCO allant plutôt dans le sens de l'inscription du village N'zima ont permis à la dernière équipe qui a constitué le dossier de trancher.

L'inscription du territoire de la ville historique a donc été accueillie de manière mitigée chez les Abouré. Ils ont été contents d'une part car l'inscription est perçue comme une opportunité dont la Commune pourrait bénéficier; d'autre part, ils critiquent vivement la prise en compte du village N'zima. Comme le souligne Gravari-Barbas : « le patrimoine des uns n'est pas

⁵⁵ Source: whc.unesco.org/fr/decisions/1953

forcément le patrimoine des autres » (2005: 4). Ces derniers estiment que c'est le village de Moossou, leur capitale, qui aurait dû être prise en compte car il constitue le cœur de Bassam, le « vrai Bassam », le premier village qui y a été fondé. Ils insistent sur le fait que l'histoire de Bassam est indissociable de celle d'Abouré, c'est la raison pour laquelle c'est eux qui auraient dû être reconnus par l'UNESCO. L'un des Abouré rencontré expliquait :

« Le vrai bassam, c'est Moossou. Ça c'est le vrai Bassam! Quand on dit 'Bassam', c'est Abouré!

- Pourquoi?

- Les Abouré sont venus les premiers sur la terre. Regarde aujourd'hui où nous sommes installés. On est très bien installé. Maintenant, pourquoi nous on est bien installé et vous, vous dites que vous êtes premiers et vous êtes au bord de la mer qui vous chasse? [...] Donc il y a des litiges entre les Abouré et les N'zima.

- Donc les Abouré êhê réclament la terre des N'zima ?

- Nous on réclame pas. Nous on sait que c'est pour nous... » (4RB, 50 et +, A).

Les Abouré sont d'autant plus mécontents qu'ils ne comprennent pas l'intérêt de l'inscription du village N'zima.

« Ils ont inscrit Bassam, c'est par rapport au temps colonial. Il y a plusieurs maisons coloniales qui sont basées là-bas. C'est les français qui sont venus avec leurs bateaux et puis ils sont descendus de l'autre côté là-bas. C'est pour ça qu'aujourd'hui c'est devenu patrimoine mondial de l'UNESCO.

- Mais ils ont aussi inscrit le village N'zima.

- Ouais! Ils ont mis les N'zima. Ouais mais sinon ça c'est pas une place! Tu as vu la Place de l'Abissa?

- Oui.

Y a que du sable! Quelle Place de l'Abissa ? Y'a même pas un monument pour dire que voilà. Place de l'Abissa! Y'a rien! Ou bien tu as vu un monument ? Y'a rien! Ça y est là comme ça, quand c'est le jour de l'Abissa, ils mettent les bâches là, tout le monde tourne au milieu. C'est tout! » (4RB, 50 et +, A).

Le sentiment d'incompréhension peut s'expliquer aussi par le fait que les Abouré ont ce que l'on peut qualifier de conception monumentale du patrimoine. Celui-ci doit être palpable, visible et représenté par un monument ou un emblème. Cette conception monumentale est accentuée par le fait que ces dix dernières années, le roi de Mossou a procédé à la constitution d'un paysage monumental. Il a d'abord construit une cour royale imposante par ses dimensions et son esthétique. Elle est surplombée de deux statues qui représentent le roi et son épouse. Sur sa façade ont été sculptés les attributs des sept matriclans qui composent le peuple Abouré. En face de celle-ci, un monument accompagné de sculptures et statues a été érigé en mémoire de tous les anciens roi Abouré Êhê. On peut y lire le nom de chacun d'eux et les dates de leur règne.

Ces constructions font la fierté des Abouré. Ils opposent la présence importante de monuments à Mossou à leur absence dans le village N'zima. Ils comparent l'apparence de leur

cour royale à celle des N'zima qu'ils perçoivent par ailleurs comme illégitime en raison de sa construction récente, à l'initiative du roi actuel. Ces exemples illustrent la lutte symbolique que se livre les deux peuples pour s'affirmer sur le territoire de la Commune de Grand-Bassam. Dans ce contexte, le recourt aux constructions monumentales pour affirmer sa présence et exprimer le prestige d'une royauté est important afin de marquer l'espace. La référence au temps et à l'ancienneté des constructions est également cruciale car elles sont utilisées pour appuyer leur tradition orale selon laquelle leur présence sur le territoire est antérieure à celle des autres peuples. Ils utilisent ces éléments pour légitimer le rapport qu'ils entretiennent avec l'espace et les prérogatives qu'ils souhaitent y exercer.

La reconnaissance du village N'zima, a donc constitué un apport important au N'zima dans cette lutte symbolique.

- **L'usage de la patrimonialisation comme « ressource symbolique »**

Gravari Barbas explique que : « "Habiter le patrimoine" représente une plus-value importante, économique certes mais pas uniquement. Cela représente également un capital social, symbolique et politique pour ceux qui y habitent » (2005: 8). Les N'zima bénéficient aujourd'hui d'une affirmation de leur présence sur le territoire et d'une visibilité plus importante à l'échelle communale, nationale voire internationale. Ces derniers rappellent cela à travers une identification au label UNESCO et une utilisation récurrente de ce dernier à travers la formule : « Grand-Bassam, patrimoine mondial de l'UNESCO » constitue l'en-tête.

L'usage et l'identification au label fonctionne comme une ressource symbolique. En effet, il leur permet de se démarquer à l'échelle de la commune et à l'échelle nationale, d'affirmer leur présence et construire une nouvelle image de leur peuple. Cette appropriation du label UNESCO peut être considérée comme un marquage symbolique de l'espace du Quartier France.

Selon Veschambre,

« En tant que ressource identitaire, le patrimoine permet d'affirmer un droit de présence, une visibilité, une légitimité dans l'espace urbain. Mais plus largement, la patrimonialisation, comme marquage de l'espace, constitue un point d'appui pour des individus, des groupes, des pouvoirs, des institutions dans des processus d'appropriation et de contrôle de l'espace » (Veschambre 2008 :65)

Dans la lutte symbolique dont la Commune fait l'objet, le label UNESCO fonctionne comme une ressource symbolique et identitaire qui permet aux N'zima de se démarquer et de rappeler la légitimité de leur présence.

CONCLUSION DU CHAPITRE 5

Le cinquième chapitre a étudié la place de la patrimonialisation dans le processus d'appropriation symbolique du Quartier France et son impact sur la lutte symbolique pour cet espace. À Grand-Bassam, la patrimonialisation n'est pas le résultat d'une mobilisation des populations car elle a été initiée par les élus.

Tout d'abord, la patrimonialisation a un impact sur le processus d'appropriation symbolique de chacun des groupes de résidents. Dans le groupe des allogènes et N'zima déracinés, elle a constitué une innovation car elle a engendré une nouvelle relation à l'espace, à savoir une volonté affirmée de devenir acteur de la valorisation du Quartier France. Pour les autochtones N'zima, l'impact diffère selon leur statut dans la société. Chez la royauté et les notables, la mise en patrimoine a constitué une innovation dans le processus d'appropriation symbolique en devenant l'élément déclencheur. Elle a suscité une forte mobilisation de leur part. Chez les villageois, elle n'a par contre pas d'impact important car ils se posent en spectateur des retombées qu'ils espèrent de la valorisation de la ville historique. Pourtant la patrimonialisation suscite chez eux une autre perception des bâtiments coloniaux et institue une nouvelle temporalité dans leur rapport avec eux, une nouvelle étape dans le processus de distanciation. Depuis l'inscription à l'UNESCO, les N'zima perçoivent le Quartier France comme un outil de prospérité, un moyen d'attirer les « Blancs » qu'il faut exploiter. On peut affirmer que leur souhait de voir les bâtiments restaurés ne s'inscrit pas dans une logique mémorielle mais plutôt dans une logique d'intérêts car ils permettraient un afflux de touristes.

Le processus de patrimonialisation a également un impact sur la lutte symbolique entre les N'zima et les Abouré. Il a été retardé en raison des désaccords persistants sur la question de la prise en compte d'une communauté plutôt qu'une autre. Sur recommandation de l'UNESCO, le dossier initial qui ne prenait en compte que le Quartier France a dû inclure le village N'zima dans la délimitation de la zone à inscrire. Ainsi, la patrimonialisation vient confirmer les liens anciens qui lient les N'zima au Quartier France. Cette reconnaissance contribue à la légitimation de leur présence et de leur rôle dans l'histoire de la commune. Cependant, l'inscription de la ville historique a été reçue de façon mitigée par les Abourés.

Les N'zima rappellent aujourd'hui de façon récurrente la référence « Grand-Bassam patrimoine mondial de l'UNESCO » dans leurs communications. Ce label leur confère un nouveau statut reconnu auquel ils s'identifient et dont ils usent pour se démarquer. Dès lors, la patrimonialisation devient un élément identitaire, une ressource symbolique dont l'utilisation fonctionne comme un marquage symbolique de l'espace.

CONCLUSION GENERALE

Le travail de recherche a étudié les modalités d'appropriation symbolique du patrimoine matériel du Quartier France par les habitants de la ville historique de Grand-Bassam qui est inscrite à l'UNESCO depuis juin 2012. Pour y répondre, une recherche qualitative basée sur des entretiens a été menée sur le terrain. Deux groupes ont été interrogés : les habitants du Quartier France et ceux du village N'zima.

Ce travail a d'abord présenté les éléments postulés comme préalables à l'appropriation symbolique du Quartier France. Erigé par les français à la fin du XIXème siècle, cet espace représentait la matérialité du système colonial et en constitue aujourd'hui une trace. La recherche démontre que les habitants ont connu une distanciation par rapport à l'histoire de ce territoire avant de pouvoir se l'approprier symboliquement. Cette distanciation s'est d'abord opérée au niveau national après l'édification du Quartier France en symbole de la lutte pour l'indépendance de la Côte d'Ivoire suite à l'évènement historique de la « Marche des femmes sur Grand-Bassam » en 1949. Puis au niveau local, les bâtiments coloniaux ont fait l'objet d'un changement symbolique d'usage après l'indépendance en 1960. Enfin, l'habiter a maintenu un attachement affectif des résidents pour ce territoire.

Cette étude a mis en exergue l'existence d'une appropriation symbolique du Quartier France de Grand-Bassam dont l'expression diffèrent selon les deux groupes interrogés : les allogènes et N'zima déracinés du Quartier France et les autochtones du village N'zima.

L'appropriation symbolique d'un espace s'exprime toujours à travers son marquage (Veschambre 2008). Deux types de marquage ont été étudiés : le marquage trace caractérisé par une action matérielle, et le marquage présence traduit par la récurrence d'évènements (Veschambre 2004). C'est pourquoi l'Abissa a été choisie pour représenter ce dernier. Les habitants du Quartier France ont principalement développé un marquage trace tandis que ceux du village N'zima opèrent les deux types de marquages.

Les allogènes et N'zima déracinés du premier groupe ont une capacité d'appropriation symbolique plus importante facilitée par l'appropriation juridique d'un ancien bâtiment. La possession d'une maison coloniale a développé chez eux un attachement affectif. Celui-ci s'est accompagné d'un intérêt accru pour l'histoire du bâti et par extension du Quartier France. L'occupation et les usages quotidiens leur ont permis de développer des pratiques d'appropriation qui les inscrivent individuellement dans leur espace de vie.

Dans ce groupe, certains ont choisi de marquer leur présence en dehors de leur propre maison et de s'inscrire dans le Quartier France à travers des initiatives personnelles : aménagement et entretien de l'espace public, promotion de la ville historique à travers un projet associatif ou artistique. Leurs activités sont motivées par leur origine et/ou leur engagement

patrimonial. Ces initiatives constituent un marquage de l'espace, enrichissent leur capital social, culturel et/ou cognitif et expriment une appropriation symbolique de l'ordre de l'individuel.

Les autochtones du second groupe habitent principalement le village situé dans la ville historique de Grand-Bassam. Ils ne font pas de démarcation entre leur village et le Quartier France. Pour eux, le village N'zima fait partie du Quartier France, ils l'appellent d'ailleurs le village « Quartier France ». Ce groupe se décline en deux sous-groupes : celui de la royauté et ses notables, et celui du reste de la population N'zima.

Le marquage trace est surtout développé par la royauté et ses notables à travers leur présence saillante à tous les événements relatifs au Quartier France. Ceci témoigne de leur « engagement patrimonial » qui permet un marquage identitaire, autrement dit symbolique, de l'espace. Dans son discours, la royauté procède à une identification importante au patrimoine colonial du Quartier France qui fait désormais partie intégrante de l'identité N'zima. Elle est également le principal relai entre la Maison du Patrimoine Culturel et le village.

Quant au reste de la population N'zima, elle ne s'est pas appropriée le territoire de manière symbolique mais plutôt de manière affective. Par l'usage quotidien de rez-de-chaussée et de devantures de bâtiments coloniaux, elle procède néanmoins à une appropriation symbolique implicite et collective. Seuls quelques exemples illustrent une appropriation symbolique effective qui relèvent cependant de l'individuel.

Cependant le marquage le plus prégnant chez les autochtones est le marquage présence matérialisé par la fête de l'Abissa. Les transformations qui lui ont été apportées depuis 2004 après l'intronisation du nouveau roi et la création de l'Association Abissa pour pérenniser et professionnaliser l'évènement ont eu des impacts sur son déroulement, son attrait et sa perception. Elles ont permis d'attirer de nombreux étrangers et en font aujourd'hui une des attractions culturelles majeures de Côte d'Ivoire.

Ces changements ont également provoqués de nombreux impacts locaux d'ordre matériel et extérieurs d'ordre symbolique. Les impacts locaux s'expriment par la présence saillante N'zima, qui constitue un marquage « physique », la multiplicité des lieux de la célébration de l'Abissa qui prêtent de nouveaux usages aux bâtiments coloniaux, ainsi que la présence de nombreux étrangers. Les impacts extérieurs résultent du succès des moyens de communication mis en œuvre par l'Association : la communication événementielle, les médias, la production de biens et services dérivés pour pérenniser l'aspect éphémère de l'Abissa. Ils créent une image du Quartier France qui est systématiquement associée aux N'zima à travers l'Abissa. Depuis 2012, la formule « Grand-Bassam patrimoine mondial de l'UNESCO » est utilisée de façon récurrente par les N'zima, ce qui contribue à l'association symbolique des N'zima au Quartier France.

Le marquage présence de l'Abissa permet donc une appropriation symbolique collective du Quartier France par les N'zima.

Par ailleurs, l'étude s'est concentrée sur l'impact de la patrimonialisation dans le processus d'appropriation symbolique du Quartier France par les habitants de la ville historique. Il a distingué des impacts différents selon les deux groupes interrogés.

Pour les allogènes et N'zima déracinés du Quartier France, la mise en patrimoine constitue une innovation car ils ont adopté un nouveau rapport au territoire et souhaitent se poser en acteurs de sa valorisation.

Chez les autochtones du village N'zima, l'impact diffère selon le statut dans la société. L'inscription à l'UNESCO a déclenché la « mobilisation patrimoniale » de la royauté et sa collaboration avec la Maison du Patrimoine Culturel, tandis qu'elle n'a pas eu d'impact dans le processus d'appropriation symbolique du reste de la population N'zima car elle se pose en spectateur des retombées espérées. Toutefois la patrimonialisation suscite chez les N'zima une nouvelle perception des bâtiments coloniaux qui sont aujourd'hui considérés comme un moyen d'attirer plus de touristes.

Ce travail a également montré l'impact de la mise en patrimoine sur la lutte symbolique entre les N'zima et les Abouré. L'inclusion du village dans le tracé définitif des limites de la ville historique affirme la présence des N'zima et leur rôle dans l'histoire de la commune de Grand-Bassam. Ceux-ci s'identifient aujourd'hui au label UNESCO qu'ils utilisent comme une ressource symbolique. Dès lors la patrimonialisation constitue un marquage symbolique de l'espace.

Pour approfondir ce travail, il pourrait être intéressant d'étudier l'« agentivité » des N'zima sur la patrimonialisation escomptée, c'est-à-dire leur capacité d'agir pour influencer le cours des choses en leur faveur. En effet, les premières transformations apportées à la fête de l'Abissa sont opérées en 2003 avec l'intronisation du nouveau roi et coïncident avec l'élaboration du premier dossier d'inscription entamant le processus de patrimonialisation. Aussi, on peut se demander si ces changements n'ont pas été motivés par la volonté sous-jacente de renforcer la portée symbolique et la visibilité de l'Abissa en vue de favoriser sa reconnaissance nationale et internationale au moment de l'inscription effective. En ce sens, le processus de patrimonialisation au début des années 2000 aurait fonctionné comme un catalyseur de ces transformations.

Il serait également intéressant d'interroger ce qui pourrait être considérée comme une « désappropriation » de l'Abissa et son nouveau rôle, non pas au sein du peuple N'zima, mais au niveau national. Depuis peu, le gouvernement ivoirien contribue à l'organisation de la fête qui attire de nombreuses personnalités politiques. Alors que la Côte d'Ivoire a entamé son processus de réconciliation nationale, il s'agirait de savoir si l'Abissa n'est pas aujourd'hui présentée comme un symbole national pour la paix. En effet c'est une fête célébrée en vue de désamorcer les conflits. En ce sens, on peut s'interroger sur la création et l'utilisation d'une nouvelle image de l'Abissa et son intégration au sein du discours politique national. On peut également rechercher si des éléments y ont été ajoutés ou retirés afin d'en faire un événement national ivoirien et non plus uniquement N'zima.

BIBLIOGRAPHIE

• Monographies et contributions dans des ouvrages collectifs

Abrima, K.L. (2001). Adjapadai, l'héritage du peuple N'zima.

Abu-Lughod, L. (1991). Writing Against Culture. *In* Recapturing Anthropology. Richard Fox, ed. Pp.137-162. Santa Fe, NM : School of American Research Presss.

Ardesi, A. (2011). « *Patrimoine culturel et développement local* », un programme, une démarche dans, COLLECTION PATRIMOINES AFRICAINES. *Les villes africaines et leurs patrimoines*, Séminaire du 11 octobre 2011, Riveneuve éditions.

Association Abissa. (2013). Grand-Bassam, Métropole Médiévale des Nzema. Les éditions du CERAP.

Augé, M. (1992). Non-lieux, Introduction à une anthropologie de la surmodernité. Paris, Seuil, Collection La librairie du 20ème siècle.

Baud, P., Bourgeat, S., Bras, C. (2013). Dictionnaire de géographie, 5^e édition. Paris: Hatier.

Bossuet, L. (2005). *Habiter le patrimoine au quotidien, selon quelles conceptions et pour quels usages?* Dans GRAVARI-BARBAS, M. (dir.). *Habiter le patrimoine : Enjeux, approches, vécu*. Nouvelle édition [En ligne]. Renne : Presses universitaires de Rennes, 2005 (généré le 24 Février 2015). En ligne: books.openedition.org/pur/2219 ISBN: 9782753526754.

Choay, F. (1992). L'allégorie du patrimoine. Paris, Éditions du Seuil, Collection la couleur des idées, nouvelle édition revue et corrigée (actualisé en 2007).

Claval, P. (1995). *La géographie culturelle*. Paris, Nathan.

Cronin, A. (2002). "Focus groups". In N. Gilbert, *Researching Social Life*. (Second edition). London : Sage.

De Biase, A., Rossi, C. (2006). Introduction, p16-25 dans De Biase, A., Rossi, C., Augé, M. (dir.), (2006). *Chez nous. Territoires et identités dans les mondes contemporains*. Paris, Éditions de la Villette.

De Biase, A., Rossi, C., Augé, M. (dir), (2006). *Chez nous. Territoires et identités dans les mondes contemporains*. Paris, Éditions de la Villette.

- Di Méo, G. (2014). Introduction à la géographie sociale. Paris, Armand Colin, 190p.
- Di Méo, G., Buléon, P. (dir), (2005). *L'espace social. Lecture géographique des sociétés*. Paris: Armand Colin.
- Diabaté, H. (1975). La marche des femmes sur Grand-Bassam. Nouvelles Éditions africaines.
- Fenneteau, H. (2002). Enquête : entretien et questionnaire. Dunod, Paris, 128 p.
- Gewald, J-B., Leliveld, A., Pesa, I. (2012). "Transforming Innovations in Africa: Explorative studies on appropriation in African societies". In Jan-Bart Gewald, André Leliveld, and Iva Peša (eds.) *Transforming Innovations in Africa: Explorative studies on appropriation in African societies*, pp. 1 – 16. Leiden: Brill
- Gravari-Barbas, M. (2005). *Introduction générale*, dans Gravari-Barbas, M. (dir). *Habiter le patrimoine : Enjeux, approches, vécu*. Nouvelle édition [En ligne]. Renne : Presses universitaires de Rennes, 2005 (généré le 24 Février 2015). En ligne: books.openedition.org/pur/2208 ISBN : 9782653526754
- Gravari-Barbas, M. (2005). *Introduction*, dans Gravari-Barbas, M. (dir.). *Habiter le patrimoine : Enjeux, approches, vécu*. Nouvelle édition [En ligne]. Renne : Presses universitaires de Rennes, 2005 (généré le 24 Février 2015). En ligne: books.openedition.org/pur/2218
- Heinich, N. (2009). La fabrique du patrimoine : De la cathédrale à la petite cuillère. Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Hoelscher, S. (2007). Heritage. In *A Companion to Museum Studies*. (pp. 198-218). John Wiley and Sons.
- Judy, P.H. (2001). La machine patrimoniale. Sens & Tonka
- Lefèbvre H. (1947). *Critique de la vie quotidienne*, vol. 2.. Paris, L'Arche.
- Levy, J., Lussault, M. (2003). Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés. Paris, Belin.
- Mbembé, A. (2000). De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine. Paris : Karthala, (2004).
- Ministère des affaires culturelles. (1985). *Inventaire des sites et monuments de Côte d'Ivoire, Volume 1*. Abidjan, CEDA.
- Nora, P. (1984). « Entre mémoire et histoire : la problématique des Lieux », dans Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire. Tome 1 : La République*. Paris, Gallimard, pp. XVII.

Quiroz-Rothe, H. (2006). La construction des lieux d'identité au Yucatán, p63-79 dans De Biase, A., Rossi, C., Augé, M. (dir.) (2006) *Chez nous. Territoires et identités dans les mondes contemporains*. Paris, Éditions de la Villette.

Quyvi, R., Van Campenhoudt, L. (2011). *Manuel de recherche en sciences sociales*. Dunod, Paris, 4ème édition, 256 p.

Rautenberg, M. (2003). *La rupture patrimoniale. À la croisée*, 173p.

Ripoll, F., Veschambre, V. (2006). L'appropriation de l'espace: une problématique centrale pour la géographie sociale, p295-304 dans Séchet, R., Veschambre, V. (dir.) (2006). *Penser et faire la géographie sociale*. Presses Universitaire de Rennes.

Séchet, R., Veschambre, V. (2006). Introduction générale. In Séchet, R., Veschambre, V (Eds). *Penser et faire la géographie sociale. Contributions à une épistémologie de la géographie sociale*. Rennes, Presses polytechniques universitaires de France, 397 p. (ISBN 2-7535-0322-2).

Ségaud, M. (2012). *Anthropologie de l'espace, habiter, fonder, distribuer, transformer*. Deuxième édition. Armand Colin, Paris, 223p.

Stoeltje, B. (1992). Festival. In *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*, ed. Richard Bauman. New York and Oxford: Oxford University Press. 261-271.

Veschambre, V. (2008). *Traces et mémoires urbaines, enjeux sociaux de la patrimonialisation et de la démolition*. Presses universitaires de Rennes.

Veschambre, V. (2009). « Dimension spatiale de la construction identitaire : patrimonialisation, appropriation et marquage de l'espace », dans P. Grandjean (dir.), *Construction identitaire et espace*, Collection « Géographie et culture », Paris, L'Harmattan, p. 137-152.

• **Articles scientifiques**

Barthon, C., Garat, I., Gravari-Barbas, M., Veschambre, V. (2010). « L'inscription territoriale et le jeu des acteurs dans les événements culturels et festifs : des villes, des festivals, des pouvoirs ». *Géocarrefour*, Vol. 82/3 | 2007, mis en ligne le 01 octobre 2010, consulté le 23 avril 2015. En ligne : geocarrefour.revues.org/2155

De Jong, F. (2009). Shining lights: Self-fashioning in the Lantern Festival of Saint Louis, Senegal. *African arts* 12/2009; 42 (4): 38-53. DOI: 10.1162/afar.2009.42.4.38.

Di Méo, G. (2001). Le sens géographique des fêtes//The geographical meaning of festivities. In: *Annales de Géographie*. 2001, t. 110, n°622. pp. 624-646. DOI: 10.3406/geo.2001.1705. En ligne : www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/geo_0003-4010_2001_num_110_622_1705

Di Méo, G. (2007). « Identités et territoires : des rapports accentués en milieu urbain ? », *Métropoles* [En ligne], 1 | 2007, mis en ligne le 15 mai 2007. En ligne: metropoles.revues.org/80

Di Méo, G. (2007). Processus de patrimonialisation et construction des territoires. Colloque "Patrimoine et industrie en Poitou-Charentes : connaître pour valoriser", Sep 2007, PoitiersChatelleraut, France. Geste éditions, pp.87-109.
En ligne: halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00281934/document

Di Méo, G. « Le renouvellement des fêtes et des festivals, ses implications géographiques ». *Annales de géographie* 2005/3 (n° 643), p. 227-243. DOI 10.3917/ag.643.0227

Driessen, H., Willy, J. (2013). "The hard work of small talk in ethnographic fieldwork". *Journal of Anthropological Research*. Summer2013, Vol. 69 Issue 2, p249-263. 15.

Eloundou, L. (2005) « Le patrimoine architectural moderne en contexte africain », in *Repenser les limites : l'architecture à travers l'espace, le temps et les disciplines*, Paris, INHA (« Actes de colloques »). [En ligne], mis en ligne le 31 octobre 2008, consulté le 19 mars 2015. En ligne: inha.revues.org/902

Garat, I. (2005). La fête et le festival, éléments de promotion des espaces et représentation d'une société idéale. *Les Annales de géographie*, p. 265-284.

Getz, D. (2010). "The Nature and Scope of Festival Studies." *International Journal of Event Management Research*.

Gravari-Barbas, M., Veschambre, V. (2005). S'inscrire dans le temps et s'approprier l'espace : enjeux de pérennisation d'un événement éphémère. Le cas du festival de la BD à Angoulême, *Les Annales de géographies*, p. 285-306.

Larsen, L. (2013). "Power, politics and public monuments in Nairobi, Kenya", 2013. Published on Opendemocracy on April 18th, 2013. Accessed: May 6th, 2015.
En ligne: www.opendemocracy.net/laragh-larsen/power-politics-and-public-monuments-in-nairobi-kenya

Marschall, S. (2005). « Reordering the Past: Monuments and Architectural Heritage in Post-Apartheid South Africa », in *Repenser les limites : l'architecture à travers l'espace, le temps et les disciplines*. Paris, INHA (« Actes de colloques »)[Online] november 3rd 2008, accessed may 6th. En ligne: inha.revues.org/1691

Neyret, R. « Du monument isolé au 'tout patrimoine' ». *Géocarrefour*, vol. 79/3. 2004, mis en ligne le 12 mars 2008, consulté le 14 mai 2015. En ligne: geocarrefour.revues.org/746

Owusu-Frempong, Y. (2005). Afrocentricity, the Adaye Festival of the Akan, African American Festival, and intergenerational communication. *Journal of Black Studies*, 35 (6) 730-750.

Panaceck, E. A., Thompson, C. B. (2007). Sampling Methods: Selecting Tour Subjects, *Air Medical Journal* 26:2, pp.75-78.

Paulme, D. (1970). Un rituel de fin d'année chez les Nzema de Grand-Bassam. In: Cahiers d'études africaines – Année 1970 – Volume 10 – Numéro 38 – Pages 189-202.

Sinou, A. (2005). « Enjeux culturels et politiques de la mise en patrimoine des espaces coloniaux ». *Autrepart*, 2005, 1, n° 33, pp. 13-31.

Van Binsbergen, W. (1994). The Kazanga Festival : ethnicity as cultural mediation and transformation in central western Zambia. *African studies : a quarterly journal devoted to the study of African administration, cultures and languages*, 53 (2), 92 – 125 (1994).

Veschambre, V. (2004), Appropriation et marquage symbolique de l'espace : quelques éléments de réflexion. *ESO: travaux et documents de l'UMR 6590*. 21 : 73-77.

- **Thèse**

Agbroffi, D.J. (1997). *L'Abyssa et l'ordre social et politique chez les Nzema*. Thèse pour le doctorat de 3eme cycle, option : anthropologie sociale culturelle et politique.

- **Sources indirectes**

Altman, I. (1992). « A transactional perspective on transitions to new environments », *Environment and Behaviour*, 24(2), 268-280. Cité dans Ségaud, M. (2012). *Anthropologie de l'espace, habiter, fonder, distribuer, transformer*. Deuxième édition. Armand Colin, Paris, 223p.

Bachelard, G.(1967). *La poétique de l'espace*. Paris, PUF. Cité dans Ségaud, M. (2012). *Anthropologie de l'espace, habiter, fonder, distribuer, transformer*. Deuxième édition. Armand Colin, Paris, 223p.

Balandier G., (1980), *Le pouvoir sur scènes*, Paris : Gallimard, 188 P. Cité dans Agbroffi, D.J. (1997). *L'Abyssa et l'ordre social et politique chez les Nzema*. Thèse pour le doctorat de 3eme cycle, option : anthropologie sociale culturelle et politique.

Barbey, G. (1986). « Spatialité et sens de la chambre », *In Extenso*, 15. Cité dans Ségaud, M. (2012). *Anthropologie de l'espace, habiter, fonder, distribuer, transformer*. Deuxième édition. Armand Colin, Paris, 223p.

Bergel, P. (2005). « Appropriation de l'espace et propriété du sol. L'apport du droit immobilier à une étude de géographie sociale ». *Norois*, n 195, p.17-28. Cité dans Ripoll, F., Veschambre, V. (2006). *L'appropriation de l'espace: une problématique centrale pour la géographie sociale*, p295-304 dans Séchet, R., Veschambre, V. (dir.) (2006). *Penser et faire la géographie sociale*. Presses Universitaire de Rennes.

Bourdieu, P. (1993). Effet de lieu, in Bourdieu P. (dir.), *La Misère du monde*. Seuil, Collections Points, Paris, pp. 249-262, 1461p. Cité Veschambre, V. (2004). *Appropriation et marquage symbolique de l'espace : quelques éléments de réflexion*. ESO: travaux et documents de l'UMR 6590. 21 : 73-77.

Bourdin, A. (1984). *Le patrimoine réinventé*. PUF, 239p. Cité dans Veschambre, V. (2008). *Traces et mémoires urbaines, enjeux sociaux de la patrimonialisation et de la démolition*. Presses universitaires de Rennes.

Cavaillé, F. (1999). *L'expérience de l'expropriation*. Paris, ADEF. Cité dans Ripoll, F., Veschambre, V. (2006). *L'appropriation de l'espace: une problématique centrale pour la géographie sociale*, p295-304 dans Séchet, R., Veschambre, V. (dir.) (2006). *Penser et faire la géographie sociale*. Presses Universitaire de Rennes.

Davodeau, H. (2001). *Politiques publiques et paysages, mise en œuvre d'un travail de recherche*. Travaux et documents de l'UMR CNRS ESO n°15, pp105-108. Cité dans Ripoll, F., Veschambre, V. (2006). *L'appropriation de l'espace: une problématique centrale pour la géographie sociale*, p295-304 dans Séchet, R., Veschambre, V. (dir.) (2006). *Penser et faire la géographie sociale*. Presses Universitaire de Rennes.

Debardieux, B. (2003). « Symbolique », dans Lévy, J., Lussault, M. (dir.), *Dictionnaire de géographie sociale et de l'espace des sociétés*. Paris, Belin, p.882-883). Cité dans Veschambre, V. (2008). *Traces et mémoires urbaines, enjeux sociaux de la patrimonialisation et de la démolition*. Presses universitaires de Rennes.

Dreyfus, C-F. (1899). *À la Côte d'Ivoire. Six mois dans l'Attié. Un transvaal français*. Paris : société française d'éditions d'art, 322p. Cité dans Agbroffi, D.J. (1997). *L'Abyssa et l'ordre social et politique chez les Nzema*. Thèse pour le doctorat de 3eme cycle, option : anthropologie sociale culturelle et politique.

Fischer, G.N., (1989). *Psychologie de l'espace*. Paris, éd. La Vilette. Cité dans Ségaud, M. (2012). *Anthropologie de l'espace, habiter, fonder, distribuer, transformer*. Deuxième édition. Armand Colin, Paris, 223p.

Glevarac, H., Saez, G. (2002). *Le patrimoine saisi par les associations*. Paris, La Documentation française, 412p. Cité dans Veschambre, V. (2008). Traces et mémoires urbaines, enjeux sociaux de la patrimonialisation et de la démolition. Presses universitaires de Rennes.

Heidegger, H. (1979). *Essais et conférences*, Paris, Gallimard. Cité dans Ségaud, M. (2012). *Anthropologie de l'espace, habiter, fonder, distribuer, transformer*. Deuxième édition. Armand Colin, Paris, 223p.

Niamkey-Koffi, (1976), « Esprit critique et contestation » (Conférence prononcée le 16 avril 1976, aux journées culturelles de la Faculté de Lettres). *Le Koré*, n 3 et 4 de décembre 1976, PP 25-34. Cité dans Agbroffi, D.J. (1997). *L'Abyssin et l'ordre social et politique chez les Nzema*. Thèse pour le doctorat de 3eme cycle, option : anthropologie sociale culturelle et politique.

Pinçon-Charlot, M., Pinçon M. (1989). *Dans les beaux quartiers*. Paris, Seuil, 255p. Cité dans Ripoll, F., Veschambre, V. (2006). L'appropriation de l'espace: une problématique centrale pour la géographie sociale, p295-304 dans Séchet, R., Veschambre, V. (dir.) (2006). *Penser et faire la géographie sociale*. Presses Universitaire de Rennes.

Poggi, M.H. (2002). Discours et figures de la ville en festival ", in E. Ethis (dir.) Avignon, le public réinventé. *Le festival sous le regard des sciences sociales*. La Documentation française, 342 p, p.167-165. Cité dans Garat, I. (2005). La fête et le festival, éléments de promotion des espaces et représentation d'une société idéale. *Les Annales de géographie*, p. 265-284.

Prohansky, H. M. (1978). « The city and self identity ». *Environment and Behaviour*, 10 (2). Cité dans Ségaud, M. (2012). *Anthropologie de l'espace, habiter, fonder, distribuer, transformer*. Deuxième édition. Armand Colin, Paris, 223p.

Ripoll, F. (2006). « Réflexion sur les rapports entre marquage marquage et appropriation de l'espace », dans Bulot, T., Veschambre, V. (2006) (dir), *Mots, traces, marques : dimension spatiale et linguistique de la mémoire urbaine*. Paris, L'Harmattan, p.15-36.

Serfaty-Garzon, P. (2003). *Le Chez soi, les territoires de l'intimité*. Paris, Armand Colin. Cité dans Ségaud, M. (2012). *Anthropologie de l'espace, habiter, fonder, distribuer, transformer*. Deuxième édition. Armand Colin, Paris, 223p.

- **Publications gouvernementales, d'organisations internationales, d'ONG**

Association internationale des maires francophones (AIMF), Union européenne (UE). (2013). *Patrimoine culturel et enjeux territoriaux en Afrique Francophone, Appui aux politiques locales*. UE, AIMF.

ICOMOS (2012), Évaluations des propositions d'inscription des biens mixtes et culturels sur la Liste du patrimoine mondial de l'UNESCO. Rapport de l'ICOMOS pour le Comité du patrimoine mondial. En ligne: whc.UNESCO.org/archive/2012/whc12-36com-8B1infAdd-fr.pdf

Plan de préservation Grand-Bassam. (2008). Ville historique et zone tampon. Ville de Grand-Bassam.

République de Côte d'Ivoire. (2012). Proposition d'inscription de la ville historique de Grand-Bassam sur la liste du Patrimoine Mondial. Dossier d'inscription, UNESCO. En ligne: whc.UNESCO.org/uploads/nominations/1322rev.pdf

• Articles de presse

Abidjan.net. (2012). « Abissa 2012/ Soutien à la manifestation culturelle : Le ministre Aké Atchimon offre 12 millions de francs CFA ». *Abidjan.net*. 29 octobre 2012. En ligne : news.abidjan.net/h/443784.html

Abissaci (2014). « Abissa 2012 : don du comité Abissa à l'orphelinat national des jeunes filles de Grand-Bassam ». *Abissaci* En ligne: www.abissaci.org/abissa-2012-don-du-comite-abissa-a-lorphelinat-national-des-jeunes-filles-de-grand-bassam/

Boni, G. (2014). « Abissa 2014 : les forces vives N'zima à l'unisson autour du roi » *Fraternité Matin*. Vendredi 31 octobre. Samedi 1^{er}. Dimanche 2 novembre 2014. P 40.

Boni, G. (2014). « Kablan Duncan fait prophète chez lui ». *Fraternité Matin*. Lundi 3 novembre 2014. P 40.

Boni, G. (2014). « Les femmes à l'honneur, au nom de la tradition N'zima, appellent à la réconciliation ». *Fraternité Matin*. Jeudi 30 octobre 2014. P 28.

Coulibaly, A. (2014). « L'Abissa dans tous ses états... ». *Fraternité Matin*. 29 octobre 2014. P 40.

Fraternité Matin. (2010). « Côte d'Ivoire 50 ans – Discours du 7 août 1960 ». *Fraternité Matin*. Vendredi 6, samedi 7, dimanche 8 août 2010. P 2.

Kanga, A. (2014). « Grand-Bassam : l'Abissa ou le nouvel an pour le peuple N'zima kôtkô ». *Fraternité Matin*. 3 novembre 2014. En ligne: www.fratmat.info/regions/item/20076-grand-bassam-l-abissa-ou-le-nouvel-an-pour-le-peuple-nzima-kotkô

Kanga, E. (2013). « Préparatif de l'Abissa : Le Quartier France à pied d'œuvre! ». *Abidjan.net*. 25 octobre 2013. En ligne: news.abidjan.net/h/478596.html

Koaci. (2013). « Côte d'Ivoire : conflit foncier à Grand-Bassam : le roi des Abouré èhe accuse et menace l'État ». *Koaci.com*. 27 août 2013. En ligne: koaci.com/cote-divoire-conflit-foncier-grand-bassam-aboure-accuse-menace-letat--85033.html

Koné, S. (2012). « Sa Majesté Nana Kangah Assoumou révèle : Je demeure le seul roi de Grand-Bassam ». *Lebanco.net*. 25 mars 2012.

En ligne: www.lebanco.net/banconet/bco11723.htm

Top Visage. (2014). « Abissa 2014 : belle apothéose! » *Top visage*. 6 novembre 2014. En ligne: www.topvisages.net/topvisages/index.php/en/une/item/1318-abissa-2014-belle-apotheose

Yedagne, A. (2013). « Abissa 2013 : mobilisation extraordinaire ». *Avenue 225*. 5 novembre 2013. En ligne: www.avenue225.com/abissa-2013-mobilisation-extraordinaire

- **Sites web**

Abissa : www.abissaci.org/

Office du Tourisme de Côte d'Ivoire : www.cotedivoiretourisme.ci/?page_id=4529

Royauté des N'zima kôtôkô : [nzima-kotokô .com/](http://nzima-kotokô.com/)

UNESCO : whc.UNESCO.org/

- **Vidéo**

Simon Bovlè - Bassam. En ligne : www.youtube.com/watch?v=8u8dhW7of_E

- **Autre**

Abissa, Grand-Bassam. Édition 2014. Présentation du programme de l'Abissa.

- **Cartographies**

Carte 1 : Le petit futé. (2013). 2^{ème} édition.

Carte 2 : Commune de Grand-Bassam.

En ligne: www.arcencielfranceafrique.com/en/pages/explore/grand-bassam.html

Carte 3 : Carte de la ville historique de Grand-Bassam :

En ligne: whc.UNESCO.org/fr/list/1322/multiple=1&unique_number=1919

Carte 4 : Plan de préservation Grand-Bassam. (2008). Ville historique et zone tampon. Ville de Grand-Bassam.

- **Photographie**

www.UNESCO.org/new/en/media-services/multimedia/photos/whc2012/cote-divoire

ANNEXES

Annexe 1. Guide de l'entretien des habitants du Quartier France

Profil

1. Pouvez-vous vous présenter en me donnant votre nom, prénom, âge et profession ?
2. De quelle origine êtes-vous ?

Partie 1 - Vie à Bassam

3. Depuis combien de temps habitez-vous Bassam ?
4. Est-ce que vous appréciez de vivre ici ? Pourquoi ?
5. Qu'est-ce qui a motivé votre installation au Quartier France ?
6. Pourquoi votre choix s'est-il porté sur ce bâtiment ? L'avez-vous acheté ?
7. Qu'est-ce que le Quartier France représente pour vous ?
8. Qu'est-ce qu'habiter un bâtiment colonial représente à vos yeux ?
9. Est-ce que vous pourriez me parler de l'histoire de votre bâtiment ?
10. Quels sont les changements que vous y avez apportés ?

Partie 2 - Perception du bâti colonial

11. Qu'est-ce que les vieux bâtiments dans leur ensemble évoquent pour vous ?
12. Est-ce que vous avez un bâtiment favori ? Pourquoi ?
13. Est-ce que vous avez un endroit favori ici ?
14. Qu'est-ce qu'un monument pour vous ?
15. Est-ce que vous pouvez me citer les monuments qui vous viennent à l'esprit ?
16. Est-ce que vous connaissez leur histoire ?
17. Avez-vous déjà visité le palais des Gouverneurs, devenu le Musée des Costumes ?
Qu'est-ce que vous en avez pensé ?
18. Avez-vous visité d'autres endroits ?
19. Connaissez-vous l'histoire de bâtiments autres que le vôtre ?

Partie 3 - Patrimonialisation

20. Qu'est-ce que vous avez pensé ou ressenti quand Bassam a été inscrite au patrimoine mondial de l'Unesco ?
21. Est-ce que ça représente quelque chose pour vous ? Pourquoi ?
22. Est-ce que votre perception du Quartier France a changé après l'inscription ? Pourquoi ? Si oui, comment ?
23. Vous pensez que ça peut apporter quelque chose ici ? Quoi ? A qui ?
24. Est-ce que vous avez des attentes ? Lesquelles ?
25. Est-ce qu'il y a eu des changements depuis l'inscription ? Lesquels ?
26. Est-ce que vous vous impliquez dans la valorisation dans la ville ? Comment ?

Partie 4 - Abissa

27. Est-ce que vous avez déjà assisté à l'Abissa ? Pourquoi ? Quand ? Comment ?
28. Qu'est-ce que vous en pensez ? Pour vous, qu'est-ce que c'est ?
29. Vous y allez régulièrement ?
30. Qu'est-ce que vous y faites ?
31. Quel est votre moment favori ? Pourquoi ?
32. Est-ce que vous avez vu des changements à l'Abissa ? Depuis quand ? Lesquels ?
33. Qu'est-ce que vous en pensez ?
34. Est-ce que vous aimez la fête ?

Partie 5 - Définition de l'espace de vie

35. Ici, quand les gens vont à Impérial, ils disent « Je vais en ville ». Qu'est-ce que vous en pensez ? Comment qualifiez-vous l'espace de la ville historique ?
36. Quelles sont les limites des différentes parties ? Pourquoi ?

Annexe 2

Guide de l'entretien des habitants du village N'zima

Profil

1. Pouvez-vous vous présenter en me donnant votre nom, prénom, âge et profession ?
2. À quelle famille N'zima appartenez-vous ?

Partie 1 - Vie à Bassam

3. Depuis combien de temps habitez-vous Bassam ?
4. Pourquoi habitez-vous ici ?
5. Est-ce que vous appréciez de vivre ici? Pourquoi ?
6. Qu'est-ce que Bassam représente pour vous ?
7. Est-ce que vous travaillez à Bassam ?

Partie 2 - Perception du Quartier France et du bâti colonial

8. Qu'est-ce que vous pensez des bâtiments coloniaux ? Pourquoi ?
9. Est-ce que vous avez un bâtiment favori ? Pourquoi ?
10. Est-ce que vous avez un endroit favori ici ?
11. Qu'est-ce qu'un monument pour vous ?
12. Est-ce que vous pouvez me citer les monuments qui vous viennent à l'esprit ?
13. Est-ce que vous connaissez leur histoire ?
14. Qu'est-ce que ces monuments vous inspirent ?
15. Avez-vous déjà visité le palais des Gouverneurs, devenu le Musée des Costumes ?
Qu'est-ce que vous en avez pensé ?
16. Avez-vous visitez d'autres endroits ?
17. Connaissez-vous l'histoire de certains bâtiments ? Pouvez-vous m'en parler ?

Partie 3 - Patrimonialisation

18. Qu'est-ce que vous avez pensé ou ressenti quand Bassam a été inscrite au patrimoine mondial de l'Unesco ?
19. Est-ce que ça représente quelque chose pour vous ? Quoi ? Pourquoi ?
20. Est-ce que votre perception du Quartier France et des bâtiments coloniaux a changé après l'inscription ? Pourquoi ? Si oui, comment ?
21. Vous pensez que ça peut apporter quelque chose ici ? Quoi ? A qui ?
22. Est-ce que vous avez des attentes ? Lesquelles ?
23. Est-ce qu'il y a eu des changements depuis l'inscription ? Lesquelles ?
24. Est-ce que vous vous impliquez dans la valorisation dans la ville ? Comment ?

Partie 4 - Abissa

25. L'Abissa qu'est-ce que c'est ?
26. Est-ce que vous pouvez me parler un peu de son histoire ?
27. Qu'est-ce que ça représente pour vous ? Pourquoi ?
28. Est-ce que vous allez à l'Abissa ?
29. Comment participez-vous à la fête ? Qu'est-ce que vous y faites ?
30. Quel est votre moment favori ?
31. Est-ce que vous avez vu des changements à l'Abissa ? Depuis quand ? Lesquels ?
32. Qu'est-ce que vous en pensez ?
33. Est-ce que vous aimez la fête ?

Partie 5 - Définition de l'espace de vie

34. Ici, quand les gens vont à Impérial, ils disent « Je vais en ville ». Est-ce que vous dites ça aussi ? Pourquoi ? Donc ici, qu'est-ce que c'est ? Comment qualifiez-vous l'espace de la ville historique ?
35. Quelles sont les limites des différentes parties ? Pourquoi ?