

Croyants et communistes au tir à la corde

Religions, idéologie et tradition festive du *saban tuj* en Volga-Oural (XIX^e - XXI^e siècles)

XAVIER LE TORRIVELLEC

Lorsque le soleil se lève au dessus des collines en fleurs, une femme de quarante ans parcourt le village en criant que le prochain *saban tuj* aura lieu à Myradim, en aval de la rivière Uršak¹. Encore endormis, les villageois plus âgés se rappellent les cérémonies printanières qui se déroulaient naguère dans chaque village.

Moments de réaffirmation du lien avec l'invisible permettant aux sociétés de régénérer le temps, les fêtes calendaires représentent une voie d'accès privilégiée pour traiter de l'interaction des sociétés humaines avec leurs fondements religieux². Au cœur d'une Russie multiethnique, la région Volga-Oural est une mosaïque confessionnelle. Les fêtes y racontent les rencontres du paganisme, du christianisme et de l'islam. Les premiers calendriers païens s'y

1. Observation de l'auteur, village d'Usman-Tašly (République du Bachkortostan), 16 juil. 2008. Je remercie Azat Akhunov, Aïdar Enikeev, Ildar Gabdrafiqov et Norihiro Naganawa pour leur aide et Islam Ahmetzjanov, directeur de la maison d'édition Idel Press, pour la mise à disposition des matériaux photographiques.

2. Mircea Éliade, *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1965, p. 94.

sont maintenus qui fixaient les changements naturels³. À partir du x^e siècle, l'islam diffusa dans la région un système de décompte du temps fondé sur les périodicités lunaires : indépendantes des cycles naturels, les fêtes musulmanes « a-cosmiques » étaient référées à la communauté. Introduit par les Russes, le calendrier chrétien fut adopté par les populations locales au cours du xix^e siècle⁴. Quant au projet des communistes de célébrer leur nouvelle religion séculière, il n'illusionna guère au-delà de la seconde moitié du xx^e siècle.

Par le biais d'une enquête historique accordant une large place aux religions et considérant l'idéologie comme une recombinaison moderne de celles-ci, nous analysons à travers le cas du *saban tuj* – fête solaire, printanière, agraire, kolkhozienne et nationale des peuples turciques de Russie – l'évolution locale des calendriers festifs, garants d'une continuité communautaire toujours ambiguë. Définissant la fête comme un ensemble de rituels garantissant un ordre social, nous montrons que d'anciens éléments se retrouvent dans la culture festive des peuples de Volga-Oural mais que la dichotomie entre la fête comme résidu de traditions disparues et comme réinvention postmoderne néglige dans un contexte multi-confessionnel la complexité des réinventions notamment idéologiques du *saban tuj*.

Peu décrit en langues occidentales, le *saban tuj* est présenté ici à travers l'évolution réperable de ses significations sociales⁵. À partir de témoignages des protagonistes et des publications historiques et ethnographiques, notre article analyse le déplacement des pratiques rituelles et permet de croiser plusieurs histoires : celle de la sportivisation (quand le jeu devient une pratique institutionnalisée, codi-

3. Dans les villages tatars, le mois est encore souvent désigné par le travail à effectuer. R. K. Urazmanova, *Obrjady i prazdniki tatar Povolž'ja i Urala (godovoj cikel XIX – nač. XX v.)* [Rites et fêtes des Tatars de la Volga et de l'Oural, xix^e et début du xx^e siècles], Kazan, PIK Dom pečati, 2001, p. 108.

4. V. M. Berkutov, *Narodnyj kalendar' i metrologija bulgaro-tatar* [Métrologie et calendrier populaire des Tatars Bulghars], Kazan, 1987, p. 9.

5. Évoquée dans la thèse de Louis Bazin (*Les Calendriers Turcs anciens et médiévaux*, Lille III, 1974) et dans un article d'Azade-Ayse Rorlich (« Acculturation in Tatarstan : The Case of the Saban tuj Festival », *Slavic Review*, 41/2, Summer 1982, p. 316-321), la fête est décrite dans certains travaux ethnographiques : Raufa K. Urazmanova, « Family Customs and Rituals », *Anthropology & Archeology of Eurasia*, 43/2, Fall 2004, p. 56.

fiée et compétitive⁶), de la détraditionnalisation culturelle et finalement de l'acculturation des populations slaves, turciques (Tatars, Bachkirs et Tchouvaches) et finno-ougriennes (Maris, Oudmourtes et Mordves).

Phénoménologie d'une fête printanière

1. Origines et répartition ethno-géographique

Les premières descriptions datent du XVIII^e siècle et les premières études de 1845, date de création de la Société impériale de géographie⁷. À la fin du XIX^e siècle, les membres de la Société d'histoire de l'Université de Kazan multiplièrent, sous la direction de Vassili Radlov, les travaux sur un sujet devenu à la mode parmi les intellectuels tatars⁸. Les écrivains s'emparèrent du sujet et les *saban tuj* de Kazan, d'Oufa et d'Orenbourg symbolisèrent la nouvelle unité nationale dans la presse d'après 1905. Les débats sur l'origine d'une fête religieuse se prolongeaient en controverses sur les relations entre païens, orthodoxes et musulmans⁹. Trois hypothèses furent formulées sur son origine. L'hypothèse minoritaire d'une origine mongole reposait sur les similitudes relevées avec la fête *obon* des Mongols¹⁰. L'hypothèse bulghare faisait remarquer que les Bulghars de la Volga célébraient déjà l'arrivée du printemps avec une « fête de la charrue¹¹ ». L'hypothèse turcique reste la plus

6. L'expression désigne le processus de civilisation à l'œuvre en matières sportives. Norbert Elias & Eric Dunning, *Sport et civilisation, la violence maîtrisée*, Paris, Fayard, 1994, p. 28.

7. Les explorateurs Peter Pallas et Karl Fuks publièrent à la fin du XVIII^e siècle, les premiers travaux sur le calendrier festif des Tatars.

8. Dans son histoire des Tatars (*Mustafad al-axbar fi axvali Kazan ve Bulgar*), Mardzhani décrit longuement leurs traditions festives. Le « kalendarjax » publié par K. Nasyri entre 1871 et 1897, procède à une première systématisation des fêtes tatares.

9. Un membre de l'Académie spirituelle de Kazan constate par exemple que les musulmans célèbrent certaines fêtes orthodoxes sans y attribuer un sens religieux. M. A. Mashanov, « Sovremennoe sostojanie tatar-muxammedan i ix otnošenie k drugim inorodcam » [La situation des Tatars musulmans et leurs relations avec les autres allogènes] *Missionerskij s'ezd v g. Kazan, 13-26 ijunja 1910 g.*, Kazan, Central'naja tipografija, 1910, p. 308.

10. Proposée en 1847 par Nikolai Katanov, l'hypothèse fut reprise par Nikolai Semenov, *Saban tuj* [Le *saban tuj*], Kazan, Tatpoligraf, 1929, p. 3.

11. Formulée au début du XX^e siècle par l'historien Koblov (Ja. D. Koblov, *O tatarskix musul'manskix prazdnikax* [Les fêtes tatares musulmanes], Kazan, Central'naja tipografija, 1907, p. 38), l'hypothèse est reprise dans

vraisemblable qui rapporte le *saban tuj* au culte de Tengra et rend mieux compte de sa propagation parmi les peuples de la région¹². Avant l'arrivée des Bulgars au IX^e siècle, les populations allogènes pratiquaient des sacrifices en l'honneur du soleil lors de l'équinoxe de printemps (*saban tuj*), du solstice d'été (*džien*) et du solstice d'hiver (*nardugan*). Le scénario mythologique de cérémonies saisonnières célébrées comme des mariages (*tuj*) reposait selon Fuks, sur la nécessité de surmonter la division sexuelle¹³. La fête de *nardugan* se tenait lors du jour le plus court de l'année pour faire revenir le dieu soleil. Lors de la fête estivale de *džien*, la fusion avec l'esprit féminin des ancêtres assurait la continuité du clan. Cette fête inter-clanique a joué un rôle important dans l'histoire politique de la région¹⁴. Une fois par an, les membres de la famille élargie se réunissaient pour sceller de nouvelles alliances matrimoniales¹⁵. Les foires itinérantes, où les amoureux trouvaient des cadeaux à s'offrir, participaient au scénario du renouveau, la reprise du mouvement des marchandises étant analogue à la remise en mouvement des forces porteuses de vie. Interdites dans les années 1920, les fêtes de *džien*, célébrées clandestinement jusque dans les années 1950,

certains travaux postsoviétiques (R. K. Urazmanova & S. V. Cheshko (éd.), *Tatary* [Les Tatars], M., Nauka, 2001, p. 378).

12. Culte païen mêlé de monothéisme, le tengrisme a marqué la culture des peuples de la région comme le montre la force de l'élément solaire dans la culture festive des Tatars, des Tchouvaches (A. K. Salmin, *Narodnaja obrjadnost' Čuvašej* [Les rituels populaires des Tchouvaches], Cheboksary, Čuvaškij Gumanitarnyj Institut, 1994, p. 57) et des Oudmourtes (T. G. Minnijaxmetova, *Kalendarnye obrjady žakamskix udmurtov* [Les rites calendaires des Oudmourtes de la Kama], Izhevsk, UITIJaO UrO RAN, 2000, p. 34).

13. K. F. Fuks, *Kazanskie Tatary v statističeskom i etnografičeskom otnošenijax* [Les Tatars de Kazan selon les données statistiques et ethnographiques], Kazan, 1836, p. 123.

14. Élargies à tous les clans d'une même ethnie, les assemblées de *džien* jouèrent un rôle décisif lors du déclenchement des révoltes du XVIII^e siècle. I. G. Akmanov, *Baškirskie vosstanija* [Les révoltes bachkires], Oufa, Kitap, 1993, p. 43.

15. Pendant que les parents des filles à marier voyaient les jeunes gens « défiler » devant leurs fenêtres, l'atmosphère festive et les jeux collectifs favorisaient les rencontres. F. T. Tuxtametov, *Obyčnoe pravo tjurkojazyčnyx narodov Rossii* [Le droit coutumier des peuples turcophones de Russie], Oufa, Vostočnyj Universitet, 2007, p. 151.

finirent par se confondre avec celles de *saban tuj* qui incorporèrent les pratiques exogamiques¹⁶.

La cérémonie tengriste du *saban tuj* renvoyait pour sa part à l'élément masculin. Lors de l'équinoxe de printemps (21 mars), les hommes du clan prenaient l'initiative d'une union avec la nature. Le sacrifice la rendait fertile et le fruit du mariage cosmique était la fécondité des hommes et des bêtes. Le rituel profita de l'arrivée des Bulgars de la Volga : avec la sédentarisation et la nouvelle place acquise par les rythmes saisonniers, il se transforma en fête agraire et la date de la cérémonie fut repoussée avant les semailles, au début du mois de mai¹⁷. Le glissement du *saban tuj* vers l'été manifestait la captation des rituels solaires par les cultures sédentaires. Selon toute vraisemblance, les calendriers festifs variaient selon l'ancienneté de la sédentarisation. Dans les régions de l'Oural par exemple, la fête nomade du printemps (*karga tuj*)¹⁸ ne fut désignée comme *saban tuj* qu'au début du XX^e siècle avec le passage à l'agriculture des tribus bachkires¹⁹. Parmi d'autres spécificités²⁰, le

16. Damir R. Šarafutdinov, *Istoričeskie korni i razvitie tradicionnoj kul'tury tatarskogo naroda XIX – načalo XXI vv.* [Les racines historiques et le développement de la culture traditionnelle du peuple tatar au XIX^e – début du XXI^e siècle], Kazan, Gasyr, 2004, p. 91.

17. E. R. Tagirov & D. R. Šarafutdinov, *Saban tuj v lokal'nom i global'nom civilizacionnom prostranstve* [Le *saban tuj* dans les espaces local et globalisé de civilisation], Kazan, Izd-vo OOO Centr operativnoj pečati, 2004, p. 16.

18. Les participants au *karga tuj* (mariage des corneilles) se réunissaient à l'extérieur de l'*aul* pour boire du thé, manger de la bouillie, danser et jouer au tir à l'arc, au chat perché (*oskynys*) et aux chaises musicales (*osbuken*). Les restes de bouillie étaient déposés sur des pierres en prononçant des paroles rituelles : « Que les corneilles mangent, que l'année soit fertile, que la vie soit heureuse » (Sergei Rudenko, *Baškiry : istoriko-ètnografičeskie očerki* [Les Bachkirs : essais historiques et ethnographiques], M.–L., Izd. AN-SSSR, 1955, p. 233-234). Selon certains auteurs, le rituel encore pratiqué dans certains villages de l'Oural daterait de la période préislamique. L. I. Nagaeva, « Obrjadovyje pljaski jugo-vostočnyx Baškir » [Les danses rituelles des Bachkirs du sud-est], *Narodnoe tvorčestvo Baškir*, Oufa, 1976, p. 43.

19. S. Rudenko, *Baškiry, op. cit.*, p. 238.

20. On note la pratique chez les Bachkirs de l'Oural, du *horo bure* (jeu très répandu chez les Kazakhs au cours duquel les cavaliers se font concurrence pour la carcasse d'un mouton). Dans la région de Sibaj, la carcasse de mouton était souvent remplacée par un foulard. S. Rudenko, *Baškiry, op. cit.*, p. 238.

saban tuj des Bachkirs incluait un festin collectif préparé sur place²¹.

Affermi par une islamisation modifiant le rapport aux généalogies, le changement de statut du *saban tuj* attesté par les linguistes²², définit le caractère composite d'une fête mêlant à une couche d'inspirations nomades, une composition de modes de vie sédentaires. Parmi les populations tatares, les variations du cadre cérémoniel révélaient certaines spécificités ethniques : parmi les Michars et les Tatars de Kasimov, seuls ceux qui cohabitaient avec les Tatars de Kazan fêtaient le *saban tuj*²³. Quant aux différences religieuses, leur empreinte se reflétait aussi dans le calendrier festif : les Tatars *Krjašeny* (« baptisés », c'est-à-dire convertis à l'orthodoxie) respectaient les mêmes rites que les Tatars de Kazan mais ils les pratiquaient au moment des fêtes chrétiennes.

Le *saban tuj* s'établit également sur le fonds de paganisme des populations finno-ougriennes. Le polythéisme les ayant aidés à préserver leurs cultures païennes, les rituels magiques et sacrificiels étaient fréquents lors des fêtes des semailles célébrées par les Tchouvaches (de langue turcique), les Oudmourtes, les Mordves et les Mari au début du xx^e siècle²⁴. Dans les villages tchouvaches, le maintien de rites sacrificiels constituait la spécificité de l'*aka tuj* (*aka* : semailles)²⁵. Chez les Oudmourtes, seuls à célébrer la fin des semailles²⁶, le *gery potton* (départ vers les labours) se distinguait aussi du *saban tuj* des populations turciques par une forte dimension

21. À quelques mètres du *majdan*, un groupe d'hommes préparait le saucisson de cheval dans de grandes marmites. Un peu plus loin, d'autres faisaient cuire la viande de mouton qu'ils découpaient ensuite en morceaux pour préparer le *bišbarmak* (plat traditionnel des Bachkirs, des Kazakhs et des Kirghizes). Le repas était arrosé de *kumys* – lait de jument – et de thé. S. Rudenko, *Baškiry*, *op. cit.*, p. 274.

22. La dénomination des mois dans le folklore tatar est la suivante : la période d'hiver (*kyrlač ae* : mois du gel), mars (*nauryç ae* : mois de la nouvelle année) et mai (*saban ae* : mois du printemps). *Narodnyj kalendar'*, *op. cit.*, p. 18.

23. R. K. Urazmanova, *Obrjady i prazdniki*, *op. cit.*, p. 123.

24. D. R. Šarafutdinov, *Istoričeskie korni*, *op. cit.*, p. 152.

25. Composée de bouillie (*petè*) et d'œufs, la nourriture rituelle était répandue sur la terre au cours de la cérémonie (A. K. Salmin, *Narodnaja obrjadnost'*, *op. cit.*, p. 62). Voir aussi P. V. Denisov, *Religioznye verovanija Čuvaš* [Les croyances religieuses des Tchouvaches], Cheboksary, 1959, p. 130.

26. Des chants et des prières étaient adressés aux dieux païens pour obtenir une bonne récolte. V. V. Pimenov (éd.), *Udmurty : istoriko-ètnografičeskie očerki* [Les Oudmourtes : essai historique et ethnographique], Izhevsk, Udmurt. Inst. Ist. Jaz i lit-ry UrO RAN, 1993, p. 216.

sacrificielle²⁷. Parmi les populations mordves, le *keret' ožeks* (prière de la charrue) était d'abord une fête agraire²⁸. Chez les Maris, l'*aga pajram* (fête du labour), souvent décrit par les ethnographes, était un modèle de syncrétisme religieux²⁹. Empreintes de paganisme, les

27. Pour favoriser les semailles, les participants versaient de la bière dans les sillons et y plantaient des œufs. V. E. Vladykin, « Agrarnye kul'ty Udmurtov » [Les cultes agraires des Oudmourtes], *Ežegodnik ètnografičeskogo muzeja*, XXXII, Tallin, 1981, p. 150.

28. Quelques jours après Pâques, le bouc acheté avec l'argent collecté auprès des villageois était sacrifié au milieu d'un champ. Chaque chef de famille recevait un morceau de viande et les semailles débutaient le lendemain. Tôt le matin, des œufs étaient mis sur la table et on récitait des prières avant de partir aux champs. V. I. Kozlov (éd.), *Mordva, istoriko-ètnografičeskie očerki* [Les Mordves : essais historiques et ethnographiques], Saransk, Mordovskoe kn. Izd-vo, 1981, p. 197.

29. L'*aga-pajram* (*aga* signifiant « araire » en mari ; *pajram* proche du terme arabe *bajram*, signifiant « fête ») débutait par la collecte des œufs. Le lendemain en fin d'après midi, à l'endroit indiqué, on allumait deux feux (à l'Est et à l'Ouest). Les hommes arrivaient avec de la bière, du miel et des œufs. Les femmes et les enfants apportaient les plats et les œufs décorés le matin. Des bougies étaient placées autour des plats sur une nappe posée par terre. Les dons étaient disposés autour du feu face aux participants masculins. Les femmes restaient à l'écart avec les enfants (*Marijcy, istoriko-ètnografičeskie očerki* [Les Maris : essai historique et ethnographique], Joshkar-Ola, MarNII-JaLI, 2005, p. 206). L'officiant (appelé *kart*) arrivait entouré des vieux du village. Les participants se levaient, le visage tourné vers l'Est et s'agenouillaient face contre terre lorsque le *kart* procédait à l'offrande du miel et de la bière (des seaux remplis étaient jetés dans le feu) en l'honneur de *Juma* (principale divinité marie). Les prières du *kart* en l'honneur des autres divinités (*tunja jumo* : dieu de la lumière ; *keče ava* : mère du soleil, *tylze ava* : mère de la lune ; *šydyr ava* : mère des étoiles, *mlande ava* : mère de la terre) étaient répétées par l'assemblée. Les restes d'aliments étaient offerts aux familles à des fins thérapeutiques (I. N. Smirnov, *Čeremicy, istoriko-ètnografičeskij očerki* [Les Tchérémisses : essais historiques et ethnographiques], Kazan, Tipografija Imp. Un-ta, 1889, p. 178). Lors de la procession du lendemain, le *kart* prononçait des paroles rituelles dans chaque foyer : « Tebe me Aga-pajramym yštena ; šulykym tazalykym, tynslysym pyza ; eš perkem pyza, myno gaj tičmaš perken puza » (« Nous avons accompli l'*aga-pajram* ; donnez-nous la santé, la paix et le bonheur en famille ; donnez-nous comme à l'œuf, une vie riche et pleine ; que l'épi de blé soit rond comme l'œuf »). Le chef de famille répondait par trois « Amen ». V. K. Magnitskij, *Materialy k ob'jasneniju staroj čuvaškoj very* [Matériaux sur les justifications des vieilles croyances des Tchouvaches], Kazan, 1881, p. 18, cité dans *Kalendarnye prazd-*

cérémonies réfractaient de nombreuses influences religieuses. Les Maris de l'Est nommaient « mulla » l'officiant d'une cérémonie qu'ils célébraient encore dans les années 1930³⁰. Les concordances avec le calendrier chrétien étaient plus fréquentes chez les Mordves et les Tchouvaches. Pour ces derniers, la cérémonie du *soren* (de collecte des œufs) marquait le début de l'*aka tuj* et se déroulait pendant la Semaine sainte³¹. Finalement, les fêtes printanières des Finno-ougriens tenaient à un mélange singulier de culte des ancêtres, de cycles de vie agraire et d'éléments païens, musulmans et orthodoxes.

Commune aux différentes catégories de croyants de la région Volga-Oural, la fête des semailles se réfractait en de multiples variantes selon la base géographique, topographique et culturelle de chaque groupe. Au début du XX^e siècle, le *saban tuj* était le produit d'un mélange caractéristique pour la région, de traditions religieuses et d'appartenances ethniques variées et soumises à l'assaut d'une troublante modernité.

2. Le déroulement d'une cérémonie (début du XX^e siècle)

Malgré son influence sur certaines variantes locales du *saban tuj*, les références publiques à l'islam étaient rares lors de festivités organisées par les *aksakaly*, les vieux chefs de famille. Gardiens des traditions et garants de l'unité du clan, ils décidaient du moment et du lieu en accord avec les représentants de l'administration locale (*starost'* et *desjatnik*). La date variait (entre début mai et fin juin) selon les conditions climatiques, l'état du sol et la proximité des fêtes religieuses. Les préparatifs commençaient dès la fonte des neiges conformément à la répartition sexuée des rôles sociaux : aux hommes, le nettoyage des rues ; aux femmes, le ménage des espaces intérieurs. À la différence du *džien*, le *saban tuj* était marqué de confidentialité : il s'agissait avant tout d'une fête entre soi, réservée aux villageois et étalée sur plusieurs journées.

niki i obrjady marijcev [Les fêtes calendaires et rituelles des Maris], Joshkar-Ola, MNIIJaLI, 2003, p. 56.

30. M. T. Markelov, « Godovoj cikl zemledel'českix prazdnikov u mari » [Le cycle annuel des fêtes agraires des Maris], *Religioznye verovanija narodov SSSR, sbornik ètnografičeskix materialov*, M., 1931, t. 2, p. 179-180, cité dans *Kalendarnye prazdniki, op. cit.*, p. 60.

31. R. K. Urazmanova, « Obrjad *soren* u narodov Srednego Povol'žja i Priural'ja » [Le rite du *soren* chez les peuples de la Moyenne Volga et de l'Oural], *Iz istoričeskoj ètnografii tatarskogo naroda*, Kazan, 1990, p. 94.

Dans les villages, la fête commençait par une collecte d'œufs colorés³². Levés très tôt, les jeunes villageois, dont certains s'étaient couchés tout habillés, passaient dans les maisons en chantant des refrains de circonstance³³. En échange des œufs, ils prononçaient des formules rituelles³⁴. La quête se prolongeait toute la matinée et les adolescents partant à l'armée se devaient d'y participer. Les enfants offraient une partie des œufs au *starost'* et ils jouaient entre eux l'honneur de porter le reste des œufs jusqu'au *majdan*. Quand c'était possible, ils en vendaient au magasin du village pour acheter des cadeaux de *saban tuj*. La journée s'achevait en jeux organisés par les enfants.



*Cérémonie du buljak žyju de collecte des cadeaux,
Usman-Tašly, juin 2007 (© Le Torrivellec)*

32. Plutôt qu'à la tradition chrétienne des œufs de Pâques, cette coutume renvoyait à un archétype symbolico-rituel commun : « l'œuf est joint aux symboles et aux emblèmes de la rénovation de la Nature et de la végétation » (Mircea Éliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, p. 157).

33. Les paroles ont été oubliées mais les mélodies demeurent. M. Nigmatzjanov, *Narodnye pesni volž'skix tatar* [Les chansons populaires des Tatars de la Volga], M., 1982, p. 56.

34. « Ga Ga Ga, que vous ayez beaucoup d'oies. Cot cot cot, que vous ayez beaucoup de poules. Qu'elles vous donnent beaucoup d'œufs. Que vous ayez beaucoup d'enfants et que comme moi ils ramassent beaucoup d'œufs », R. K. Urazmanova, *Obrjady i prazdniki*, *op. cit.*, p. 31.

La journée du lendemain débutait par la collecte des cadeaux (*buljak žyju*). Ce joyeux moment était un prélude à la fête. Les jeunes gens s'amusaient dans les rues du village, chantaient, jouaient de la musique et s'arrêtaient devant chaque maison pour recueillir les cadeaux destinés aux vainqueurs des épreuves de l'après-midi. Un don (foulard, fichu ou serviette) était attendu de chaque famille et en particulier de celles qui avaient connu un événement heureux au cours de l'année écoulée. Selon l'historien E. R. Tagirov, le don de cadeaux plus précieux les uns que les autres remplaçait symboliquement les anciens rites sacrificiels³⁵. L'hypothèse révèle en tout cas la force du don. Les objets offerts étaient porteurs d'aspirations secrètes qu'ils aidaient à réaliser : les foulards cousus pendant l'hiver par les jeunes villageoises avaient une double valeur marchande (une belle broderie valait un mouton) et symbolique (le talent et l'attente du mariage). Cette dimension symbolique s'amenuisait à mesure que l'on se rapprochait des villes, où les cadeaux étaient le plus souvent des produits manufacturés (chemises, bottes, réveils...) ³⁶.

Après le repas familial, les villageois se rendaient sur le lieu des festivités (*majdan*) à pied ou en télègue. Toujours situé à l'écart du village, il s'agissait habituellement du sommet d'une colline ou de la plaine contiguë à une rivière. Après parfois un bref passage à la mosquée, les *aksakaly* prenaient la tête de la procession, suivis des porteurs de cadeaux et du reste des villageois. Une fois sur place, tous s'installaient en demi-cercle autour du mat planté au centre du *majdan*. On y avait accroché les foulards et les serviettes. La plus belle pièce de tissu était nouée au sommet conformément à l'expression populaire : « la jeune fille la plus enviée est celle dont le foulard est tout en haut ». Dans une ambiance colorée, le *saban tuj* atteignait son apogée avec le début des épreuves collectives. Les joutes rituelles étaient au cœur d'un événement qui s'inscrivait dans le schème des fêtes printanières de « réactualisation de la cosmogonie, de reprise du Temps à son commencement³⁷ ». Pour que l'ancien s'achève, il fallait d'abord renouveler les combats menés pour faire naître le monde. D'où la mise en scène d'affrontements auxquels les villageois étaient appelés à participer. Pendant que les concurrents s'affrontaient, les chanteurs et les joueurs d'accordéon, de *kuraj* (flûte de roseau) ou de *kubys* (porte lamelle à souffler) se

35. E. R. Tagirov & D. R. Šarafutdinov, *Saban tuj v lokal'nom*, op. cit., p. 21.

36. D. R. Šarafutdinov, *Istoričeskie korni*, op. cit., p. 210.

37. M. Éliade, *Le Sacré et le profane*, op. cit., p. 71.

succédaient sur la scène improvisée du *majdan* en espérant que l'une de leurs compositions rencontre le succès et soit rejouée plus tard dans les foyers.



Le majdan, lieu des festivités (© Idel Press)

Un ordre transmis oralement régulaient le déroulement des épreuves. Les femmes étaient spectatrices et le rôle d'arbitre revenait à un *aksakal* expérimenté issu de la communauté villageoise organisatrice³⁸. La première épreuve était l'épreuve de lutte (*kurjaš*). L'usage de la force exprimait une faculté de renouvellement : « La lutte est un rituel de stimulation des forces génésiques : les jeux brutaux augmentent et fomentent l'énergie universelle³⁹ ». L'épreuve se déroulait au centre du *majdan* en suivant une trame concentrique : après les personnes âgées et les enfants, c'était au tour des adultes de s'affronter sous les ovations du public. Chaque famille était avide de prestige que son champion (*kurjašjuse*) pouvait lui apporter. Torses nus, les deux lutteurs se tenaient par la

38. K. F. Fuks, *Kazanskie Tatary, op. cit.*, p. 10.

39. M. Éliade, *Traité d'histoire des religions, op. cit.*, p. 122.

ceinture et leur objectif était de faire toucher le sol à l'adversaire par toute partie du corps autre que la plante des pieds. Un combat pouvait s'éterniser mais la moyenne était d'une dizaine de combats par heure. Le lutteur qui remportait trois victoires consécutives était sélectionné pour participer à la finale. À la fin de l'après-midi, le titre de *batyr* (champion) était accordé au vainqueur. Un bouc lui était offert qu'il devait porter sur ses épaules pour faire le tour du *majdan* « comme un soleil vivant ». Proclamé khan à titre temporaire, c'est-à-dire incarnation terrestre de Tengra, il était invité dans les villages des alentours et on venait parfois de loin pour l'affronter. Les *batyr* les plus réputés devenaient sujets de légendes et de chansons apologetiques⁴⁰.



L'épreuve du kurjaš (© Idel Press)

La seconde épreuve était la course de chevaux. Le caractère sacré de l'animal dans la culture des peuples turciques perce dans l'expression consacrée : « pas de *saban tuj* sans chevaux⁴¹ ». Dans la

40. D. R. Šarafutdinov, *Istoričeskie korni*, op. cit., p. 171.

41. N. F. Kulinko, « Saban tuj », *Tatary v Orenburgskom krae*, Orenbourg, Dimur, 1997, p. 122.

steppe, les meilleurs chevaux étaient entretenus par les plus puissants seigneurs et les courses avaient d'inévitables connotations politiques. Il existait une grande variété de courses : le *anzayıs* (lorsque deux cavaliers essaient de se faire tomber), le *bejge* (une course de vitesse réalisée sur des distances différentes) et le *kyz kyuyu* (consistant à rattraper et à embrasser sa partenaire lancée au galop)⁴². Lors du *bejge*, l'épreuve la plus courante, les chevaux étaient montés par des garçons âgés de 8 à 12 ans. En moyenne, une dizaine de chevaux y participaient mais leur nombre variait selon la taille et l'importance du village. Le départ de la course était donné à plusieurs kilomètres de la ligne d'arrivée située sur le *majdan*. Le vainqueur recevait le plus beau foulard des mains d'une jeune fille récemment mariée. Chez les Bachkirs, les trois premiers prix étaient traditionnellement des morceaux de viande de taille différente.



Un grand classique des saban tuj (© Idel Press)

42. R. A. Ajupov, *Ot saban tuja do Olimpijskix igr, o razvitii v Baškortostane nacional'nyx vidov sporta i konnosportivnyx igr* [Du saban tuj aux Jeux Olympiques, le développement des sports nationaux et équestres en République du Bachkortostan], Oufa, Slovo, 1995, p. 14-19.

Des épreuves supplémentaires étaient ensuite proposées au public : l'*iegers* (une course à pied d'un village à l'autre), le *tauga čabyš* (une course jusqu'au sommet d'une colline), l'*ruk atyš* (du tir à l'arc), le *jodryk sugyšy* (de la boxe) et la montée au sommet du mat de cocagne du *majdan* (haut d'une vingtaine de mètres). La liste est longue des jeux transmis d'une génération à l'autre et appréciés à tous les âges de la vie⁴³. Lors de l'épreuve particulièrement populaire de l'*arkan* (le tir à la corde), le *majdan* résonnait des cris d'encouragement et des rires du public. Le soir venu, les enfants s'occupaient à des jeux turbulents et leurs aînés s'adonnaient à des promenades nocturnes qui provoquaient parfois la colère du clergé musulman⁴⁴. Avec son atmosphère de relative liberté propre aux fêtes de renouveau, le *saban tuj* constituait une pause de quelques jours avant la reprise des travaux des champs.

Histoire d'une fête du renouveau

1. Entre saisons solaires et cycles lunaires (XIX^e - début XX^e siècle)

À la fin du XIX^e siècle, la désacralisation du temps induite par la rapidité des changements n'épargna pas les traditions festives. Lorsque les ethnographes russes se mirent à les étudier, le clergé orthodoxe s'intéressa à leur fonction pédagogique et les autorités locales envisagèrent de les réguler. Du fait des menaces qu'elles étaient censées faire peser sur l'ordre public, les fêtes interclaniques du *džien*, critiquées par la *muftyat*, furent interdites en 1884 par l'administration du gouvernorat de Kazan et des procès furent intentés à l'encontre des contrevenants⁴⁵. À l'inverse, classé dans la catégorie des fêtes agraires, le *saban tuj* fut toléré par les autorités religieuses et administratives⁴⁶. Dans un contexte économique favorable, la modernisation favorisa le changement d'échelle d'une fête devenant une cérémonie urbaine ouverte à tous les publics. Organisé lors des foires commerciales, le *saban tuj* durait une semaine à Kazan (du vendredi au vendredi) et quatre jours dans les

43. « Pourquoi venir au *saban tuj* si ce n'est pas pour mesurer ta force ? », G. Valiev (retraité) en 1984, cité dans Damir Šarafutdinov, « Igra – delo ser'ěžnoe », *Exo Vekov*, 1, 2004, p. 273.

44. K. D. Davletšin, *Problemy vzaimosvjazi nacional'nyx i religioznyx komponentov kul'tury i byta* [La question des relations entre les éléments nationaux et religieux de la culture et du mode de vie], M., 2002, p. 290.

45. I. Zagidullin, « Žyennar tarixynnan », *Kazan Utlary* 4, 1991, p. 174.

46. D. R. Šarafutdinov, *Istoričeskie korni, op. cit.*, p. 209.

villes à fortes minorités musulmanes comme Oufa et Orenbourg. Sous l'influence de l'Europe, des épreuves de boxe française et des orchestres firent leur apparition lors des fêtes de *saban tuj*, souvent organisées, après la révolution de 1905, par des sociétés de bienfaisance. Tandis que la monétarisation des campagnes faisait apparaître de nouveaux jeux⁴⁷, les noms des *batyr* légendaires se mirent à circuler dans la presse musulmane⁴⁸. Avec le succès populaire, les accusations morales se multiplièrent à l'encontre de ces lieux de « débauche ». Tandis que le clergé musulman de tendance « conservatrice » exigeait l'interdiction de ces fêtes considérées comme préislamiques, le rédacteur en chef du journal *Šura* estimait que « la charia ne doit pas décider de la tenue ou non d'une fête non religieuse. Il faut laisser le peuple choisir⁴⁹ ». D'autres intellectuels tatars suivirent la tendance alors générale en Europe de considérer les coutumes populaires comme l'incarnation de l'âme de la nation.

Le rôle politique du *saban tuj* s'affermir comme moyen d'éveiller les consciences nationales. Dans le contexte d'un Empire anti-assimilationniste, la nationalisation du *saban tuj* négligeait la réalité de son extension au-delà du seul groupe ethnique des Tatars de Kazan. Jusqu'à la révolution d'Octobre, deux *saban tuj* étaient organisés à Kazan : l'un dans le quartier tatar de la ville, l'autre dans le quartier russophone contigu à l'usine Porokhov. Les Cosaques d'Orenbourg participaient aux cérémonies organisées par les Nogays et les Kazakhs. En outre, dans leur volonté d'en faire une fête exclusivement tatare, certains auteurs négligèrent les éléments de syncrétisme. Célébrée à Pâques, la fête des semailles des *Krjašeny* (le *šylyk*) intégrait des rituels chrétiens négligés par Šarafutdinov⁵⁰. Les

47. Dans le jeu de la « bassine de *katyk* », il s'agit d'aller chercher avec les dents une pièce de monnaie placée dans une bassine remplie de crème fraîche.

48. Hafizulla (nom de scène : Hafiz Baraza), sponsorisé par un riche marchand tatar, assit sa réputation lors des *saban tuj* d'Oufa et d'Astrakhan avant de triompher à Kazan. D. R. Šarafutdinov, *Istoričeskie korni, op. cit.*, p. 210.

49. *Šura*, 12, 1910.

50. À la différence des musulmans, les *Krjašeny* procédaient à des rites d'initiation lors de cérémonies nocturnes. Les jeunes gens en âge de se marier sautaient par-dessus des feux pour se porter chance. Une hypothèse fut avancée selon laquelle ce rituel était pratiqué discrètement pour ne pas attirer l'attention des autorités. Ksenofont Sanukov, « Issledovanie po istorii kul'tury tatarskogo naroda » [Essai sur l'histoire culturelle des Tatars], *Exo Vekov*, 1, 2005, p. 221.

rythmes calendaires étaient différents entre musulmans et convertis et les tentatives furent d'ailleurs nombreuses de la part des missionnaires orthodoxes de supprimer les fêtes musulmanes en les faisant coïncider avec les fêtes chrétiennes⁵¹. À la veille de 1917, la fête de *saban tuj* était un enjeu des luttes politiques et idéologiques qui divisaient la région Volga-Oural. Le choix fait par certains villageois *Krjašeny* de désigner comme *saban tuj* leur fête de *šyhyk* indiquait une volonté de dépasser les appartenances religieuses pour affirmer au-delà d'une conviction nationale, une loyauté politique⁵².

2. Les années 1920 – 1930 : l'idéologie et le sport

Après les révolutions de 1917, le projet idéologique porta sur l'instauration d'un nouveau rapport au temps. En février 1918, le passage au calendrier grégorien marqua l'entrée dans une ère de la maîtrise du temps. Les calendriers festifs s'imbriquèrent autour des interdits et des limitations posés par un régime pour régler le temps et l'espace des pratiques. Au cours des années 1920, la propagande antireligieuse promut en langues vernaculaires la célébration des fêtes soviétiques (anniversaire de la révolution d'Octobre, 1^{er} mai, 8 mars). Plusieurs cérémonies traditionnelles furent interdites : le *džien* fut exclu du calendrier des fêtes officielles mais resta célébré clandestinement jusque dans les années 1950⁵³. Les procédures mettant en scène l'entraide villageoise (*ume* chez les Tatars et les Bachkirs) furent intégrées dans la fête soviétique de remise des récoltes à l'État (*krasnye obozy*). La transmutation idéologique d'éléments religieux était une pratique courante : chez les Maris, les fêtes d'*aga-pajram* et de *semik* (reprise des paysans slaves pour célébrer les moissons) fusionnèrent dans une fête de *joškar peledyš pajram* (fête du coquelicot) reconnue le 11 mai 1923 par une résolution du comité du Parti de l'oblast de Mari El⁵⁴.

51. D. R. Šarafutdinov, *Istoričeskie korni*, op. cit., p. 201.

52. R. K. Urazmanova, *Obrjady i prazdniki*, op. cit., p. 49.

53. N. B. Burganova, « O sisteme narodnogo prazdnika džien y kazanskix tatar » [Sur le système de la fête populaire du džien chez les Tatars de Kazan] in Id. (éd.), *Issledovanija po istoričeskoj dialektologii tatarskogo jazyka*, Kazan, AN SSSR, 1982, p. 43.

54. Le 24 mai fut établi comme jour férié et 11 mille roubles furent attribués aux cantons de l'oblast autonome de Mari pour organiser la fête révolutionnaire de la « fleur rouge ». *Kul'turnoe stroitel'stvo v Marijskoj ASSR, 1917-1941 gg., sbornik dokumentov* [La politique culturelle en RASS de Mari-el, 1917-1941], Joshkar-Ola, Marijskoe knižnoe izdatel'stvo, 1983, p. 63.

Les fêtes officielles furent dotées de fonctions idéologiques. Les organes locaux du Parti prirent en charge l'organisation des fêtes de *saban tuj* dans les villes et lui imposèrent de nouvelles références généalogiques. Organisé à Kazan le 11 juillet 1919, le premier *saban tuj* de l'époque soviétique fut présenté comme une « Olympiade des Tatars ». Celui de 1921 célébra le premier anniversaire de la RASST (République socialiste soviétique autonome des Tatars). En 1922, une entrée payante fut instaurée au profit des sociétés de bienfaisance. On pouvait lire sur les affiches : « Camarade ! En t'accordant un repos bien mérité, tu aides les affamés »⁵⁵. Après la célébration en 1925 des cinq ans de la RASST, la logique commémorative devint la norme pour les *saban tuj*. On avait trouvé le prétexte, il restait à fournir un contenu. À l'époque, le succès « populaire » était suspect et les critiques quant à son caractère religieux favorisèrent l'attribution d'une nouvelle dimension symbolique : le *saban tuj* était appelé à devenir une fête du sport. La décision fut confirmée par une résolution du présidium du Comité central de la RASS des Tatars du 3 août 1927 : « en tant que fête du sport, le *saban tuj* ne doit plus être organisé par la Maison de la culture tatare mais par le Soviet municipal de la culture sique⁵⁶ ». Cette orientation s'inscrivait dans un contexte général de mobilisation autour du sport comme « vecteur de la révolution culturelle dans les campagnes ».

Comme ailleurs à la même époque, le sport s'autonomisait à travers la création d'espaces et de temps qui lui étaient propres. Chronométré, le temps se transformait en écarts par rapport à une norme. Pendant que les stades apparus sur la scène urbaine cantonnaient le spectacle sportif dans des sites réservés, des compétitions sportives, intitulées *spartakiady*, furent organisées dans les années 1920 au niveau régional et fédéral⁵⁷. En URSS comme ailleurs en Europe, la propagation du sport accompagnait la politisation des masses. La transformation des épreuves traditionnelles en épreuves sportives eut lieu dans le cadre d'un processus plus

55. D. R. Šarafutdinov, *Istoričeskie korni*, op. cit., p. 223.

56. *Ibid.*, p. 226.

57. Les finales des « *spartakiady* de Bachkirie » réunirent à Oufa du 15 au 22 juin 1928, les meilleurs athlètes des districts de la république. Ces épreuves favorisèrent la diffusion du sport parmi les populations locales. À côté de ceux d'Oufa, on trouvait sur le podium des sportifs venus de Birska, Belebej, Zilair, Tam'ja Kataja... Lors des *spartakiady* organisées à Moscou en 1928, les athlètes bachkirs furent inclus dans l'équipe des républiques de l'Orient. R. A. Ajupov, *Ot saban tuja do*, op. cit., p. 39.

général d'unification des règles. En 1929, le règlement élaboré par l'écrivain N. Semenov pour les épreuves de *kurjas* fut adopté par le Comité de l'Union pour la culture physique et le sport⁵⁸. La nouvelle version « sportive » se caractérisa par le cumul des points, la présence d'équipes et d'arbitres formés. Avec le passage dans les années 1930 d'un sport de masse à un sport d'élites⁵⁹, les *saban tuj* s'enrichirent de nouvelles disciplines (boxe, athlétisme) et commencèrent à se professionnaliser⁶⁰. À partir de 1935, les responsables du Parti, des Soviets et des syndicats prirent l'habitude de prononcer les discours d'inauguration devant les délégations étrangères et le public de plus en plus nombreux des *saban tuj* des villes. On retransmettait en direct à la radio une cérémonie d'ouverture qui s'achevait sur l'hymne soviétique et le lever du drapeau rouge. Durant toute la durée des festivités, le maintien de l'ordre restait la priorité des autorités locales⁶¹. Organisé dans les villes de RSFSR peuplées de fortes minorités tatares, le *saban tuj* fut interdit à Moscou entre 1940 et 1989 pour « raisons de sécurité »⁶².

58. Écrivain prolifique, N. Semenov oeuvra toute sa vie en faveur du développement de la culture physique. N. Semenov, *Saban tuj*, Kazan, Tatpoligraf, 1929 ; *Massovaja rabota po fizičeskoj kul'ture v nacional'nyx respublikax* [Diffusion de la culture physique dans les républiques nationales], M., Central'naja tipografija narodov SSSR, 1931 ; *Nacional'nye narodnye prazdniki v Tatarii i ix fizkul'turnoe značenie* [Les fêtes populaires des Tatars et leur signification sportive], Kazan, Tatgosizdat, 1945.

59. Barbara Keys, « Soviet Sport and Transnational Mass Culture in the 1930s », *Journal of Contemporary History*, 38/3, *Sport and Politics* (July 2003), p. 415.

60. Un département d'activités sportives fut ouvert en 1932 dans le collège (*tehnikum*) des arts d'Oufa. Dans cette ville, le nombre de clubs sportifs fut multiplié par trois entre 1931 et 1937. R. A. Ajupov, *Ot saban tuja do*, *op. cit.*, p. 40.

61. La peur des débordements peut expliquer qu'à Oufa le *saban tuj* ait été longtemps organisé dans le quartier périphérique de Zaton, inaccessible autrement qu'en barge.

62. Le premier *saban tuj* fut organisé à Moscou le 12 août 1934 pour les ouvriers tatares et bachkirs employés sur le chantier du métro. À Leningrad, un *saban tuj* réunit le 24 juin 1936 plus de 50 mille participants dans le parc Gorki. Le discours d'inauguration de la « grande fête de l'amitié des peuples tatar et russe » fut prononcé par le premier Tatar héros de l'Union soviétique, le lieutenant G. Batyršin. Pendant la guerre, seule la ville de Kazan continua à organiser des *saban tuj* (18 juillet 1942, 23 juillet 1944). E. R. Tagirov & D. R. Šarafutdinov, *Saban tuj v lokal'nom*, *op. cit.*, p. 22.

Encadrées par les mêmes exigences idéologiques, les fêtes de *saban tuj* évoluèrent autrement dans les zones rurales. Les participants y vivaient intensément le rituel de la fête et ressentaient son efficacité régénératrice⁶³. Entourés de croyants, les communistes locaux n'eurent d'abord pour seule ambition que de substituer aux référents religieux une mise en scène plus conforme : des épreuves de culture physique firent leur apparition, des défilés d'artillerie étaient organisés dans les villages les plus importants et des avions offraient des baptêmes de l'air aux communistes les plus méritants. Au début des années 1930, les violences de la collectivisation brisèrent les chaînes de transmission des traditions parmi les populations allogènes. Le contrôle idéologique se renforça avec le redéploiement des moyens vers les kolkhozes, nouveaux lieux de pouvoir dans les campagnes d'URSS. C'est ainsi par exemple que la construction d'une maison de la culture dans un village permettait souvent d'éviter que les jeunes n'organisent dans la *madrassa* les spectacles payants qui leur permettaient de participer au *saban tuj*⁶⁴. Reflets parfaits d'une fête soviétique, les *saban tuj* devinrent l'un des symboles de la conformité idéologique du monde des campagnes. Pendant que les écrivains envoyés par les Unions des écrivains confortaient cette image, les pratiques festives balayaient en s'uniformisant, les nuances des anciennes combinaisons ethno-confessionnelles. Les femmes étaient de plus en plus nombreuses à prendre part aux épreuves d'une fête qui n'était plus à la veille de la Seconde Guerre mondiale, organisée dans tous les villages bachkirs et tatars de la région Volga-Oural.

Finalement, le paradoxe d'un régime idéocratique rêvant de faire du neuf avec de l'ancien est visible dans la transformation inachevée du *saban tuj* en fête idéologique. Dans les campagnes, la fête printanière des semailles restait empreinte d'un rapport transcendantal à la nature. Elle ne se réduisait pas à l'efficacité sportive que voulait lui prêter la religion anti-religieuse des communistes.

Sociologie d'une fête nationale

1. Les années 1960, détraditionnalisation et patrimonialisation

L'impact de la modernisation soviétique sur les traditions populaires se fit particulièrement ressentir à partir des années 1960. Avec l'affaiblissement des solidarités communautaires, l'*aga-pajram* des Maris n'était plus organisé que dans certains chefs-lieux de

63. Témoignage de Fanur Samigullin (retraité), Oufa, 22 sept. 2008.

64. D. R. Šarafutdinov, *Istoričeskie korni*, op. cit., p. 227.

districts⁶⁵. Les assemblées interclaniques de *džien* perdirent de leur utilité avec l'urbanisation et la diffusion du téléphone comme nouveau moyen de communication⁶⁶. La désaffection de la cérémonie estivale du *džien* profita au *saban tuj* dont la date de célébration fut repoussée à l'été, avant les moissons⁶⁷. Le *džien* se voyait remplacé par une forme unifiée de *saban tuj*. L'homogénéisation contribua à effacer les singularités locales et à imposer une régularité calendaire : le *saban tuj* du samedi se déroulait dans les villages les plus importants du district, celui du dimanche au chef-lieu de district et celui qui clôturait la période des festivités avait lieu dans la capitale régionale. Le *saban tuj* s'enrichit à cette époque d'éléments venus du *džien* en se transformant en fête intervillageoise. Il n'était plus célébré dans chaque village, mais ostensiblement dans les plus gros villages selon un système de rotation repris du *džien* – d'une année sur l'autre, un village différent organisait le *saban tuj* et invitait les habitants des villages voisins. Cette évolution reflétait une certaine désaffection du public pour les cérémonies « traditionnelles ». En 1957, un journaliste de Kazan s'alarmait de la « prochaine disparition du *saban tuj* dans les petits villages⁶⁸ ». Dans les nouvelles villes industrielles, les organisations du Komsomol préféraient organiser des festivals de jeunesse moins emprunts de « traditionalisme »⁶⁹. Au milieu des années 1960, le succès des chansons d'auteur et la multiplication des festivals de musique marquaient un changement culturel en faveur de la jeunesse⁷⁰.

65. *Marijcy, op. cit.*, p. 213.

66. D. R. Šarafutdinov « Iz istorii kalendarnyx prazdnikov predkov tatarskogo naroda » [Histoire des fêtes calendaires des ancêtres des Tatars], *Exo Vekov*, 1, 2005, p. 298.

67. F. T. Tuxtametov & M. F. Tuxtametova, *Obyčnoe pravo, op. cit.*, p. 152.

68. G. Habib « Razmyšlenija o Saban-tue » [Réflexions sur le *saban tuj*], *Šunda uk*, 12 mai 1957.

69. Une résolution du 8 avril 1957 du comité exécutif du Komsomol de Naberejnye-Tchelny créa un festival « pour la paix et l'amitié ». Financé par l'usine Kamaz, le concert rassemblait tous les ans des milliers de spectateurs. D. R. Šarafutdinov, *Istoričeskie korni, op. cit.*, p. 234.

70. La « fête de la chanson, du travail et du sport » créée en RASS de Tchouvachie à la fin des années 1960 devint un rendez-vous incontournable pour la jeunesse de la région Volga-Oural. L'ensemble tchouvache *Ujav* y rencontra un franc succès qui fut récompensé lors du premier festival international de musique folklorique de Moscou. Ju. S. Gurov, *Novye sovetskie tradicii, prazdniki i obrjady* [Les nouvelles fêtes et traditions soviétiques], Cheboksary, Čuv. Kn. Izd-vo, 1990, p. 85.

Pendant ce temps, des voix s'élevaient dans les villages tatars pour dénoncer la perte d'autorité des *aksakaly* et la vente de vodka lors des *saban tuj*⁷¹.

Il faut dire que les fêtes traditionnelles étaient soumises à rude épreuve. L'épreuve de la concurrence leur était imposée par les cérémonies soviétiques qui gagnaient en popularité avec l'élévation du niveau de vie. L'éducation civique et la participation obligatoire aux manifestations publiques participaient d'une politique menée à l'échelle de l'Union pour imposer un calendrier festif unique et conforme aux valeurs du régime. L'une des conséquences de la campagne antireligieuse de Khrouchtchev fut l'ouverture, à Leningrad en 1959, du premier palais des mariages (*dvorec brakosočtanija*). D'autres virent le jour dans les villes d'URSS et leur succès favorisa l'ouverture en 1965, d'un palais de célébration des baptêmes soviétiques. À côté des fêtes de rang individuel⁷², des cérémonies de mariage, de baptême et d'enterrement furent instaurées pour « relativiser les traditions religieuses, consolider les traditions soviétiques et attirer les individus vers les valeurs communistes et le mode de vie soviétique⁷³ ». Le succès fut au rendez-vous : pendant que le nombre de baptêmes religieux était divisé par trois entre 1950 et 1965 dans la ville d'Almetievsk (RASST)⁷⁴, on assistait en Asie centrale à la diffusion de normes de comportements inspirées des modèles russo-soviétiques⁷⁵. Des cérémonies catégorielles⁷⁶ vinrent

71. Témoignage de Rifmir Muhametšin (chauffeur au kolkhoze), Usman-Tašly, 4 août 2008.

72. Fêtes de l'obtention du passeport (à 16 ans), de l'engagement dans l'armée ou de l'entrée dans les organisations des Pionniers, du Komsomol et du Parti.

73. *Naši prazdniki, Sovetskie obščegosudarstvennye, trudovye, voïnskie, molodežnye i semejno-bytovye prazdniki, obrjady, ritualy* [Nos fêtes. Les fêtes et les rituels soviétiques, du travail, militaires, de la jeunesse et familiales], M., Politizdat, 1977, p. 9.

74. R. K. Urazmanova, « Family Customs and Rituals », *Anthropology & Archeology of Eurasia*, 43/2 (Fall 2004), p. 56.

75. En 1967, un jeune homme inaugure une tradition en se faisant photographe avec son épouse à l'issue de son mariage civique au pied de la statue de Karl Marx à Tachkent. A. Ruffier, *Samarcande, Identités et espaces festifs en Ouzbékistan*, Paris, Aux Lieux d'être, 2007, p. 50.

76. Le Jour des chimistes (dernier dimanche de mai, instauré par décision du présidium du Soviet Suprême du 10 décembre 1965), des travailleurs de l'énergie (le 22 décembre par décision du 23 mai 1966), des travailleurs de la médecine (troisième dimanche de juin par décision du 10 décembre 1965), etc.

s'ajouter aux cérémonies officielles⁷⁷ et on procéda sur l'ensemble du territoire soviétique à une réhabilitation sélective des patrimoines nationaux. Des fêtes furent préservées ou restaurées : la fête du bouleau pour les Russes (*russkaja berězka*)⁷⁸ ; la fête de *ligo* pour les Lettons⁷⁹ ; les fêtes d'Ivan Kupala (*kupal'skie prazdniki*) en Biélorussie et en Ukraine⁸⁰ ; la fête du soleil dans l'oblast national de Tajmyr⁸¹ ; *Nauruz* et *lola* (fête de la tulipe) en Asie centrale⁸² ; la *saban tuj* parmi les Tatars⁸³. La crainte de leur éventuelle disparition alimentait le besoin de les conserver. Au milieu de revendications ethnoculturelles émergeant dans un contexte de pluralisation idéologique, les publications et les réalisations artistiques se multi-

77. Les fêtes officielles de l'État soviétique étaient : 23 février (Journée de l'Armée rouge), 8 mars (Journée internationale des femmes, férié en URSS depuis la décision du présidium du Soviet Suprême d'URSS du 8 mai 1965), 18 mars (Journée de la Commune de Paris), 7 octobre (Jour de la Constitution soviétique), 1^{er} mai (Journée des travailleurs), 9 mai (Jour de la Victoire).

78. Célébrée le 24 juin, l'ancienne fête de *semik* marquait une pause entre les semailles et la fenaison. Symbole de la floraison, le bouleau était le personnage central de la fête : dans les parcs des villes, des personnages costumés défilaient sur des estrades décorées de bouts d'écorce. *Naši prazdniki, op. cit.*, p. 156.

79. Renvoyant au mythe selon lequel les fougères (signes de prospérité) poussent pendant la nuit du 23 juin, la fête de *ligo* fut instaurée en mai 1941 par un décret du gouvernement letton. Ses rituels rappelaient ceux de la fête de *berězka* : deux jeunes bouleaux étaient placés à l'entrée de chaque maison pour indiquer que l'accès était libre pendant toute la nuit. *Naši prazdniki, op. cit.*, p. 159.

80. Organisée lors de la première baignade de l'année, cette fête pratiquée en Ukraine et en Biélorussie était souvent confondue avec la fête de la jeunesse célébrée le dernier dimanche de juin.

81. Équivalent du *saban tuj* chez les Tajmyrcy éleveurs de rennes, cette fête mélangeait des motifs anciens (la course de rennes) et plus récents (avec des épreuves de ping-pong) autour d'éléments folkloriques (danse traditionnelle du *betro*).

82. Jour de visite des sanctuaires et des lieux sacrés, le *Nauruz* fut officialisé et laïcisé par le pouvoir soviétique. Cette fête estivale était particulièrement populaire en Ouzbékistan et au Tadjikistan (avec défilés de carnaval, épreuves sportives, célébrations de mariages...). *Lola* était célébrée au moment de la floraison des tulipes avec des processions populaires vers les lieux de cueillette. *Naši prazdniki, op. cit.*, p. 160.

83. La « fête de la charrue » devait officiellement être célébrée le 24 juin à Kazan. *Naši prazdniki, op. cit.*, p. 159.

plièrent autour du *saban tuj* comme symbole du patrimoine culturel des Tatars⁸⁴.

En même temps qu'à l'institutionnalisation de la fête, on assista à l'approfondissement du processus de sportivisation du *saban tuj*. De nouvelles épreuves en diversifièrent la scène (course de vélos, billard, lever de poids)⁸⁵ et le comité des sports du Sovmin de la RASS des Tatars adopta en 1958 un nouveau règlement du *kurjaš*⁸⁶. La règle orale qui voulait que les *aksakaly* refusent les combats entre *kurjašjuse* de poids différents, fut confirmée par l'instauration de huit catégories⁸⁷. L'objectif était de faire du *kurjaš* un sport professionnel. À partir de 1960, un championnat de lutte tatare fut organisé tous les ans à Kazan, Oufa et Orenbourg. Le 24 juin 1961, les habitants du district de Tchichmy (riche district de la RASS des Bachkirs) remportèrent le prix Salavat Julaev lors de l'« Olympiade des *batyr* de Bachkirie » organisée sur le nouvel hippodrome d'Oufa⁸⁸. Les compétitions entre districts révélaient de nouveaux talents que le développement des infrastructures sportives permettait de former sur place au sport de haut niveau⁸⁹. Des passionnés s'engageaient au côté des supporters. Responsables de comités sportifs ou journalistes, ils obtinrent après une longue campagne de presse, la création, le 5 décembre 1968, de la Fédération des sports de lutte de la RASS des Tatars⁹⁰. Les résultats ne se firent pas

84. Parmi les travaux historiques, notons la thèse soutenue en 1969 à Kazan par R. Kašafutdinov, *Narodnye (obščestvennye i semejnye) prazdniki kažanskib tatar*. Dans l'ouvrage ethnographique de référence (N. I. Vorob'ev, G. M. Xisamutdinov (éd.), *Tatary srednego Povolž'ja i Priural'ja* [Les Tatars de la Moyenne Volga et de l'Oural], M., 1967, Nauka) le *saban tuj* est évoqué comme la fête agraire des Tatars. Les recherches engagées par l'historienne Raufa Urazmanova aboutirent à la publication de son ouvrage, *Sovremennye obrjady tatarskogo naroda: istoriko-ètnografičeskoe issledovanie* [Les rites des Tatars : étude historique et ethnographique], Kazan, Tat. Kn. Izd-vo, 1984.

85. Il s'agissait de soulever un poids de 30 kg d'une seule main. Avec 176 levers, l'haltérophile tatar Džamil Šakirov devint champion de la RSFSR dans les années 1980.

86. R. Azizov (éd.), *Pravila sorevnovanij po tatarskoj bor'be* [Règlement des compétitions de lutte tatare], Kazan, Tat. Kn. Izd-vo, 1958.

87. « Igra – delo ser'eznoe », *op. cit.*, p. 274.

88. R. A. Ajupov, *Ot saban tuja do*, *op. cit.*, p. 21.

89. Entretien avec Ramil Šagaev (entraîneur sportif), Oufa, 16 août 2008.

90. Intégrée à la Fédération russe des sports nationaux, rattachée au Comité au sport du Sovmin de la RSFSR, elle était dirigée par I. Mingazov,

attendre et Šarafutdinov put s'enthousiasmer à la télévision de la joie éprouvée par les villageois devant les succès de leurs sportifs aux Jeux Olympiques et aux Championnats du monde⁹¹. Pratiqués dans les campagnes, les sports équestres et le tir à la corde se professionnalisèrent au cours de la même période⁹².

Il convient de remarquer que la disparition des *saban tuj* de villages coïncida dans les années 1960 avec la politisation des *saban tuj* de districts. Des commissions furent chargées dans chaque district de superviser la coopération de la vingtaine d'organisations impliquées dans la préparation d'un *saban tuj*. Suivant un programme prédéfini, la cérémonie fixée à une date précise ne devait laisser aucune place au hasard. Elle était instrumentalisée par l'administration locale, qui était tenue pour responsable de la bonne tenue de la fête, et par les kolkhozes qui fournissaient les moyens demandés par les *selsovet*. À ce titre, le *saban tuj* était un moment fort d'affirmation de formes d'allégeances politiques. C'était notamment l'occasion pour les chefs de district de prouver leur dévouement au premier secrétaire de l'Obkom et d'exposer l'étendue de leur autorité. L'ambiguïté entre le jeu et le non jeu procurant d'importantes marges de manœuvre, le *saban tuj* constituait une arène festive où se déroulaient certaines phases de la compétition politique pour le prestige⁹³. Avec la publication des discours d'inauguration dans la presse et la remise de décorations par des jeunes filles en costume national, les *saban tuj* furent souvent assimilés à des meetings politiques⁹⁴. Ces évolutions eurent pour effet d'éloigner davantage le

champion de lutte tatar en 1968. D. R. Šarafutdinov, *Istoričeskie korni, op. cit.*, p. 377.

91. Né en 1941, Vitalij Kuznetsov devint en 1959 *batyr* de son district de Menzelinsk et au début des années 1960, champion de la RSFSR après avoir vaincu les *batyr* des régions avoisinantes. Il inaugura l'accès à la scène internationale en remportant plusieurs fois les Championnats du monde de judo. Vice-champion olympique aux Jeux Olympiques de Munich, il fut champion olympique à Moscou en 1980. D. R. Šarafutdinov, *Saban tuj prazdnik truda*, Kazan, Tat. Kn. Izd-vo, 1987, p. 106.

92. Des courses de chevaux furent organisées pour la première fois en 1958 à Perm et en 1959 à Oufa. Les champions s'affrontèrent en 1961 lors des Championnats de l'Oural. R. A. Ajupov, *Ot saban tuja do, op. cit.*, p. 12.

93. Whitney G. Azoy, *Bozkašbi, Jeu et pouvoir en Afghanistan*, Paris, Le Capucin, 2002, p. 25.

94. « La fête était supervisée par les comités locaux du Parti et du Komsomol. Les *saban tuj* de district étaient mieux organisés et réunissaient plus de monde que les *saban tuj* de villages. Chaque kolkhoze préparait un

public, qui était contraint de se déplacer jusqu'au chef-lieu de district et d'attendre la fin d'interminables discours avant de pouvoir s'amuser⁹⁵. L'encadrement réglementaire limitait avec le degré d'improvisation, le niveau d'émotion.

Finalement, la déterritorialisation du *saban tuj* résulta d'une double dynamique de désaffectation et de réappropriation politique des formes traditionnelles de célébrations villageoises. Désacralisé par le XX^e congrès du PCUS, le régime idéocratique éprouvait le besoin de se raccrocher à des bribes de traditions religieuses. La transformation du *saban tuj* en événement officiel, supervisé et réglementé s'accéléra dans les années 1970. En 1976, un écrivain tatar dressait un constat désabusé : « les traditions se sont perdues et avec elles celle du *saban tuj*⁹⁶ ».

2. Les années 1990, la réinvention du *saban tuj*

Le *saban tuj* connut une nouvelle vie après la disparition de l'URSS. Redécouvert lors d'un Congrès de turcologie en 1992, il occupa une place de choix dans la nouvelle historiographie tatare⁹⁷. Il devint un symbole national à côté d'autres fêtes traditionnelles restaurées dans les années 1990 : les fêtes de cueillette et les journées d'entraide villageoise⁹⁸. Quant au *džhien*, une cérémonie fut organisée à Bulghar en juin 1991 par le fonds pour la conservation de la culture tatare mais les tentatives ultérieures (notamment les

convoi et on décorait les tracteurs avec des slogans. Il fallait se faire remarquer. La compétition entre kolkhozes se poursuivait sur la scène lors du passage des groupes amateurs et des ensembles de musique folklorique. Il y avait aussi de la musique plus moderne. Kuzmin était très populaire à l'époque. Avec l'arrivée de l'électricité, nous avons pu installer des hauts parleurs. Le *saban tuj* était aussi une foire car chaque kolkhoze y disposait d'un emplacement pour vendre ses produits». Entretiens réalisés par Aïdar Enikeev avec plusieurs habitants du district de Blagovarskij (Bachkortostan), août 2008.

95. Entretien avec Aïdar Zajnetdinov (enseignant à la retraite), Oufa, 12 août 2008.

96. M. Magdeev, « *Saban tuj* » in B. Mar'janov (éd.), *Praždniki, tradicii, obrjady*, M., Molodaja gvardija, 1976, p. 97.

97. D. Ishakov, *Tatary : populjarnyj očerk ètničeskoj istorii i demografii* [Les Tatars : essai d'histoire ethnique et démographique], Naberejnye-Tchelnj, Gazetno-knižnoe izd-vo Kamaz, 1993, p. 43.

98. Parmi celles-ci, notons la fête des oies (*kaž emese*) réapparue dans les villages tatars au début des années 1990. Lorsque l'hiver arrive, il faut rentrer les oies et tout le village participe en chanson à cette journée de travail.

« soirées *džien* » organisées par des artistes à la mode) échouèrent à faire revivre une pratique festive finalement assimilée au Jour de la République (fêtée le 30 août). De son côté, le *saban tuj* fut adopté en février 1992 comme fête nationale du Tatarstan aux côtés de deux fêtes religieuses (Noël et *Kurban bajram*)⁹⁹. Sa symbolique « tatarstanaise » fut assurée par la promotion simultanée de valeurs multiculturelles et d'éléments ethniques (lectures de poèmes en tatar, spectacles de musique et de danse ethniques).



La scène d'un saban tuj de district en 1995 (© Idel Press)

Décrit par le directeur de l'Institut des cultures du monde de Kazan, comme « une fête nationale datant de l'époque du khanat de Kazan et prolongeant la tradition grecque des Jeux Olym-

99. Zakon Respubliki Tatarstan [Loi de la République du Tatarstan], « O prazdničnyx i pamjatnyx dnjax v Respublike Tatarstan » [Les fêtes et les jours fériés de la République du Tatarstan], *Zakony Respubliki Tatarstan*, Kazan, vyp. 2, 1992, p. 134.

piques¹⁰⁰ », le *saban tuj* bénéficia du regain d'intérêt pour les sports nationaux¹⁰¹. Revitalisé par des élites souvent nostalgiques de la vie au village, il devint un produit d'exportation pour les activistes du Congrès mondial des Tatars et la participation des présidents russes lui fut une forme de reconnaissance¹⁰². En 2003, l'inscription du *saban tuj* sur la liste d'attente des chefs d'œuvre du patrimoine immatériel de l'UNESCO attesta de la participation des Tatars à la culture mondiale¹⁰³. Au-delà de la publication d'ouvrages sur le sujet, le gouvernement tatar finance tous les ans un *saban tuj* de niveau fédéral et envoie des délégués participer aux *saban tuj* des principales villes de Russie¹⁰⁴. Depuis les années 1990, le nombre de *saban tuj* organisés en Russie – à Moscou¹⁰⁵ et dans une cinquantaine de villes de Russie¹⁰⁶ – et dans les villes du monde comptant une forte diaspora tatar, n'a cessé d'augmenter¹⁰⁷. En 2003, le

100. E. Tagirov, *Kazan, dialog epoch i civilizacij* [Kazan, dialogue des époques et des civilisations], Kazan, B.I., 2000, p. 155.

101. En janvier 1993, les gouvernements du Tatarstan, de Tchouvachie, d'Oudmourtie, du Bachkortostan et d'Orenbourg signèrent un accord de coopération en faveur du développement des sports nationaux. En septembre 1994, un premier « Festival des sports des peuples de la région Volga-Oural » fut organisé suivi en mars 1995, par un premier « Festival des sports des peuples finno-ougriens ». D. R. Šarafutdinov, *Saban tuj prazdnik, op. cit.*, p. 36.

102. Boris Eltsine participa en 1996 à un *saban tuj* dans un village du Tatarstan ; Vladimir Poutine participa à celui du district Sovetskij de Kazan en 2000.

103. Évoquant l'« humanisme » d'une fête qu'aucun participant ne quitte sans cadeau, Šarafutdinov proposa à l'UNESCO que le *saban tuj* serve de modèle pour une nouvelle fête internationale sur le modèle des Jeux Olympiques. E. R. Tagirov & D. R. Šarafutdinov, *Saban tuj v lokal'nom, op. cit.*, p. 8.

104. Résolution du 18 août 2003 du gouvernement de la République du Tatarstan.

105. Depuis 1989, un *saban tuj* est organisé tous les ans à Moscou dans le parc Ismajlovskij (depuis 2003, dans un complexe sportif au sud de la ville), R. A. Ajupov, *Ot saban tujja do, op. cit.*, p. 40.

106. Saint-Petersbourg, Cheliabinsk, Irkoutsk, Magnitogorsk, Nijni-Novgorod, Riazan, Sochi, Vladivostok, Samara, Izhevsk, Perm et Saratov. Voir Biktimer Sunčelej, « Saban tuj - 2004 v regionax Rossii » [Le *saban tuj* de 2004 dans les régions de Russie], *Exo Vekov*, 1, 2005, p. 290-294.

107. Des *saban tuj* sont organisés dans les Pays Baltes, en Allemagne (Francfort-sur-le-Main), aux États-Unis (New York), en Turquie et en Asie centrale.

saban tuj fut un des points d'orgue des célébrations du tricentenaire de Saint-Pétersbourg¹⁰⁸.



Annonce d'un saban tuj, New York, juin 2009
(© American Tatar Association)

Le manque de moyens et l'indifférence des populations expliquent pour beaucoup l'échec des tentatives faites en faveur d'un renouveau des *saban tuj* de villages. Aujourd'hui, seuls ceux situés sur un axe de communication ou disposant d'une coopérative agricole sont capables d'organiser un tel événement. Les autres n'en organisent que lorsqu'une occasion exceptionnelle justifie l'octroi de ressources budgétaires supplémentaires. En juillet 2009, le *saban tuj* organisé pour l'inauguration d'un nouveau barrage près du village de Starochakhovo fut honoré par la présence du président bachkir. En termes de réputation, des *saban tuj* de villages peuvent l'emporter sur des *saban tuj* de district. Pour le directeur du *selsovet* comme pour celui de la coopérative agricole, le succès du *saban tuj* et le prestige de ses invités montrent l'étendue de son pouvoir. Au niveau local, l'autorité est directement proportionnelle

108. « Tatar Olympics », *Russian Life*, sept.-oct. 2005, 48/5, p. 13.

au niveau de dépendance des échelons inférieurs¹⁰⁹. Le *saban tuj* s'est adapté aux nouvelles modalités d'exercice du pouvoir : le rapport au territoire est au cœur du fonctionnement des réseaux politiques et il arrive que le discours d'inauguration d'un *saban tuj* soit la lecture de la liste des plus prestigieux *zemiak* (« pays »). Le 12 juin 1994, le président tatar Mintimer Šamiev embrassa la terre de son district d'origine (Aktanyšskij) dans lequel il venait participer au *saban tuj*.

Conclusion

Objet de constantes réactualisations, la fête collective des semailles s'est transformée en célébration officielle et son caractère syncrétique s'est estompé derrière une relative uniformité idéologique. Le *kurjaš* est devenu une épreuve sportive chronométrée et la fête de *Nauruž* (du Nouvel An) a subi une évolution similaire dans plusieurs régions de l'ex-URSS¹¹⁰. Le même processus de détraditionnalisation se retrouve hors d'URSS. Pratiques étonnamment similaires au *kurjaš*, la lutte bretonne (*gouren*), la lutte cornique (*cornish games*) et la lutte écossaise (*back hold*) ont suivi la même évolution depuis la fin du XIX^e siècle¹¹¹. La spécificité sovié-

109. « Pour obtenir un stand lors du *saban tuj* de district, il faut l'accord du directeur du kolkhoze et il faut ensuite aller avec lui demander l'autorisation du chef de district », Fanur Samigullin.

110. Interdite après 1917, la cérémonie du Nouvel An n'a conservé durant la période soviétique que son aspect domestique. Les personnes surprises dans un cimetière le jour de l'équinoxe de printemps risquaient de se faire arrêter (Frédérique Longuet Marx, *Tradition et modernité à travers l'analyse des fêtes et rituels au Daghestan*, Thèse de doctorat, INALCO, Paris, 1992). La prohibition de ses manifestations publiques a ancré dans les esprits l'idée que le *Nauruž* était une fête musulmane. Réhabilitée par Brejnev, elle fut réintroduite dans le calendrier festif des républiques d'Asie centrale. Après 1991, le retour au *Nauruž* comme fête zoroastrienne coïncida avec la mise en avant du caractère séculier des États indépendants d'Asie centrale. Hilda Eitzen, « Nawrız in Kazakistan : Scenarios for Managing Diversity » in Ingvar Svanberg (éd.), *Contemporary Kazaks. Cultural and Social Perspectives*, Richmond, Curzon, 1999, p. 73.

111. Aujourd'hui, le *back hold* est avec le *gouren* l'un des deux styles pratiqués lors des rencontres internationales de lutte celtique. Le choix de la lutte gréco-romaine pour les premiers Jeux Olympiques d'Athènes en 1896 et le déclin de la lutte cornique dans l'Angleterre industrielle eurent raison d'une pratique pourtant institutionnalisée en 1932 avec la création d'une Cornwall County Wrestling Association. En Bretagne, une Fédération des Amis des

tique aura été de maintenir avec le substitut communiste, un semblant d'ordre transcendant. La religion séculière du communisme devait remplir les vides laissés par le reflux des autres religions mais les changements considérables des années 1960 ont marqué l'échec de ce projet en même temps que la transformation des traditions religieuses en objets patrimoniaux. Depuis cette époque, le *saban tuj* réinventé est un événement sous contrôle et le sponsoring occupe une place de choix dans ce qui s'apparente à une opération marketing¹¹². Critiquée par le Congrès mondial des Tatars, la « marchandisation » du *saban tuj* est une réalité. On assiste à une inflation de *saban tuj* en tout genre (des enfants, de l'hiver, élection d'une « *Miss saban tuj* »...) et le montant élevé des prix offerts favorise la participation de professionnels. Héritière délaissée de plusieurs traditions religieuses, la fête de *saban tuj* s'est défait du sens collectif dont elle était porteuse en devenant le réceptacle des ressentis individuels : « Dans les années 1960, on faisait la fête ensemble pendant une semaine après les semailles. Maintenant il arrive que les villageois ne se saluent même plus quand ils se croisent dans la rue¹¹³ ».

Centre franco-russe de recherche
en sciences humaines et sociales de Moscou

luttons et sports athlétiques bretons fut créée en 1930 par le médecin Charles Cotonnec. En 1969, une Fédération internationale des luttes celtiques faillit voir le jour. Lors des tournois de *mod kozh* organisés en Bretagne depuis les années 1960, le vainqueur de l'épreuve de *gouren* effectue un tour d'honneur avec le *maout* (bélier) sur les épaules (Guy Jaouen, *Les luttes celtiques de Bretagne et du Cornwall, Du jeu au sport ?*, Saint-Thonan, 2005, p. 177, 181 et 195). Engagée dans les années 1930, la modernisation du *gouren* fit débat dans les années 1960 lorsque l'ampleur du processus d'acculturation posa la question de la reproduction d'un modèle dit traditionnel. Aurélie Épron, « L'invention du *gouren*, XIX^e-XXI^e siècles » in Ronan Le Coadic (éd.), *Bretons, Indiens, Kabyles... des minorités nationales ?*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 161-176.

112. La première page des programmes de *saban tuj* liste les noms des directeurs des entreprises sponsors.

113. Rifmir Muhametšin.

CARTE



La région Volga-Oural en Fédération de Russie