

Traditions orales et mémoires sociales des révoltes *Une introduction aux sources et aux méthodes*

Éva GUILLOREL et David HOPKIN

Les historiens ont beaucoup écrit et débattu autour de la notion de « mémoire » au cours des dernières décennies. À l'exception des travaux d'histoire orale, l'attention a porté moins sur les processus à l'œuvre dans les expériences individuelles que sur la « mémoire collective » ou « mémoire sociale¹ ». La mémoire sociale peut affecter des individus mais, pour qu'elle soit plus largement accessible, elle doit être actualisée par des rites et cérémonies, reprise dans des livres, gravée sur des monuments ou encore conservée dans des musées ou des espaces commémoratifs. Cette présence du passé dans l'espace présent entre en dialogue avec le souvenir entretenu par des individus en faisant parfois écho à des événements qu'ils ont eux-mêmes vécus. Mais la mémoire sociale inclut aussi des éléments qui ne correspondent pas à des expériences personnelles, de sorte qu'on parle aujourd'hui de la « mémoire sociale » de la Première Guerre mondiale alors que plus personne ne l'a directement vécue. Pourtant, nombreux sont encore ceux qui ont côtoyé des soldats de la Grande Guerre, qui ont entendu leurs histoires et qui souhaitent continuer à transmettre le témoignage qu'ils ont reçu. De plus en plus de chercheurs utilisent l'expression de « post-mémoire » pour ces récits de deuxième ou troisième main qui continuent à influencer les générations suivantes². Ceci étant, ce phénomène de « post-mémoire » fonctionne surtout au sein du cercle familial : les histoires qu'on continue à raconter restent signifiantes parce qu'elles concernent des personnes que l'on connaît ou avec qui on entretient un lien familial.

Dès lors, quel terme devrait-on utiliser pour évoquer des récits qui continuent à être transmis mais dont personne ne se souvient d'où ils viennent, et qui mettent en scène des individus avec lesquels plus aucune connexion personnelle n'existe ? Nous proposons de retenir le terme « tradition », qui nous semble préférable à « mémoire sociale » ou « mémoire collective ». Dans de nombreux cas, les deux mots sont interchangeables. Comme la mémoire sociale, la tradition est malléable, s'adapte aux circonstances et réagit aux pressions externes. Comme elle, elle est fonctionnelle et répond à une finalité pour ceux qui la préservent et la transmettent. Mais la tradition

1. HALBWACHS Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925 ; HALBWACHS Maurice, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1950 ; FENTRESS James et WICKHAM Chris, *Social Memory*, Oxford, Blackwell, 1992 ; et plus récemment SEBALD Gerd et WAGLE Jatin (dir.), *Theorizing Social Memories: Concepts and Contexts*, Londres, Routledge, 2015.

2. HIRSCH Marianne, « Family Pictures: Maus, Mourning, and Post-Memory », *Discourse*, t. 15, 1992/3, p. 3-29.

implique nécessairement une transmission héritée et, ce faisant, externalisée pour être communicable et mémorisable par quelqu'un d'autre. L'utilisation de ce mot permet d'éviter le flou inhérent à la notion polysémique de « mémoire » qui sert également à évoquer des pratiques de commémoration, créant alors une confusion entre des processus mentaux intrinsèquement personnels et des processus sociaux qui, par définition, ne le sont pas³.

Le mot « tradition » paraît aussi préférable dans la mesure où il permet de questionner un des principes fondamentaux des études portant sur la mémoire. Dans l'introduction à la monumentale somme des *Lieux de mémoire*, Pierre Nora remarque qu'il s'est tourné vers les « lieux » de mémoire, entendus comme espaces d'institutionnalisation mémorielle, « parce qu'il n'y a plus de *milieux de mémoire*⁴ ». Cependant, les recherches des auteurs à l'origine du présent ouvrage les ont mis en contact avec des collectivités où la mémoire d'événements parfois très anciens semble, dans certains cas, toujours faire partie d'une expérience vécue, exprimée à travers des traditions orales. Ces dernières sont souvent étayées par des éléments qui lui sont externes – une présence physique dans le paysage, des objets anciens précieusement conservés ou encore des célébrations faisant partie d'un rituel annuel – sans qu'elles ne dépendent fondamentalement pour autant de la structure institutionnelle des « lieux de mémoire ». Les observations de Pierre Nora sont peut-être simplement dues à une différence de méthode – celle du chercheur sur le terrain (qu'il soit anthropologue, ethnomusicologue, folkloriste ou historien) par rapport à celle du chercheur en bibliothèque – mais elles sont sans doute aussi influencées par un certain pessimisme culturel et politique que l'on peut ne pas partager.

Les historiens pourraient être réticents à utiliser le terme « tradition » parce que, au cours des dernières années, l'adjectif « inventée » lui a été très fréquemment accolé. Les folkloristes qui ont consigné nombre de ces traditions ont souvent été soupçonnés de manipuler leurs sources (et dans certains cas de les créer de toutes pièces) pour servir leurs propres projets idéologiques : il en est ainsi de beaucoup des ecclésiastiques, hommes politiques et agents de l'État qui figurent en bonne place dans l'enquête d'Eric Hobsbawm et Terence Ranger sur « l'invention de la tradition » et qui ont effectivement indéniablement influencé la diffusion et le redéploiement des traditions orales⁵. Eric Hobsbawm établit une distinction entre les traditions « réelles » et les traditions « inventées » et, sans avoir vraiment exploré cette différence, affirme que les traditions inventées se sont développées parallèlement à l'essor des médias reproductibles de masse tels que les imprimés ; c'est pourquoi les traditions orales sembleraient plus « authentiques⁶ ». Cette opposition est discutable : bien que la transmission par l'oralité soit dominante dans certains milieux, les traditions orales sont créées, nourries,

3. Laurent Le Gall a récemment développé une analyse critique différente de l'usage de ces deux termes, fondée notamment sur une lecture politique de l'héritage révolutionnaire : LE GALL Laurent, « Mémoire et tradition au risque de la confusion », in ANNE DE MATHAN (dir.), *Mémoires de la Révolution française. Enjeux épistémologiques, jalons historiographiques et exemples inédits*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2019, p. 75-82.

4. NORA Pierre, « Entre mémoire et Histoire », in PIERRE NORA (dir.), *Les Lieux de mémoire*, vol. 1 : *La République*, Paris, Gallimard, 1997, p. XVII.

5. HOBBSAWM Eric et RANGER Terence (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 (traduction française : *L'invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006).

6. *Ibid.* Voir notamment l'introduction intitulée « Inventer des traditions » et le chapitre VI : « Production de masse des traditions et traditions productrices de masses : Europe, 1870-1914 », p. 27-41 et p. 285-328 de l'édition française, tous deux rédigés par Eric Hobsbawm.

propagées et utilisées tout autant que les traditions « inventées ». La distinction entre ces deux catégories ne semble donc pas très utile, et le discrédit général de la tradition induit par le terme « inventée » apporte plus de confusions que d'éclaircissements.

On peut également observer que la réussite des projets d'« invention » de la tradition dépend de la plus ou moins grande fertilité du terrain. Il existe, selon Carolyn Hamilton, des « limites à l'invention⁷ ». Il est beaucoup plus facile de raviver le souvenir d'un héros si celui-ci apparaît dans des traditions toujours en circulation et si les gestes « inventés » concordent avec les propos qui sont déjà véhiculés sur sa vie et ses actions. Même dans les cas où un modèle imposé de l'extérieur devient la version la plus connue de l'histoire, un travail fouillé de terrain dévoile parfois que, en privé, des récits alternatifs continuent à circuler. Les traditions orales se caractérisent en effet par la diversité des formes qu'elles revêtent, à travers une multitude de variantes qui révèlent chacune quelque chose sur les événements et les personnes qu'elles évoquent et sur les milieux dans lesquels elles circulent.

Louis Mandrin en est un bon exemple. La traque de ce contrebandier actif en Suisse, en Savoie et dans le Dauphiné, puis son arrestation et son exécution en 1755, ont suscité un grand intérêt dans l'opinion publique contemporaine. Relayée par d'innombrables relations dans des journaux, almanachs, imprimés populaires et plaintes sur feuilles volantes, sa réputation a dépassé les frontières de la France et le récit de ses actions a été diffusé dans une bonne partie de l'Europe⁸. La notoriété de Mandrin a largement survécu à sa mort et subsiste toujours aujourd'hui, entretenue par des fictions audiovisuelles, des fêtes commémoratives ainsi que par une chanson popularisée dans les mouvements de jeunesse des années 1930 et médiatisée dans l'après-guerre par des chanteurs à succès comme Guy Béard et Yves Montand. Les collectivités locales ont profité de cet engouement pour développer des parcours touristiques associés aux lieux marqués par les exploits du contrebandier, où on peut acheter des souvenirs relatifs à ce personnage⁹. On pourrait être tenté de parler dans ce cas d'une complète et récente « tradition inventée ». Mais, à côté de ces formes mémorielles qui paraissent aujourd'hui omniprésentes, il existe aussi des traditions orales anciennes sur Mandrin qui se sont maintenues pendant plus de deux siècles avant d'être recueillies au xx^e siècle. On en retrouve évidemment dans les aires géographiques qu'il a fréquentées de son vivant, comme la Savoie où ont été recueillies localement et en contexte familial des chansons peu médiatisées qui portent toutes les traces d'une transmission orale sur la longue durée¹⁰. Mais on en repère aussi dans des espaces très éloignés : un dialogue chanté entre Mandrin et un autre bandit fameux, Cartouche, qui a comme origine probable une feuille volante imprimée en France en 1755, a ainsi été enregistré une quarantaine de fois tout au long du xx^e siècle lors d'enquêtes ethno-

7. « *Limits to invention* ». HAMILTON Carolyn, *Terrific Majesty: The Powers of Shaka Zulu and the Limits of Historical Invention*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

8. LÜSEBRINK Hans-Jürgen, « Images et représentations sociales de la criminalité au xviii^e siècle : l'exemple de Mandrin », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, t. 26, 1979/3, p. 345-364; MOUYSSER Sylvie, « Mandrin au miroir des écrits de son temps : intrépide contrebandier ou brigand scélérat ? », in Valérie SOTTOCASA (dir.), *Les brigands. Criminalité et protestation politique (1750-1850)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, p. 19-34; MERCIER-FAIVRE Anne-Marie, « Le feuilleton Mandrin dans la Gazette d'Amsterdam », in Lise ANDRIÈS (dir.), *Cartouche, Mandrin et autres brigands du xviii^e siècle*, Paris, Desjonquères, 2010, p. 293-315.

9. HUSS Valérie (dir.), *Louis Mandrin. Malfaiteur ou bandit au grand cœur?*, Grenoble, Musée dauphinois, 2005.

10. ANTZAMIDAKIS Éloïse, « Les plaintes de Mandrin », in HUSS, *Louis Mandrin*, p. 101-117.

graphiques au Québec, en Ontario et au Nouveau-Brunswick. Le processus de transmission orale sur plusieurs générations a conduit à une transformation de la chanson de façon à créer une production culturelle autonome par rapport au texte écrit originel et caractérisée par de multiples variantes textuelles et mélodiques¹¹. On peut retrouver ici la définition d'un « milieu de mémoire » dont la vigueur s'est longtemps maintenue, bien que son existence soit largement sous-estimée par les historiens absorbés d'abord par les représentations médiatiques approuvées, institutionnalisées et dominantes dans l'espace public. Mais même dans ce cas, il ne paraît pas pertinent de faire une distinction entre tradition « inventée » et « authentique » : les représentations les plus souvent partagées aujourd'hui autour de Mandrin se nourrissent des traditions orales et les revigorent à leur tour, même si cela conduit à proposer des visions parfois différentes d'un même héros. Toutefois, parce que ces autres discours sont moins visibles dans un cadre public, ils reçoivent peu d'attention de la part des chercheurs.

L'objectif de cet ouvrage est justement d'attirer le regard sur les traditions orales relatives aux révoltes de l'époque moderne. Malgré les difficultés méthodologiques inhérentes à leur utilisation, ces traditions présentent un intérêt non seulement en tant que sources pour la connaissance des épisodes insurrectionnels du passé, mais aussi comme modèles culturels ayant influencé sur le temps long les opinions et les comportements des communautés dans lesquelles elles ont circulé.

Retrouver l'oralité dans les révoltes : le problème des sources

Les historiens qui étudient les révoltes de l'époque moderne sont confrontés à un problème récurrent : ils veulent étudier les motivations des rebelles, leurs méthodes et leur organisation, mais constatent que la culture des insurgés est principalement orale. Celle-ci s'exprime notamment à travers tout un répertoire de productions culturelles énoncées de façon spontanée – récits, prophéties, chansons, serments, malédictions... – et très rarement consignées par écrit. L'écrit étant souvent l'apanage des autorités, l'insurrection peut s'exprimer en brûlant les documents qui symbolisent leur pouvoir, comme les titres féodaux et les rôles de perception. Shakespeare en donne une illustration lorsqu'il met en scène Jack Cade, chef de la rébellion du Kent en 1450, qui s'exclame : « Allez, brûlez toutes les archives du royaume : ma bouche sera le Parlement d'Angleterre¹². » Même si cette tirade se veut peut-être une caricature des insurgés plébéiens illettrés et brutaux, et qu'il serait exagéré d'interpréter ces destructions uniquement par une méfiance superstitieuse envers le support écrit¹³, les foules révoltées ont néanmoins compris que l'écriture, en tant qu'instrument de communication, ne les sert pas aussi bien que leurs opposants. Les groupes sociaux réprimés ont

11. Catalogue Laforte III. G-2, *Cartouche et Mandrin*. LAFORTE Conrad, *Catalogue de la chanson folklorique française, III. Chansons en forme de dialogue*, Québec, Presses de l'université Laval, 1982, p. 91-92. Ce processus bien connu de « folklorisation » du chant au cours de sa transmission orale est analysé pour la chanson francophone dans les travaux pionniers de Patrice Coirault, notamment : COIRAULT Patrice, *Notre chanson folklorique*, Paris, Picard, 1942.

12. « *Away, burn all the records of the realm: my mouth shall be the parliament of England.* » SHAKESPEARE William, *Henry VI*, partie 2, acte 4, scène 7 (pièce écrite vers 1592). Traduction française : *Le roi Henri VI. Deuxième Partie*, Paris, Belles, Lettres, 1959.

13. CHARTIER Roger, « Jack Cade, The Skin of a Dead Lamb, and the Hatred for Writing », *Shakespeare Studies*, t. 34, 2006, p. 77-90.

d'autant plus développé l'art de l'expression orale qu'ils n'ont qu'un accès limité aux autres formes de communication¹⁴. L'oralité a aussi pu leur donner un avantage par l'absence de preuve formelle qu'elle entraîne : faute de trace écrite, il est difficile de prouver qu'une parole a été effectivement proférée par un individu (dans un tribunal, une telle preuve pourrait alors être rejetée comme relevant du simple « oui-dire »). La préférence accordée à une forme d'expression principalement orale peut même devenir un symbole d'identité sociale, ce qui est assurément le cas des jargons, de l'argot, du verlan et d'autres langages ayant pour but de ne pas être compris à l'extérieur d'un groupe¹⁵.

De tous les genres traditionnels oraux, la chanson est peut-être le plus important pour les groupes sociaux qui désirent contester les pouvoirs établis. L'*Encyclopaedia Britannica* précise en 1773 que « les séditeux et les intrigants ne manquent jamais de faire circuler des ballades en vue de gagner le peuple à leur cause¹⁶ ». Les autorités israéliennes, sri-lankaises et turques pourraient aujourd'hui abonder en ce sens quant au rôle du chant dans l'expression identitaire des communautés insurgées dans les territoires palestiniens occupés, dans la région de l'Eelam Tamoul ou au Nord-Kurdistan¹⁷. Parce que la chanson est un genre déclamatoire souvent collectif et public, elle a la capacité de faire naître de fortes émotions et il n'est pas étonnant de voir qu'elle est associée à de très nombreux épisodes de troubles politiques, hier comme aujourd'hui : la récente floraison de chansons accompagnant en France les manifestations des « gilets jaunes », largement relayées sur les réseaux sociaux, en est un exemple très actuel¹⁸. Le recours à la première personne dans les paroles de beaucoup de chants abolit la distinction entre l'individu et la foule de même qu'entre les chanteurs, les personnes de qui ils ont appris le chant et les personnages dont il est question dans le texte qu'ils interprètent. Les chansons sont ainsi le véhicule idéal de l'affirmation d'une identité sociale ininterrompue entre passé et présent. Elles constituent donc logiquement la source principale de la plupart des études dans le présent ouvrage.

Le pouvoir séditeux du chant est confirmé par les tentatives récurrentes des autorités pour censurer les chansons qui sont interprétées dans les rues, les cafés ou

14. SKARIA Ajay, « Writing, Orality and Power in the Dangs, Western India, 1800s-1920s », in Dipesh CHAKRABARTY et Shahid AMIN (dir.), *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1996, p. 13-58.

15. BEIER Lee, « Anti-language or Jargon? Canting in the English Underworld in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », in Peter BURKE et Roy PORTER (dir.), *Language and Jargons: Contributions to a Social History of Language*, Cambridge, Polity Press, 1995, p. 67-75.

16. « *Seditious and designing men never fail to spread ballads among the people, with a view to gain them over to their side.* » SMELLIE William, « Ballad », *Encyclopaedia Britannica, or, A Dictionary of Arts and Sciences*, Londres, Donaldson, 1773, vol. 1, p. 153.

17. Voir par exemple BENSIMON Moshe, « The Sociological Role of Collective Singing during Intense Moments of Protest: The Disengagement from the Gaza Strip », *Sociology*, t. 46, 2012, p. 241-257 ; HELLMANN-RAJANAYAGAM Dagmar, « And Heroes Die: Poetry of the Tamil Liberation Movement in Northern Sri Lanka », *Journal of South Asian Studies*, t. 28, 2005, p. 112-153 ; BLUM Stephen et HASSANPOUR Amir, « "The Morning of Freedom Rose Up": Kurdish Popular Song and the Exigencies of Cultural Survival », *Popular Music*, t. 15, 1996, p. 327-343 ; EYERMAN Ron et JAMISON Andrew, *Music and Social Movements: Mobilizing Traditions in the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

18. De nombreux sites internet répertorient les textes, vidéos et enregistrements sonores des « chansons des gilets jaunes », en particulier : « Dossier Chansons Gilets Jaunes en vidéo » [<https://blogs.mediapart.fr/jean-marc-b/blog/070419/dossier-chansons-gilets-jaunes-en-vidéo>] et « 81 chansons des Gilets jaunes » [<http://www.gauchemip.org/spip.php?article33030>]. Pour l'analyse d'un historien sur ce mouvement, voir NOIRIEL Gérard, *Les Gilets jaunes à la lumière de l'histoire. Dialogue avec Nicolas Truong*, Paris, Le Monde/L'Aube, 2019.

sur les marchés. En décembre 1815, le ministre français de la Police Élie-Louis Decazes écrit à tous les préfets, les pressant d'utiliser leur autorité contre l'armée de colporteurs qui sillonnent le pays, tout spécialement les « marchands de livres, d'almanachs et de chansons » car « l'influence de ces petites compositions a toujours été grande sur le peuple, et le recueil des chansons populaires serait une représentation fidèle des diverses variations de l'esprit public¹⁹. » L'idée qui en découle selon laquelle les chansons exercent un pouvoir sur les classes populaires, et que par conséquent elles doivent être contrôlées, est reprise par les autorités civiles et religieuses dans de nombreux espaces européens depuis le xvi^e siècle, comme en Italie et en Espagne²⁰. En France au siècle suivant, les vaudevilles contre Louis XIII puis les mazarinades composent un vaste corpus de chansons satiriques largement diffusées qui échappent bien souvent au regard des autorités²¹, tandis que le volumineux dossier de l'« Affaire des Quatorze » montre bien le souci d'encadrement policier de telles compositions séditieuses dans le Paris du milieu du xviii^e siècle²². Les réglementations visent à la fois l'objet de ce commerce (comme l'impression de feuilles volantes) et l'interprétation même des chansons dont les gouvernements craignent l'influence sur l'opinion. On peut ajouter à cela les tentatives des autorités de refaçonner la culture orale en faisant diffuser des chansons à leur avantage ou contrant des compositions qui mettent à mal leur politique, telle l'entreprise – peu fructueuse – de production de ballades loyalistes en Grande-Bretagne pendant les guerres napoléoniennes²³.

Les condamnations officielles plus ou moins obsessionnelles des chansons et les efforts de censure qui les accompagnent ne sont toutefois pas nécessairement associées à une mise par écrit précise des paroles réprouvées. Les échanges oraux, aussi essentiels soient-ils dans le cadre des révoltes modernes, ne sont qu'indirectement accessibles pour les historiens, le plus souvent par des témoignages écrits obtenus de façon coercitive : on retrouve ainsi dans les archives de la répression des paroles de rebelles mises en forme de façon partielle à travers une médiation écrite ; mais dans un tel contexte où faire des aveux est facilement synonyme de condamnation à mort, il n'est pas rare de se heurter à des silences, sans compter les mauvaises interprétations que peuvent faire les greffiers en mettant par écrit des paroles issues d'un univers culturel et linguistique qui leur est parfois très étranger.

En réprimant les propos séditieux, les autorités cherchent aussi à empêcher que des traditions alternatives aux discours officiels ne s'implantent, ou du moins à encourager

19. Circulaire du ministère de la Police générale sur la « Surveillance des colporteurs », 15 décembre 1815. Citée dans LESUEUR Jacqueline, « La chanson populaire et les marchands de chansons dans les Vosges au siècle dernier », *Bulletin de la Société Philomatique Vosgienne*, t. 73, 1970, p. 101.

20. Voir par exemple SALZBERG Rosa et ROSPOCHER Massimo, « Street Singers in Italian Renaissance Urban Culture and Communication », *Cultural and Social History*, t. 9, 2012, p. 9-26 ; BOTREL Jean-François, « Les aveugles colporteurs d'imprimés en Espagne », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. 9, 1973, p. 417-482.

21. FERRETTI Giuliano, « Chansons et lutte politique au temps de Richelieu », in GEORGIE DUROSOR (dir.), *Poésie, musique et société. L'air de cour au xvii^e siècle*, Sprimont, Mardaga, 2006, p. 43-65 ; CARRIER Hubert, *Les Muses guerrières. Les Mazarinades et la vie littéraire au milieu du xvii^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1996.

22. DARNTON Robert, *Poetry and the Police: Communication Networks in Eighteenth-Century Paris*, Cambridge, Harvard University Press, 2010 (traduction française : *L'Affaire des Quatorze. Poésie, police et réseaux de communication à Paris au xviii^e siècle*, Paris, Gallimard, 2014). D'où l'accent mis, à Paris ou Madrid au xviii^e siècle, sur le contrôle des chanteurs de rue en cherchant à interdire les performances improvisées et à limiter les interprétations à des textes imprimés ayant reçu approbation. Sur le contrôle policier dans la capitale française, voir MILLIOT Vincent, « *L'admirable police* ». *Tenir Paris au siècle des Lumières*, Paris, Champ Vallon, 2016.

23. COX JENSEN Oskar, *Napoleon and British Song, 1797-1822*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015.

les populations à garder le souvenir des punitions exemplaires mais non des causes des révoltes et des motivations des insurgés. En Italie et dans le Saint-Empire romain germanique, il est assez courant de détruire la maison de rebelles exécutés pour qu'elle ne devienne pas le lieu d'un culte mémoriel²⁴. Les mots et les gestes pouvant servir de vecteurs pour la diffusion de mémoires dissidentes sont modifiés ou interdits²⁵. Il en est de même pour les tenues vestimentaires traditionnelles des *Highlands* qui sont proscrites après la rébellion jacobite de 1745²⁶. Les Cosaques du laïk qui ont suivi Pougatchev en 1773-1774 perdent quant à eux jusqu'à leur nom, puisqu'ils sont renommés Cosaques de l'Oural par décret impérial en 1775²⁷. On tente ainsi de rompre définitivement avec le passé. De tels silences imposés ont pesé sur des événements beaucoup plus récents : le roi de Roumanie a ordonné la destruction de toutes les archives après la répression sanglante de la révolte paysanne de 1907, bien que ce geste s'avère peut-être moins un exemple de *damnatio memoriae* qu'une tentative de protéger les dirigeants politiques de possibles conséquences néfastes en cas de changement de gouvernement²⁸.

Faute de pouvoir accéder directement aux paroles des révoltés, les historiens ont développé des « approches obliques » des sources²⁹. En l'absence de mots, ils ont appris à lire entre les lignes des archives officielles pour décoder les répertoires de symboles – les tenants de la microhistoire parleraient d'« indices » – à travers les gestes des rebelles³⁰ : ils ont par exemple proposé des interprétations à la signification du port de vêtements féminins par des hommes lors de différentes insurrections aux XVIII^e et XIX^e siècles, qu'il s'agisse des partisans de Ned Ludd en Angleterre³¹, des « filles de Rebecca » au Pays de Galles³², des « Whiteboys » irlandais³³ ou des « demoiselles » de l'Ariège³⁴. Ils ont aussi analysé ce que les répertoires d'actions, les rituels, le choix des cibles pouvaient implicitement révéler quant aux objectifs voire aux idéologies des insurgés.

Ce que les historiens n'ont par contre pas fait, ou moins fréquemment et de façon moins affirmée, c'est de chercher à retrouver les paroles de rebelles à travers la tradition

24. BELLINGRADT Daniel, « Organizing Public Opinion in a Resonating Box: The Gülich Rebellion in Early Modern Cologne, 1680-1686 », *Urban History*, t. 39, 2012, p. 553-570.

25. La répression de la révolte de Naples en 1647-1648 et la reprise en main des mots, écrits, images et espaces de la rébellion par les autorités est analysée dans HUGON Alain, *Naples insurgée, 1647-1648. De l'événement à la mémoire*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011.

26. PITTOCK Murray G. H., *Jacobitism*, Basingstoke, Macmillan, 1998, p. 73-75.

27. Voir l'étude de Malte Griesse dans le présent ouvrage, p. 191-208.

28. MARIN Irina, *Peasant Violence and Antisemitism in Early Twentieth-Century Eastern Europe*, Londres, Palgrave Macmillan, 2018.

29. « *Oblique Approaches* ». BURKE Peter, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Aldershot, Ashgate, 1994 (1978), p. 77.

30. DAVIS Natalie Zemon, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, Stanford University Press, 1975 (traduction française : *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au 16^e siècle*, Paris, Aubier, 1979) ; THOMPSON Edward P., *Customs in Common*, Londres, Merlin Press, 1991 (traduction française : *Les usages de la coutume. Traditions et résistances populaires en Angleterre (XVI^e-XIX^e siècle)*, Paris, EHESS/Gallimard/Éditions du Seuil, 2015) ; HERMANT Héloïse et CHALLET Vincent (dir.), *Des mots et des gestes. Le corps et la voix dans l'univers de la révolte (XIV^e-XVIII^e siècle)*, numéro spécial de la revue *Histoire, Économie et Société*, t. 38, 2019/1.

31. SIMMS Norman, « Ned Ludd's Mummers Play », *Folklore*, t. 89, 1978, p. 166-178.

32. JONES David J. V., *Rebecca's Children: A Study of Rural Society, Crime and Protest*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

33. BEAMES Michael, *Peasants and Power: The Whiteboy Movements and their Control in Pre-Famine Ireland*, Brighton, Harvester Press, 1983.

34. SAHLINS Peter, *Forest Rites: The War of the Demoiselles in Nineteenth-Century France*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.

orale. Il ne s'agit pas d'un oubli, mais bien d'un rejet conscient de la valeur historique de telles sources. Des historiens français actifs dans la première moitié du XIX^e siècle, comme Augustin Thierry et Jules Michelet, ont certes suivi la proposition du philosophe allemand Johann Herder selon lequel les « chansons sont les archives du peuple³⁵ ». Toutefois, l'histoire en tant que discipline scientifique moderne est fondée sur un rejet des méthodes de ces précurseurs romantiques³⁶. En 1898, dans leur *Introduction aux études historiques*, manifeste de l'histoire méthodique et guide pour des générations d'étudiants et de chercheurs, Charles Seignobos et Charles-Victor Langlois soutiennent que

« l'écriture fixe l'affirmation et en rend la transmission fidèle ; au contraire l'affirmation orale reste une impression sujette à se déformer dans la mémoire de l'observateur lui-même, en se mélangeant à d'autres impressions : en passant oralement par des intermédiaires, elle se déforme à chaque transmission, et comme elle se déforme pour des motifs variables, il n'est possible ni d'évaluer ni de redresser la déformation. La tradition orale est par sa nature une altération continue ; aussi dans les sciences constituées n'accepte-t-on jamais que la transmission écrite³⁷ ».

Pendant longtemps, l'historiographie anglophone nourrit une désapprobation semblable envers les traditions orales : l'affirmation de l'historien allemand Leopold von Ranke selon laquelle l'écrit est le fondement de la connaissance historique s'impose au cours du processus de professionnalisation de la discipline historique³⁸. Les historiens formés à l'école rankéenne apprennent à privilégier les archives contemporaines des événements à toute autre source postérieure, tout spécialement les sources orales considérées comme allusives et malléables. Ranke lui-même n'apparaît pourtant pas aussi clairement opposé aux sources orales : une de ses premières études, qui porte sur l'histoire de la révolte serbe de 1804-1815 contre les Ottomans, est en partie fondée sur des chansons que lui a fait connaître un de ses voisins à Vienne, le philologue serbe, folkloriste et collecteur de ballades Vuk Karadžić³⁹. On voit bien à travers cet exemple que cet historien est, pour reprendre la formule de Peter Burke, « plus complexe que

35. HERDER Johann Gottfried, « Von Aehnlichkeit der mittlern englischen und deutschen Dichtkunst, nebst Verschiedem, das daraus folgt », *Deutsches Museum*, t. 2, 1777, p. 430. La citation complète est : « *Alle unpolizirte Völker singen und handeln ; was sie handeln, singen sie und singen Abhandlung. Ihre Gesänge sind das Archiv des Volks, der Schatz ihrer Wissenschaft und Religion, ihrer Theogonie und Kosmogonien der Thaten ihrer Väter und der Begebenheiten ihrer Geschichte, Abdruck ihres Herzens, Bild ihres häuslichen Lebens in Freude und Leid, bey dem Brautbett und Grabe.* » (« Tous les peuples non policés chantent et agissent. Ils chantent leurs actions. Leurs chansons populaires sont les archives du peuple, le trésor de sa science, de sa religion, de sa théogonie, de sa cosmogonie, de la vie de ses pères, des fastes de son histoire. C'est l'expression de son cœur, l'image de son intérieur, dans la joie et les larmes, auprès du lit de la fiancée, au bord du tombeau. ») Traduction française citée dans THIESSE Anne-Marie, *La création des identités nationales. Europe, XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 39.

36. Sur l'enthousiasme des historiens romantiques pour la tradition orale, voir REARICK Charles, *Beyond the Enlightenment: Historians and Folklore in Nineteenth-Century France*, Bloomington, Indiana University Press, 1974 ; LEERSSEN Joep (dir.), *Encyclopedia of Romantic Nationalism in Europe*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2018, 2 vol., et version électronique [https://ernie.uva.nl/].

37. LANGLOIS Charles et SEIGNOBOS Charles-Victor, *Introduction aux études historiques*, Paris, Kimé, 1992 (1898), p. 151.

38. MALI Joseph, *Mythistory: The Making of a Modern Historiography*, Chicago, University of Chicago Press, 2003, p. 97. Ranke formule cette affirmation en comparaison avec la période préhistorique.

39. RANKE Leopold von, *Die serbische Revolution. Aus serbischen Papieren und Mittheilungen*, Hambourg, Friedrich Perthes, 1829. Sur la contribution de Vuk Karadžić au travail de Ranke et sur la place des sources orales, voir WILSON Duncan, *The Life and Times of Vuk Stefanović Karadžić, 1787-1864: Literacy, Literature and National Independence in Serbia*, Oxford, Clarendon Press, 1970, p. 277-279.

le symbole qu'il est devenu » : ce symbole a néanmoins exercé, et continue d'exercer, une emprise considérable sur les études historiques⁴⁰.

Le projet sur lequel est fondé le présent ouvrage vise au contraire à réévaluer les traditions orales en tant que sources pour l'étude des révoltes de l'époque moderne. Les cultures orales peuvent sembler mouvantes et difficiles à saisir pour des historiens habitués à travailler à partir d'archives écrites, mais elles ne sont ni entièrement inaccessibles ni inconsistantes. Elles reposent sur des traditions qui structurent des comportements, des hiérarchies ou des prises de parole. Ces traditions peuvent se transformer, mais dans le cadre de certaines limites qui rendent ces évolutions acceptables au sein des communautés qui les portent. Les formes de rigidité qui les structurent et leur confèrent une certaine stabilité leur permettent de véhiculer des informations sur de longues périodes : le souvenir d'événements de l'époque moderne a ainsi pu être conservé à travers des traditions orales pendant plusieurs décennies ou siècles avant d'être recueillis, essentiellement aux XIX^e et XX^e siècles, par des folkloristes et ethnographes. Plusieurs études historiques basées sur la confrontation entre traditions orales et archives écrites contemporaines des événements ont montré que ces documents de nature différente peuvent se corroborer. Parfois, des traditions orales fournissent même les seuls comptes rendus détaillés d'événements absents ou seulement allusifs dans les archives écrites, tandis qu'elles peuvent offrir des interprétations alternatives et complémentaires dans le cas de dossiers déjà bien connus par les sources écrites⁴¹.

L'hypothèse avancée lors de la préparation de cet ouvrage est que le rôle des traditions orales peut être particulièrement utile pour documenter des épisodes de confrontation sociale violente, ne serait-ce que parce que les chansons sur les rebelles et les bandits, klephtes et autres haïdouks ont été tout spécialement recherchées dans la première période romantique de collecte et fournissent donc un riche corpus documentaire. Parmi les publications pionnières, les *Chants populaires de la Grèce moderne* de Claude Fauriel, en 1824, ont par exemple été une inspiration et un modèle pour d'autres érudits et folkloristes qui ont vu dans les traditions orales le ferment d'un renouveau culturel des peuples opprimés⁴². Sans accréditer de tels projets nationalistes, prendre en considération ces collectes permet d'accéder à des exemples de traditions orales relatives à des rébellions, et ainsi de dépasser le problème de l'absence de sources écrites.

Une telle méthodologie a été encouragée par des anthropologues et historiens qui ont travaillé sur des espaces non européens. De la Nouvelle-Calédonie à l'Alaska en passant par le Pérou, ceux-ci ont étudié des communautés ayant conservé une mémoire historique des conflits avec les colonisateurs, exprimée par des traditions récitées et chantées ou par d'autres pratiques culturelles non littéraires comme la danse⁴³. Dans

40. « *More complicated than the symbol he became* ». BURKE Peter, « Ranke the Reactionary », *Syracuse Scholar*, t. 9, 1988, p. 29.

41. GUILLOREL Éva, *La complainte et la plainte. Chanson, justice, cultures en Bretagne (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Rennes, Presses universitaires/Dastum/Centre de recherche bretonne et celtique, 2010; IVES Edward D., *The Bonny Earl of Murray: The Man, The Murder, The Ballad*, Urbana, University of Illinois Press, 1997.

42. FAURIEL Claude, *Chants populaires de la Grèce moderne*, Paris, Dondey-Dupré, 1824. Voir HERZFELD Michael, *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*, Austin, University of Texas Press, 1982; BAYCROFT Tim et HOPKIN David (dir.), *Folklore and Nationalism in Europe in the Long Nineteenth Century*, Leyde, Brill, 2012.

43. BENSA Alban, GOROMOEDO Kacué Yvon et MUCKLE Adrian, *Les sanglots de l'aigle pêcheur. Nouvelle-Calédonie, la guerre kanak de 1917*, Toulouse, Anacharsis, 2015; MARKS DAUENHAUER Nora, DAUENHAUER Richard et BLACK Lydia T. (dir.), *Anóoshi Lingit Aani Ká: Russians in Tlingit America. The Battles of Sitka, 1802 and 1804*, Seattle,

certain cas, ces traditions transmettent une véritable mémoire alternative de l'histoire de l'invasion et de la résistance aux Européens. On pourrait même considérer qu'il ne s'agit pas seulement d'une histoire mais aussi d'une historiographie alternative avec diverses écoles d'interprétation, d'apprentissage et d'acquisition des connaissances historiques, où l'on retrouve des pratiques de confrontation entre différentes narrations des mêmes événements afin de les éprouver et si besoin de les corriger⁴⁴. L'existence même du champ de l'ethnohistoire démontre que ni l'écrit ni la maîtrise de la lecture ne sont nécessaires pour perpétuer une sensibilité historique. Dès lors, il s'agit de voir comment on peut appliquer ces acquis disciplinaires à l'étude des traditions orales des révoltes en Europe.

Il ne faudrait bien sûr pas réifier les distinctions entre les formes orales et écrites de communication. Même dans le cas de peuples non européens dont les langues, et par conséquent les traditions historiques, n'ont pas de forme écrite avant l'arrivée des missionnaires et des administrateurs coloniaux, la connaissance de leurs traditions au-delà des communautés locales dépend habituellement de l'interaction avec des personnes extérieures lettrées, en l'occurrence des étrangers en situation de domination qui ont la capacité de communiquer voire d'imposer leur propre version des événements historiques. Le rapport entre les traditions orales indigènes et les formes importées de connaissances, ainsi que leur valeur épistémologique relative, est d'ailleurs actuellement l'objet de vigoureux débats, comme dans le cas des « guerres de l'histoire » en Australie⁴⁵. La comparaison entre l'Australie aborigène et l'Europe moderne a toutefois ses limites. Dans la plupart des cas analysés dans les contributions de cet ouvrage, les auteurs n'ont pas entendu directement la narration de ces traditions : ils se fient à des transcriptions écrites d'interprétations orales faites il y a plusieurs décennies voire plusieurs siècles. Tel est le cas des chansons politiques des villes flamandes étudiées par Jan Dumolyn et Jelle Haemers, ou des traditions suisses relatives à Guillaume Tell présentées par Marc Lerner⁴⁶. Ces transcriptions peuvent n'avoir été qu'une des nombreuses interactions entre des formes de communication écrites, orales ou autres ayant donné corps à cette tradition, comme le montrent Erika Kuijpers et Judith Pollmann pour les histoires néerlandaises relatives aux destructions iconoclastes⁴⁷. En outre, même si de nombreux Européens des xv^e-xviii^e siècles parlent une autre langue que la langue officielle de l'État ou la langue vernaculaire de leurs seigneurs, et qui n'a pas toujours de forme écrite courante, ils vivent dans une société où la communication écrite fait partie de leur existence.

Les érudits romantiques du xix^e siècle ont considéré la tradition orale comme une source inédite de faits jusqu'alors inconnus, non contaminés par d'autres formes de connaissance historique, qui peuvent fournir la documentation pour une histoire diffé-

University of Washington Press, 2008 ; WACHTEL Nathan, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, Paris, Gallimard, 1971, en particulier le chap. 2 « La Danse de la Conquête », p. 65-98.

44. Cette distinction reprend les concepts de « *folk history* » et « *folk historiography* » élaborés par Guy Beiner et analysés dans BEINER GUY, *Remembering the Year of the French: Irish Folk History and Social Memory*, Madison University of Wisconsin Press, 2006. Dans ses travaux plus récents, il privilégie l'expression de « *vernacular historiography* » : BEINER GUY, *Forgetful Remembrance: Social Forgetting and Vernacular Historiography of a Rebellion in Ulster*, Oxford, Oxford University Press, 2018.

45. ATTWOOD Bain, *Telling the Truth about Aboriginal History*, Crows Nest, Allen/Unwin, 2005.

46. Voir p. 53-71 et p. 97-121 dans le présent ouvrage.

47. Voir p. 147-164.

rente et démocratique telle qu'imaginée par Jules Michelet⁴⁸. Le propos de cet ouvrage consiste plus modestement à rechercher dans ce matériel des sources jusqu'ici négligées qui pourraient fournir un regard complémentaire et alternatif aux récits existants, en mettant en lumière des groupes sociaux qui ont laissé peu de traces dans les archives écrites. Un tel projet se nourrit non seulement de l'expérience des ethnohistoriens du monde postcolonial, mais aussi de celle des premiers historiens qui se sont directement intéressés aux traditions historiques orales de l'Europe moderne. Les enquêtes de Philippe Joutard dans les années 1960, parti à la recherche des récits relatifs à la guerre des Camisards du début du XVIII^e siècle dans les Cévennes, en constituent un exemple inspirant⁴⁹.

La rareté des références aux révoltes dans les traditions orales

Dans la pratique, cette recherche est plus ardue qu'il n'y paraît. Cette difficulté s'explique sans doute en partie par les processus de répression et de silence imposé déjà décrits ci-dessus. Même si ces méthodes n'atteignent pas complètement leur but, de telles politiques peuvent tout de même conduire à cacher ou déguiser les discours séditieux et les traditions rebelles, qui ne seraient alors mises en scène qu'en privé et de façon elliptique. Il est très difficile aujourd'hui en Turquie de discuter ouvertement du génocide arménien, mais cette histoire peut être évoquée dans des berceuses chantées aux enfants par leurs mères, descendantes d'Arméniens de l'Anatolie du Sud : la mémoire historique est ainsi transmise, mais à travers des formes indéchiffrables pour les étrangers⁵⁰. Des traditions de révolte peuvent être pareillement insaisissables de l'extérieur sans pour autant être éteintes.

Il semble cependant que certaines révoltes aient généré un très solide héritage de traditions tandis que d'autres paraissent ne pas avoir laissé de traces. Outre les Camisards, on peut citer dans la première catégorie les rébellions jacobites dans les îles Britanniques⁵¹ ou les grands soulèvements cosaques des XVII^e et XVIII^e siècles en Russie⁵². Mais d'autres événements qui, par le nombre de personnes touchées ou l'importance historique, pourraient laisser supposer une intensité semblable dans le mécanisme mémoriel, n'ont généré aucune tradition publiquement connue et documentée. Les priorités de la mémorialisation dans la culture orale peuvent ainsi paraître étranges aux yeux de certains historiens. Où sont les traditions orales relatives aux Nu-pieds, aux Croquants ou même aux émeutiers des *Swing riots*? N'ont-elles jamais existé, ont-elles rapidement disparu suivant des processus sociaux d'oubli communautaire ou de mise sous silence forcé, ou n'ont-elles pas été consignées ni étudiées faute de collecteurs et d'historiens pour s'y intéresser? Au contraire, des événements relativement mineurs qui n'ont eu que peu d'écho dans les archives écrites contemporaines peuvent produire des traditions orales durables.

48. MICHELET Jules, « De la méthode et de l'esprit de ce livre », *Histoire de la Révolution française*, Paris, Chamerot, 1847-1850, vol. II, p. 526-575.

49. JOUTARD Philippe, *La légende des Camisards. Une sensibilité au passé*, Paris, Gallimard, 1977.

50. BILAL Melissa, « The Lost Lullaby and Other Stories about Being an Armenian in Turkey », *New Perspectives on Turkey*, t. 34, 2006, p. 67-92.

51. PITTOCK Murray, « Scottish Song and the Jacobite Cause », in Ian BROWN, Thomas CLANCY et Susan MANNING (dir.), *The Edinburgh History of Scottish Literature: Enlightenment, Britain and Empire (1707-1918)*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2007, p. 105-109.

52. STIEF Carl, *Studies in Russian Historical Song*, Copenhague, Rosenkilde/Bagger, 1953.

Étant donné ces difficultés, les études qui suivent sont hétérogènes et, bien que certaines portent sur des événements qui s'insèrent parfaitement dans la catégorie des révoltes modernes, d'autres élargissent le sens du terme « révolte » en incluant des émeutes et mutineries, tout en distendant en amont et en aval les bornes chronologiques habituellement retenues pour l'époque moderne. Mais avant de revenir sur ces deux questions de définition et de périodisation, il est important d'examiner plus en profondeur pourquoi il y a des manques dans les archives issues de l'oralité – tout comme il en existe d'ailleurs dans les archives écrites – et d'envisager ainsi des questions de méthodologie quant à l'usage des traditions orales en histoire.

On peut aborder cette interrogation à travers un problème souvent débattu, analysé dans cet ouvrage par Gerald Porter : pourquoi existe-t-il aussi peu de chansons de protestation contre les enclosures en Angleterre⁵³ ? Les enclosures ont généré des mouvements de colère et de violence tout au long de la période moderne et au-delà, et ce mécontentement a alimenté des rébellions beaucoup plus importantes comme le luddisme. Pourtant, il est difficile de trouver des traces de ces contestations dans les chansons de tradition orale anglaises, qui sont des productions culturelles néanmoins largement documentées. Bien que les enclosures aient créé de nombreux troubles, une réponse possible pourrait être qu'après la perte de la bataille sur l'usage des communaux, les villageois touchés abandonnent tout désir de se remémorer les biens qui leur ont collectivement appartenu et les actions qu'ils ont menées pour les défendre. Ce souvenir étant devenu non pertinent, voire contre-productif, il aurait tout simplement été oublié et on aurait arrêté de le transmettre. Cependant, les procédures judiciaires de l'époque moderne montrent que les communautés possèdent une mémoire tenace des querelles concernant les frontières, les accès, les usages et les droits des biens communaux : cet argument semble donc peu plausible⁵⁴. Une autre hypothèse serait alors que la chanson n'est pas le support privilégié pour conserver cette mémoire : les émeutes autour des enclosures seraient trop locales et circonstanciées pour produire un corpus de chants largement partagé, et les chansons auraient été davantage sollicitées pour mettre en scène des histoires d'amour plutôt que des contestations sociales, exprimant ainsi des émotions plus individuelles que collectives. Ces affirmations ne sont pas entièrement fausses, mais de nombreuses chansons anglaises révèlent – plus que dans le répertoire en langue française, par exemple – une sensibilité pour les récits historiques et mentionnent des noms, des dates et des détails précis se rapportant à des événements locaux⁵⁵. On ne peut donc pas dire que le genre même de la chanson soit imperméable à la narration de conflits sociaux. Une grande variété de figures d'insurgés – contrebandiers, bandits de grand chemin, femmes déguisées en soldats, ainsi qu'un nombre étonnement élevé de révolutionnaires irlandais – ont trouvé leur place dans le répertoire chanté anglophone⁵⁶. Les interprètes et leurs auditoires sont donc tout à fait prêts à entendre des chants de révoltes.

53. Voir p. 229-256.

54. WOOD Andy, *The Memory of the People: Custom and Popular Senses of the Past in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013. Voir aussi Fox Adam, *Oral and Literate Culture in England, 1500-1700*, Oxford, Oxford University Press, 2002, chap. 5.

55. PALMER Roy, *The Sound of History: Songs and Social Comment*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

56. SEAL Graham, *The Outlaw Legend: A Cultural Tradition in Britain, America and Australia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 ; DUGAW Dianne, *Warrior Women and Popular Balladry, 1650-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Les chansons rebelles irlandaises constituent un genre toujours populaire. Roy Palmer a

Les recherches sur les chansons de tradition orale soulèvent au moins trois autres possibilités. D'abord, les autorités britanniques, comme ailleurs en Europe, ont pris des mesures récurrentes pour censurer certaines chansons et en encourager d'autres. Le réformateur social Frances Place rappelle que, durant les guerres révolutionnaires, « si quelqu'un était surpris à chanter une chanson qui n'était pas loyale, il était présenté à un magistrat⁵⁷ ». Ce cas de figure semble avoir été courant, même s'il est difficile de documenter des cas particuliers. Roy Palmer, en étudiant les ballades sur la mutinerie de la Nore, donne un bon exemple d'une chanson que les interprètes croient proscrite et dont l'interprétation, pensent-ils, est susceptible d'entraîner des représailles⁵⁸. Des craintes similaires peuvent avoir freiné la performance en public de chansons jacobites ou sur les rebelles irlandais⁵⁹. En l'absence d'attestations de telles interprétations, on pourrait penser que les traditions historiques orales ont disparu. Cependant, comme l'exemple sur la mutinerie de la Nore l'illustre clairement, la crainte de la répression peut en réalité encourager des pratiques mémorielles alternatives : les Jacobites, les *Fenians* et d'autres groupes ont pu conserver leurs traditions à l'intérieur d'« espaces sociaux protégés », pour reprendre l'expression de l'anthropologue James Scott, où ces narrations pouvaient être transmises⁶⁰. Cela a peut-être aussi été le cas pour les chansons d'opposition aux enclosures.

Il est également possible que les collecteurs de chansons n'aient pas eu accès aux lieux où les discours subversifs se tenaient, ce qui expliquerait la sous-représentation des chansons de contestation dans les corpus recueillis. La plupart des ethnographes du XIX^e siècle sont étrangers aux milieux sociaux dans lesquels ils recherchent leurs sources. Un vicaire et propriétaire terrien comme Sabine Baring-Gould, la fille d'un général comme Janet Blunt ou un étudiant d'Oxford se déplaçant à bicyclette comme George Butterworth ne sont pas nécessairement le genre de personnes à qui les villageois souhaitent se confier et exprimer leurs antagonismes de classe, ni de ceux qu'on invite dans des lieux de sociabilité et de détente où les communautés peuvent exprimer ces antagonismes à travers leurs traditions orales⁶¹. Le même hiatus social entre enquêteurs et informateurs se trouve dans d'autres régions d'Europe : en Bretagne, les pionniers de la collecte de traditions orales sont presque tous des propriétaires terriens conservateurs et des aristocrates qui recueillent ce que chantent leurs employés ou les pauvres qui viennent mendier à leur porte⁶². En Angleterre, en Bretagne ou ailleurs, les chanteurs s'autocensurent face à ces étrangers de milieu social

enregistré Harold Wurdnam et sa femme chanter *We're Off to Join the IRA* encore en 1989, alors que ces deux interprètes n'avaient aucune sympathie évidente pour la cause irlandaise puisque le mari était militaire professionnel dans l'armée britannique. Roy Palmer English Folk Music Collection, British Library, 1989 [http://sounds.bl.uk/World-and-traditional-music/Roy-Palmer-collection/025M-C1023X0108XX-1300V0].

57. « *If anyone was found singing any but loyal songs, he or she was carried before a magistrate* ». Cité dans GAMMON Vic, « The Grand Conversation: Napoleon and British Popular Balladry », *RSA Journal*, t. 137, 1989, p. 665-674.
58. Voir p. 275-302 dans le présent ouvrage.
59. DONALDSON William, *The Jacobite Song: Political Myth and National Identity*, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1988 ; HENIGAN Julie, *Literacy and Orality in Eighteenth-Century Irish Song*, Londres, Brookfield, 2012.
60. « *Sequestered social sites* ». SCOTT James C., *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press, 1990. La définition de ce concept est explicitée p. 120. (traduction française : *La Domination et les arts de la résistance. Fragments d'un discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009, p. 134).
61. Des biographies succinctes de ces trois collecteurs (et de beaucoup d'autres) se trouvent sur le site de la Vaughan Williams Memorial Library: [https://www.vwml.org/archives-catalogue/].
62. POSTIC Fañch (dir.), *La Bretagne et la littérature orale en Europe*, Mellac/Brest, Centre de recherche bretonne et celtique/CRDLO/CIRCTO, 1999.

supérieur, tandis que ces derniers effectuent un deuxième niveau de sélection dans le choix de ce qu'ils consignent dans leurs carnets de terrain puis de ce qu'ils publient dans leurs anthologies de chants populaires. Les collecteurs enquêtent souvent avec en arrière-plan des orientations politiques ou des préjugés musicologiques, de sorte que le choix des chansons qu'ils recherchent et recueillent correspond à leurs propres goûts sans se soucier des préférences des interprètes et de leurs auditoires habituels. Ils n'hésitent souvent pas à fusionner plusieurs variantes individuelles pour former un seul texte homogène, effaçant ainsi les nuances propres à l'interprétation de chaque chanteur. Les vers jugés inappropriés ou obscènes dans l'optique d'un auditoire bourgeois rassemblé autour d'un piano de salon peuvent aussi être expurgés⁶³. Les motivations idéologiques des collecteurs, les incompréhensions culturelles que leurs méthodes révèlent et leurs logiques d'appropriation du matériel recueilli tendent alors à obscurcir le message social des chansons et à écarter certains répertoires⁶⁴.

L'importance de cette interaction entre informateur et collecteur explique pourquoi une grande attention a été portée au profil de ces derniers dans plusieurs des études de cet ouvrage. Les critiques qui peuvent être formulées *a posteriori* à l'égard des méthodes de collecte n'invalident pas pour autant les sources recueillies, et il ne faudrait pas non plus exagérer l'impact de l'écart social entre enquêteur et enquêté. La relation qui se noue entre eux n'est pas de même nature que celle qui lie un propriétaire terrien et un ouvrier agricole, même lorsque le chanteur est un domestique du collecteur : l'ouvrier doit certes s'incliner devant son patron quand il va chercher sa paie, mais en dehors de certaines situations sociales particulières, comme les repas de fin de moisson, on ne peut pas le forcer à chanter : pour cela, une certaine intimité et reconnaissance sont nécessaires. Des chanteurs ont sûrement censuré eux-mêmes des chansons qui exprimaient des opinions politiques manifestes de peur d'offenser le collecteur, mais d'autres ont pu prendre plaisir à choquer, se moquer ou mettre leurs interlocuteurs mal à l'aise. Et il n'est pas certain que les collecteurs aient toujours compris de tels messages – tout comme les autorités ne comprennent pas nécessairement le symbolisme du travestissement des émeutiers –, ce qui ne les a pas empêchés de consigner les chansons. Enfin, tous les ethnographes ne sont pas aussi étrangers au milieu social dans lequel ils enquêtent : l'expression de « touriste social », qui s'applique réellement à certains, ne convient pas à l'ouvrier et cheminot Alfred Williams ou à l'enseignant François-Marie Luzel dont le père était cultivateur⁶⁵.

Une troisième et dernière hypothèse pour comprendre le faible nombre de traditions recueillies au sujet des révoltes et contestations sociales remet en question l'existence même d'une tradition orale distinctive, tout au moins dans les régions où l'alphabétisation est répandue et où tous les milieux sociaux partagent la même langue,

63. Pour une étude sur les biais induits par les méthodes de collecte et intentions préalables des collecteurs sur la nature des chansons recueillies, voir GUILLOREL Éva, *Barzaz Bro-Leon. Une expérience inédite de collecte en Bretagne*, Rennes/Brest, Presses universitaires de Rennes/Centre de recherche bretonne et celtique, 2012, p. 75-107.

64. HARKER Dave, *Fakesong: The Manufacture of British « Folksong », 1700 to the Present Day*, Milton Keynes, Open University Press, 1985; BOYES Georgina, *The Imagined Village: Culture, Ideology and the English Folk Revival*, Manchester, Manchester University Press, 1993.

65. Voir le site internet de la Alfred Williams Heritage Society: [<http://www.alfredwilliams.org.uk/folkhero.html>] ; MORVAN Françoise, *François-Marie Luzel. Enquête sur une expérience de collecte folklorique en Bretagne*, Rennes, Terre de Brume/Presses universitaires de Rennes, 1999.

comme c'est le cas en Angleterre⁶⁶. Selon cette hypothèse, les traditions recueillies seraient en réalité le produit d'une culture imprimée urbaine, diffusée depuis des centres de production par des colporteurs et chanteurs itinérants. La popularité des contrebandiers, des bandits de grand chemin et des femmes soldats dans le répertoire des chansons aurait alors peu à voir avec une valorisation rurale du banditisme social ou d'autres formes de rébellion, mais serait simplement l'écho de créations littéraires urbaines⁶⁷. Ces héros seraient d'abord apparus sur la scène de théâtres populaires et leurs histoires auraient été imprimées dans un but commercial. On a pu apprendre ces chansons et les avoir répétées mais, sans le support de l'imprimé, rien n'aurait survécu. Plutôt que le reflet d'une culture orale distincte, autonome et alternative, les chansons issues de l'oralité seraient en fait le produit d'une culture de masse homogénéisée passant par l'écrit. Les campagnes étant dépendantes des villes, les classes populaires seraient dès lors dépendantes d'une forme de capitalisme culturel urbain et, à défaut d'un terme plus approprié, « bourgeoise⁶⁸ ».

Dans un tel scénario, la comparaison avec l'ethnohistoire postcoloniale ne fonctionne pas. La combinaison d'une culture populaire commerciale et de la croissance au XIX^e siècle d'institutions chargées de la discipline sociale et culturelle comme les écoles, l'armée et la police aurait entraîné la fin de la tradition orale autochtone. À cela s'ajoutent l'émigration rurale vers les villes pour travailler dans les usines et l'interdiction du chant au travail par les employeurs craignant le pouvoir d'agitation et de mobilisation des chansons⁶⁹. Suivant cet argument, quelle qu'ait pu être la situation à l'époque moderne, les traditions orales de résistance n'auraient pas pu survivre aux XIX^e et XX^e siècles lorsque les folkloristes et les ethnologues ont commencé leurs collectes.

Le cas de l'Angleterre n'est pas forcément caractéristique. Dans de nombreuses parties de l'Europe, comme l'Empire ottoman et les empires des Romanov et des Habsbourg, la langue de l'État, des élites et des villes n'est pas celle des populations rurales – plusieurs régions de France et du Royaume-Uni connaissent d'ailleurs une situation semblable –, ce qui n'encourage pas le développement d'une culture imprimée commerciale de masse. En outre, le taux d'alphabétisation, particulièrement parmi les locuteurs de langues non officielles, n'est pas assez élevé pour qu'une telle entreprise soit viable. Pourtant, même dans les communautés peu exposées à la littérature écrite dans leur propre langue, les expressions de la culture orale révèlent tout de même une interaction avec la culture imprimée : Philippe Joutard montre bien que les traditions

66. FOX, *Oral and Literate Culture*; FOX Adam et WOLF Daniel (dir.), *The Spoken Word: Oral Culture in Britain, 1500-1850*, Manchester, Manchester University Press, 2002.

67. Pour une étude de cas approfondie, voir GARVEY Nathan, « "Folkalising" Convicts: A "Botany Bay" Ballad and its Cultural Contexts », *Journal of Australian Studies*, t. 38, 2014, p. 32-51.

68. C'est la critique que l'on peut adresser à Eric Hobsbawm lorsqu'il utilise de façon trop enthousiaste des ballades de bandits pour illustrer son concept de « banditisme social » : comme il ne fait pas de réel travail de critique des sources, les chansons qu'il cite comme étant la voix des communautés rurales en soutien aux bandits sont en fait, dans de nombreux cas, des textes composés des décennies plus tard et à plusieurs centaines de kilomètres des lieux des faits, par des écrivains urbains s'adressant à des audiences urbaines. HOBBSAWM Eric J., *Bandits*, Londres, Weidenfeld/Nicolson, 1969 (traduction française : *Les bandits*, Paris, Maspero, 1972). Dans la préface de la quatrième édition de l'ouvrage en 2001, Hobsbawm admet son erreur d'appréciation et décrit les ballades comme « une source très fuyante » (« *a very slippery source* »), ce qui est selon nous une réponse exagérée aux critiques qu'il a reçues.

69. KORCZYNSKI Marek, PICKERING Michael et ROBERTSON Emma, *Rhythms of Labour: Music at Work in Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, notamment le chap. 7 « Silenced ».

orales des Camisards occitanophones sont inextricablement liées à la circulation d'écrits en français⁷⁰. Les imprimés peuvent toucher profondément des communautés où l'essentiel de la population est illettrée, et leur influence peut être démontrée avant même d'envisager le rôle d'institutions intermédiaires comme les Églises.

Cependant, reconnaître cette influence ne veut pas dire affirmer son hégémonie. Les premiers historiens modernistes qui ont travaillé sur les cultures populaires ont surtout porté leur attention sur l'imprimé : livrets de colportage, almanachs, images à bas coût gravées sur bois, ou encore plaintes sur feuilles volantes⁷¹. À partir de ces documents, ils ont cherché à examiner les processus d'appropriation et de réutilisation grâce auxquels des éléments d'une culture dominante diffusés par l'imprimé peuvent être adaptés à des publics populaires⁷². De telles sources sont accessibles dans les archives et les bibliothèques, elles permettent un traitement quantitatif et comparatif et se prêtent à toutes sortes d'analyses qui rejoignent les méthodes auxquelles les historiens sont habitués. Mais rares sont ceux – et plus encore en histoire moderne – qui ont été formés au travail d'enquête de terrain, à la collecte et à l'interprétation du matériel oral. La méconnaissance de la méthodologie appropriée à ce type de sources est aggravée, dans le cas de territoires historiquement multilingues où les langues des traditions orales sont peu ou ne sont pas utilisées comme langues d'érudition, par leur manque de maîtrise des parlers régionaux. Éamonn Ó Ciardha montre pourtant dans cet ouvrage que les sources en gaélique, sous-représentées dans les recherches historiques sur l'Irlande, permettent une analyse complémentaire à celle qui est habituellement proposée à partir de la littérature anglophone dominante⁷³.

Mais ces considérations ne règlent pas le problème posé plus haut : où sont les traditions orales anglaises de résistance aux enclosures ? Elles sont peut-être dans les archives, mais sous des formes qui ont jusqu'à présent échappé à l'attention car trop différentes de la documentation généralement étudiée par les historiens. Les spécificités des traditions orales, les éléments qui leur permettent d'être mémorisées et restituées oralement, peuvent en effet brouiller les pistes et conduire à ce qu'elles ne soient pas perçues comme de possibles sources historiques. Il faut dès lors regarder leurs caractéristiques de plus près si l'on souhaite les solliciter pour rechercher les voix des révoltés.

70. Voir aussi CABANEL Patrick, « La Guerre des Camisards entre histoire et mémoire : la perpétuelle réinvention du témoignage », *Dix-huitième siècle*, t. 39, 2007, p. 211-227.

71. Parmi les études pionnières, on peut retenir MANDROU Robert, *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles. La Bibliothèque bleue de Troyes*, Paris, Imago, 1964 ; BOLLÈME Geneviève, *Les almanachs populaires aux XVII^e et XVIII^e siècles. Essai d'histoire sociale*, Paris, Mouton, 1969 ; SCHENDA Rudolf, *Volk ohne Buch: Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe, 1770-1910*, Francfort, Klostermann, 1970 ; COUPE William A., *The German Illustrated Broadsheet in the Seventeenth Century: Historical and Iconographical Studies*, Baden-Baden, Heitz, 1967 ; SHEPARD Leslie, *The Broadside Ballad: A Study in Origins and Meaning*, Londres, Jenkins, 1962. Pour une contribution renouvelée à l'échelle européenne, voir ATKINSON David et ROUD Steve (dir.), *Cheap Print and the People: European Perspectives on Popular Literature*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2019.

72. Voir notamment les travaux de Roger Chartier, en particulier CHARTIER Roger, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Éditions du Seuil, 1987 ; CHARTIER Roger (dir.), *Pratiques de la lecture*, Paris, Payot, 1993. Pour une analyse des théories de Roger Chartier, voir KRAUS Dorothea, « Appropriation et pratiques de la lecture. Les fondements méthodologiques et théoriques de l'approche de l'histoire culturelle de Roger Chartier », *Labyrinthe*, t. 3, 1999, p. 13-25.

73. Voir p. 209-228.

L'interprétation des traditions orales

Les narrations issues de la tradition orale peuvent sembler étranges pour des historiens formés à l'analyse des textes écrits. Elles paraissent souvent fragmentaires ou incomplètes et, bien plus que les imprimés, leur popularité est difficile à quantifier. Pour leur donner du sens, les historiens doivent recourir aux méthodologies développées par les folkloristes, ethnologues et anthropologues plus habitués qu'eux au travail de terrain et à la fréquentation de productions culturelles orales. Ces traditions sont fréquemment allusives ou métaphoriques, et ont recours à des images et périphrases⁷⁴. Une référence à un épisode passé de révolte au détour d'un autre récit peut laisser déduire à celui qui l'entend dans sa jeunesse l'existence d'une histoire plus vaste dont les contours entiers doivent être patiemment réassemblés à chaque génération. Les autobiographies paysannes et ouvrières mentionnent ce type de rencontres « accidentelles » avec une mémoire locale des rébellions et de leur répression – à l'image des « souvenirs obscurs mais vivaces » des « bonnets rouges » de 1675 dont Pierre-Jakez Hélias entend parler enfant dans la Bretagne des années 1920⁷⁵ – et évoquent les émotions fortes que de tels récits peuvent provoquer chez ceux qui les entendent. Les auditeurs ont conscience de la dimension subversive de tels sujets : obtenir ne serait-ce qu'une bribe d'information représente dès lors une forme d'initiation. On pourrait penser que le fait de ne pas raconter plus ouvertement ces histoires soit le meilleur moyen d'œuvrer à leur disparition, mais on sait bien que les secrets de famille transmis de façon allusive et parcimonieuse sont souvent ceux qu'on se rappelle le mieux.

Il semble bien que des tabous entourent certains sujets de discussions comme les révoltes, ce que confirment plusieurs études anthropologiques. Dans les familles d'esclaves marrons du Surinam, par exemple, se transmettent encore de nos jours des histoires sur les rébellions d'esclaves des plantations côtières qui leur ont permis de s'émanciper et de former des tribus autonomes dans les forêts de l'arrière-pays. Cependant, lorsque Richard Price tente de mettre par écrit ces récits, il doit les assembler à partir de fragments, de bribes de conversation tenues d'ordinaire en secret lors de discussions en aparté. Les descendants d'esclaves qu'il a interrogés traitent ces histoires avec une précaution extrême : les mots eux-mêmes sont dangereux car ils évoquent de puissants ancêtres⁷⁶. Bien qu'on ne trouve pas de circonstances similaires en Europe, on peut faire certains parallèles : même dans les cas où l'éradication de la mémoire rebelle semble avoir été totale, du moins aux yeux des autorités, le souvenir des événements peut remonter à la surface sous la forme d'allusions narratives, de surnoms de personnes ou de groupes, ou encore de toponymes, comme on en trouve des attestations pour la révolte des Tuchins en Languedoc à la fin du xiv^e siècle ou

74. TOELKEN Barre, *Morning Dew and Roses: Nuance, Metaphor and Meaning in Folksongs*, Urbana, University of Illinois Press, 1995.

75. HÉLIAS Pierre-Jakez, *Le cheval d'orgueil. Mémoires d'un Breton du pays bigouden*, Paris, Plon, 1975, p. 174 et 428. La mémoire de cette révolte a régulièrement été citée parmi d'autres critères pour expliquer les permanences de la géographie électorale bretonne depuis la Révolution jusqu'à la fin du xx^e siècle, par exemple dans MEYER Jean et DUPUY Roger, « Bonnets rouges et blancs bonnets », *Annales de Bretagne*, t. 82, 1975/4, p. 405-426.

76. PRICE Richard, *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983.

pour celle de Jack Cade dans le Kent au siècle suivant⁷⁷. C'est en effet le propre des tabous que d'évoquer la chose même qu'ils sont censés dissimuler.

Les premiers collecteurs ont souvent établi une analogie entre les traditions orales et les vestiges monumentaux du passé : James MacPherson, rendu célèbre par sa publication de poèmes ossianiques inspirés des traditions chantées des Highlands, parle de « fragments », tandis que son rival anglais Thomas Percy utilise le terme de « reliques⁷⁸ ». À partir de telles survivances, il est tentant de déduire et de reconstituer un tout perdu, tel l'archéologue capable de reconstruire des objets ou des monuments disparus à partir de leurs débris enterrés⁷⁹. Mais ce qui est vu comme fragmentaire par les collecteurs n'est pas nécessairement perçu comme incomplet par les conteurs ou les chanteurs, les allusions étant suffisantes pour donner du sens là où un énoncé clair pourrait être dangereux⁸⁰. Dans des communautés où les descendants des vainqueurs et des perdants – par exemple les bénéficiaires et les victimes des enclosures ou d'une nouvelle répartition de terres et de propriétés – non seulement se côtoient tous les jours, mais continuent à vivre une relation sociale inégalitaire de seigneur à paysan ou d'employeur à employé, raconter ouvertement des histoires de rébellion et de droits perdus pourrait soulever des émotions très intenses. Se faire rappeler une histoire irréfutable d'injustices passées conduirait quiconque à vouloir demander justice dans le présent. La colère, la jalousie, la culpabilité, la révérence due aux aïeux sont autant de sentiments difficiles à contrôler ; et comme on ne peut pas être dans un état constant de rage et de soif de vengeance et qu'il faut vivre ces interactions sociales au quotidien, il est alors préférable de ne parler de ces choses qu'à des moments et en des lieux précis.

Une autre manière de concilier le souvenir des révoltes et contestations et l'acceptation de la vie présente consiste à transposer de tels récits sous de nouvelles formes, comme les blagues, qui invitent à passer à un autre registre d'émotions et de réactions tout en facilitant la mémorisation et la transmission de cette mémoire⁸¹. Une histoire drôle bien connue circule ainsi depuis la fin du XIX^e siècle dans des journaux, romans, essais ou même traités économiques anglais sur la propriété privée. Elle met en scène un seigneur qui découvre un braconnier chassant du gibier sur ses terres :

Lord: How dare you come on my land, sir?

Poacher: Your land! How do you make that out?

Lord: Because I inherited it from my father.

Poacher: And pray how did he come by it?

Lord: It descended to him from his ancestors.

Poacher: But tell me how they came by it?

Lord: Why, they fought for it and won it of course.

Poacher (taking off his coat): Then by – I'll fight you for it.

77. CHALLET Vincent, « Peasants' Revolts Memories: *Damnatio Memoriae* or Hidden Memories? », in Lucie DOLEŽALOVÁ (dir.), *The Making of Memory in the Middle Ages*, Leyde, Brill, 2010, p. 397-410.

78. MACPHERSON James, *Fragments of Ancient Poetry, Collected in the Highlands of Scotland*, Édimbourg, Hamilton/Balfour, 1760 ; PERCY Thomas, *Reliques of Ancient English Poetry*, Londres, Dodsley, 1765.

79. BLANCHARD Nelly, *Barzaz-Breiz. Une fiction pour s'inventer*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006, p. 59-79.

80. CONSTANTINE Mary-Ann et PORTER Gerald, *Fragments and Meaning in Traditional Song: From the Blues to the Baltic*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

81. Sur l'esthétique de l'art de la mémoire », voir JOUTARD Philippe, *Histoire et mémoires, conflits et alliance*, Paris, La Découverte, 2013, p. 14-15.

Le seigneur : Comment, monsieur, osez-vous venir sur mes terres ?
 Le braconnier : Vos terres ! Comment pouvez-vous prétendre cela ?
 Le seigneur : Parce que j'en ai hérité de mon père.
 Le braconnier : Et dites-moi s'il vous plaît : comment lui ont-elles été dévolues ?
 Le seigneur : Elles lui ont été léguées par ses ancêtres.
 Le braconnier : Mais dites-moi, comment en ont-ils eu la propriété ?
 Le seigneur : Eh bien, ils se sont battus pour elles et les ont gagnées, bien sûr.
 Le braconnier (enlevant son manteau) : Bien, dans ce cas, je me battrais avec vous pour en obtenir la possession⁸².

Cette histoire n'est certainement pas un traité condamnant l'oppression féodale depuis l'arrivée des Normands ou les lois anglaises interdisant la chasse, et l'une des raisons de sa longévité est que sa morale peut être appliquée à toutes sortes de situations (fermiers et vagabonds, colons blancs et indigènes déplacés...) : elle n'invite pas à l'insurrection contre la distribution inégale de la propriété terrienne, mais elle attire tout de même l'attention sur ce point et, étant donné sa forme, est facilement mémorisée.

La culture orale fonctionne par codes : les traditions peuvent ne pas vouloir dire ce qu'elles semblent signifier à première vue. Il n'est pas question ici de la pratique consistant à faire passer des messages subversifs sous des formes apparemment inoffensives, comme les chapatis (pains sans levain) passés de main en main et de village en village sur de longues distances pendant le mois qui a précédé la grande rébellion indienne de 1857, à la grande perplexité et inquiétude des fonctionnaires britanniques⁸³. De telles pratiques codifiées ont aussi pu être utilisées en Europe, même si certaines interprétations peuvent paraître excessives : la tendance à considérer systématiquement toute chanson irlandaise – quel qu'en soit le sujet – comme un hymne rebelle secret a été à une époque si générale qu'elle a mis sur le même plan que les ballades traditionnelles des satires imitant le soi-disant sentimentalisme et provincialisme irlandais et composées bien loin de toute intention subversive pour les scènes musicales victoriennes de Grande-Bretagne (certaines d'entre elles ayant aussi été populaires en Irlande). La chanson *Nell Flaherty's Drake*, lamentation d'une pauvre veuve irlandaise pour son canard bien-aimé, qui semble être une simple chanson comique, a par exemple été interprétée par des chanteurs nationalistes irlandais comme une référence cachée à Robert Emmet, révolutionnaire exécuté en 1803⁸⁴. Il semble peu probable que cette chanson ait eu une telle connotation à l'origine, mais le fait qu'elle soit reprise par un chanteur nationaliste à l'intention d'un auditoire nationaliste la recontextualise pour la transformer effectivement en un hymne rebelle. La signifi-

82. Il existe de nombreuses versions de ce dialogue comique : celle-ci a été publiée dans le *South Wales Daily News* en date du 1^{er} novembre 1897, p. 3. La paternité de ce texte est parfois donnée au réformateur agraire américain Henry George (1839-1897).

83. DASH Mike, « Pass it on: The Secret that Preceded the Indian Rebellion of 1857 », article publié en 2012 sur le site de la Smithsonian Institution [<http://www.smithsonianmag.com/history/pass-it-on-the-secret-that-preceded-the-indian-rebellion-of-1857-105066360/?no-ist?>].

84. STEVENS Julia Anne, « Political Animals: Somerville and Ross and Percy French on Edwardian Ireland », in Brian CLIFF et Nicholas GRENE (dir.), *Syngé and Edwardian Ireland*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 110-115. L'idée selon laquelle cette chanson serait une protestation politique déguisée a souvent été répétée, par exemple dans le dossier « The Word on the Street » consacré aux imprimés populaires sur feuilles volantes sur le site internet de la National Library of Scotland [<http://digital.nls.uk/broadsides/broadside.cfm/id/15144>]. Mais rien ne prouve que l'auteur ou l'auditoire l'ait comprise ainsi au moment de sa composition dans les années 1850-1860.

cation d'un chant repose donc moins sur ses paroles que sur l'intention du chanteur qui l'interprète et celle de l'auditoire qui le reçoit : *We'll Meet Again* est au départ une chanson sur la séparation de deux amoureux en temps de guerre, mais elle prend une signification très différente si elle est chantée au tribunal par des braqueurs en s'adressant à un de leurs complices qui vient de témoigner contre eux pour échapper à une lourde condamnation, comme dans le film *The Hit* de Stephen Frears⁸⁵.

Les chansons, de même que d'autres formes de traditions orales, possèdent le pouvoir de suggérer des associations, de générer des émotions et de pousser des foules à l'action par l'évocation de récits qui n'ont pourtant aucun lien avec les révoltes. *Els Segadors*, aujourd'hui hymne national de la Catalogne, a d'abord été un chant de travail en l'honneur de la force et de l'ardeur (pas seulement dans un contexte agricole) de groupes de moissonneurs itinérants. Elle n'est pas spécifiquement catalane : il en existe aussi des versions en espagnol, en portugais et en occitan. Une version plus engagée a certainement été populaire pendant la « *guerra dels Segadors* », révolte catalane des années 1640-1652. La version interdite pendant presque tout le xx^e siècle parce qu'elle appelle explicitement à l'indépendance ne date quant à elle que de la *Renaixença* catalane de la fin du xix^e siècle, mais cette adaptation conserve des éléments de la chanson de travail originelle⁸⁶.

Le contraire est tout aussi vrai : même si le contenu d'une chanson ou d'une histoire porte sans équivoque sur des rébellions, cela ne signifie pas que le texte lui-même communique un message rebelle. En 1938, le lexicographe auvergnat Albert Dauzat a ainsi publié quelques textes tirés du cahier manuscrit de chansons de son grand-père. Un de ces chants, intitulé *Alleluia*, décrit en détail la « Journée des barricades » du 26 août 1648 pendant la Fronde parisienne et nomme des meneurs, des victimes et des lieux. Albert Dauzat n'a pas pu expliquer la popularité non démentie pendant plus de deux siècles (et à quelque 500 kilomètres du Palais Royal) de cette chanson rebelle, qui est également connue dans d'autres régions de France. Les chanteurs qui l'ont interprétée ne cherchent pas forcément à défendre le Parlement de Paris : mais c'est peut-être pour eux un moyen de montrer leur intérêt pour les affaires nationales et les « grands » qui résident dans la capitale⁸⁷. On pourrait faire la même remarque pour la Grande-Bretagne, dont beaucoup d'habitants savent encore chanter ou au moins siffler l'air de *The Skye Boat Song*, *Lillibullero*, *Men of Harlech* ou même *Trelawney*, sans pour autant avoir de sympathie nationaliste jacobite, orangiste, galloise ou cornouaillaise. Les chansons issues d'un passé fracturé ne provoquent pas nécessairement de divisions dans le présent ; elles permettent même parfois une convergence vers une nostalgie commune autour d'un sentiment régional rassurant.

Elles peuvent aussi être totalement réappropriées : la ballade portant sur la mort de Jean Jan, à l'origine hommage à un chouan breton tué par des soldats républicains en 1798 et diffusée localement avec l'aide zélée d'intermédiaire cléricaux, a ensuite été

85. Film britannique sorti sur les écrans en 1984.

86. MASSOT I MUNTANER Josep, PUEYO Salvador et MARTORELL Oriol, *Els Segadors: Himne nacional de Catalunya*, Barcelone, Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, 1983. Nous remercions Joana Fraga pour ses précisions au sujet de cette chanson.

87. DAUZAT Albert, « Contribution à la littérature orale de la Basse-Auvergne », *L'Auvergne littéraire*, t. 92, 1938, p. 41-42.

reprise par des sympathisants socialistes et chantée pendant les campagnes électorales en dérision de la droite catholique⁸⁸.

Les cultures orales utilisent la dissimulation et la circonlocution, des habitudes qui peuvent avoir été acquises par crainte de répression et de censure. Mais le style allusif constitue une caractéristique frappante de ces cultures même lorsqu'aucune menace évidente n'est manifeste : on retrouve notamment ce trait dans les devinettes. Plus généralement, les répertoires courts – comme les énigmes, comptines de saut à la corde, blasons populaires, menaces (par exemple l'évocation du croquemitaine), berceuses, toasts ou proverbes –, souvent perçus comme mineurs et rarement mis par écrit, peuvent aussi être vecteurs de messages subversifs. C'est le cas d'une berceuse encore souvent recueillie au xx^e siècle dans les îles Hébrides, qui rappelle la tradition orale des lamentations en faisant allusion au conflit entre les clans Campbell et MacGregor en 1570⁸⁹. En Irlande, toujours au xx^e siècle, des berceuses évoquent l'invasion d'Oliver Cromwell ou la rébellion de 1798⁹⁰. Cependant, de telles références sont parfois si voilées et atténuées que seul un initié connaissant l'existence des personnes et des événements dont il est question peut décrypter l'allusion. Qui, sauf un habitant local, pourrait comprendre le cri traditionnel « *Arburi, Arburi, vintidui!* » adressé aux habitants d'Arbori, en Corse, en référence aux vingt-deux membres de la famille du chevalier rebelle corse Raffè de Leca exécuté après que les Génois ont capturé le château voisin de Castaldu en 1456⁹¹ ?

Les historiens travaillant sur les cultures orales doivent donc interpréter les métaphores et les allusions. Le message subversif peut être contenu moins dans les paroles d'une chanson que dans son air : une mélodie comme *Derry down*, analysée par Gerald Porter dans cet ouvrage, a souvent été réutilisée pour des chants de contestation⁹². L'air de la chanson d'Albert Dauzat se rapportant à la Fronde, tiré de l'hymne *O filii et filiae*, a lui aussi été régulièrement adopté pour des chansons d'opposition politique aux xvii^e et xviii^e siècles⁹³. Un air peut constituer à lui seul un défi, comme le sentent bien des observateurs à Londres en octobre 1887 alors qu'ils regardent une parade de 50 000 chômeurs sifflant *La Marseillaise*⁹⁴. Cela ne veut toutefois pas dire

88. GUILLOREL ÉVA, « *Folksongs, Conflicts and Social Protest in Early Modern France* », in Dieuwke VAN DER POEL, Louis Peter GRIJP et Wim VAN ANROOIJ (dir.), *Identity, Intertextuality, and Performance in Early Modern Song Culture*, Leyde, Brill, 2016, p. 302-304.

89. MACGREGOR Martin, « "Surely One of the Greatest Poems Ever Made in Britain": The Lament for Griogair Ruadh MacGregor of Glen Strae and its Historical Background », in Edward J. COWAN et Douglas GIFFORD (dir.), *The Polar Twins: Scottish History and Scottish Literature*, Édimbourg, John Donald, 1999, p. 114-153.

90. BEINER, *Remembering the Year of the French*, p. 90-104 ; Ó SÚILLEABHÁIN Seán, « Oliver Cromwell in Irish Oral Tradition », in Linda DÉGH, Henry GLASSIE et Felix J. OINAS (dir.), *Folklore Today: A Festschrift for Richard M. Dorson*, Bloomington, Indiana University Press, 1976, p. 473-483.

91. ARRIGHI Paul, « Esprit de clocher et surnoms collectifs en Corse », *Arts et Traditions Populaires*, t. 4, 1956, p. 289-308.

92. Voir p. 229-256. Pour un exemple comparable de signification portée, ou tout au moins évoquée, par la réappropriation d'une mélodie populaire, voir DENNANT Paul, « The "Barbarous Old English Jig": The "Black Joke" in the Eighteenth and Nineteenth Centuries », *Folk Music Journal*, t. 10, 2013, p. 298-318.

93. GRASLAND Claude, « Chansons et vie politique à Paris sous la Régence », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, t. 37, 1990, p. 537-570.

94. Le fait de siffler une chanson est aussi perçu comme une menace lors du « Bloody Sunday » du 13 novembre 1887, largement commenté dans les journaux de l'époque. NEWMAN Simon, *Parades and the Politics of the Street: Festive Culture in the Early American Republic*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1997, chap. 5. Le journal *Le Voleur illustré* rapporte à la date du 23 juillet 1891 qu'un fermier alsacien est poursuivi en justice par les autorités allemandes pour avoir sifflé *La Marseillaise*, mais il assure devant la Cour qu'il sifflait en réalité l'air de la *Marche*

que certains airs représentent une menace implicite à chaque fois qu'ils sont chantés ou sifflés. Quand Peter Houlihan est arrêté à Dublin en 1844 pour avoir chanté *Who Fears to Speak of '98?* (en référence à la rébellion des *United Irishmen* de 1798), le prévenu prétend qu'il fait seulement référence à un officier de police local, dont le numéro de matricule s'avère être 98B⁹⁵. Pour comprendre quelle signification – ou plutôt quelles significations, car elles peuvent être multiples – prend une chanson selon l'environnement dans lequel on l'interprète, il faut donc prêter autant d'attention au contexte qu'au texte. Chercher à tirer une signification des seules paroles sans tenir compte des circonstances et de l'auditoire à qui on s'adresse peut dans le cas contraire conduire à des interprétations peu satisfaisantes⁹⁶.

La variabilité de leur signification rend les traditions orales difficiles à appréhender, ce qui explique en partie pourquoi elles ont été négligées, souvent même méprisées, par les historiens. Mais il faut aussi mentionner d'autres raisons : même dans le cas de témoignages oraux recueillis peu après des événements, les historiens se méfient des ouï-dire, des affirmations non vérifiées et des récupérations à des fins de propagande. Une chanson à propos de l'exécution d'un rebelle semble plus tendancieuse qu'une procédure judiciaire ou un article de presse, qui utilisent des procédés rhétoriques donnant une plus grande impression d'objectivité et de discernement. Il n'y a pourtant pas de raison de penser *a priori* qu'une chanson composée de façon contemporaine aux événements qu'elle relate soit moins fiable que d'autres sources. Chaque genre possède ses propres règles, et s'il est vrai que les complaintes d'exécutions se ressemblent dans le temps et d'un pays à l'autre, il en est de même des articles de journaux⁹⁷. Par exemple, la ballade flamande sur l'exécution en 1685 du duc rebelle de Monmouth chantée par Catherine Beyaert, dentellière à Bruges dans les années 1860, concorde presque parfaitement avec les comptes rendus contemporains de l'événement⁹⁸. La différence réside dans le fait que l'appréciation des chansons ne repose pas prioritairement sur leur exactitude historique : bien qu'elles puissent avoir une valeur documentaire, ce n'est généralement pas la raison pour laquelle les gens les chantent. Les chansons sont plus souvent associées à l'amusement qu'à l'échange de savoir. Même au XII^e siècle, après avoir intégré *The Battle of Brunanburh* dans son *Historia Anglorum*, le chroniqueur Henri de Huntingdon a cru bon d'ajouter : « ayant inclus ces mots pour le divertissement, retournons à notre histoire⁹⁹. » Catherine Beyaert n'interprète pas sa complainte afin d'en tirer une leçon sur l'histoire des îles Britanniques au XVII^e siècle ; elle la chante pour passer le temps en faisant de la dentelle, après l'avoir

des Hussards de Brunswick (qui se chante effectivement sur la même mélodie). Cette histoire ressemble toutefois fort à un canular, particulièrement dans le contexte où il est publié.

95. BARCLAY Katie, « Singing, Performance, and Lower-Class Masculinity in the Dublin Magistrates' Court, 1820-1850 », *Journal of Social History*, t. 47, 2014, p. 746-768.

96. Voir par exemple l'analyse des chansons traditionnelles francophones proposée dans FLANDRIN Jean-Louis, *Les amours paysannes (XVI^e-XIX^e siècle)*, Paris, Gallimard, 1975.

97. CHEESMAN Tom, *The Shocking Ballad Picture Show: German Popular Literature and Cultural History*, Oxford, Berg, 1994; MCLIVENNA Una, « The Power of Music: The Significance of Contrafactum in Execution Ballads », *Past and Present*, t. 229, 2015, p. 47-89.

98. LOOTENS Adolf et FEYS Jean-Marie-Eusèbe, *Chants populaires flamands avec les airs notés et poésies populaires recueillies à Bruges*, Bruges, Desclée/De Brouwer, 1879, p. 75-79. Lootens ne précise pas sa source, mais il est très vraisemblable que l'interprète de cette chanson, comme de beaucoup d'autres, soit sa propre mère.

99. « *His causa recreandi interpositis ad his to-riam redeamus* ». HENRI DE HUNTINGDON, *Historia Anglorum* (écrit vers 1154). Cité dans REICHL Karl, *Singing the Past: Turkic and Medieval Heroic Poetry*, Ithaca, Cornell University Press, 2000, p. 50.

apprise des dizaines d'années auparavant dans un ouvrage. Rappeler l'exécution publique de ce héros protestant est peut-être pour elle un gage de loyauté envers le catholicisme, mais elle aime aussi à s'attarder sur les détails sanglants, comme les cinq coups de hache du bourreau Jack Ketch¹⁰⁰. Bien souvent, la difficulté à interpréter les traditions orales réside dans le fait que nous avons peu d'éléments sur le chanteur et le contexte de performance ; or, sans ces informations contextuelles, on ne peut que spéculer sur le sens et les destinataires du message ainsi véhiculé.

L'esthétique de la mémoire : conservation, transmission, circulation et réinterprétation

On peut raisonnablement admettre l'idée qu'un document oral circulant au moment des événements auquel il se réfère, et mis par écrit peu après, possède une valeur informative pour les historiens ; mais dans cet ouvrage, l'accent porte sur des chansons qui, afin de survivre jusqu'à une période où on les a jugées dignes d'être consignées, ont dû être transmises et répétées oralement pendant des générations. Or, on sait que la mémoire est changeante, et beaucoup d'éléments peuvent avoir été oubliés, supprimés, mal entendus ou mal interprétés.

Les mécanismes grâce auxquels des événements sont transformés dans les cultures orales en textes dignes d'être retenus, en d'autres mots en littérature, doivent alors être analysés. Ces mécanismes sont si réguliers et si répétitifs qu'ils ont été décrits par des spécialistes comme des « lois » : la loi des « deux en scène » (seuls deux personnages interagissent en même temps) ; la loi des « triplets » (les choses se présentent très souvent par trois) ; ces triplets évoquent une autre loi, celle de la « répétition avec ascension progressive » (le héros répète trois fois des épreuves toujours plus difficiles et est vainqueur à la fin de la troisième) ; la loi des « contrastes » (les différences entre les protagonistes sont très exagérées) ; la loi de la « concentration sur un personnage central » (il n'y a qu'un héros principal), et beaucoup d'autres¹⁰¹. Si de telles lois sont universelles, comment peuvent-elles alors rendre compte d'événements historiques particuliers ? Les interprètes des traditions orales utilisent aussi un répertoire d'images, d'intrigues narratives, de métaphores familières pour construire leurs contes et chansons : toutes les héroïnes ont des tailles fines, toutes les lèvres sont charnues, tous les orphelins sont malheureux, toutes les mers sont profondes¹⁰²...

Prenons, à titre d'exemple, un poème épique (il s'agit d'un genre rare en Europe mais qui a attiré beaucoup plus d'attention chez les chercheurs que les légendes et anecdotes plus courantes). Au Moyen Âge tardif, Edigu se rebelle contre le *khan* de la Horde d'or

100. Ce goût pour les détails horribles se retrouve dans de nombreuses chansons de dentellières : HOPKIN David, « Working, Singing, and Telling in the 19th Century Flemish Pillow-Lace Industry », *Textile*, t. 18, 2020/1, p. 53-68.

101. OLRIK Axel, *Principles for Oral Narrative Research*, Bloomington, Indiana University Press, 1992, p. 41-61. Ses idées sont d'abord publiées en danois (« Episke love i folkedigtningen », *Danske Studier*, t. 5, 1908, p. 69-89) puis en allemand (« Epische Gesetze der Volksdichtung », *Zeitschrift für deutsches Altertum und Deutsche Literatur*, t. 51, 1909, p. 1-12) avant d'être traduites en anglais.

102. L'étude de référence sur l'utilisation de tels motifs et structures dans les textes oraux est celle d'Albert Lord sur la tradition épique serbe : LORD Albert B., *The Singer of Tales*, Cambridge, Harvard University Press, 1960. Pour une adaptation (non exempte de critiques) de la « théorie formulaire » de Lord au répertoire de ballades écossaises, voir BUCHAN David, *The Ballad and the Folk*, Londres, Routledge/Kegan Paul, 1972. Pour une analyse des clichés dans la chanson de tradition orale en langue française, voir la synthèse de GUILCHER Jean-Michel, *La chanson folklorique de langue française. La notion et son histoire*, Créteil, Atelier de la danse populaire, 1989, p. 108-137.

et fonde la Horde Nogai, qui revendique de grandes parties de la Russie du Sud et de l'Asie centrale. Nombre de groupes ethniques contemporains se réclament de son ascendance. Le règne d'Edigu est connu des historiens grâce à des chroniques rassemblées en Russie et ailleurs. Il est aussi le sujet d'un poème épique de plus de 6 000 vers, qui a été recueilli au ^{xx}^e siècle (pour la première fois en 1903) auprès de communautés dispersées le long d'une ligne allant de la Bulgarie aux frontières de la Chine. Le résumé ici présenté provient de la version de Jumabay Bazarov, chanteur karakalpak enregistré par le spécialiste de poésie épique turque Karl Reichl dans les années 1980-1990. Bien que le poème porte principalement sur Edigu (appelé dans cette version Edege), l'histoire commence par le récit de son arrière-arrière-grand-père, un berger qui trouve un crâne sur lequel est gravée une inscription. Il le déterre et le cache mais sa fille, pensant que c'est de la farine, y goûte, tombe enceinte et accouche d'un fils nommé Barkaya. Quelques années plus tard, le jeune *khan* de la région fait un cauchemar terrible dans lequel il est déchiqueté par des chiens, que ni lui ni ses vizirs ne peuvent interpréter : un message est envoyé partout pour découvrir un homme né sans père, seul à même d'expliquer la signification du rêve. Barkaya, qui correspond à ce profil, explique au *khan* son cauchemar. Il va ensuite chasser et tombe amoureux d'un cygne qui se transforme en jeune fille en ôtant sa peau pour se baigner avec ses sœurs. Il cache la peau pour ne pas qu'elle puisse repartir, l'épouse et elle accouche d'un fils. Mais un jour qu'il revient chez lui, Barkaya trouve l'enfant pleurant seul : sa mère a retrouvé la peau de cygne et s'est envolée pour toujours. Ce garçon devient le père d'Edigu qui, à son tour, marie une fée. On trouve dans ce récit un bel exemple de la loi des triplets (trois générations de naissances miraculeuses) mais aussi de redondance (répétition à plusieurs reprises de la même information au cours du récit), une autre caractéristique des traditions orales¹⁰³. Quiconque connaît la littérature médiévale européenne (ou la Bible) aura reconnu dans cette histoire plusieurs motifs : la généalogie d'Edigu est semblable à celle de Myrddin Emrys (Merlin l'enchanteur) et du barde Taliesin dans les manuscrits gallois médiévaux, les deux interprétant des rêves pour leur seigneur ; des jeunes filles sous forme de cygne apparaissent de même dans l'*Edda* scandinave et dans l'ascendance revendiquée par Godefroy de Bouillon, premier souverain du royaume franc de Jérusalem au terme de la première croisade, ainsi que dans de nombreux contes de tradition orale¹⁰⁴.

Ce récit épique pose évidemment des problèmes pour documenter le personnage historique d'Edigu. D'une part, les historiens sont peu enclins à accepter l'existence d'éléments surnaturels, et d'autre part ces éléments font eux-mêmes partie d'un répertoire très répandu de motifs narratifs qui peuvent être appliqués à presque tous les héros, lesquels ont besoin de ces éléments surnaturels pour expliquer leur nature hors du commun. Ces héros peuvent être associés dans les cultures orales à des histoires qui sont à l'origine rattachées à d'autres champions : non seulement Robin des Bois a éclipsé tous les autres hors-la-loi anglais du Moyen Âge et de la première modernité, mais les exploits légendaires de ses rivaux comme Gamelyn et Adam Bell ont été incorporés à sa biographie¹⁰⁵.

103. ONG Walter J., *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Londres, Methuen, 1982.

104. REICHL, *Singing the Past*; REICHL Karl, *Edige: A Karakalpak Heroic Epic as Performed by Jumabay Bazarov*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 2007.

105. HOLT James Clarke, *Robin Hood*, Londres, Thames/Hudson, 1982; KNIGHT Stephen, *Robin Hood: A Mythic Biography*, Ithaca, Cornell University Press, 2003; KNIGHT Stephen, *Reading Robin Hood: Content, Form and Reception in the Outlaw Myth*, Manchester, Manchester University Press, 2015.

Dans les cas d'Edigu et de Robin des Bois, il semble à première vue que les attentes des auditoires traditionnels et celles des historiens d'aujourd'hui se contredisent quant à la valeur historique de ces histoires, les considérations esthétiques des traditions orales – qui fonctionnent comme autant d'éléments mnémoniques – éloignant le texte des faits historiques précis. Une telle observation, qui n'est pas infondée, peut toutefois être discutée et nuancée. Tout d'abord, le sens de l'histoire et la fidélité à la tradition passée importent aussi dans les cultures orales. Bien que la généalogie d'Edigu soit fantasmée, les chanteurs relatent son histoire comme si elle était vraie, et c'est un point important aussi bien pour les chanteurs que pour leurs auditoires. Les cultures orales sont riches en genres fictifs, mais l'épopée se démarque délibérément d'eux, aussi bien sur le plan esthétique qu'en matière de contenu : elle ne peut avoir pour sujet qu'un homme ayant réellement existé et qui a joué un rôle fondateur dans l'identité politique des communautés qui conservent sa mémoire.

Ensuite, même dans un cas avéré de création fictionnelle comme celui-ci, il ne faudrait pas écarter trop rapidement la tradition orale en tant que source pour l'analyse historique. L'ascendance d'Edigu est certes imaginaire, mais les parties de son épopée qui parlent de sa rébellion contre le *khan* Tokhtamysh, de ses alliances et de ses querelles avec Timour (mieux connu sous le nom de Tamerlan) peuvent être plus fiables ou, pour le dire autrement, pas moins fiables que les chroniques écrites contemporaines qui ont été conservées surtout par les ennemis de la Horde Nogaï. Il est indéniable que les poèmes épiques placent à l'arrière-plan le contexte politique général pour se concentrer sur les tensions personnelles entre les principaux personnages, répondant ainsi aux lois d'Olrík des « deux en scène » et de la « concentration sur un personnage central ». Nous verrons d'autres exemples de cette tendance dans certaines contributions de cet ouvrage. Cependant, plutôt que d'écarter cette caractéristique en la considérant comme une simple licence poétique, on peut aussi estimer qu'elle traduit la façon dont des événements étaient compris à cette époque, en mettant en valeur les personnes plutôt que les structures¹⁰⁶. Et même si les données historiques ne jouent pas un grand rôle dans l'ascendance des chefs des hordes nomades – et il est parfois même essentiel dans ce contexte de voiler les vrais faits en vue d'établir le lignage souhaité avec des personnages mythiques –, les poètes peuvent toutefois se sentir obligés de prendre en compte les réalités connues (par exemple en rappelant le vainqueur d'une bataille) lorsqu'il s'agit d'événements historiques qui déterminent la distribution géographique des peuples et des lieux du pouvoir dans le présent¹⁰⁷.

Il ressort de certaines cultures orales, qu'on pourrait qualifier d'« historicistes », qu'elles réussissent fort bien à rappeler des faits lointains, mais sans être capables pour autant d'en établir une chronologie précise. Les collecteurs actifs en Bretagne pendant la seconde moitié du xx^e siècle notent que les interprètes accordent une grande valeur à la véracité historique de leurs complaintes et cherchent à les transmettre exactement comme ils les ont entendues de la bouche des chanteurs des générations précédentes.

106. Nous avons écrit cette introduction en pleine campagne autour du vote sur le Brexit, souvent présenté dans les journaux britanniques comme la prolongation d'une rivalité personnelle entre deux anciens camarades d'université, David Cameron et Boris Johnson. Cette dimension personnelle ne doit peut-être pas être négligée dans l'analyse de cet épisode.

107. C'est ce que rapporte Andrew Shryock au sujet des récits oraux des tribus arabes dans SHRYOCK Andrew, *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1997.

L'étude de Donatien Laurent sur la mort de Louis Le Ravallec en 1732 montre qu'une tradition orale conservée pendant plus de deux siècles peut être plus fiable que les comptes rendus écrits contemporains de l'événement : la plainte bretonne a fidèlement conservé un récit détaillé des faits, y compris le nom des coupables du meurtre, alors que la procédure judiciaire a délibérément été biaisée dans le but de préserver la réputation d'une puissante famille de notables locaux impliquée dans l'affaire¹⁰⁸.

Les cultures orales « historicistes » accordent une forte valeur à l'exactitude de la transmission et une faible estime à la créativité. Elles ont souvent développé des mécanismes rituels complexes d'apprentissage et de narration pour limiter les erreurs de transmission et les spécificités propres aux narrateurs individuels. En Ukraine, des chanteurs de foire professionnels ont institué une sorte de guildes au sein de laquelle les interprètes novices sont initiés à la tradition¹⁰⁹. En Carélie orientale, quand les chanteurs de runes se rencontrent dans des foires ou des pèlerinages, ils interprètent chacun leur chanson et l'auditoire juge laquelle est la plus fidèle à leurs principes esthétiques très conservateurs. Ces pratiques n'ont pas empêché l'émergence de variantes, mais la culture dans laquelle elles sont transmises rejette explicitement les innovations et accorde beaucoup d'importance à la fidélité, en bonne partie parce que les textes sont souvent incantatoires : les modifier pourrait restreindre leur pouvoir¹¹⁰. Les traditions orales sont donc rarement aussi fluctuantes qu'on le dit parfois.

On peut dès lors prendre comme point de départ le principe que le contenu historique des traditions orales mérite que l'on s'y intéresse, sans présumer *a priori* de sa valeur ou de son absence de valeur. Même lorsqu'il y a une reconstruction fictionnelle manifeste des événements, les genres oraux conservent un intérêt historique et littéraire. Niall Ó Ciosáin, lors de son enquête sur les traditions orales autour de la grande famine des années 1840 en Irlande, propose une taxonomie de la mémoire et divise en trois catégories les histoires contées, en dissociant les strates de la « mémoire globale », de la « mémoire locale » et de la « mémoire populaire¹¹¹ ». Lorsque la *Irish Folklore Commission* commence à documenter ces récits dans les années 1930, les trois types de mémoire coexistent dans les mêmes communautés : aucune n'a chassé l'autre. La « mémoire globale », qui se rapporte à un espace-temps national, est transmise au départ par les institutions d'État et les médias nationaux : même lorsqu'elle est reprise localement, elle diffuse un discours émanant de centres hégémoniques de production culturelle, correspondant aux « lieux de mémoire » de Pierre Nora. La « mémoire locale » n'est conservée que dans certains villages et certaines familles ; elle se réfère à

108. LAURENT Donatien, « La gwerz de Louis Le Ravallec », *Revue des Arts et Traditions Populaires*, t. 15, 1967/1, p. 19-79. Vladimir Propp fait des remarques similaires à propos des chansons historiques russes : PROPP Vladimir, *Theory and History of Folklore*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, chap. 1 « Folklore and Reality ». Pour une analyse approfondie du répertoire des chansons historiques russes comme source pour la période moderne, voir PERRIE Maureen, *The Image of Ivan the Terrible in Russian Folklore*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

109. KONONENKO Natalie, *Ukrainian Minstrels: And the Blind Shall Sing*, Armonk, Sharpe, 1998 ; KONONENKO Natalie, *Ukrainian Epic and Historical Song: Folklore in Context*, Toronto, Toronto University Press, 2019.

110. TARKKA Lotte, *Songs of the Border People: Genre, Reflexivity, and Performance in Karelian Oral Poetry*, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, 2013. Les chansons de runes correspondent à une métrique finnoise particulière de quatre vers marquée par une accentuation précise, l'importance des allitérations et l'absence de rime finale.

111. « Global memory », « local memory » et « popular memory ». Ó CIOSÁIN Niall, « Approaching a Folklore Archive: The Irish Folklore Commission and the Memory of the Great Famine », *Folklore*, t. 115, 2004, p. 222-232 ; voir aussi Ó CIOSÁIN Niall, « Famine Memory and the Popular Representation of Scarcity », in IAN McBRIDE (dir.), *History and Memory in Modern Ireland*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 95-117.

des lieux et des individus en particulier : bien que la narration utilise des conventions orales, elle est, à chaque fois qu'on peut le vérifier, assez fiable dans son contenu. La dernière strate, la « mémoire populaire », est composée d'un répertoire d'images, de motifs, de courts récits et de légendes surnaturelles, dont bon nombre sont présentes dans un corpus international plus vaste. Niall Ó Ciosáin cite comme exemple de « mémoire populaire » l'histoire d'une femme qui, pour donner un peu d'espoir à ses enfants alors qu'elle les envoie au lit, fait semblant de mettre des pommes de terre à cuire alors qu'il ne s'agit que de pierres ; mais le lendemain matin, miraculeusement, les pierres se sont transformées en vraies pommes de terre. Cette même histoire est connue en Norvège et en Finlande dans le cadre d'autres épisodes de famine bien documentés : de tels parallèles permettent de confirmer que cette légende fait référence à des événements non fictifs. Selon Niall Ó Ciosáin, ce type de mémoire (ou de « tradition », pour reprendre le terme privilégié dans cet ouvrage), qui est largement répandu, offre un réel aperçu de la famine historique : il donne à voir comment elle a été comprise par ceux qui la vivent et comment cette expérience, et peut-être les leçons qui en sont tirées, a été présentée et transmise aux générations ultérieures.

Les historiens travaillant sur l'oralité ont découvert – ou, devrions-nous dire, redécouvert, puisque les folkloristes tenaient depuis longtemps le même discours – que l'inexactitude historique est souvent aussi révélatrice que l'exactitude. Alessandro Portelli, puisant dans son expérience de collecte d'histoire orale des mouvements ouvriers en Italie et aux États-Unis, affirme qu'« en incluant les erreurs, les imaginations et les désirs, les sources orales révèlent non seulement ce qui s'est produit, mais aussi l'histoire de ce que ces transformations signifient¹¹². » La façon dont un fait est raconté montre comment il a été interprété, quels schémas culturels ont été utilisés pour comprendre des événements traumatisants comme des famines, des grèves, des rébellions et leur répression. De tels récits offrent aussi un aperçu de la manière dont l'épisode est réinterprété par les générations suivantes. Dans les traditions orales, l'événement originel est souvent difficile à cerner puisqu'on ne possède habituellement que le dernier maillon du récit dans la chaîne de transmission ; mais il n'est pour autant pas impossible de déterminer comment ces traditions ont été modifiées avec le temps, comme Guy Beiner l'a étudié pour les récits de la rébellion des *United Irishmen* de 1798¹¹³. De tels changements traduisent les transformations politiques et culturelles qu'une société connaît sans pour autant que ses traditions soient oubliées (si elles sont totalement abandonnées, cela laisse alors supposer un changement encore plus radical dans cette société). De même que l'usure subie par un objet pendant sa durée de vie permet à l'archéologue d'en déduire des informations sur la société qui utilisait cet objet, les distorsions d'un texte lors de sa transmission orale en disent beaucoup sur la société dans laquelle il a circulé. Les plaintes bretonnes collectées aux XIX^e et XX^e siècles à propos de la conspiration du marquis de Pontcallec contre le Régent en 1720 comprennent ainsi souvent des références aux chouans, aux soldats républicains

112. « *By including error, imagination, and desire, oral sources reveal not only the history of what happened, but the history of what it meant.* » PORTELLI Alessandro, « Oral History in Italy », in David K. DUNAWAY et Willa K. BAUM (dir.), *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*, Nashville, American Association for State and Local History, 1984, p. 399. Voir aussi JOUTARD Philippe, « Les erreurs de la mémoire, nouvelle source de vérité ? », in *Croire la mémoire? Approches critiques de la mémoire orale*, Aoste, 1988, p. 61-67.

113. BEINER, *Remembering the Year of the French*.

et à la guillotine : bien qu'anachronique, leur présence explique de façon frappante les traumatismes vécus pendant les guerres contre-révolutionnaires. Pour les historiens, de tels anachronismes bouleversent la chronologie de façon perturbante mais, pour les chanteurs, ils confèrent une unité dans l'expérience historique qui est vécue comme une suite répétée d'actes d'héroïsme, de moments de souffrance et de défaites¹¹⁴. L'histoire comme « éternel retour » tragique peut être vue comme une caractéristique culturelle des ballades.

Les significations et les usages des traditions orales et de leurs interprétations

Les récits tendent à se conformer à des modèles : c'est vrai autant pour les traditions orales que pour la rédaction d'ouvrages historiques. On ne peut pas raconter l'histoire d'Emelian Pougatchev sans évoquer celle de Stepan Razine, comme le démontre Malte Griesse dans cet ouvrage¹¹⁵. On peut d'autant moins ignorer l'histoire légendaire de Razine que Pougatchev la connaissait : elle est un modèle pour les actions qu'il mène de son vivant, avant que lui-même ne devienne le héros de nouveaux récits légendaires. Les traditions créent ainsi une succession d'échos au sein desquels le récit de chaque révolte en évoque d'autres. L'alimentation des flammes de la rébellion par les traditions orales est bien connue dans d'autres cas, comme la révolte des Tuchins dans le Languedoc à la fin du Moyen Âge ou les soulèvements des artisans de Gand entre le XIII^e et le XVI^e siècles¹¹⁶. Andy Wood a montré qu'on a donné une impulsion nouvelle à la mémoire d'anciennes révoltes anglaises pendant le soulèvement de 1549 dans l'ouest de l'Angleterre, et que ces événements ont à leur tour inspiré des récits, façonnés par un schéma préexistant et transmis oralement aux futures générations¹¹⁷. De la même façon, la mémoire de Guillaume Tell est revivifiée pendant la guerre des Paysans suisses de 1653, comme le décrit Marc Lerner dans cet ouvrage : les meneurs paysans de la vallée d'Entlebuch établissent un parallèle entre leur conflit avec les autorités patriciennes et les luttes du héros suisse de l'indépendance lorsqu'ils interprètent des chansons en son honneur sous les fenêtres des délégués des cantons venus pour rétablir l'ordre dans la région¹¹⁸.

Parfois, la conformité des traditions orales à des modèles esthétiques dépolitise leur contenu. Les ballades flamandes analysées dans la contribution de Jan Dumolyn et Jelle Haemers démontrent à quel point des chansons subversives, refaçonnées par des itérations répétées extraites de leur contexte original, peuvent se conformer à des schémas narratifs qui les dépouillent de leur signification dissidente. Par exemple, la chanson sur *Raisin le Court* et sur ses conflits avec le comte de Flandre au début de

114. GUILLOREL Éva, « La complainte du marquis de Pontcallec, les *gwerzioù* bretonnes et l'histoire », in Joël CORNETTE, *Le Marquis et le Régent. Une conspiration à l'aube des Lumières*, Paris, Tallandier, 2008, p. 297-338.

115. Voir p. 191-208.

116. CHALLET, « Peasants' Revolts Memories » ; CHALLET Vincent, « Entre oubli et résurgence. Le souvenir des révoltes paysannes dans l'Occident médiéval », in Alexandra MERLE, Stéphane JETTOT et Manuel HERRERO SÁNCHEZ (dir.), *La mémoire des révoltes en Europe à l'époque moderne*, Paris, Garnier, 2018, p. 215-299 ; HAEMERS Jelle, « Social Memory and Rebellion in Fifteenth-Century Ghent », *Social History*, t. 36, 2011, p. 443-463.

117. WOOD Andy, *The 1549 Rebellions and the Making of Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, chap. 6.

118. Voir p. 97-121.

la guerre de Cent Ans devient, lorsqu'elle est recueillie plusieurs siècles plus tard, une histoire d'intrigue amoureuse pouvant être replacée dans presque n'importe quel cadre historique. Ce récit reste ainsi pertinent longtemps après que le public a oublié le contexte précis de la révolte de Raisin. La complainte du ^{xiv}^e siècle relative à la mort du chef rebelle Artevelde est quant à elle intégrée dans un répertoire de chansons utilisées pour accompagner des danses : ce recyclage utilitaire assure la survie de la ballade dans la tradition orale, peut-être au détriment de son message séditieux¹¹⁹.

Certaines traditions orales peuvent même minimiser ou exclure la mémoire des révoltes. Il peut sembler décourageant de découvrir, dans l'étude de Kersti Lust, que les serfs et paysans estoniens n'ont presque pas conservé de traditions orales rebelles, alors que leurs prédécesseurs avaient pris le risque de se révolter : on ne retrouve pas dans ce cas les récits alternatifs de résistance auxquels on se serait attendu¹²⁰. Toutefois, le fait que les Estoniens, comme leurs homologues russes, racontent des légendes sur le « bon tsar » bienveillant pour son peuple, mais trompé par de mauvais conseillers et dont les bonnes intentions sont contournées par de mauvais seigneurs, représente un point d'entrée utile pour comprendre les mentalités de cette population dans l'empire russe¹²¹.

Les multiples significations de tout document oral doivent donc être explorées aussi bien de façon synchronique, dans l'interaction entre chanteur ou conteur et son auditoire, que de façon diachronique, au moyen de ses narrations précédentes en d'autres temps et d'autres contextes. Lorsqu'on travaille sur des sources issues de la tradition orale, il est nécessaire d'établir précisément quand, où et dans quel cadre elles ont été collectées. Qui parle et à qui ? Quelle est la source de l'informateur, et quelle est la réaction de l'auditoire ? Il faut établir les origines de la tradition et, pour reprendre l'expression utilisée par l'historien Patrick Cabanel, sa « traçabilité », ce qui n'est pas toujours facile¹²². À partir de la fin du ^{xix}^e siècle, les folkloristes ont établi des règles méthodologiques reprenant plusieurs de ces critères, mais elles n'ont pas toujours été respectées, notamment par certains collecteurs locaux enthousiastes mais sans relation avec les réseaux scientifiques qui ont établi ces normes. Les générations précédentes d'érudits romantiques ont été plus cavalières dans leur approche, ne fournissant généralement pas d'information sur leurs sources. Dans certains cas heureux, comme le *Barzaz-Breiz* de La Villemarqué (1839), analysé par Michel Nassiet, Donatien Laurent et Youenn Le Prat dans le présent ouvrage, nous pouvons consulter les « notes de travail » de l'auteur en plus des collectes publiées¹²³. Lorsque ce n'est pas possible ou que les données qu'on y trouve ne sont pas assez précises, toutes les informations au sujet de l'interprétation doivent être reconstruites. Il faut alors chercher à séparer les relevés de terrain des folkloristes des discours théoriques qu'ils ont construits

119. Voir p. 53-71. Sur la mémoire d'Artevelde, voir aussi DUMOLYN Jan et HAEMERS Jelle, « "We Will Ask for a New Artevelde": Names, Sites and the Memory of Revolt in the Late Medieval Low Countries », in MERLE, JETTOT et HERRERO SÁNCHEZ, *La mémoire des révoltes en Europe à l'époque moderne*, p. 231-249.

120. Voir p. 303-320.

121. FIELD Daniel, *Rebels in the Name of the Tsar*, Boston, Unwin Hyman, 1976. Voir aussi HERETZ Leonid, *Russia on the Eve of Modernity: Popular Religion and Traditional Culture under the Last Tsars*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, chap. 5.

122. CABANEL, « La Guerre des Camisards », p. 222.

123. LAURENT Donatien, *Aux sources du Barzaz-Breiz. La mémoire d'un peuple*, Douarnenez, ArMen, 1989 ; ainsi que les études p. 123-146 et p. 257-274 dans le présent ouvrage.

autour. L'identification du « type » auquel correspond un texte recueilli est tout aussi indispensable¹²⁴ : elle permet, à la manière des historiens de la littérature, de comparer les différentes versions connues d'un texte en vue d'établir des filiations, et de repérer les variations avant de les replacer dans leur contexte afin d'en mesurer la signification.

L'utilité d'un traitement aussi attentif accordé au document prend tout son sens quand on travaille avec du matériel dont les interprètes ont oublié la signification originelle : le sens des mots est modifié, les noms sont déformés et le texte lui-même peut être répété pour des raisons rituelles qui n'ont pas beaucoup à voir avec son sens premier. Dans certains cas bien documentés, comme les chansons africaines interprétées par des esclaves en Amérique ou les prières hébraïques récitées par les marranes, la langue de ces documents oraux peut être inintelligible à ceux qui continuent néanmoins à les réciter ou les chanter¹²⁵. Cependant, ces recontextualisations forcées entraînées par l'emprisonnement, la répression ou l'exil aident à clarifier un point essentiel : les historiens, en tentant d'interpréter ce type de source, doivent tenir compte de leur signification non seulement pour les compositeurs et les auditoires d'origine, mais aussi pour toutes les générations suivantes, y compris celles auprès de qui ces documents ont été collectés. Il est important de chercher et de reconstruire ce qui se disait dans le passé, mais il est tout aussi nécessaire d'analyser la signification du texte dans les contextes changeants dans lesquels il a circulé. Une partie de cette signification consiste évidemment à préserver le souvenir du passé, même dans les circonstances les plus hostiles, et à revendiquer une continuité entre le présent et le passé. Une communauté peut ainsi proclamer une identité distincte malgré l'oppression grâce à la conservation de ces fragments de tradition.

Les érudits qui ont commencé à consigner un tel matériau au XVIII^e et au début du XIX^e siècle ont recherché avant tout les traces du passé qu'il contient et ne se sont montrés que faiblement intéressés par qui chante ou conte et à quelle fin : le texte est le trésor, laissé en héritage d'une génération à l'autre et conservé par des gardiens anonymes et, aux yeux de certains, indifférents et peu dignes des pépites qui leur sont confiées. La conservation de tels textes jusqu'au présent est assimilée à la survie de fossiles dans une strate géologique : ils sont le témoin d'une époque révolue, et non du présent¹²⁶. L'application irréfléchie de cette méthode peut générer des interprétations fascinantes de textes traditionnels, mais parfois très douteuses, comme les théories evhéméristes faisant du *Kalevala* une contribution des Vikings finlandais, ou les

124. À l'aide d'instruments de travail comme le catalogue « Aarne-Thompson-Uther » pour les contes : Uther, Hans-Jörg, *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia-Academia Scientiarum Fennica, 2011. Il existe des typologies pour d'autres genres narratifs comme les légendes, mais aucune n'a rencontré le même succès que la classification des contes. Les catalogues sur la chanson traditionnelle sont restreints à des espaces linguistiques précis : pour la chanson anglophone, le « Roud Index » est disponible en ligne sur le site de la Vaughan Williams Memorial Library; pour les chansons francophones, les deux catalogues de référence sont : COIRAULT Patrice *et al.*, *Répertoire des chansons françaises de tradition orale*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1996-2007, 3 vol.; LAFORTE Conrad, *Catalogue de la chanson folklorique française*, Québec, Presses de l'université Laval, 1976-1987, 6 vol.

125. CHRISTOPHER Emma, « Josefa Diago and the Origins of Cuba's Gangá Traditions », *Transition*, t. 111, 2013, p. 133-144; WACHTEL Nathan, *Mémoires marranes: Itinéraires dans le sertão du Nordeste brésilien*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.

126. BENNETT Gillian, « Geologists and Folklorists: Cultural Evolution and "The Science of Folklore" », *Folklore*, t. 105, 1994, p. 25-37.

nombreuses « significations secrètes » de certaines berceuses¹²⁷. Mais quelles que soient les origines d'une rime enfantine comme *Mary, Mary, Quite Contrary*, sa fonction dans les écoles et garderies d'aujourd'hui, et le plaisir des enfants qui la chantent, n'ont que peu à voir avec quelque supposée signification historique que ce soit. Il s'agit toutefois peut-être d'un exemple extrême : dans la plupart des cas analysés dans le présent ouvrage, les traditions orales sont associées à une volonté de préserver une mémoire historique précise.

Le conservatisme esthétique des traditions orales doit être considéré en parallèle à une autre caractéristique des cultures orales : l'amnésie structurelle, étudiée par Guy Beiner dans la dernière contribution¹²⁸. Les traditions qui n'ont plus d'utilité pour les chanteurs, les conteurs et leurs auditoires sont tout simplement exclues du répertoire. Le terme d'« intention » est peut-être trop fort pour expliquer les multiples redéploiements des traditions historiques orales ; et le divertissement est bien sûr une finalité en soi. Mais, contrairement aux livres posés sur les étagères d'une bibliothèque, qui restent remplis de connaissances même si aucun lecteur ne les consulte pendant des décennies, le savoir oral n'est dit et transmis que s'il s'inscrit dans un contexte approprié. De ce point de vue, la tradition orale peut être reliée à la mémoire personnelle, dont la fonction a moins à voir avec le rappel du passé qu'avec un guide comportemental dans le présent et pour planifier des actions futures.

Dans certains cas présentés dans cet ouvrage plane une incertitude quant au rôle joué par de telles traditions au moment où elles ont été collectées. Nous possédons les textes du *Chant de Rosemont* et du *Faucon*, analysés par Georges Bischoff, Michel Nassiet et Donatien Laurent, mais nous avons très peu d'informations sur les chanteurs et pratiquement aucune sur leurs motivations à les chanter¹²⁹. Étant donné le caractère local et les invectives à l'encontre des villes voisines dans les deux chants, ils ont peut-être survécu parce qu'ils s'intégraient à une culture d'échanges conflictuels entre villages rivaux – commençant par des altercations verbales mais dégénérant souvent en confrontations physiques – comme on en a de nombreux témoignages lors de foires, rassemblements de conscrits, pèlerinages et même mariages dans la France rurale¹³⁰. Il ne s'agit que d'une hypothèse, mais on peut tout de même supposer, dans ces deux cas, que ces traditions expriment une forme d'identité sociale pour les membres de communautés locales dans un contexte paysan méfiant à l'égard des citadins. Toutes les identités collectives exigent des récits partagés, des explications sur les origines des choses et des divisions sociales : en les exprimant à travers des chansons, chaque performance permet de les réaffirmer de façon concrète, rendant bien tangible dans le présent le discours ainsi véhiculé sur le passé. En interprétant une chanson, en l'écoutant et en la transmettant, ces identités sociales sont ainsi ranimées.

127. WILSON William A., « The Kalevala and Finnish Politics », *Journal of the Folklore Institute*, t. 12, 1975, p. 131-155 ; ILES Norman, *Who Really Killed Cock Robin: Nursery Rhymes and Carols Restored to their Original Meanings*, Londres, Hale, 1986 ; JACK Albert, *Pop Goes the Weasel: The Secret Meanings of Nursery Rhymes*, Londres, Allen Lane, 2008.

128. Voir p. 321-349 ; ainsi que BEINER Guy, *Forgetful Remembrance*. Le concept d'« amnésie structurelle » est également discuté dans CONNERTON Paul, « Seven Types of Forgetting », *Memory Studies*, t. 1, 2008, p. 59-71.

129. Voir p. 73-96 et p. 123-146.

130. CORBIN Alain, « L'histoire de la violence dans les campagnes françaises au XIX^e siècle : esquisse d'un bilan », *Ethnologie française*, t. 21, 1991, p. 224-236. Voir aussi dans le même numéro PLOUX François, « Rixes intervillegoises en Quercy (1815-1850) », p. 276-281.

D'autres genres oraux moins tragiques que les complaintes revêtent une utilité sociale. Les légendes possèdent souvent une fonction étimologique, expliquant la genèse des caractéristiques d'un paysage et indiquant en parallèle comment ses ressources ont été divisées entre diverses communautés. Elles explorent aussi les origines du paysage social et de ses hiérarchies : une marque rouge sur le sol où aucune plante ne pousse rappelle le sang d'un seigneur assassiné dont la mort n'a jamais été vengée ; des ruines sous un lac correspondent à un château englouti par les péchés de son châtelain¹³¹. En Irlande, le paysage sert de rappel mnémonique à des révoltes et à leur répression, dont l'explication passe par des légendes¹³². Des « topographies du souvenir » similaires se retrouvent en Angleterre au début de l'époque moderne, où les caractéristiques du paysage et les noms de lieux rappellent d'amers conflits¹³³. Dans les Pyrénées, des revendications territoriales basées sur des récits légendaires accompagnent la violence récurrente entre les habitants des vallées d'Aspe et du Lavedan et en sont parfois la cause¹³⁴. On pourrait multiplier les exemples, puisque l'inscription d'un récit dans des lieux familiers est toujours une base solide favorisant la continuité des traditions orales¹³⁵.

Les légendes fournissent non seulement un compte rendu sur le monde tel qu'il est, mais elles offrent aussi des stratégies permettant de faire face à ses contingences. Elles donnent des leçons sur les formes de contestation sociale efficaces et celles qui ne le sont pas¹³⁶. Ce qu'on retient surtout, dans ce genre du moins, ce sont les tours espiègles qui permettent de prendre une revanche sur les seigneurs ou encore les ruses audacieuses qui aident à se sortir d'un mauvais pas. Les légendes évoquent ainsi plus souvent les formes de résistance sociale des plus modestes – quand un paysan nargue son maître, le vole, couche avec sa femme voire le fait mourir – que les soulèvements à grande échelle¹³⁷. Quand elles portent sur des épisodes de rébellion ouverte, elles peuvent également offrir des stratégies sur la façon de résoudre un conflit, par exemple en faisant appel à une autorité supérieure aux oppresseurs, qu'il s'agisse de Robin des Bois passant outre le shérif de Nottingham et le prince Jean pour en appeler directement au roi Richard, ou des légendes russes évoquant les « bons tsars »¹³⁸. Néanmoins,

131. HOPKIN David, « Legends and Peasant Histories of Feudalism and Emancipation in France and Beyond », in Daniel SAVBORG et Ulo VALK (dir.), *Storied and Supernatural Places*, Helsinki, Finnish Literature Society, 2018, p. 237-255.

132. COVINGTON Sarah, « "The Odious Demon from Across the Sea": Oliver Cromwell, Memory and the Dislocations of Ireland », in Erika KUIJPERS, Judith POLLMANN, Johannes MÜLLER et Jasper VAN DER STEEN (dir.), *Memory before Modernity: Practices of Memory in Early Modern Europe*, Leyde, Brill, 2013, p. 149-164 ; BEINER, *Remembering the Year of the French*, p. 208-230.

133. « *Topographies of remembrance* ». WOOD, *The Memory of the People*, p. 236-246. Voir aussi WHYTE Nicola, *Inhabiting the Landscape: Place, Custom and Memory, 1500-1800*, Oxford, Oxbow Books, 2009.

134. DESPLAT Christian, *La guerre oubliée. Guerres paysannes dans les Pyrénées (XII^e-XIX^e siècles)*, Pau, J. et. D. Éditions, 1993, p. 78-98.

135. Voir GUNNELL Terry, « Legends and Landscape in the Nordic Countries », *Cultural and Social History*, t. 6, 2009, p. 305-322.

136. HOPKIN David, *Voices of the People in Nineteenth-Century France*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, chap. 1.

137. Même si l'on s'éloigne un peu du conflit entre paysan et seigneur, l'étude par Edward Ives d'un braconnier héroïsé dans la tradition orale illustre bien comment l'intelligence et la drôlerie, plutôt que le succès obtenu par la violence, sont mises en avant dans ce type de récits. IVES Edward, *George Magoon and the Down East Game War: History, Folklore and the Law*, Urbana, University of Illinois Press, 1993.

138. CISTOV Kirill, *Der gute Zar and das ferne Land. Russische sozial-utopische Volkslegenden des 17.-19. Jahrhunderts*, Munster, Waxmann, 1998.

il faut aussi relever le grand nombre de souvenirs légendaires qui portent sur les horreurs de la répression, comme les « Assises sanglantes » en 1685 dans le sud-ouest de l'Angleterre après la rébellion de Monmouth¹³⁹.

Les légendes offrent plus de liberté d'action que les ballades : c'est valable pour les hommes mais aussi pour les femmes, comme le montre l'étude d'Allyson Poska sur les traditions orales galiciennes autour du personnage de MariCastaña. Les archives écrites rapportent que cette femme mariée à un riche propriétaire terrien de Galice se révolte en 1386 contre l'impôt ecclésiastique et tue l'émissaire de l'évêque. Son histoire s'est transmise oralement tout au long de la période moderne jusqu'au point où elle devient proverbiale. Les auteurs castillans du Siècle d'or espagnol évoquent « le temps de MariCastaña » comme une époque lointaine où le monde marchait sur la tête, où les grenouilles parlaient et où les femmes dirigeaient les révoltes. Bien que décrite dans les œuvres de Quevedo et de Cervantes comme un désordre chaotique plutôt qu'une utopie alternative aux normes sociales contraignantes de l'Espagne moderne, cette histoire revêt une tout autre signification dans la culture orale galicienne. Les femmes de Galice la comprennent de façon positive dans un contexte où elles aussi peuvent résister à l'autorité. Une très forte migration saisonnière des hommes explique que les épouses qui restent à la maison jouissent d'une autonomie considérable dans la gestion de leur propriété. Dans les légendes, contes et proverbes galiciens, des femmes hardies ou même insurgées tiennent le premier rôle, attestant et renforçant une culture locale dans laquelle elles ont une grande autorité¹⁴⁰. Ainsi, les traditions orales peuvent ajouter une dimension genrée à notre connaissance des rébellions du début de l'époque moderne, ce qui est souvent peu perceptible à travers les sources écrites.

Les légendes tiennent lieu à la fois d'avertissements, de prophéties et d'arguments pour défendre des revendications actuelles. Les histoires peuvent jouer un rôle mobilisateur, comme dans le cas du philosophe anarchiste Pierre-Joseph Proudhon, élevé dans la croyance qu'il ressemblait physiquement et spirituellement à son grand-père, le vieux soldat révolutionnaire Tournési qui, selon l'histoire, aurait tué le garde-forestier seigneurial qui tentait de l'empêcher de ramasser du bois¹⁴¹. Le jeune Michael Collins, futur commandant en chef de l'IRA, est enthousiasmé par les récits du maréchal-ferrant de son village à propos des rebelles de 1798 et des *Fenians* du milieu du XIX^e siècle¹⁴². Mais les histoires peuvent aussi décourager certaines formes de résistance, comme des officiers nazis l'apprennent à leurs dépens au printemps 1945 lorsqu'ils demandent aux villageois de Zipplingen de se préparer à se battre jusqu'au dernier homme : les habitants répondent que leurs maisons ne peuvent pas être défendues et qu'il « semble insensé de permettre que notre patrie soit détruite pour une deuxième fois » après avoir été ravagée par les Suédois dans les années 1630. Seuls deux hommes réussissent à s'échapper et perpétuent l'histoire de la destruction du village¹⁴³.

139. TONGUE Ruth, « The True Lads of Taunton », *Folklore*, t. 80, 1969, p. 37-40.

140. POSKA Allyson M., *Women & Authority in Early Modern Spain: The Peasants of Galicia*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 216-220. Voir aussi : REY-HENNINGSSEN Marisa, *The World of the Ploughwoman: Folklore and Reality in Matriarchal Northwest Spain*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1994.

141. WOODCOCK George, *Pierre-Joseph Proudhon: A Biography*, Londres, Routledge/Kegan Paul, 1956, p. 2.

142. COOGAN Tim Pat, *Michael Collins: A Biography*, Londres, Hutchinson, 1991, p. 6-13.

143. STEPHENSON Jill, *Hitler's Home Front: Württemberg under the Nazis*, Londres, Hambledon Continuum, 2006, p. 325-326. Les variantes de cette légende sont analysées dans HOPKIN David, « Legends of the Allied Invasions and Occupations of Eastern France, 1792-1815 », in ALAN FORREST et PETER WILSON (dir.), *The Bee and the Eagle*:

Cette tradition orale villageoise peut sembler un exemple de « mémoire locale » mais elle entre plutôt, pour reprendre la classification proposée par Niall Ó Ciosáin, dans le registre de la « mémoire populaire ». Il s'agit d'une légende migratoire tirée d'un répertoire international d'histoires sur les violences entre soldats et paysans, que l'on tient pour véridiques dans de nombreuses localités frontalières de la France et du Saint-Empire ravagées par la guerre de Trente Ans. Dans certains cas, les récits rapportent qu'il n'a fallu qu'un seul survivant pour transmettre les leçons des événements aux générations suivantes ; dans d'autres, ce sont des fantômes qui procèdent à la transmission. Il existe beaucoup de légendes relatives au comportement des paysans face à la violence extérieure : elles sont toujours précisément localisées et présentées comme véridiques dans le cadre d'un conflit bien défini, mais elles se répètent en réalité d'un bord à l'autre des frontières administratives et linguistiques et sont associées à de nombreuses menaces différentes¹⁴⁴. Par exemple, le motif de la femme enceinte pendue réapparaît régulièrement dans des récits associés aux guerres de religion en France et à la révolte des Gueux aux Pays-Bas¹⁴⁵. De la même façon, les traditions orales sur l'iconoclasme, comme celles qui sont explorées dans cet ouvrage par Erika Kuijpers et Judith Pollman, suivent des schémas narratifs pré-établis¹⁴⁶. La nécessité stratégique que les récits transmettent non seulement une conscience historique, mais aussi des leçons pour l'avenir, aide à expliquer la prévalence d'anecdotes et de motifs stéréotypés dans la tradition orale, souvent combinés à des éléments de « mémoire locale ». La réaction première de l'historien trouvant la même histoire réputée vraie en différents endroits et à différentes époques consiste naturellement à faire preuve de scepticisme. Cependant, bien que non nécessairement vraies sur le plan de l'exactitude factuelle, les légendes incarnent une « vérité » vécue à propos du passé pour les groupes qui les racontent. Pour que la tradition survive, elle doit posséder une forme narrative pouvant être aisément transmise de même qu'un scénario qui concorde avec les exigences esthétiques des genres oraux et les attentes idéologiques de l'auditoire. Ce récit doit aussi être un réservoir d'arguments pouvant être utilisés dans de futures discussions.

C'est dans un autre genre, le récit prophétique, que les traditions du passé alimentant l'action au présent et guidant l'avenir sont les plus évidentes. Les prophéties forment un réceptacle impressionnant de motifs pouvant être refaçonnés pour servir des ambitions politiques. Elles circulent largement à l'époque moderne, aussi bien oralement que par écrit, et peuvent donc être connues et utilisées par toutes les classes

Napoleonic France and the End of the Holy Roman Empire, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009, p. 214-233. Des légendes autour des derniers survivants sont aussi souvent associées à des épidémies de peste.

144. Roger Maudhuy donne plusieurs exemples de légendes lorraines autour de la guerre de Trente Ans, dont beaucoup ont en réalité aussi été recueillies au Luxembourg, en Wallonie, en Rhénanie ou ailleurs, souvent remises à jour dans le contexte des guerres révolutionnaires et napoléoniennes : MAUDHUY Roger, *La Lorraine des légendes*, Paris, France-Empire, 2004, p. 33-61.

145. EL KENZ David, « La mise en scène médiatique du massacre des huguenots au temps des guerres de Religion : théologie ou politique? », *Sens Public*, 2006/9 [http://www.sens-public.org/article333.html] ; et plus largement EL KENZ David, *Les bûchers du roi. La culture protestante des martyrs (1523-1572)*, Paris, Champ Vallon, 1997, chap. 11 ; KUIJPERS Erika, « The Creation and Development of Social Memories of Traumatic Events: The Oudewater Massacre of 1575 », in Michael LINDEN et Krzysztof RUTKOWSKI (dir.), *Hurting Memories and Beneficial Forgetting: Posttraumatic Stress Disorders, Biographical Developments and Social Conflicts*, Amsterdam, Elsevier, 2013, p. 191-201. Pour d'autres exemples de circulation de motifs légendaires à l'époque moderne, voir POLLMANN Judith, « Of Living Legends and Authentic Tales: How to Get Remembered in Early Modern Europe », *Transactions of the Royal Historical Society*, t. 23, 2013, p. 103-125.

146. Voir p. 123-146.

sociales. Grâce à elles, à la fin du xv^e siècle, Henry VII tire le meilleur parti de sa double ascendance galloise et anglaise, soulignant son lien généalogique non seulement avec la maison de Lancastre mais aussi avec les anciens rois de Gwynedd et notamment Cadwaladr. Il a pu ainsi se présenter comme le héros « britannique » longtemps annoncé dans les prophéties galloises. Il adapte même ses actions pour qu'elles correspondent au modèle prédit dans les récits, par exemple en entrant au pays de Galles par la mer puis en nommant son fils Arthur pour honorer la croyance au retour de ce héros¹⁴⁷. Il s'inscrit dans des traditions galloises établies de longue date : plusieurs tentatives de soulèvement à la fin du Moyen Âge se sont inspirées de prophéties bien connues, qui puisent elles-mêmes dans une tradition orale vivante à propos de soulèvements passés pour encourager la participation à une nouvelle révolte. Owain Glyndŵr, dernier grand chef rebelle gallois contre l'autorité anglaise entre 1400 et 1415, situe ses actions dans cet héritage prophétique et devient à son tour le sujet de récits et d'histoires qui amalgament d'anciennes traditions aux événements de sa campagne guerrière¹⁴⁸.

La vitalité d'une tradition explique en grande partie sa longévité. Les ballades sur les chouans ou les rebelles comme *Roddy McCorley*, pour citer les exemples étudiés par Youenn Le Prat et Guy Beiner dans cet ouvrage, peuvent encore avoir un sens politique bien après les événements¹⁴⁹. Chantées dans un bar, elles sont la marque d'une identité souvent subordonnée qui s'affirme dans de tels endroits pour être reconnue publiquement. Interprétées pendant une manifestation, elles deviennent des mots d'ordre. Elles sont encore plus puissantes quand la chanson évoque un héritage collectif qui unit les vivants et les morts. Évoquer le sacrifice glorieux des martyrs interroge ainsi la génération en place : en ferait-elle autant que ceux qui sont morts pour défendre une cause ? Chaque performance renforce le lien dans la chaîne mémorielle qui unit la génération actuelle à ses ancêtres héroïques : la ballade rappelle non seulement leurs gestes, mais aussi toutes les autres occasions pendant lesquelles la chanson a été utilisée comme slogan ou raillerie. Aucun orangiste ne peut se « rappeler » personnellement les événements relatés dans *The 18th December* (le 18 décembre 1688, quand les apprentis de Londonderry ferment les portes de la ville à l'approche de l'armée jacobite), mais ils peuvent bien se remémorer où, et avec qui, ils ont interprété la chanson. Un chant possède aussi d'excellentes qualités mnémoniques liées au rythme, aux rimes et à la mélodie, ce qui en fait un véhicule idéal pour transmettre de l'information historique d'une génération à l'autre. Pourtant, même quand la mémoire historique s'appuie sur des hymnes ou des chants fédérant des groupes bien identifiés, l'ambiguïté des traditions orales se manifeste à travers l'emprunt ou la parodie d'airs ou de mots. Même une ballade républicaine comme *Roddy McCorley* peut servir de support pour véhiculer une tradition presbytérienne cachée.

147. THORNTON Tim, *Prophecy, Politics and the People in Early Modern England*, Woodbridge, Boydell, 2006.

148. WILLIAMS Glanmor, *Religion, Language, and Nationality in Wales: Historical Essays*, Cardiff, University of Wales Press, 1979, p. 71-86 ; HENKEN Elissa R., *National Redeemer: Owain Glyndŵr in Welsh Tradition*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.

149. Voir p. 257-274 et 321-349.

Les traditions orales, des sources pour repenser le concept de « temps modernes » ?

Les traditions orales sur les révoltes et conflits sociaux de l'époque moderne sont donc bien des sources, complexes mais riches d'enseignement, qui sont pertinentes pour cette période mais aussi pour l'époque ultérieure au cours de laquelle elles ont été collectées : elles doivent attirer l'attention des historiens autant modernistes que contemporanéistes.

La rébellion, selon une historiographie bien établie, est une des caractéristiques qui définit la période moderne. Les débats entre Roland Mousnier, Boris Porchnev, Yves-Marie Bercé, Perez Zagorin ou Charles Tilly ont conduit à envisager l'époque moderne comme une période au cours de laquelle de nouvelles formes de relations ont généré de nouvelles formes de confrontations – entre paysans et seigneurs, entre seigneurs et princes, entre villes et campagnes, entre le « peuple » et l'État¹⁵⁰. Les révoltes locales et surtout anti-seigneuriales du Moyen Âge ont laissé place à des rébellions beaucoup plus étendues mobilisant autour de mêmes idéologies des groupes sociaux disparates. De nouvelles formes de conscience partagées se sont développées, avec l'idée que la recherche du « bien commun¹⁵¹ » pouvait inspirer des actions collectives. La période moderne reste cependant une société très stratifiée, une société de corps, d'états et d'ordres, unie en pratique beaucoup plus par des relations interpersonnelles de népotisme et d'obligations que par des « communautés imaginées » de classes et de nations¹⁵². Au risque de réifier ces différences, on pourrait ajouter que la première de ces catégorisations, parce que basée sur des relations interpersonnelles, est d'abord du ressort de l'oral alors que la seconde, parce qu'imaginée, est plus tournée vers l'écrit : les interactions entre ces différents médias de l'information et les imaginaires sociaux qui leur sont associés ont pu alimenter des conflits. La fin de l'époque moderne annonce l'époque contemporaine lorsque la rébellion laisse place à la révolution, celle-ci étant le résultat de l'effondrement de la société d'ordres et de l'émergence d'une nouvelle société de classes (la « sphère publique bourgeoise ») ayant accès à de bien meilleures ressources dans le domaine de la communication et de la mobilisation. Selon le point de vue marxiste, les classes sociales populaires peuvent exercer une domination politique uniquement grâce à l'organisation de masse rendue possible par les usines, les syndicats et le mouvement ouvrier, et aux échanges intellectuels qui émergent de ces contacts : ces interactions sont loin d'être uniquement écrites, même si des textes comme le *Manifeste du parti communiste* ont évidemment joué un rôle. Eric Hobsbawm a pu avoir de l'admiration pour les aspirations

150. PORCHNEV Boris, *Les soulèvements populaires en France de 1623 à 1648*, Paris, SEVPEN, 1963 (1948) ; MOUSNIER Roland, *Fureurs paysannes. Les paysans dans les révoltes du XVII^e siècle. France, Russie, Chine*, Paris, Calmann-Lévy, 1967 ; ZAGORIN Perez, *Rebels and Rulers, 1500-1660*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 ; BERCÉ Yves-Marie, *Révoltes et Révolutions dans l'Europe moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 1980 ; TILLY Charles, *European Revolutions, 1492-1992*, Oxford, Blackwell, 1993 (traduction française : *Les révolutions européennes : 1492-1992*, Paris, Éditions du Seuil, 1993).

151. ROLLISON David, *A Commonwealth of the People: Popular Politics and England's Long Social Revolution, 1066-1649*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

152. Voir BUSH M. L. (dir.), *Social Orders and Social Classes in Europe since 1500: Studies in Social Stratification*, Harlow, Longman, 1991. Pour une mise au point historiographique récente sur ces débats, voir COHEN Deborah, « Ordres et classes sous l'Ancien Régime », in Christian DELACROIX, François DOSSE, Patrick GARCIA et Nicolas OFFENSTADT (dir.), *Historiographies, II. Concepts et débats*, Paris, Gallimard, 2010, p. 1140-1149.

populaires de justice, d'égalité et de liberté qui animent les bandits et les insurgés paysans de la période moderne, mais ils ne sont que des « rebelles primitifs » condamnés à l'échec : selon lui, seule l'émergence d'une société de classes porte une vraie promesse de libération¹⁵³.

Les historiens qui font cette distinction chronologique entre époque moderne et contemporaine tiennent aussi compte, dans leur analyse, des idéologies qui sous-tendent les rébellions et les révolutions. Les rébellions auraient tendance à faire appel aux notions de « bonnes » relations sociales et d'« économie morale ». Elles ne contestent pas fondamentalement les hiérarchies sociales, mais seulement la façon dont elles sont mises en œuvre¹⁵⁴ : la violence d'une foule lors d'une émeute de la faim représente un signal adressé aux autorités, une sorte de pétition symbolique pour leur faire connaître les attentes de la population. Très souvent, les rebelles cherchent à faire reconnaître leur point de vue plutôt qu'à éliminer ceux qui s'opposent à eux. Des bandes de chouans ont pu inviter leurs opposants républicains à boire, chanter et prêter serment avec eux, les obligeant ainsi à prendre en compte leur notion « moderne » de communauté de façon aussi bien idéologique que pratique¹⁵⁵. La violence, dans ce cas, s'insère dans un répertoire de gestes politiques, presque de théâtre de rue¹⁵⁶. Les révolutionnaires, de leur côté, ne font pas appel aux autorités mais comptent sur leurs propres ressources ; ils n'évoquent pas non plus un âge d'or révolu puisque leur objectif consiste à créer de nouvelles relations sociales.

Il n'est pas question de rouvrir ici ces importants débats, d'ailleurs non épuisés, sur la pertinence des découpages chronologiques qui entourent l'époque moderne, et qui ne sont évoqués que de façon trop partielle, condensée et simplifiée dans les lignes qui précèdent. L'objet de cette introduction n'est pas non plus d'esquisser une définition de l'époque moderne par distinction avec la période qui suit, et encore moins de proposer une temporalité autour de ce changement : il s'agit seulement, étant donné l'importance des révoltes et révolutions dans les questions de périodisation, d'inviter les historiens à prendre en compte ce que les traditions orales peuvent apporter à ces débats. Par exemple, on peut se demander si ces sources révèlent, pour reprendre les enjeux du débat Porchnev/Mousnier, la prédominance de conflits de classe ou l'activation de liens de fidélité verticaux dans la France moderne : Boris Porchnev a d'ail-

153. HOBBSBAWM Eric J., *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Manchester, Manchester University Press, 1959 (traduction française : *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, Paris, Fayard, 1963). Charles Tilly situe aussi l'émergence d'une nouvelle forme collective de contestation au milieu du XIX^e siècle : TILLY Charles, *The Contentious French: Four Centuries of Popular Struggle*, Cambridge, Harvard University Press, 1986 (traduction française : *La France conteste. De 1600 à nos jours*, Paris, Fayard, 1986).

154. THOMPSON Edward P., « The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century », *Past and Present*, t. 50, 1971, p. 76-136. Voir aussi NICOLAS Jean, *La Rébellion française, mouvements populaires et conscience sociale (1661-1789)*, Paris, Éditions du Seuil, 2002 ; MARKOFF John, *The Abolition of Feudalism: Peasants, Lords, and Legislators in the French Revolution*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1996. Ces trois auteurs s'intéressent au discours radical implicite qui imprègne les mythes de l'« âge d'or », de même qu'aux processus de radicalisation à travers les expériences de contestation.

155. LE GOFF Timothy et SUTHERLAND Donald M. G., « The Revolution and the Rural Community in Eighteenth-Century Brittany », *Past and Present*, t. 62, 1974, p. 96-119.

156. WOOD Andy, « Collective Violence, Social Drama and Rituals of Rebellion in Late Medieval and Early Modern England », in STUART CARROLL (dir.), *Cultures of Violence: Interpersonal Violence in Historical Perspective*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007, p. 99-116. Pour une réflexion collective récente sur la violence des révoltes, voir BENIGNO Francesco, BOURQUIN Laurent et HUGON Alain (dir.), *Violences en révolte. Une histoire culturelle européenne (XIV^e-XVIII^e siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2019.

leurs sollicité des traditions orales pour appuyer ses arguments, quoique de façon peu critique¹⁵⁷.

À première vue, on peut difficilement s'attendre à ce que les traditions orales puissent renouveler de telles questions historiographiques. Les archives orales sont aussi déconcertantes pour l'historien que YouTube l'est pour le sociologue : elles donnent la parole à des millions de gens qui imaginent et expliquent leur conception du monde sans s'appuyer sur les classifications conçues et utilisées dans les sphères universitaires. Elles mentionnent d'ailleurs très rarement des catégories sociales : elles parlent de Stepan Razine, de Guillaume Tell ou de Richard Parker et non de catégories comme les paysans libres ou les marins. Elles font aussi la part belle aux interventions surnaturelles, qui peuvent difficilement être retenues comme des agents de changement historique acceptables par les historiens d'aujourd'hui. Mais, encore une fois, les historiens ont tout intérêt à prêter attention à la façon dont les acteurs mêmes conçoivent les événements dans lesquels ils sont impliqués : ce que les gens croient vrai peut guider leurs actions. Les catégories émiques – émanant de l'intérieur d'un groupe social – contenues dans les traditions orales sont aussi importantes pour comprendre les premières rébellions modernes que les catégories étiques – définies de l'extérieur – imposées plus tard par les chercheurs.

Les traditions présentées dans cet ouvrage compliquent aussi la division chronologique entre l'âge des rébellions et celui des révolutions, dans la mesure où des événements anciens véhiculés par les traditions orales restent vivants et pertinents dans les confrontations ultérieures. Les connaissances historiques mises par écrit, cataloguées et indexées, sont souvent présentées comme l'héritage d'un passé fini, là où les savoirs traditionnels oraux, qui ne peuvent être compris que dans leur performance immédiate, font s'effondrer la différence entre passé et présent. Les mots d'ordres pluriséculaires, les vieux sobriquets, les anciennes menaces ou défis sont revivifiés grâce à leur répétition dans la tradition orale. Non seulement Stepan Razine vit à nouveau à travers Emelian Pougatchev, mais Pougatchev connaît aussi une nouvelle jeunesse en 1905 et en 1917¹⁵⁸. Chaque révolte crée les conditions prophétiques de sa résurrection : les traditions jacobites représentent une leçon pour les rébellions écossaises et irlandaises ultérieures et peuvent même avoir un écho au xx^e siècle. Pendant les événements révolutionnaires de la fin du xviii^e siècle, on peut encore entendre les fameuses mélodies jacobites *The Chevalier's Muster Roll* ou *The White Cockade*; la chanson *An Spailpin Fánach* associe Patrick Sarsfield, héros populaire du temps de la guerre entre Jacobites et Orangistes (très présent dans la culture orale gaélique comme l'analyse Éamonn Ó Ciardha), et Napoléon Bonaparte¹⁵⁹. Ainsi, l'ancien discours de rébellion, d'appel à l'autorité, d'économie morale ou d'âge d'or se mêle aux discours plus radicaux de la révolution : les deux ne se distinguent d'ailleurs pas facilement. Bien

157. PORCHNEV BORIS, « Les buts et les revendications des paysans lors de la révolte bretonne de 1675 », in ARTHUR DE LA BORDERIE, BORIS PORCHNEV et ESB (dir.), *Les Bonnets Rouges*, Paris, Union générale d'éditions, 1975, p. 280-283.

158. KEEP John, « Emancipation by the Axe? Peasant Revolts in Russian Thought and Literature », *Cahiers du Monde russe et soviétique*, t. 23, 1982, p. 45-61.

159. Voir p. 209-228, dans le présent ouvrage, ainsi que : PITTOCK Murray G. H., *Poetry and Jacobite Politics in Eighteenth-Century Britain and Ireland*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 207-215; PITTOCK, *Jacobitism*, p. 67-70; BEINER, *Remembering the Year of the French*, p. 86-94 et 145-152.

qu'il soit important de comprendre les mécanismes mémoriels des sociétés modernes¹⁶⁰, le fonctionnement des traditions orales transcende les chronologies habituellement utilisées par les historiens et complique leurs tentatives de créer des périodisations cohérentes : même lorsque des traditions sont renouvelées pour rester signifiantes dans de nouveaux contextes, elles conservent tout de même l'écho de confrontations ou de loyautés passées.

« L'information n'a de valeur qu'au moment précis où elle est nouvelle. Elle n'a de vie qu'à ce moment-là [...]. Il n'en est pas de même de la narration : elle ne se livre ni ne s'épuise jamais entièrement¹⁶¹. » Pour continuer cette réflexion du philosophe et critique d'art Walter Benjamin, on doit relever la variété des significations que peut revêtir un récit dans le temps et l'espace, et les nombreuses leçons qui peuvent en être tirées. Des traditions orales rebelles peuvent ainsi porter simultanément des connotations conservatrices et radicales, être à la fois menaçantes et apaisantes. Eugene Genovese observe pareillement à propos d'une autre culture essentiellement orale, celle qu'il appelle « le monde que les esclaves ont construit » dans le sud des États-Unis avant la guerre de Sécession, que la résistance est toujours associée à l'accommodation, tandis que l'accommodation sous-entend toujours une forme de résistance¹⁶². De même, un récit oral inoffensif et nostalgique peut se transformer, juste en changeant l'intonation de l'interprétation, en un défi révolutionnaire, l'une ou l'autre de ces dimensions restant toujours dans le registre de l'implicite. Une telle polyvalence, caractéristique des traditions orales, permet de comprendre pourquoi la question que pose John Ball aux rebelles paysans du Kent assemblés à Blackheath en 1381 (« Mais quand Adam bêchait et Ève filait, / Où donc était le gentleman ? ») a trouvé un si grand écho au cours des siècles¹⁶³. Elle explique aussi pourquoi les historiens ont si longtemps débattu sur ce que Ball voulait dire¹⁶⁴.

Le souvenir d'événements passés tels qu'évoqués dans les traditions rebelles peut également aider à appréhender pourquoi les rébellions ont si rarement réussi. Le cadre culturel imposé par la tradition crée les conditions de l'échec puisque les rebelles suivent une chorégraphie qui ne peut que conduire à une issue déjà connue : par exemple, les Communards de Paris en 1871 rejouent l'action de grandes journées révolutionnaires passées en dressant des barricades alors que leurs ennemis possèdent des mitrailleuses et des obus incendiaires ; même « les iconoclastes révolutionnaires citent des vertus antiques¹⁶⁵ ». Présenté ainsi, le poids du passé peut être vu comme un problème, étouffant l'initiative du présent. Pour détourner la fameuse citation de

160. Ce questionnement est central dans le programme de recherche néerlandais « Tales of the Revolt », comme expliqué dans POLLMANN Judith et KUIJPERS Erika, « Introduction: On the Early Modernity of Modern Memory », in KUIJPERS, POLLMANN, MÜLLER et VAN DER STEEN, *Memory before Modernity*, p. 1-23.

161. « *The value of information does not survive the moment in which it was new. It lives only at that moment [...]. A story is different. It does not expend itself.* » BENJAMIN Walter, « The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolae Leskov », in Walter BENJAMIN, *Illuminations*, New York, Harcourt, 1968, p. 83-107.

162. GENOVESE Eugene, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, New York, Pantheon Books, 1974, p. 598.

163. « *But when Adam delved, and Eve span, / Who was then a Gentleman?* » FRIEDMAN Albert B., « "When Adam Delved..." : Contexts of a Historic Proverb », in Larry D. BENSON (dir.), *The Learned and the Lewd: Studies in Chaucer and Medieval Literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1974, p. 213-231.

164. VANINSKAYA Anna, « Dreams of John Ball: Reading the Peasants' Revolt in the Nineteenth Century », *Nineteenth-Century Contexts: An Interdisciplinary Journal*, t. 31, 2009, p. 45-57.

165. « *Revolutionary iconoclasts cite antique virtues.* » LOWENTHAL David, « Past Time, Present Place: Landscape and Memory », *Geographical Review*, t. 65, 1975, p. 32.

George Santayana, ce ne sont pas ceux qui oublient le passé mais ceux qui s'en souviennent qui sont condamnés à le répéter¹⁶⁶. De nombreux hommes politiques en Irlande ou ailleurs ont pu en faire l'expérience. Mais la présence du passé par l'intermédiaire de la tradition estompe aussi les particularités des situations anciennes d'une façon qui peut être utile à l'élaboration de nouvelles revendications politiques et de nouvelles formes d'action. Si tous les insurgés dévoilaient directement la liste de leurs revendications et les compromis qu'ils sont prêts à accepter, et si tous leurs partisans devaient approuver ces revendications, le nombre de rebelles serait sans doute vite très réduit. Mais les traditions orales utilisent le langage des métaphores, et les images qu'elles déploient évoquent des émotions qui ne peuvent pas être exprimées dans les articles d'un manifeste. Ainsi, l'imprécision de ces récits, qui rend si sceptiques les historiens qui ne travaillent que sur des sources écrites, renforce justement leur pouvoir. Si on veut comprendre quels étaient les choix que les individus ont eus à faire par le passé, on doit connaître les histoires qu'ils racontaient parce qu'elles expriment une identité commune et créent les conditions d'une action collective.

Traditions orales et mémoires sociales des révoltes et des conflits sociaux : une histoire qui reste à écrire

Après avoir formulé ces recommandations, restent à trouver les sources permettant une telle étude. Pour revenir à la question posée au début de cette introduction, pourquoi ne trouve-t-on pas davantage de traditions orales relatives aux révoltes modernes ? Dans une des contributions de ce livre, Georges Bischoff dévoile un souvenir très localisé, dans les Vosges, de la guerre de 1525. Cet exemple donne matière à réflexion : une identité locale a triomphé de toute identité collective supposée, même lors d'un épisode de mobilisation paysanne massive comme celui-ci¹⁶⁷. Mais étant donné l'importance de cette rébellion, est-ce seulement dans cet espace atypique (francophone) du Saint-Empire romain germanique qu'une telle tradition a pu survivre pendant trois siècles ? Ces événements ont-ils vraiment été oubliés par les descendants des rebelles dans tous les espaces germanophones ?

Philippe Joutard offre, plus loin dans cet ouvrage, une esquisse de taxonomie potentielle de la tradition orale qui pourrait aider à expliquer pourquoi certains événements semblent absents alors que d'autres, comme la révolte des Camisards dans les Cévennes, sont toujours présents des siècles plus tard : si un événement local peut être vu comme faisant partie d'une lutte sainte, d'une chronologie sacrée, il est alors doté d'une signification particulière qui renforce la tradition à long terme¹⁶⁸. On peut trouver des exemples similaires à celui des Camisards, comme les *Covenanters* en Écosse, les Carlites en Espagne ou les orthodoxes vieux-croyants en Russie¹⁶⁹. Dans

166. « *Those who cannot remember the past are condemned to repeat it.* » (« Ceux qui ne peuvent se souvenir du passé sont condamnés à le répéter. ») SANTAYANA George, *A Life of Reason; or the Phases of Human Progress*, New York, Scribner's Sons, 1948 (1905), vol. 1, p. 284.

167. Voir p. 73-96.

168. Voir p. 165-189.

169. Voir par exemple MACCLANCY Jeremy, *The Decline of Carlism: Anthropology and History in Northern Spain, 1939-1995*, Reno, University of Nevada Press, 2000; BROTHERSTONE Terry (dir.), *Covenant, Charter and Party: Traditions of Revolt and Protest in Modern Scottish History*, Aberdeen, Aberdeen University Press, 1989; MICHEL Georg, « The Solovki Uprising: Religion and Revolt in Northern Russia », *The Russian Review*, t. 51, 1992, p. 1-15.

un autre cas de figure peut-être plus fréquent encore, un événement local est plus facilement conservé et célébré dans les mémoires s'il peut être interprété comme faisant partie d'une lutte nationale. Dans l'est et le sud de l'Europe, haïdouks, klephtes et autres bandits ont ainsi été successivement instrumentalisés par les nationalistes, en tant que précurseurs de la lutte patriotique contre le joug d'opresseurs étrangers, puis par les communistes qui en ont fait les pionniers de la lutte des classes contre les oppresseurs cette fois étrangers *et* locaux¹⁷⁰. Leurs histoires ont été racontées de multiples fois à travers des peintures, des pièces de théâtre, des films ou des manuels scolaires. Dans un tel cas, les traditions orales ont massivement bénéficié des fondements institutionnels et idéologiques de l'État. Le particulier est ainsi devenu le symbole d'un conflit plus important, ce qui a permis à la tradition d'être diffusée sur un territoire plus vaste et lui a donné une plus grande visibilité. On peut dire la même chose de traditions qui évoquent d'autres transformations à grande échelle. Les détails précis de l'affrontement entre John Henry et un marteau-pilon, suite à un défi destiné à prouver la valeur de la main-d'œuvre humaine dans le contexte de mécanisation de la construction des chemins de fer américains au XIX^e siècle, sont pratiquement impossibles à retrouver ; mais comme la chanson qui le met en scène reste signifiante pour évoquer aussi bien les conditions de travail en usine à l'époque du fordisme que les tensions raciales autour des droits civiques, une partie de la tradition sur cet événement a survécu¹⁷¹. Et, bien sûr, cette chanson est toujours appréciée et considérée comme une « bonne » chanson, critère esthétique qui revêt aussi toute son importance dans la continuation de sa transmission.

Il semble pourtant évident que d'autres traditions orales ont persisté localement sans que leur signification historique n'ait encore été reconnue. Il n'est pas impossible que, parmi les innombrables commentaires et sources publiés dans des monographies locales ou revues équivalentes à celle de la Société philomatique de Saint-Dié dans d'autres villes et régions de l'ancien Saint-Empire romain germanique aux XIX^e et XX^e siècles, des dizaines voire des centaines d'autres traditions locales relatives à la guerre des Paysans attendent l'historien qui les analysera¹⁷². Et il est toujours utile, encore aujourd'hui, de mener des enquêtes orales dans les communautés marquées par d'anciennes révoltes. Les titres donnés aux recueils publiés de traditions orales, qui évoquent souvent des régions, des nations voire des peuples entiers, peuvent donner l'impression que tout a été dit, que tous les lieux ont été explorés et qu'il ne reste rien à recueillir. Mais c'est loin d'être le cas : des titres comme *Traditions de Cornouailles* ou *Légendes d'Auvergne* ne contiennent en fait que les témoignages d'une poignée d'habitants dans quelques villages. Bien que des dizaines de livres aient été publiés à propos de la Révolution et des insurrections contre-révolutionnaires dans l'ouest de la France, aucun travail scientifique et systématique de grande ampleur n'a encore incorporé les très nombreuses traditions orales relatives à ces événements, dont certaines

170. Par exemple, le « bandit social » slovaque (ou polonais ou hongrois) Juraj Jánošík, actif au début du XVIII^e siècle, est l'objet de réinterprétations à la fois nationalistes et socialistes au cours du XX^e siècle : IMRE ANIKÓ, « Adventures in Early Socialist Television Edutainment », *The Journal of Popular Film and Television*, t. 40, 2012, p. 119-130.

171. NELSON SCOTT REYNOLDS, *Steel Drivin' Man: John Henry. The Untold Story of an American Legend*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

172. Sur l'apport des monographies locales comme source pour la connaissance des traditions orales, voir PLOUX FRANÇOIS, *Une mémoire de papier. Les historiens de village et le culte des petites patries (1850-1930)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011, p. 140-145.

peuvent toujours être collectées localement aujourd'hui, et dont une analyse minutieuse basée sur la confrontation avec les multiples autres sources ayant construit les mémoires conflictuelles de cette période depuis plus de deux siècles reste à mener¹⁷³. En ce qui concerne les traditions orales sur les rébellions modernes, il existe donc des sources qui sont sous-utilisées, mais aussi des sources qui restent à découvrir.

173. Le recours aux traditions orales familiales est anecdotique dans l'important ouvrage de Jean-Clément Martin consacré à ce sujet : MARTIN Jean-Clément, *La Vendée de la mémoire, 1800-1980*, Paris, Éditions du Seuil, 1989. Il est également très peu présent dans la récente synthèse collective dirigée par MATHAN, *Mémoires de la Révolution française*. Une riche analyse basée sur un travail de terrain croisant sources orales et écrites, traces matérielles et paysages a été menée par LAGRÉE Michel et ROCHE Jehanne, *Tombe de mémoire. La dévotion populaire aux victimes de la Révolution dans l'Ouest*, Rennes, Apogée, 1993. Pour un exemple d'étude de cas prenant largement en compte les traditions orales autour de la mémoire républicaine de la Révolution en Bretagne, voir LE PRAT Youenn, « "Vive la République!" Ar Volonter, récit de combat naval et chant républicain », in Fañch POSTIC (dir.), *Bretagnes du cœur aux lèvres. Mélanges offerts à Donatien Laurent*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 69-90 ; et, du même auteur, sa contribution p. 257-274 dans le présent ouvrage.