

Introduction

Introduction

John Bodner

Volume 41, numéro 1, 2019

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1069846ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1069846ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Association Canadienne d'Ethnologie et de Folklore

ISSN

1481-5974 (imprimé)

1708-0401 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Bodner, J. (2019). Introduction. *Ethnologies*, 41(1), 3–70.
<https://doi.org/10.7202/1069846ar>

INTRODUCTION¹

John Bodner

Memorial University of Newfoundland, Grenfell Campus

This introduction, and the wide variety of papers in the special issue itself, argues for an expansive orientation to the study of crime and folklore. Focussing at this time on crime and folkloristics is particularly significant because, like Farrell, Hayward and Young, in their polemical *Cultural Criminology* (2008), our particular historic moment calls for a critical re-evaluation of approaches to both crime and folklore; one that understands and elucidates the rapid technological, social and capitalist context in which crime itself is both the product and critique of the torsions of late modernity (Howard and Blank 2013). This brief and selective introduction provides a broader historic and intellectual context for the papers in this collection than is normally possible in individual essays; however, I will also argue, in a Kuhnian (1962) sense, that to understand the paradoxical *absent presence*² of crime in folkloristics we need to consider more than “normal folklore” and, as such, the introduction is also a critical engagement with—and a salvation project for—some abandoned or underappreciated marginalia in the Anglo-American literature that make up the patchwork of engagement with crime, the law and the various cultural texts and practices that surround it.

A key limitation to this introduction is its reliance on the Anglo-American tradition which will perpetuate the marginalization of continental European researchers and my Franco-Canadian colleagues (to name just two of several important sites of folkloristics). Where these

1. I am indebted to Ben Staple for his help identifying key historic publications. His own research on Folklaw, law legends and “lawlore” was generously shared with me and informs key parts of this introduction. I also need to thank Ian Brodie for his thorough and helpful editing and suggestions. Crystal Rose provided invaluable copy editing and suggestions
2. The phrase is Jacques Derrida’s (1974 [1967]) but the concept of absence is productively used in a critical re-evaluation of folkloristics itself, *Implied Nowhere: Absence in Folklore Studies* (Ingram et al. 2019).

omissions produce obvious lacunae, as in understanding Canadian folk outlaws/bandits, Louis Riel or European rumour/legends of racialized gang violence, for example, I hope future special issues will correct my slight treatment of these topics. I should also note that “crime” and “criminal” are being used as an economical writing device, while recognizing that: “The word criminal identifies... the way certain actions and kinds of actions are formally evaluated in a particular culture at a particular time. Crime is not so much a physical fact as it is a relationship, one that signalizes an attitude” (Jackson 1969: 26). Three years ago I was studying criminals who illegally grew marijuana; today, I am studying citizen farmers. Few things change as quickly as criminal definitions and I use the term noting it is problematic, emergent and subject to contestation by various social actors. This introduction is also studiously unconcerned with nomenclature and defining a disciplinary specific term. I leave it to others to debate Dorson’s (1981) *Crimelore*, anthropologists’ “crime talk,” Montell’s (1966) “folk justice,” the variations and limitation of reviving Botkin’s (1956) terminology to create “crimesay,” and the machinations on whether “folk-criminology,” “criminal folkloristics” or the “folkloristics of crime” better captures the project. Below I will merely argue that crime be considered within two broad and interrelated rubrics: folklaw and a pan-disciplinary cultural criminology.

Following some of the themes presented in the nine papers collected in this special issue, I organize this critical literature review of folklore and crime into four broad categories for this introduction. First, I argue that crime and folklaw are part of socially embedded expressions of worldview. Second, where competing groups come into conflict (materially and discursively) expressions and debates over the nature of crime itself can be read through outlaw folk hero narratives. Third, as crime exists as both an experience and a narrative act, the scope and function of story to explain, contain and/or weaponize crime implicates performer(s) and audiences in deeply complex reciprocal and political discourses. Finally, the ethnographic encounter with crime and criminal communities completes the larger project by accessing and engaging with the absent voices and experiences of individuals most people tell stories about, criminals.

Folklaw, Folkloristics and Crime

To begin, our first, and perhaps oldest, intermittent endeavour in folklore and crime is the study of folklaw. Jacob Grimm, under the tutelage of Friedrich Carl von Savigny (1779-1861), wrote several studies on

folklore and the law. He first published on the topic in 1815 with *Poetry in Law*; *German Legal Antiquities* emerged in 1828, and the first volume of the multiple volume *Weisthümer*, a collection of German oral legal traditions, was published in 1840. These studies predate by several decades Anthropology's first work by Sir Henry Maine in 1861 while Anglo-American Sociology studies into law do not emerge until the post-war period. In the 20th century, several historians of the law have also included chapters on folklore (for example, Inciardi, Block and Hollowell 1977). The most representative sample in the field remains Alison Dundes Renteln and Alan Dundes' 1994 edited collection of fifty-nine papers, covering the historic literature and contemporary approaches to folklaw, across roughly two hundred years of scholarship. What the collection does not do, however, is supply an overarching, definitive definition of folklaw. Having replaced terms like "customary law, unwritten law, primitive law or tribal law" van den Bergh (1994) admits that the term remains ambiguous, referring at once to: the aetiology of a law; the form of a rule or institution; the content of a rule or institution; or the methodology of applying a rule (20).

In the early 20th century, a very short submission to the *Journal of American Folklore* by Reginald Pelham Bolton entitled "Some Traditional Misconceptions of Law" (1901) offered up a fifth category to van den Bergh's list: misconceptions held by those outside the legal profession about the law itself. It would be nearly 20 years after her 1994 collection that Renteln would propose a succinct and useful operating definition to begin organizing and categorizing the diverse approaches and topics regarding folklaw and crime: "Folk law is a socially defined group's orally transmitted traditional body of obligations and prohibitions, sanctioned or required by that group, binding individuals or subsets of individuals... under pain of punishment or forfeiture (2012: 538). We may summarily dismiss the necessity of orality in the definition, since it would artificially and needlessly exclude Internet based communities that communicate via text, image and audio/video (Blank 2012). Despite this deficiency, the term, when combined with basic first principles in the literature on the anthropology of crime, offers a way to move forward with a further series of propositions. Sally Engle Merry, in *Getting Justice and Getting Even* (1990), argues that despite the common perception of "the law" as a bureaucratically embedded discourse, in everyday life the law is, rather, part of "legal consciousness" where consciousness is basically synonymous with folklorists' definition of *worldview*³:

3. A founding document on worldview in folkloristics remains Dundes' "Folk Ideas as Units of Worldview" (1971). The first scholar to use it in relation to folklore,

the way people conceive of the natural and normal way of doing things, their habitual patterns of talk and action, and their common sense understanding of the world.... Consciousness is expressed in subtle and diverse ways, in the way people act and speak as well as in the content of what they say.... Legal consciousness, as part of culture, partakes of both the particularity of a situation and the overall context in which the situation is considered. (5)⁴

While the observation seems impossibly vague it has two pragmatic virtues that, while largely unacknowledged, lie at the heart of several folklore and crime studies. First, folklaw is the umbrella category under which all other topics are a subset. Second, as a part of the common sense idea of how the world works, folklaw is co-present with, but not reducible to, all other discourses and practices that make up our notions of law. In short, there exist uncounted manifestations of legal pluralism.⁵

crime and narrative is Eleanor Wachs (1988).

4. A similar relationship between worldview and law/crime discourses is suggested but not rigorously investigated in Casey R. Schmitt's study of outlaw legends and his use of the phrase "folk morality" (2012), which, itself recalls Thompson's well known "moral economy" (1968 [1963], 1971). The specificity of Thompson's moral economy's expression/existence in the 18th century has been cut free and widely used and adapted in folklore, anthropology and sociology, opening the concept up to various critiques, of which Götz supplies a catalogue (2015). The original term attempted to delimit the residual medieval systems of paternal obligations, reciprocity, the moral fraction accounted in setting prices, and a discourse of fairness nestled within a wider worldview of limited good which informed early modern class formation (Thompson 1968 [1963]), the logic of bread riots (Thompson 1971), and stood in contrast to the political economy of transactionalism and rational choice economy of the modern nation state. Schmitt retains Thompson's general concept of the moral economy but at least allows that folk morality will be contextually variant, if curiously stable within the outlaw tradition (see: Seal 2009). Note, a general social theory on strategies of the oppressed creating generally consistent socio-cultural survival systems based on social networks and capital which predict certain folklaw discourses remains actively debated (see: Conley and O'Barr 1990).
5. The scholarship on legal pluralism is heavily weighted to colonial and post-colonial contexts where long histories of co-existing or competing legal systems under colonialism went through a protracted process of reinvention following the establishment of sovereign nation states. In the Canadian context legal pluralism, understood as parallel and co-equal systems for the administration (importantly, not the definition) of justice emerged in the creation of a "restorative justice" model in 1999. Founded upon the Gladue case, in which the Supreme Court determined that the culture and needs of Indigenous Canadians be integrated into the justice system, the system is still in flux and open to various critiques; however, the model remains a key post-colonial re-evaluation of crime and punishment in Canada (LaPrairie 1995; Proulx 2000).

Following from this initial proposition folklaw, and by extension crime, is a cultural product: historically situated; generated through interactions between people; circumscribed and interpolated by larger-than-local forces (such as powerful social actors, institutions, state law and its various bureaucracies) that are continually contested within various interlocking and shifting hybrid contexts of asymmetrical power relations. As a subset of worldview, folklaw is always already present—expressed through and shaped by the myriad cultural texts and associated generic traditions with which folk groups make and remake their world.⁶ The last part is, to belabour a point, significant to avoid the unnecessary negative stereotype that has a cousin in Enlightenment critiques of belief whereby folklaw can only exist, in the absence of state law, as a refuge practice to those denied access to the scientifically informed, impartial justice of normative law, and a phenomenon that would and should disappear with the universality and perfection of said state law (Hufford 1982; Rieti 1991). Finally, I take from Ferrell, Hayward and Young (2008) the necessity of understanding the phenomenology of crime as emotional and expressive: joy, shame, anger, rage, ecstasy, pride, etc. must also find a place within a folkloric inquiry into the law and crime (64-72; see also Katz 1988, 1999).⁷ To all of these points folklorists have contributed, and, in some cases provided unmatched scholarship.

Beginning with van den Bergh's restrictive list of the scope of Folklaw inquiry above, studies into the institution of the court and the way it transforms traditional knowledge and narrative have been touched on in the work of Samuelson (1982) and Goldstein (2015). "Law legends" or tales

6. While this catalogue is obviously influenced by classic symbolic interactionism (Mead 1934; Blumer 1969), recognizing and supporting an inquiry into Folklaw and crime which integrates the meaning crime has for people and communities is largely reflective of Gary Alan Fine and Bill Ellis' (2010) orientation to rumours where rumour is a system of building a group consensus of reality and acting within and through these narratives. Crime in this rumour system is a semiotic resource which is defined more by its social function than its ontological reality (204-205). My orientation is also the end product of various intellectual movements that have challenged positivistic criminology and the associated disciplines of criminology, anthropology and sociology, namely: constructivism (Berger and Luckmann 1966); labelling theory (Durkheim 2006 [1897]; Becker 1963); Marxist history (Thompson 1968 [1963], 1993; Hobsbawm 1969); subculture theory (Cohen 2002 [1972]; Willis 1977; Hall and Jefferson 1976); and the post-modern critical theory of Foucault (1965, 1996 [1977]).
7. The obvious analogy is in the literature on festival (and riots), for example, in Lisa Gabbert's (2019) provocative instruction: "Festivals assault the senses; allow this to happen" (17).

about the law and legal system have also been investigated by folklorists and are a significant sub-genre of contemporary legend and crime narrative scholarship (Galanter 1998; Brunvand 2001). In this volume, Joel Conn's "Folklore and Crime: Models and Applications of Research" documents how dissimilar folk groups (criminals, lawyers, corrections officers, etc.) will find themselves sharing similar legends and narratives which function and vary depending on the needs of each folk group. Shifting to a close examination of the advanced fee fraud ("Nigerian prince" or "the Spanish prisoner"), Conn demonstrates how one crime produces diverse groups (police, perpetrators, potential victims), and communication vectors (each group speaking to themselves and each other) that generate a host of narratives and related discourses, some of which feed back into the traditional scam text and legend-like warning texts.

The various histories of the emergence of hegemonic and normative state law highlight the antagonism between competing parallel legal discourses on the law and crime. In this issue, Jeff Learning's "The Problem with Changing the Folk Law of Bullying" takes on this process as it unfolds in the contemporary period with a case study of the problematic definition and practice of bullying. In part, Learning's paper outlines the competing folklaw-based claims of various groups (children, teachers, parents and the state), their ability to adjudicate problematic social acts within their folk groups own definitions of deviant and/or criminal acts, and the effect of the slow emergence of state law's criminalization of bullying on institutions like the school, occupational folk groups, (teachers) and informal folk groups (children, parents).

In contexts where state law and folklaw are in obvious conflict, folklorists have found inspiration in, and advanced the scholarship of E.P. Thompson (1971, 1993) on state antagonism and the disciplining of traditional custom, festival, protest and riot. For example, Peter Narváez's study on the suppression of the Newfoundland wake traditions (1994); and Joy Fraser's continuing research into the Mummering murder and subsequent near insurrection in Harbour Grace Newfoundland (2009) offer two of several examples. Graham Seal is perhaps the closest analogy to the work of Thompson as he traces "Tradition and Agrarian Protest in Nineteenth Century England and Wales" (1988). Finally, so common has the theory of discipline and decline in folk custom and festival become that even popular collections like Bob Pegg's can be titled *Rites and Riots* (1981). In the Canadian context, the outlawing of Indigenous legal, customary, and ceremonial systems is diverse and complex but the suppression of the

potlatch can act as a representative case study (Bracken 1997; Cole and Chaikin 1990; see also Truth and Reconciliation Commission of Canada 2015a, 2015b for a national overview).

Bandits, Outlaw Folk Heroes and Legal Pluralism

Antagonism, violent conflict and community folklaw are also central aspects in the literature on bandits and outlaw folk heroes. Here folklorists have made significant and often underappreciated contributions to this field. A typical academic history of the topic begins with Eric Hobsbawm's *Bandits* (1969), which argues that social banditry exists within premodern discourses that survive within agrarian and peasant societies, and how, where communities find themselves oppressed by powerful outsiders, one of three types of the bandit may emerge: "the *noble robber* or Robin Hood, the primitive resistance fighter... the terror bringing *avenger*" (15 italics in original). As I will argue, the majority of Hobsbawm's thesis is a reworking of pre-existing folkloristic work on outlaw heroes. His additions to the phenomenon lie in centring resistance and rebellion, arguing: "Two things may... turn [bandits] into genuine revolutionary movements.... [w]hen it becomes the symbol... of resistance by the whole of the traditional order against the forces which disrupt and destroy it" (21-22). Bandits may also become a rarified symbol of justice; both of these lead them to be precursors in several peasant revolutions.

Excluding his addition of a bandit category and his analysis on revolutionary movements, Hobsbawm's work is derivative of Américo Paredes' *With His Pistol in His Hand* (1958), which had already established that the sociological context of banditry is created in the border (zone of interaction) where exploitation by powerful outsiders creates bandits who then, acting in conformity to a community's own moral code, are sheltered and their actions preserve (or are invented) within appropriate traditional cultural texts—in Paredes' study, the border corrido.⁸ This basic outline of the outlaw folk hero hypothesis can be traced backwards remarkably far. One of the earliest attempts to systematize a universal definition and categorization of the folk hero in general, with the bandit as a subtype, appears in Orrin Klapp's "The Folk Hero" (1949). But the English scholarship on Robin Hood pushes our genealogy well into the 19th century with the 1885 article by H.C. Coote, published in *The Folk-Lore Journal*. Here Coote presents a thesis that we know well, arguing that, under threat by the extension, normalization and increasing efficiency

8. See also: Abrahms (1966: 347-352) and Boatwright (1957).

of royal control over local life by the forces of Edward III (1312-1377), Yeomen, speaking for the larger rural communities within which they held an elevated (if increasingly impoverished) position transformed Robin Hood into a Yeoman, defending the virtues of rural “communism” through “absolute brigandage” against all outside powers (48).⁹ Graham Seal (2009) convincingly argues that we can push the general outlines of the outlaw folk hero back even further into works like Arthur Lawrence Hayward’s collection of 18th century ephemera, *Lives of the Most Remarkable Criminals* (1927); however, the bandit hypothesis appears tenuous in these earlier works. Seal’s own work has come to the following summation of the phenomenon and tradition:

[W]e can now see the generation and perpetuation of social bandits as a cycle in which the cultural elements identified are serially invoked and motivated. An outlaw hero tradition exists within a culture. A set of social, political, and economic circumstances involving conflict between one or more social groups develops... and combines with a charismatic individual perceived as being on the side of an oppressed group. Some usually trivial incident impels the charismatic individual from antagonism to armed defiance. When this occurs the tradition comes into action almost immediately, using the narrative framework and its embedded moral code to produce songs and stories about the outlaw hero and his (very rarely her) exploits.... These elements then play out in the form of an ostensive cultural script in which the outlaw hero almost invariably is betrayed and comes to a violent end. These combined factual and fictional elements continue to be reprocessed through the outlaw’s afterlife, thus becoming another chapter in a shorter or longer tradition and thus available to be invoked again at some future time when circumstances dictate the need. (Seal 2009: 83)

A number of detailed case studies have advanced our understanding of the relationship between criminals, outlaw, banditry and national socio-cultural contexts (Cashman 2000; Meyer 1980; Seal 1996; Slotkin 1992), the way in which narratives are formed, contested and interact with various media texts (Schmitt 2012), as well as how we can understand and theorize the emergence of urban criminals as quasi-folk heroes (Cavaglion 2007).

In the Canadian context the outlaw folk hero is far more ambiguous and seemingly less common. There are two possible explanations. The difference between the Canadian and, say American tradition may be

9. Coote’s article also demonstrates the long tradition of reactive conservative studies of crime, here using a study on Robin Hood to attack contemporary communist political movements. I leave it to Robin Hood scholars to judge the worth of the argument itself.

found by returning to Margaret Atwood's "survival" hypothesis (1972; see Frye 1971).¹⁰ In contrast to the American idea of "the frontier," Atwood proposes that Canada's core conception of itself is survival, and not solely survival in relation to the difficult environment but also colonialization, first by England and later America. Within survivalism there is no room for America's outlaw hero and the utopian redemption of violence and community sanctification. As Atwood explains:

Our stories are likely to be tales not of those who made it but of those who made it back from the awful experience.... The survivor has no triumph or victory but the fact of his survival; he has little after his ordeal that he did not have before, except gratitude for having escaped with his life (33).

While Atwood's hypothesis is tempting, a second explanation may be more convincing: a sampling error. Given the small number of Canadian folklorists and the historic privileging of certain genres in our discipline it's little wonder that we have collected and analyzed few outlaw folk hero tales. Growing up near the American border my own family folklore valorized various rum-running relatives, and there is some folk and pop-culture evidence that other regions of the country share tales of poachers, moonshiners and bootleggers (Horwood and Butts 1984; Butts 2006) and in the case of Cumberland, BC, radical labour organizer Ginger Goodwin is part of village identity and annually memorialized (Vokey 2015).¹¹ Likewise, coastal communities keep local legends and folk histories of pirates and their resistance to English authority alive; for example, pirates like Peter Easton and Maria Lindsay Cobhan have a particular resonance for Newfoundland, once a colony, then an independent country, and now an often marginalized Canadian province (Conlin 2009). Finally, as Michael Taft (1986) has documented, within rural Canada a community's antagonism to powerful outsiders exerting control over locals is often expressed, not with the rise of a local hero, but through symbolic antagonism in song and story (often using numbskull motifs) towards the agents of the State, The Royal Canadian Mounted Police, whose members were always, and purposefully, outsiders to the community (Taft 1986; see also Thorne 2006).

As I have outlined, fieldwork in communities that exist in exploitive asymmetrical power relations with Canada itself are likely to expose a wealth of outlaw hero narratives. Here I am thinking of French Canada

10. I am indebted to Dr. Ian Brodie for reminding me of Margaret Atwood's hypothesis.

11. A full survey of labourlore across Canada would no doubt turn up a substantial subcategory of labour/outlaw folk heroes.

and its long experience with separation movements including the Front de Libération du Québec, and the diverse Indigenous communities throughout Canada. Both of these groups come together in the complex, contested history and contemporary redefinition of Louis Riel (1844-1885). Riel was, among many other things, the leader of the Metis (Michif) people and the Red River Rebellion (later and more accurately, “Resistance”) (1869-1870) that ended with the formation of the Province of Manitoba, recognition of the Metis people, and (self-imposed and later government-decreed) exiling for five years. During his exile he was elected to Parliament three times. He returned to Canada in 1885 at the request of Gabriel Dumont and the Metis of the District of Saskatchewan to negotiate land and recognition with the Federal government. Negotiation failed and the North-West Rebellion/Resistance began in 1885. The cover of this periodical depicts the guard house of the Royal North-West Mounted Police where Riel was held until his hanging, following the defeat of the Metis (Michif) at Batoche on May 12, 1885. Today Riel is commonly referred to as a “folk hero” in newspapers and other popular publications and is considered a founding father of two Canadian provinces; however, this transformation from earlier characterizations of Riel as a rebel, traitor, madman and outlaw¹² is, itself a fulsome study of the sectarian, linguistic, racial and economic exploitation that weaves its way through and defines much of Canada’s history (for an overview see: Owrán 1982; Siggins 1994; Teillet 2019). What is curious about the contest over labelling Riel a folk hero is that it is also taking place, and being partially co-opted, by a parallel process of redefining Riel as a nation builder of Canada. Defining Riel as an outlaw folk hero is supported by evidence that he was sheltered and protected by kinship, language and ethnic communities from the prairies to Quebec; and there is evidence that a folk history, oral tradition and a handful of songs frame him within various Metis and French Canadian communities (emically and esoterically) as a hero (Malette and Marcotte 2017; Thomas 1993).

12. Note that parallel to the Metis resistance, Cree communities staged several raids of their own. A similar movement as Riel’s is underway: from the vilification of Chief Poundmaker (Pihitokahanapiwiyin) (among other leaders) as a traitor, to a more nuanced interpretation and exoneration of the charge in 2019 (for an overview of the Cree Nation and the aftermath of the North West Rebellion see: Stonechild and Waiser 1997). There remains a sizeable opposition to the restoration of Louis Riel, with a Federal Conservative politician Peter Goldring (Edmonton) calling him a “villain” and “murderer” in 2010 (CBC News). There is evidence from Metis and Indigenous leaders in the prairie provinces, who cite online trolling against them, that the valorization of the North West Mounted Police and Major-General Frederick Middleton, and the denigration of Riel are key discourses in contemporary white nationalist organizations in this area.

However, the relatively recent national project—as expressed in provincial holidays, street naming, statues and, most recently, postage stamps and a commemorative coin—forms part of an emergent elite, hegemonic discourse that both acknowledges and curtails the ability for Riel’s own communities to define him as an outlaw hero and all of the socio-cultural modes of critique this folk label affords said communities. The ability of the State to co-opt legacies of rebellion and naturalize them into a safe national discourse may also define much of Canada’s distinct articulation of the outlaw folk hero. The counter argument is that the redefinition of Riel is not cooption but part of the reconciliation with indigenous communities as called for in the Truth and Reconciliation Commission of Canada report (2015b). The debate between the two positions should, in future, be grounded in a dialogue with Metis and Indigenous communities for whom Riel is a central figure in the cultural and national identity.

Outside of the national or regional issues, there remain several underlying sociological and theoretical problems with contemporary studies of both banditry and outlaw folk heroes, principally the reliance on simplistic binary-opposition group models, as well as generally simple understandings of inter-group structure and membership affiliation. The underlying sociological calculus that underpins Hobsbawm, Thompson, Seal and most of the Birmingham School of crime studies is that there exists a clear asymmetrical, exploitive relationship between two largely discrete units of social actors wherein the subaltern group will form alternative systems of mutual support and cultural meaning.¹³ This is a configuration that contrasts sharply with the intersectionality and hybridity of late modernity wherein, for example, billionaire capitalists describe themselves as “disrupting pirates,” while street-level drug dealers (who may occupy an outlaw folk hero identity locally) work within transnational capitalist drug economies that (hypothetically) exploit and enslave Burmese heroine smugglers. Furthermore, the radical hybridity available because of the Internet adds one more challenge to the sociological assumptions of banditry and the outlaw folk hero.¹⁴

13. To be fair Hobsbawm was only ever talking about early modern or contemporary isolated rural communities; however, even then he presents a simplified and flattened picture of the overlapping, competing and multiple folkgroups and their relationships with powerful actors outside their community whether it be church, militias, criminal organizations, government officials, etc. Within sociology this phenomenon falls loosely within “bounded solidarity” theory.

14. The solution to this problem is beyond the scope of this introduction but may be suggested in two approaches. First, the increasing micronization of case studies, in (paradoxically) conjunction with big-data methodologies may allow for a greater

Two contributions to this special issue examine historic and contemporary concerns regarding outlaw and criminal folk heroes which advance our understanding of the phenomenon. Making an important contribution to the expansion of digital folklore and banditry, Benjamin Staple's "Are We a Bunch of Robin Hoods?: Filesharing as a Folk Tradition of Resistance" explores the various identity constructions, modes of resistance and the problematic utility the piracy label has as a way of creating *communitas* within a file sharing community, and subsequent negotiations of individual online and offline (and other) identities. A second paper, Ian Brodie's investigation into the Cape Breton vernacular song tradition in the 1930-40's, highlights two ballads about selling bootleg coal which both act as expressions of community moral systems, and as critiques of the exploitation and suffering of miners, millworkers and their families. Since the ballads, as Brodie explains, were almost certainly composed by women to be listened to via a daytime radio show for women in the home, the investigation provides an important corrective to the almost exclusively male-focussed scholarship on outlaw folk heroes.

Genre, Representation and Crime

In a discipline awash in tales, song, drama, art and material culture, narrating and performing every crime in the global criminal code (and some undreamt by lawyers), that we should come to crime as a discipline so late and so haphazardly is curious. But perhaps the problem, as Tatar pointed out in 1993, is the effacement or diminishment of violence, crime and subsequent justice from traditional texts, some of it perpetuated by folklorists themselves.¹⁵ Certainly, we've been much more comfortable in the therapeutic and maturation interpretation of crime and violence in traditional narrative and storytelling (Bettleheim 1977; Zipes 1995; Zipes 1996). As I have already noted, Folklaw-inspired scholars have documented how traditional tales can be understood as repositories of law and crime (Cover 2004 [1995]; 173-202; Luban 2004; Creeden 1994); and

descriptive clarity of folk group structure so that hybridity and intersectionality become traceable, networked and discernable phenomenologically. Second, some consensus on the veracity of subculture inversion, contagion theory and bounded solidarity will allow clearer analytical tools.

15. This effacement can be read in the way, beginning in the mid-twentieth century, folklorists who were moving tentatively into studying urban environments, identified crime and its various narrative expressions as an urban phenomenon, as if murder, violence or sexual assault was not taking place in every Redfieldian village a folklorist studied and collected in.

certainly studies in children's folklore have documented the myriad ways folklaw, negotiation, conflict and violence express themselves (Opie and Opie 1959: 121-154; Hughes 1999; Bronner 2011). We come closest to this present volume when folklorists have considered the way traditional texts have encoded ethics and aesthetics of victimhood (Cohen 1972) or have highlighted the way traditional narratives like *märchen* are used to articulate and manage everyday (gendered) violence (Lindahl 2011).

Moving into Personal Experience Narratives brings us to three key touchstones in the scholarship on crime and folkloristics: Richard Dorson, Eleanor Wachs and Elaine Lawless. Dorson's 1981 *Land of the Mill Rats* contains a chapter on "crimelore" in which he identifies ten thematic tale types, differentiated by the traditional stereotyped character or action depicted.¹⁶ Completely devoid of narratology, performance or comparative analysis, the investigation remains relevant as one of the first to take the topic seriously, as well as noting the way that crime stories can function as pedagogical scripts: "... so now the listener absorbs survival techniques from the crimelore narratives" notes Dorson (231). Much more complex and grounded in contextual details, Wachs' *Crime Victim Stories* provides three enduring approaches and findings: first, she defines the narrative structure and generic performance rules of the genre¹⁷; second, she demonstrates how the narratives articulate part of a wider worldview; third, she offers up a methodology for collecting crime stories. The fact that little substantial work inspired by Wachs has appeared remains surprising.¹⁸ Elaine Lawless' *Women Escaping Violence: Empowerment Through Narrative* (2001) and subsequent works (2004, 2008) have been deeply influential. Lawless' work is too important to treat briefly but I will highlight three points that have resonance in this volume and other folkloric work on crime. The work shattered the established "master narrative" of violence against women, arguing the phenomenon should be better understood by returning to actual narratives performed by women, especially outside of the strictures of various helping agencies. Lawless' demand to return to vernacular, esoteric and emic narrative (no matter how uncomfortable

16. At the end of his catalogue, Dorson also includes the contemporary legend "The Castrated Boy."

17. Her four-part structure (establishment of incident; development of action; resolution of crime-victim event; coda) is later modified in Russell Frank's study of home invasion narratives (2017).

18. Exceptions include Cornelia Cody's "The New York City Personal Experience Narrative" (2005) and Diane Tye's survey of accounts of victimized women in urban landscapes (2005).

those narratives may be) is a lodestone for future crime narrative studies. Second, Lawless provides, if not a utilitarian methodology, two ways of orienting ourselves to silence in crime narratology: first, that we recognize its presence within the narrative itself; second, Lawless demands that the listener/researcher “must be tempered by an understanding that the most critical factor is whether or not the stories can be told and heard within the context in which the previously silenced speakers live (80); finally, *Women Escaping Violence* (among others) demonstrates the therapeutic and material benefits of narrating and remembering violence, the way that a life story (re)composed can transform one’s world. My own contribution to this collection, “The Speaking Body and the Silent Mouth,” touches on the role of silence in illegal pot growers’ life story and occupational narratives, arguing that while techniques of silence may be an occupational priority that is resisted in a number of subtle ways, where silence remains central to my research participants’ lives the erosion of positive self and occupational identity is widely acknowledge by my interviewees, and keenly felt.

Despite the substantial contributions listed above, legend, contemporary legend and rumour scholars have laid much of the groundwork for current research on crime and folklore. For our purposes we cannot address the full scope of contemporary/legend scholarship and its investigations into crime¹⁹ but I will selectively highlight several approaches, topics and theories that inform or are engaged with by contributors to this volume. Our time frame will be post-Wayland Hand conference at UCLA in 1969, which Bennett and Smith (1996: xxx) identify as the introduction of context, interpretation and the sociologic turn in legend scholarship and the beginning of the field of contemporary legend itself.²⁰

1969-1982. During this period three developments affecting the

19. This history of crime and contemporary legend scholarship (pre-1996) can be reconstructed by mining two survey essays by Bennett and Smith (1993; 1996).
20. Like all histories this is a simplification and it should be noted that a number of approaches and theories that we think of as contemporary were being intuitively employed by earlier generations of scholars. For example, Joseph Jacobs’ (1991) 1896 study of the blood libel ‘murder’ of “Little St. Hugh of Lincoln” is a kind of true crime investigation pioneered by Bill Ellis (1989). Jacobs employs quasi-ostension in explaining the blood libel legend as a model for the interpretation of the boy’s death (49); he identifies moral entrepreneurs, John of Lexington and Henry III (ibid, 65); Jacobs notes legend variation serving cultural context (49); and he implies legend tripping with the creation of the boy’s shrine in Lincoln Cathedral, as well as legend tripping as “dark tourism” when he reports on contemporaneous reports of 19th century visitors led by locals to various sites associated with the historic events (59-60).

study of folklore and crime emerge. First, the discovery and analysis of Legend Tripping (for an overview see Tucker 2018) emerge out of Indiana University, which will provide a foundation for Bill Ellis' critique of Satanic interpretations of ambiguous teenage activities (1991) and Linda Dégh and Andrew Vázsonyi's ostension theory (1983). Slowly during this period, alongside the general collecting of contemporary/legend materials in individual papers, a corpus of crime narratives begins to emerge. Following the success of Jan Harold Brunvand's *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and Their Meanings* (1981), a wealth of collections followed. Generally an unheralded and little appreciated labour, the collecting and distribution of crime contemporary/legend texts constitutes an invaluable resource to the contemporary researcher who labours in the context of fake news.²¹ Without the ability to recognize whole, degraded or motif level traditional content in the news, tweets or pseudo-ostensively shapeshifting of migratory legend into memorate or proto-memorate by (in-person or mediated) individuals, we would be at sea. Inspired by the work of Theo Meder (2009) and Peter Burger's (2009) deconstruction of the use of contemporary legend to (re)produce racialized crime rumour panics, our discipline's ceaseless collecting has provided a valuable resource for applied and public folklorists (and fellow travellers) to pragmatically engage with government and civil society organizations to counter weaponized legend.²²

One critique of early scholarship during this period is that narratives of crime were not analyzed as crime discourse or even as part of a larger ecology of a community's folklaw or folk justice but, under the influence of the Indiana School of legend research, treated as evidence of various social anxieties. Narratives like "The boyfriend's death", "The babysitter", "the roommate's death" or "The licked hand," being demonstratively fictive (at least to researchers), lend themselves to this approach; however, the result is a general effacement of crime as a category of analysis.

1983-1993. During this period several significant contributions to crime and folklore are developed: ostension theory, the critical scholarship on

-
21. For an overview of the phenomenon see *Journal of American Folklore* 2018 Special Issue on Fake News 131(522).
 22. The obvious example here is snopes.com which has used our work for years. For an overview of the Internet's use of folklore scholarship and debunking see: Aspray and Cortada (2019: 9-36). Other examples include Aurore Van De Winkel's public folklore consulting on rumour and fake news in Belgium; and the Research Group for the Monitoring of Contemporary Folklore in association with Russian State University for the Humanities. In defence of applied folklore in social conflict see: Fine and Ellis (2010: 201-208).

satanic panics, and the wider emergence of a school of criminology within contemporary legend scholarship. Dégh and Vázsonyi's (1983) introduction of ostension, via semiotics, into folklore is embedded in their investigations into the crime rumour of contaminated Halloween candy, as well as the "helter-skelter" folk/media narratives and the 1977 copy-cat murder. Briefly, ostension (the acting out of a legend narrative), pseudo-ostension (hoax), and quasi-ostension (use of narrative as interpretive guide) provide a descriptive and analytical model for the materiality or praxis of legend narrative wherein we can better understand that "... fact can become narrative and narrative can become fact" (29). Lacking in the original paper, and as yet unresolved, is the mechanism that explains how, under what conditions, or what set of contextual factors talk becomes action; as such, ostension remains one of folkloristics great sociological "black boxes" (29). Nevertheless, ostension emerges as a central tool in understanding how rumour and legend can be used as a basis and model for action: crime as legend tripping.

While Sylvia Grider (1984) is the first to utilize the concept,²³ Bill Ellis' work on the Satanism scare goes much further and incorporates ostension and legend tripping to deconstruct police "evidence" of satanic activities, arguing that they are misinterpreting traditional teenage legend tripping activities (1991, 1992, 1996). In fact, the interdisciplinary and multidisciplinary investigation into the satanic panic changed much of folklore's orientation to crime in general. First it introduced sociologists and criminologists to contemporary legend and rumour scholarship (Victor 1993a; 1993b) and created a fruitful dialogue between the two disciplines; second, folklorists began incorporating cultural criminology and the sociology of crime (for example, Cohen 2002 [1972]; Becker 1963; Hall 1978) and constructionism (Best and Horiuchi 1985; Richardson, Best and Bromley 1991: 3-5) into their scholarship. Arising out of this period (and important to creating a full reckoning of crime and folklore) is the investigation into the spread and influence of Satanism narratives in police forces and investigation practices (Hicks 1991, 1997 [1991]). The role of legend and rumour in the various criminal justice systems' occupational folklore remains poorly studied. Finally, the phenomenon itself, with its false imprisonments, twisting of police practices, and physical assaults on marginalized populations appears to have pushed folklorists further into contextual and sociologically engaged scholarship which would affect the

23. Grider does not use "ostension" specifically but clearly applies Dégh and Vázsonyi's basic perspective as outlined by them in 1983.

discipline's approaches to crime well into the present.²⁴

Throughout our time period, narrative representation (often as legend and/or rumour) of criminal acts (Best 1991) by target populations was part of the basic construction of social problems/crises and, as such, led folklorists into research on, among other topics: HIV/AIDS criminal infection (Fine 1987; Goldstein 1992; Langlois 1991); endangered children (Kapferer 1993); organ theft (Champion-Vincent 1997); crime and inter-group conflict (Mitchell 1987; Langlois 1983; Turner 1993, 1996). The first inquiry into a specific, unsolved crime using folkloristic techniques in combination with forensic and police evidence is Bill Ellis' "Death by Folklore: Ostension, Contemporary Legend, and Murder" (1989). Ellis employs ostension to separate and organize the various narratives that surround the deaths of Cooper and Schultz, arguing that satanic cult narratives provided an interpretive frame for the community and investigators, while pseudo-ostension and ostension provides tools to resift the evidence itself and display how folklore is embedded at all points of the crime. In this issue Ellis returns to his original paper, and utilizing new information on the case, as well as an expanded variety of ostension subcategories (proto-ostension, and reverse ostension), Ellis dissects narrative constructions of the murder across various actors (police, prosecutors, confessed murderer and the wider community) arguing that what was produced were "maps for action" that frame real-world acts and experiences, making possible among other phenomena: a false accusation, an ambiguous confession, normative police procedures and the continued utility of ostension theory itself.

Also investigating an ambiguous murder case, in this volume Debra Lattanzi Shutika proposes a forensic narrative analysis model which combines emergent narrative criminology with folklorist's narratology skillset. Using the 1970 murder of Karen Ferrell and Mared Malarik as a case study, Shutika examines an extensive body of material in the public record, but especially the confession of Paul Clawson to demonstrate how a folklorist critical interpretation of narrative, in combination with forensic evidence, can provide pragmatic skills as well as novel theory for

24 For example, the National Centre for Reason and Justice notes that one hundred people were charged with ritual sexual abuse in the U.S.A. from 1984-9 (Herskovitz 2013). Jean La Fontain's 1994 investigation in the UK documents and dismisses the Satanism element in the infamous panics in Nottingham, Rochdale and Oakleys, while Canada has, among others, the Martensville, Saskatchewan satanic ritual abuse panic of 1992 in which twelve people faced over one hundred charges (CBC Radio 2019; c.f. Lippert 1990).

criminologists.

Shifting to the consumption²⁵ of crime and crime representations in this collection Naomi Barnes investigates “true crime communities” (TCC) on Tumblr. Barnes argues that social stigma, crime as contagion theory and internal debates within the community on consumption, production and interpretation of true crime texts help to define the contested identities of the community. Pragmatically, Barnes engages in the debate over contagion theory, which has haunted contemporary legend ostension scholarship (Dégh and Vázsonyi 1983; Grider 1984) to argue that TCCer’s use of true crime texts to articulate various social anxieties is often misunderstood by outsiders who stigmatize and blame participants for causing (through contagion) future crimes.

Returning to contemporary legend scholarship we find that it remains deeply engaged in the study of crime. For example, legend tripping and the continued refinement of ostension appears in folklorists’ response to the Slender Man attempted murder (Blank and McNeil 2018). After the September 11th terrorist attacks on America, folklorists responded in a special issue of *Western Folklore* (Goldstein 2009); and the scourge of American school shootings has been addressed in a special issue of *Children’s Folklore Review* (Bronner 2002; see also Tucker 2014).

Fieldwork, Ethnography and Crime

Ethnography and companion fieldwork practices into crime and criminologic settings are rare in folkloristics. Bruce Jackson’s lifelong work documenting in text, film and still photography the total institution of prison culture is an exception. Jackson’s work cannot be easily summarized, covering, in part, the life-world of prisoners, from their argot and jargon, material culture, song and toasts, life story, to the instrumental use of violence and the processes of transmitting traditional knowledge from one generation of prisoners to another.²⁶ Of continuing importance,

25. While outside the scope of this introduction, the consumption of crime narratives as pleasure and titillation lies at the nexus of folklore and the historic emergence of popular culture: for example, true confession chapbooks, hanging ballad/broadsides, murder ballads and popular press like the *Illustrated Police Gazette* (and its many predecessors).

26. A selective list of his extensive writings includes: “Prison Folklore” (1965); “Folk Ingenuity Behind Bars” (1966); *A Thief’s Primer* (1969); *Killing Time: Life in an Arkansas Penitentiary* (1977). Surprisingly few folkloristics studies on the folklore of criminals exist. Two of the earliest are William Cumming Wilde’s 1889 “Some

however, is his ethnographically informed analysis of the various types and structures (or lack thereof) of criminal folk groups (1969: 30-1) and his deconstruction and nuanced understanding of “the code” (1965: 320; 1969). His applied folklore and advocacy for prison reform remain models for future folklorists working on crime. Claire Schmidt’s occupational folklore/folklife investigation of humour in prison workers’ career success provides a rare folklore perspective of how criminologic environments shape the lives of those who labour within them (2013, 2017). William Lyndwood Montell’s *Killing: Folk Justice in the Upper South* is built upon fifteen years of fieldwork and oral histories to trace the “community’s internally controlled system of law and order” through which a killing is adjudicated and generally justified (1986: 154). The text also stands as a critique of (then) dominant criminology theories about cultures of violence and implied or overt rural prejudice in the literature. In the Canadian context, the ritualized sport of cockfighting in Cape Breton, Nova Scotia is the subject of Richard MacKinnon’s 1970s fieldwork of a clandestine sport tied to the coal mining communities that dot the island; at once a demonstration of personal skill and community status, the fights, argues MacKinnon, reinforce miners’ occupational masculine values of “courage, valour and strength” (2009: 99). My own contribution to this special issue is based on two ethnographic, participant-observation fieldwork projects, one among a group of homeless street youth in Toronto, Ontario (1999) and another with illegal small-scale marijuana growers in a village in British Columbia (2012-2017). The former informed an investigation into the contemporary legend “Cherry Beach Express,” a tale of extra-judicial police violence, geographies of threat and subculture norm policing (2003). My contribution to this issue, in part, discusses the way torture is used in unstable drug markets as a form of ordeal and communication device amid media poor individuals.

Two issues, outside of the scholarship itself create hidden barriers to expanding the use of ethnographic methodologies. First, there is a lack of textbooks or resources specific to instructing the next generation of scholars

Words on Thief Talk” and a collecting survey reprinted in the *Journal of American Folklore* in 1906 on behalf of Dr. Albert Hellwig. Obvious antecedents include Henry Mayhew, especially volume four of his massive study of everyday life in London (1968 [1862]), which is partially responsible for the idea of a criminal brotherhood, inheriting it from Elizabethan pamphleteers like Harman (1814 [1566]) and Dekker (1608, 1612). From the mid-19th century to the early 20th amateur, incognito proto-ethnographers produced a wealth of social reform studies preserving (and creating) some folklore of criminals, vagrants and the desperately poor (Freeman and Nelson 2008).

in high risk fieldwork. Second the ethics creep which has accompanied the adoption of national and institutional regimes (the Tri-Council Policy Statement 2 in Canada) has led to increasing—and several authors have argued—unnecessary policing of social science fieldwork (Haggerty 2004). Specifically, “law of the land” provisions in Canada’s TCPS2 policy provide clear statist interference with ethical fieldwork practices (Pals and Lowman 2009). Despite these and other difficulties ethnographic fieldwork is the only way to access the lifeworld of crime. Thus far most of folkloristics has been studying stories about absent others, with little response from the other side.

This special issue is fortunate to include two papers based on fieldwork. Already outlined above, Ben Staple’s work is based on several years of digital ethnography on the members and site, Kick Ass Torrents. Corey Thorne has used participant observation fieldwork in Cuba to investigate “la lucha,” what the global north would simplify to the *black/grey market* but, what Thorne explains, is a complex subsistence practice embedded in history, masculinities, family, sexualities and political economies. With a close reading of contextually situated survival strategies of theft, fraud, and sex work, Thorne provides a nuanced depiction of these activities and his research participants’ own interpretation of their everyday lives.

Conclusion

This selective review of the literature and scholarship of the authors in this volume allows me to propose several postulates for future folklore and crime studies.

- The power of (especially violent) crime lies in its ability to destroy an individual as well as a community’s social bonds of trust, reciprocity and civility; paradoxically, crime may also be resistance, survival, expressive and generative.
- The experience of crime is embodied and emotional.
- The folklore of crime, like the supernatural, is predicated on an experiential and emotional response; these experiences are articulated, ordered, managed and communicated through various genres, all of which take their narrative form from culturally appropriate, traditional patterns of communication. Following from Dégh and Vázsonyi (1983) and Ellis (1989) these narratives will themselves become models for interpretation of, and action in the “real world.”

- Where crime exists as representation, it exists in a wider narrative ecology (Kinsella 2011) and as a contest over defining a shared interpretation of the world (Fine and Ellis 2010: 206).
- Where crimes are defined as deviant they form the raw materials for inter-group blason populaire which may or may not lead to group conflict.
- The emotional response of the audience to the crime narrative is part of the interpretive process.
- All communities produce a notion of folklaw and its concomitant mechanisms of defining, managing and contesting crime. However,
- The definition of crime is a contest between the state and various folk groups and between various folk groups. The hybridity and intersectional complexity of individual and group identity, coupled with dissimilar subject positions in relationship to power that determine one's ability to see, speak and be listened to demands a more complex folkloristic sociology.
- State bureaucracies and total institutions that exercise control over crime will, depending on the reach of the state, shape local institutions asymmetrically and dialogically.
- State bureaucracies and total institutions that exercise control over crime are made up of overlapping occupational folkgroups who are themselves informed by various traditional folk narratives of crime.
- Where communities can agitate to change a law they will produce new folk groups of protest and political action. These groups will transform traditional emic and esoteric discourses on folklaw, justice and crime as they seek legitimacy to treat with the state. Subsequent changes to laws will radically transform interrelated folk groups and their traditions but not necessarily social stigma and a group's vernacular tools of symbolic resistance.

The following articles address, expand, and challenge many of these postulates. Significant is the range of groups and subject positions that are investigated by the authors, from criminals, victims, law enforcement, and consumers of criminal texts. Furthermore a diverse sampling of genres, expressive performance and interpretive techniques are presented. Together this collection advances several avenues for approaching an under-explore area of folklore studies and I hope provides inspiration for other folklorists

to offer novel and challenging approaches to crime. I would like to thank the authors for their contribution and patience through the creation of this special issue. Special thanks are also necessary for the editing suggestions, logistics, and good council of *Ethnologies* editor, Laurier Turgeon and assistant editor, Van Troi Tran.

References

- Abrahams, Roger D. 1966. "Some Varieties of Heroes in America." *Journal of the Folklore Institute* 3(3): 341-362.
- Aspray, William and James W. Cortada. 2019. *From Urban Legends to Political Fact-Checking: Online Scrutiny in America, 1990-2015*. Springer.
- Atwood, Margaret. 1972. *Survival: A Thematic Guide to Canadian Literature*. Toronto: House of Anansi.
- Becker, Harold. 1963. *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York: Free Press.
- Bennett, Gillian and Paul Smith. 1993. *Contemporary Legend: A Folklore Bibliography*. New York: Garland Publishing.
- . 1996. "Introduction." In Gillian Bennett and Paul Smith (eds.), *Contemporary Legend: A Reader*: xxi-xlvii. New York: Routledge.
- Berger, Peter L. and Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday.
- Best, Joel. 1991. "Bad Guys and Random Violence: Folklore and Media Constructions of Contemporary Deviants." *Contemporary Legend* 1:107-121.
- Best, Joel and Gerald T. Horiuchi. 1985. "The Razor Blade in the apple: The Social Construction of Urban Legend." *Social Problems* 32(5): 488-499.
- Bettelheim, Bruno. 1977. *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*. New York: Vintage.
- Blank, Trevor. 2012. *Understanding Folk Culture in the Digital Age: The Emergent Dynamics of Human Interaction*. Logan: Utah State University Press.
- Blumer, Herbert. 1969. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Boatright, Mody C. 1957. "The Western Bad Man as Hero." In Mody C. Boatright, Wilson M. Hudson and Allen Maxwell (eds.), *Mesquite and Willow*: 96-104. Denton: Texas Folklore Society.
- Bodner, John. 2003. "Cherry Beach Express Rumour and Contemporary Legend Among a Homeless Youth Community in Downtown Toronto." *Contemporary Legend, New Series*, 6: 89-118.
- Bolton, Reginald Pelham. 1901. "Some Traditional Misconceptions of Law." *The Journal of American Folklore* 14(53): 115-117.
- Botkin, Benjamin A. 1956. *New York City Folklore*. New York: Random House.
- Bracken, Christopher. 1997. *The Potlatch Papers: A Colonial Case History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bronner, Simon J. 2002. "Folklore Responds to Columbine and

- Adolescence." *Children's Folklore Review* 24(1-2): 7-20.
- . 2011. "Framing Violence and Play in American Culture." *Journal of Ritsumeikan Social Science and the Humanities* 3: 145-160.
- Brunvand, Jan Harold. 1981. *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and their Meanings*. New York: W.W. Norton.
- . 2001. *Encyclopedia of Urban Legends*. ABC Clío.
- Burger, Peter. 2009. "The Smiley Gang Panic: Ethnic Legends about Gang Rape in the Netherlands in the Wake of 9/11." *Western Folklore* 68(2/3): 275-295.
- Butts, Edward. 2006. *The Desperate Ones: Forgotten Canadian Outlaws*. Toronto: Dundurn.
- Carrol, Timothy. 2008. "'You About Needle Boy, Right?' AIDS Needle Attacks and the Larger Subcategory of 'Surreptitious Attack' Legends." *Western Folklore* 67(1): 59-100.
- Cashman, Ray. 2000. "The Heroic Outlaw in Irish Folklore and Popular Literature." *Folklore* 111(2): 191-215.
- Cavaglioni, Gabriel. 2007. "The Societal Construction of a Criminal as Cultural Hero: The Case of 'The Brinks Truck Theft'." *Folklore* 118(3): 245-260.
- CBC News. 2010. "Alberta Métis Denounce MP's Riel Letter." February 21, on line: <https://www.cbc.ca/news/canada/edmonton/alberta-m%C3%A9tis-denounce-mp-s-riel-letter-1.897946>
- CBC Radio. 2019. "Satanic Cult Scandal that Rocked a Small Saskatchewan Town in '92 Continues to Haunt the Falsely Accused." *Out in the Open*, March 29, on line: <https://www.cbc.ca/radio/outintheopen/fighting-falsehoods-1.5056457/satanic-cult-scandal-that-rocked-a-small-saskatchewan-town-in-92-continues-to-haunt-the-falsely-accused-1.5074956>
- Campion-Vincent, Véronique. 1997. "Organ Theft Narratives." *Western Folklore* 56(1): 1-37.
- Cody, Cornelia. 2005. "'Only in New York': The New York City Personal Experience Narrative." *Journal of Folklore Research* 42(2): 217-244.
- Cohen, Stanley. 2002 [1972]. *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*. London: MacGibbon and Kee.
- Cole, Douglas and Ira Chaikin. 1990. *An Iron Hand Upon the People: The Law Against the Potlatch on the Northwest Coast*. Vancouver: Douglas & McIntyre.
- Conley, John M. and William M. O'Barr. 1990. *Rules Versus Relationships: The Ethnography of Legal Discourse*. Chicago: University of Chicago Press.

- Conlin, Dan. 2009. *Pirates of the Atlantic: Robbery, Murder and Mayhem off the Canadian East Coast*. Halifax: Formac Publishing.
- Coote, H. C. 1885. "The Origin of the Robin Hood Epos." *The Folk-Lore Journal* 3(1): 44-52.
- Cover, Robert. 2004 [1995]. *Narrative, Violence, and the Law: The Essays of Robert Cover*.
- Minow, Michael Ryan and Austin Sarat (eds.). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Creeden, Susan. 1994. *Fair is Fair: World Folktales of Justice*. Little Rock: August House Inc.
- Dégh, Linda and Andrew Vázsonyi. 1983. "Does the Word 'Dog' Bite? Ostensive Action: A Means of Legend-Telling." *Journal of Folklore Research* 20(1): 5-34.
- Dekker, Thomas. 1608. *Lanterns and Candlelight*. London: John Busbie.
- . 1612. *O Per Se O*. London: John Busbie.
- Derrida, Jacques. 1974 [1967]. *Of Grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: John Hopkins Press.
- Dorson, Richard. 1981. *Land of the Millrats: Urban Folklore in Indiana's Calumet Region*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dundes, Alan. 1971. "Folk Ideas as Units of Worldview." *Journal of American Folklore* 84(331): 93-103.
- Durkheim, Emile. 2006 [1897]. *On Suicide*. London: Penguin.
- Ellis, Bill. 1989. "Death by Folklore: Ostension, Contemporary Legend, and Murder." *Western Folklore* 48(3): 201-220.
- . 1990. "The Devil-Worshippers at the Prom: Rumor-Panic as Therapeutic Magic." *Western Folklore* 49(1): 27-49.
- . 1991. "Legend-Trips and Satanism: Adolescents' Ostensive Traditions as 'Cult' Activity." In James T. Richardson, Joel Best and David G. Bromley (eds.), *The Satanism Scare*: 279-295. New York: A. de Gruyter.
- . 1992. "Satanic Ritual Abuse and Legend Ostension." *Journal of Psychology and Theology* 20(3): 274-277.
- . 1996. "Legend-Trips and Satanism: Adolescents' Ostensive Traditions as 'Cult' Activity." In Gillian Bennett and Paul Smith (eds.), *Contemporary Legend: A Reader*: 167-186. New York: Routledge.
- . 2000. *Raising the Devil: Satanism, New Religions, and the Media*. Lexington: University of Kentucky Press.
- Ferrell, Jeff, Keith Hayward and Jock Young. 2008. *Cultural Criminology: An Invitation*. London: Sage Publications.
- Fine, Gary Alan. 1987. "Welcome to the World of AIDS: Fantasies of

- Female Revenge." *Western Folklore* 46(3):192–197.
- Fine, Gary Alan and Bill Ellis. 2010. *The Global Grapevine: Why Rumors and Legends about Immigrants, Terrorists, and Foreign Trade Matter*. New York: Oxford University Press.
- Foucault, Michel. 1965. *Madness and Civilization*. New York: Random House.
- . 1996 [1977]. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage Books.
- Frank, Russell. 2017. "Someone's Been Sleeping in My Bed': Home Invasion Stories." *Western Folklore* 76(4): 415-445.
- Fraser, Joy. 2009. "Mummers on Trial: Mummings, Violence and the Law in Conception Bay and St. John's, Newfoundland, 1831–1863." *Shima: The International Journal of Research into Island Cultures* 3(2): 70–88.
- Freeman, Mark and Gillian Nelson (eds.). 2008. *Vicarious Vagrants: Incognito Social Explorers and the Homeless in England, 1860-1910*. Lambertville: The True Bill Press.
- Frye, Northrop. 1971. *The Bush Garden: Essays on the Canadian Imagination*. Toronto: House of Anansi.
- Gabbert, Lisa. 2019. "American Festival and Folk Drama." In Simon J. Bronner (ed.), *The Oxford Handbook of American Folklore and Folklife Studies*: 277-297. New York: Oxford University Press.
- Galanter, Marc. 1998. "An Oil Strike in Hell! Contemporary Legends about the Civil Justice System." *Arizona Law Review* 40(3): 717-752.
- Goldstein, Diane. 1992. "Welcome to the Mainland, Welcome to the World of AIDS: Cultural Viability, Localization, and Contemporary Legend." *Contemporary Legend* 2: 23–40.
- . (ed.). 2009. [Special Issue] 9/11...And After: Folklore in Times of Terror. *Western Folklore* 68(2/3).
- . 2015. "Vernacular Turns: Narrative, Local Knowledge, and the Changed Context of Folklore." *Journal of American Folklore* 128(508): 125-145.
- Götz, Norbert. 2015. "'Moral Economy': Its Conceptual History and Analytical Prospects." *Journal of Global Ethics* 11(2): 147-162.
- Grider, Sylvia. 1984. "The Razor Blades in the Apples Syndrome." In Paul Smith (ed.), *Perspectives on Contemporary Legend: Proceedings of the Conference on Contemporary Legend, Sheffield, July, 1982*: 128-140. Sheffield: CECTAL.
- Grimm, Jacob. 1816. "Von der Poesie im Recht." *Zeitschrift für geschichtliche*

- Rechtswissenschaft* 2(1): 25-99.
- , 1828, *Deutsche Rechtsalterthümer*. Leipzig: Dieterich.
- , 1840-1878, *Deutsche Weisthümer*. Göttingen: Dieterich.
- Haggerty, Kevin. 2004. "Ethics Creep: Governing Social Science Research in the Name of Ethics." *Qualitative Sociology* 27: 391-414.
- Hall, Stuart and Tony Jefferson (eds.). 1976. *Resistance through Ritual*. New York: Harper Collins.
- Hall, Stuart et al. 1978. *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order*. London: MacMillan Press.
- Harman, Thomas. 1814 [1566]. *A Caveat, or Warning for Common Cursitors, Vulgarly Called Vagabonds*. London: T. Bensley
- Hayward, Arthur Lawrence (ed.). 1927. *Lives of the Most Remarkable Criminals Who Have Been Condemned and Executed for Murder, the Highway, Housebreaking, Street Robberies, Coining or Other Offences. Collected from Original Papers and Authentic Memoirs, and Published in 1735*. New York: G. Routledge.
- Hellwig, Albert. 1906. "Folk-Lore of Crime." *The Journal of American Folklore* 19(72): 91-92.
- Herskovitz, Jon. 2013. "Texas Frees Daycare Operator Accused of 'Satanic' Sexual Abuse." *Reuters*, November 27, on line: <https://www.reuters.com/article/us-usa-texas-release/texas-frees-daycare-operator-accused-of-satanic-sexual-abuse-idUSBRE9AQ13R20131127>
- Hicks, Robert D. 1991. *In Pursuit of Satan: The Police and the Occult*. Buffalo: Prometheus Books.
- Hicks, Robert D. 1997 [1991]. "The Police Model of Satanism Crime." In James T. Richardson et al. (eds.), *The Satanism Scare*: 175-190. New York: Routledge.
- Hobsbawm, Eric. 1969. *Bandits*. New York: Delacorte Press.
- Horwood, Harold and Edward Butts. 1984. *Pirates and Outlaws of Canada 1610-1932*. Toronto: Doubleday.
- Howard, Robert Glenn and Trevor Blank. 2013. "Introduction: Living Traditions in a Modern World." In Robert Glenn Howard and Trevor Blank (eds.), *Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present*: 1-21. Logan: Utah State University Press.
- Hufford, David J. 1982. *The Terror that Comes in the Night: An Experience-centered Study of Supernatural Assault Traditions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hughes, Linda A. 1999. "Children's Games and Gaming." In Brian Sutton-Smith et al. (eds.), *Children's Folklore: A Source Book*: 93-120. Boulder: University Press of Colorado.

- Inciardi, James A., Alan A. Block and Lyle A. Hallowell. 1977. *Historical Approaches to Crime: Research Strategies and Issues*. Beverly Hills: SAGE Publications.
- Ingram, Shelley et al. 2019. *Implied Nowhere: Absence in Folklore Studies*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Jackson, Bruce. 1965. "Prison Folklore." *The Journal of American Folklore* 78(310): 317-329.
- . 1966. "Folk Ingenuity Behind Bars." *New York Folklore Quarterly* 22(4): 243-250.
- . 1969. *A Thief's Primer*. London: MacMillan Company.
- . 1977. *Killing Time: Life in the Arkansas Penitentiary*. Ithaca: Cornell University Press.
- Jacobs, Joseph. 1991 [1896]. "Little St. Hugh and Lincoln: Researcher in History, Archaeology, and Legend." In Alan Dundes (ed.), *The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore*: 41-71. Madison: University of Wisconsin Press.
- Kapferer, Jean-Noel. 1993. "The Persuasiveness of an Urban Legend: The Case of Mickey Mouse Acid." *Contemporary Legend* 3: 85-101.
- Katz, Jack. 1988. *Seductions of Crime: Moral and Sensual Attractions in Doing Evil*. New York: Basic Books.
- . 1999. *How Emotions Work*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kinsella, Michael. 2011. *Legend-Tripping Online: Supernatural Folklore and the Search for Ong's Hat*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Klapp, Orrin E. 1949. "The Folk Hero." *The Journal of American Folklore* 62(243): 17-25.
- Kuhn, Thomas. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- La Fontain, Jean S. 1994. *Extent and Nature of Organised and Ritual Abuse*. Norwich: Her Majesty's Stationery Office.
- Langlois, Janet L. 1983. "The Belle Isle Bridge Incident: Legend Dialectic and Semiotic System in the 1943 Detroit Race Riots." *Journal of American Folklore* 96(380): 183-199.
- . 1991. "Hold the Mayo: Purity and Danger in an AIDS Legend." *Contemporary Legend* 1: 153-172.
- LaPrairie, Carol. 1995. "Community Justice or Just Communities? Aboriginal Communities in Search of Justice." *Canadian Journal of Criminology/Revue Canadienne de Criminologie* 37: 521-545.
- Lawless, Elaine J. 2001. *Women Escaping Violence: Empowerment through Narrative*. Columbia: University of Missouri Press.
- . 2004. "The 'Cycles of Violence' Narrative Prototype as a Folk

- Story: Recognizing Folklore Where it Works for Justice.” *New York Folklore Quarterly* 8: 18-25.
- . 2008. “Place, Space, and Disruption: A Response to the Question ‘Why Doesn’t She Just Leave?’” *Western Folklore* 67(1): 35-58.
- Lindahl, Carl. 2011. “Female Narrators, Protagonists, and Villains of the American Mountain Märchen.” *Fabula* 52(1/2): 1-15.
- Lippert, Randy. 1990. “The Construction of Satanism as a Social Problem in Canada.” *The Canadian Journal of Sociology* 15(4): 417-439.
- Luban, David. 2004. “Folktales of International Justice.” *Proceedings of the ASIL Annual Meeting* 98: 182-185.
- MacKinnon, Richard. 2009. *Discovering Cape Breton Folklore*. Sydney: Cape Breton University Press.
- Maine, Henry S. 1861. *Ancient Law in Connection with the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas*. London: John Murray.
- Malette, Sébastien and Guillaume Marcotte. 2017. “Marie-Louise: Protector of Louis Riel in Quebec.” *Media Tropes* 7(1): 26-74.
- Mayhew, Henry. 1968. [1851 and 1862]. *London Labour and the London Poor*. New York: Dover Publications.
- Mead, George Herbert and Charles William Morris. 1934. *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Meder, Theo. 2009. “They are Among Us and They are Against Us: Contemporary Horror Stories about Muslims and Immigrants in the Netherlands.” *Western Folklore* 68(2/3): 257-274.
- Merry, Sally Engle. 1990. *Getting Justice and Getting Even: Legal Consciousness Among Working-Class Americans*. Chicago: University of Chicago Press.
- Meyer, Richard E. 1980. “The Outlaw: A Distinctive American Folktype.” *Journal of the Folklore Institute* 17(1/2): 94-124.
- Mitchell, Roger. 1987. “The Will to Believe and Anti-Refugee Rumours.” *Midwestern Folklore* 13: 5-15.
- Montell, William Lynwood. 1966. *Killings: Folk Justice in the Upper South*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Narváez, Peter. 1994. “‘Tricks and Fun’: Subversive Pleasures at Newfoundland Wakes.” *Western Folklore* 53: 263-293.
- Opie, Peter and Iona Opie. 1959. *The Lore and Language of Schoolchildren*. London: Oxford University Press.
- Owran, Douglas. 1982. “The Myth of Louis Riel.” *Canadian Historical Review* 63(3): 315-336.
- Palys, Ted and John Lowman. 2009. “One Step Forward, Two Steps Back: Draft TCPS-2’s Assault on Academic Freedom.” *School of Criminology*,

- Simon Fraser University, March 15, on line: <https://www.sfu.ca/~palys/Palys-LowmanCommentsOnDraftTCPS2.pdf>
- Paredes, Américo. 1958. *"With His Pistol in His Hand": A Border Ballad and its Hero*. Austin: University of Texas Press.
- Pegg, Bob. 1981. *Rites and Riots: Folk Customs of Britain and Europe*. Poole: Blandford Press.
- Proulx, Craig. 2000. "Current Directions in Aboriginal Justice." *The Canadian Journal of Native Studies* 2: 371-409.
- Renteln, Alison Dundes. 2012. "Folklore: Legal and Constitutional Power." In Regina F. Bendix and Galit Hasan-Rokem (eds.), *A Companion to Folklore*: 537-554. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Renteln, Alison Dundes and Alan Dundes (eds.) 1994. *Folklaw: Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta*. New York: Garland Publishing.
- Richardson, James T., Joel. Best and David G. Bromley (eds.). 1991. *The Satanism Scare*. New York: A. De Gruyter.
- Rieti, Barbara. 1991. *Strange Terrain: The Fairy World in Newfoundland*. St. John's: ISER.
- Samuelson, Sue. 1982. "Folklore and the Legal System: The Expert Witness." *Western Folklore* 41(2): 139-144.
- Schmidt, Claire. 2013. "'There's Nothing Funny About Prisons': Corrections Workers, Laughter and Unlaughter." *Western Folklore* 72(3/4): 355-367.
- . 2017. *If You Don't Laugh You'll Cry: The Occupational Humor of White Wisconsin Prison Workers*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Schmitt, Casey R. 2012. "The Barefoot Bandit, Outlaw Legend, and Modern American Folk Heroism." *Folklore* 123(1): 74-83.
- Schneider, Jane and Peter Schneider. 2008. "The Anthropology of Crime and Criminalization." *Annual Review of Anthropology* 37: 351-373.
- Seal, Graham. 1988. "Tradition and Agrarian Protest in Nineteenth-Century England and Wales." *Folklore* 99(2): 146-169.
- . 1996. *The Outlaw Legend: A Cultural Tradition in Britain, America, and Australia*. Melbourne and Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2009. "The Robin Hood Principle: Folklore, History, and the Social Bandit." *Journal of Folklore Research* 46(1): 67-89.
- Siggins, Maggie. 1994. *Riel: A Life of Revolution*. Toronto: Harper Collins.
- Slotkin, Richard. 1992. *Gunfighter Nation: The Myth of the Frontier in Twentieth-Century America*. New York: Athenium.
- Stonechild, Blair and W. A. Waiser. 1997. *Loyal till Death: Indians and the North-West Rebellion*. Calgary: Fifth House.
- Supreme Court of Canada. 1999. *R v Gladue*. 1 S.C.R. 688

- Taft, Michael. 1986. "Of Scoffs, Mounties and Mainlanders: The Popularity of a Sheep Stealing Ballad in Newfoundland." In Peter Narváez and Martin Laba (eds.), *Media Sense: The Folklore-Popular Culture Continuum*: 77-98. Bowling Green: Bowling Green State University Press.
- Tatar, Maria. 1993. *Off with Their Heads! Fairy Tales and the Culture of Childhood*. Princeton: Princeton University Press.
- Teillet, Jean. 2019. *The North-West Is Our Mother: The Story of Louis Riel's People, the Métis Nation*. Toronto: Harper Collins.
- Thomas, Philip J. 1993. "The 'Louis Riel Song': A Perspective." *Canadian Folk Music Journal* 21: 12-18.
- Thompson, E. P. 1968 [1963]. *The Making of the English Working Class*. New York: Penguin.
- . 1971. "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century." *Past and Present* 50: 76-136.
- . 1993. *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*. New York: Penguin.
- Thorne, C. W. 2006. "The Legacy of 'Aunt Martha's Sheep': Political and Social Satire in the Newfoundland Recordings of Ellis and Wince Coles." *Journal of American Folklore*, 119(473): 362-369.
- Tolbert, Jeffrey A. 2015. "'Dark and Wicked Things': Slender Man, the Folkloresque, and the Implications of Belief." *Contemporary Legend* 3(5): 38-61.
- Truth and Reconciliation Commission of Canada. 2015a. *What We Have Learned: Principles of Truth and Reconciliation*. On line: <http://www.trc.ca/assets/pdf/Principles%20of%20Truth%20and%20Reconciliation.pdf>
- . 2015b. *Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada, Volume 1: Summary. Honouring the Truth, Reconciling for the Future*. Toronto: James Lorimer and Company Ltd. Publishers.
- Tucker, Elizabeth. 2014. "Children's Folklore in the Twenty-First Century: Folklorists of Childhood Respond to the Newtown Tragedy." *Children's Folklore Review* 36: 17-18.
- . 2018. "Early Studies." In Lynn S. McNeill and Elizabeth Tucker (eds.), *Legend Tripping: A Contemporary Legend Casebook*: 31-60. Logan: Utah State University Press.
- Turner, Patricia. 1996. "The Atlanta Child Murders: A Case Study of Folklore in the Black Community." In Paul Smith and Gillian Bennett (eds.), *Contemporary Legend: A Reader*: 299-310. New York: Garland Publishing.
- . 1993. *I Heard it Through the Grapevine: Rumour in African American*

- Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Tye, Diane. 2005. "On Their Own': Contemporary Legends of Women Alone in the Urban Landscape." *Ethnologies* 27(2): 219-236.
- van den Bergh, G. C. J. J. 1994. "The Concept of Folk Law in Historical Context: A Brief Overview." In Alison Dundes Renteln and Alan Dundes (eds.), *Folk Law: Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta*: 5-32. New York: Garland Publishing.
- Victor, Jeffrey S. 1993a. *Satanic Panic: The Creation of a Contemporary Legend*. New York: Open Court.
- . 1993b. "The Sociology of Contemporary Legends: A Review of the Use of the Concept by Sociologists." *Monsters with Iron Teeth: Perspectives on contemporary Legend 3*. (eds.), Gillian Bennett, Paul Smith, and J.D.A. Widdowson: 63-84. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Vokey, Neil [writer and director]. 2015. *Goodwin's Way*. Washboard Films.
- Wachs, Eleanor. 1988. *Crime-Victim Stories: New York City's Urban Folklore*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wilde, William Cumming. 1889. "Some Words on Thief Talk." *Journal of American Folklore* 2(7): 301-306.
- Willis, Paul. 1977. *Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. New York: Columbia University Press.
- Zipes, Jack. 1995. *Creative Storytelling: Building Community and Changing Lives*. New York: Routledge.
- . 1996. "Spells of Enchantment." In Martin Hallett and Barbara Karsek (eds.), *Folk and Fairy Tales*: 370–392. Peterborough: Broadview Press.

INTRODUCTION

John Bodner

Memorial University of Newfoundland, Grenfell Campus

Cette introduction¹, et la grande diversité des articles de ce numéro lui-même, plaident en faveur d'un élargissement du domaine des études en ethnologie de la criminalité. Tout particulièrement en ce moment, car, ainsi que l'ont indiqué Farrell, Hayward et Young dans leur ouvrage polémique *Cultural Criminology* (2008), ce moment historique particulier que nous vivons actuellement requiert une réévaluation critique des approches tant de la criminalité que de l'ethnologie ; une réévaluation qui tienne compte du contexte social et capitaliste dans lequel les changements technologiques s'accélèrent, et qui explicite la raison pour laquelle la criminalité constitue en elle-même à la fois un produit et une critique des distorsions de la modernité tardive (Howard et Blank 2013). Cette introduction, brève et sélective, vise à procurer aux articles de ce numéro un contexte historique et intellectuel plus étendu qu'il n'est possible de le faire dans des essais individuels ; cependant, j'argue, à l'instar de Kuhnian (1962), que pour comprendre le paradoxe de la présence absente² de la criminologie en ethnologie, il nous faut prendre en compte bien plus que le « folklore normal » et, en tant que telle, cette introduction constitue aussi – en plus d'un projet de sauvetage – une façon d'aborder de manière critique les annotations marginales oubliées ou négligées des travaux anglo-américains qui composent le patchwork des études sur la criminalité, la loi

1. Je suis grandement redevable à Ben Staple qui m'a aidé à identifier les publications historiques clés sur ce sujet. Il m'a généreusement fait connaître ses propres recherches sur l'ethnologie, les légendes et le « folklore » de la loi qui ont nourri des parties essentielles de cette introduction. Je dois également remercier Ian Brodie pour ses suggestions de révision minutieuses, de même que Crystal Rose pour ses précieuses corrections.
2. Cette expression est de Jacques Derrida (1967), mais le concept de l'absence a été utilisé de façon productive pour réévaluer de façon critique l'ethnologie elle-même, dans l'ouvrage *Implied Nowhere: Absence in Folklore Studies* (Ingram, Mullins et Richardson 2019).

et les divers textes et pratiques culturelles qui les entourent.

L'une des principales limites de cette introduction est qu'elle dépend étroitement de la tradition anglo-américaine et qu'elle risque d'entretenir la marginalisation des chercheurs d'Europe continentale et de mes collègues franco-canadiens (pour ne mentionner que deux des plus importants sites de l'ethnologie). Mais bien que ces omissions produisent d'évidentes lacunes, qu'il s'agisse de comprendre les hors-la-loi du folklore canadien, Louis Riel, ou les rumeurs européennes évoquant la violence raciale des gangs de rue, par exemple, j'espère que de futurs numéros thématiques pourront remédier à la façon trop légère dont je traite de ces sujets ici. Je dois également mentionner que les mots « criminalité » et « criminel » sont utilisés ici par commodité d'écriture, tout en reconnaissant que « le mot criminel identifie... la façon dont sont évaluées certaines actions et certains types d'actions dans une culture particulière à un moment donné. La criminalité n'est pas tant un fait physique qu'une relation, de celles qui signalent une attitude » (Jackson 1969 : 26, traduction libre). Il y a trois ans, j'étudiais des criminels qui cultivaient illégalement de la marijuana ; aujourd'hui, j'étudie des fermiers citoyens. Peu de choses sont sujettes à d'aussi rapides changements que les définitions du crime, et j'utilise ce terme en notant qu'il est problématique, émergent, et qu'il est contesté par divers acteurs sociaux. Cette introduction s'applique également – délibérément – à ne pas se préoccuper de nomenclature et de définition d'un terme disciplinaire spécifique. Je laisse à d'autres le soin de débattre du *crimelore* de Dorson (1981), du « ce que dit le crime » des anthropologues, de la « justice populaire » de Montell (1966), des variations et limites qu'il y aurait à raviver la terminologie de Botkin (1956) et son « dire du crime », et des intrigues pour déterminer ce qui traduit le mieux ce sujet, qu'il s'agisse de « criminologie populaire », de « folklore criminel » ou « d'ethnologie de la criminalité ». Plus bas, je me contenterai d'avancer que le crime peut entrer dans deux grandes catégories indissociables : l'ethnologie de la loi et la criminologie culturelle pan-disciplinaire.

Dans cette introduction, en suivant certains des sujets présentés dans les neuf articles rassemblés dans ce numéro thématique, je divise la présentation critique des travaux sur l'ethnologie et la criminalité en quatre grandes catégories. Tout d'abord, j'avance que la criminalité et la conception populaire de la loi (*folklaw*) font partie d'expressions d'une vision du monde inhérentes à la société. Deuxièmement, lorsque des groupes rivaux entrent en conflit (matériel et discursif), les expressions et les débats au sujet de la nature du crime lui-même peuvent se lire à travers les récits

populaires des héros hors-la-loi. Troisièmement, puisque le crime existe à la fois en tant qu'expérience vécue et en tant qu'action narrative, l'envergure et la fonction qu'a l'histoire d'expliquer et contenir le crime et/ou d'en faire une arme impliquent les narrateurs et leurs publics, réciproquement, dans des discours politiques profondément complexes. Enfin, la rencontre ethnographique avec le crime et les communautés criminelles complète la vue d'ensemble en donnant accès aux voix des absents et en les faisant participer, avec les expériences de vie des individus au sujet desquels la plupart des gens se racontent des histoires, les criminels.

Folklore de la criminalité et de la conception populaire de la loi

Pour commencer, la première, et peut-être la plus ancienne des études intermittentes portant sur le folklore et la criminalité est celle de la loi populaire. Jacob Grimm, sous la tutelle de Friedrich Carl von Savigny (1779-1861), a rédigé plusieurs études sur le folklore et la loi. Sa première publication sur le sujet fut *Poetry in Law* en 1815 ; il fit paraître *German Legal Antiquities* en 1828, et le premier des nombreux volumes de *Deutsche Weisthümer*, recueil des traditions juridiques allemandes, paru en 1840. Ces études précèdent de plusieurs décennies les premiers travaux anthropologiques de Sir Henry Maine en 1861, tandis que les études anglo-américaines en sociologie de la loi ne firent leur apparition que durant l'après-guerre. Au XX^e siècle, plusieurs historiens de la loi ont également rédigé des chapitres sur le folklore (par exemple Inciardi, Block et Hallowell 1977). L'exemple le plus représentatif en ce domaine demeure le recueil de 59 articles rassemblés sous la direction d'Alison Dundes Renteln et Alan Dundes, en 1994, qui couvrent, sur près de deux siècles d'études savantes, les travaux historiques et les approches contemporaines de la conception populaire de la loi (*folklaw*). Cependant, cette somme ne parvient pas à donner de définition synthétique et définitive de ce qu'est la *folklaw*. Après l'avoir remplacée par des termes tels que « loi coutumière, lois non écrites, lois primitives ou loi tribale », van den Bergh finit par admettre que ce terme reste ambigu car il réfère à la fois à l'étiologie de la loi, la forme d'une règle ou d'une institution, le contenu d'une règle ou d'une institution, et la méthodologie d'application d'une règle (van den Bergh 1994 : 20).

En 1901, une très brève contribution de Reginald Pelham Bolton au *Journal of American Folklore*, intitulée « Some Traditional Misconceptions of Law », proposait d'ajouter une cinquième catégorie à la liste de van den Bergh : les idées fausses qu'entretiennent au sujet de la loi les gens extérieurs aux professions juridiques. Mais il allait falloir attendre près de

vingt ans après son recueil de 1994 pour que Renteln propose une définition succincte et utile pour organiser et catégoriser les diverses approches et les divers sujets relatifs à la conception populaire de la loi et à la criminalité : « la loi populaire [*Folk law*] est le corpus traditionnel d'obligations et d'interdits, transmis oralement par le groupe, sanctionnés ou exigés par ce groupe, liant les individus ou des sous-ensembles d'individus... sous peine de châtement ou de confiscation » (2012 : 538, traduction libre). Nous pourrions sommairement évacuer la nécessité de l'oralité de cette définition, puisque cela évacue artificiellement et sans nécessité les communautés en ligne qui échangent par textos, images et audio/vidéo (Blank 2012). Malgré cette faiblesse, cette définition, lorsqu'on l'associe avec les premiers principes de base des écrits sur l'anthropologie de la criminalité, nous permet de progresser, et d'avancer plusieurs autres propositions. Sally Engle Merry, dans *Getting Justice and Getting Even* (1990), soutient qu'en dépit de la perception usuelle de « la loi » en tant que discours inscrit dans une bureaucratie, dans la vie de tous les jours, le système juridique fait plutôt partie d'une « conscience de la loi » où la conscience est fondamentalement synonyme de la définition que donnent les ethnologues de la vision du monde³, et qui est

la façon dont les gens conçoivent la manière naturelle et normale de faire les choses, leurs schémas habituels de parole et d'action, et le sens commun qu'ils appliquent à la compréhension du monde... La conscience s'exprime de diverses manières subtiles, dans la façon dont les gens agissent et parlent, ainsi que dans le contenu de ce qu'ils disent... La conscience de la loi, en tant que partie de la culture, participe à la fois de la particularité de la situation et du contexte d'ensemble dans lequel est considérée la situation⁴. (Merry 1990 : 5, traduction libre)

-
3. L'un des écrits fondateurs de la vision du monde en ethnologie reste celui de Dundes, « Folk Ideas as Units of Worldview » (1971). Eleanor Wachs fut la première à l'utiliser en relation avec l'ethnologie, la criminalité et la narration.
 4. Une relation similaire entre la vision du monde et les discours sur le crime ou la loi est suggérée, mais pas réellement approfondie, dans l'étude de Casey R. Schmitt sur les hors-la-loi de légende et son usage de l'expression « morale populaire » (2012) qui, en elle-même, rappelle la fameuse « économie morale » de Thompson (1968 [1963], 1971). La spécificité de l'existence et de l'expression « économie morale » au XVIII^e siècle est sortie de son cadre pour être largement utilisée et adaptée dans les études d'ethnologie, d'anthropologie et de sociologie, livrant ce concept à diverses critiques dont Götz nous fournit le catalogue (2015). Cette expression, à l'origine, s'efforçait de délimiter les vestiges des systèmes médiévaux des obligations paternelles, de la réciprocité, de la fraction morale dont on devait tenir compte en fixant des prix, et d'un discours d'équité inscrit au cœur d'une plus large vision du monde dans lequel les biens étaient limités et qui s'est imposée aux

Bien que cette observation puisse paraître par trop vague, elle possède deux vertus pragmatiques qui, tout en étant largement méconnues, résident au cœur de plusieurs études ethnologiques de la criminalité. Tout d'abord, la folklaw [que nous traduisons par défaut par « conception populaire de la loi » (NdT)] est la catégorie parapluie qui subsume tous les autres sujets. Deuxièmement, en tant que partie de l'idée commune de la façon dont marche le monde, la loi telle qu'elle est vue par le peuple est présente en même temps que tous les autres discours et pratiques – sans leur être réductible – qui constituent les idées que nous nous faisons de la loi. En bref, il existe des manifestations innombrables de pluralisme juridique⁵. Donc, selon cette proposition initiale, la « conception populaire de la loi », et par extension la criminalité, est un produit culturel : elle a une situation historique ; elle est générée par des interactions entre les gens ; elle est circonscrite et enserrée dans des forces qui dépassent le niveau local (telles que de puissants acteurs sociaux, institutions, lois fédérales et leurs différentes administrations) qui sont continuellement contestées au sein de différents contextes hybrides et mouvants de relations de pouvoir asymétriques. En tant que sous-ensemble de la vision du monde, la loi populaire est « toujours déjà » là – façonnée par, et exprimée à travers, la multitude des textes culturels et des traditions génériques associées au

débuts de la formation des classes de l'époque moderne (Thompson 1968 [1963]), à la logique des émeutes frumentaires (Thompson 1971), et qui contrastait avec l'économie politique du transactionnalisme et de l'économie du choix rationnel de l'État nation moderne. Schmitt conserve le concept général d'économie morale de Thompson, mais il concède du moins que la morale populaire puisse varier selon les contextes, bien qu'elle soit curieusement stable dans la tradition des hors-la-loi (voir Seal 2009). Il est à noter que la théorie sociale générale voulant que les stratégies des opprimés créent généralement des systèmes survivalistes cohérents sur le plan socioculturel, basés sur des réseaux sociaux et un capital social, laissant présager certains discours sur la loi populaire, reste vivement débattue (voir Conley et O'Barr 1990).

5. Les travaux universitaires sur le pluralisme juridique sont fortement pondérés dans les contextes coloniaux et postcoloniaux où, lors de leur longue histoire, les systèmes de lois parallèles ou concurrents ont connu un long processus de réinvention à la suite de l'instauration des États nations souverains. Dans le contexte du pluralisme juridique canadien, ces systèmes de justice parallèles et égaux, compris (mais, ce qui est important, non définis) par l'administration, sont apparus lors de la création d'un modèle de « justice réparatrice » en 1999. Fondé sur le cas Gladue, dans lequel la Cour suprême avait statué que la culture et les besoins des Autochtones du Canada devaient être intégrés au système judiciaire, ce modèle est encore soumis à différents courants et ouvert aux diverses critiques ; il demeure cependant une réévaluation postcoloniale essentielle du crime et du châtement au Canada (LaPrairie 1995 ; Proulx 2000).

moyen desquelles les groupes populaires font et refont leur monde⁶. La dernière partie est, pour rabâcher sur ce point, assez significative pour éviter le stéréotype négatif inutile qui s'apparente aux critiques des croyances de l'époque des Lumières, selon lesquelles la loi populaire ne pouvait exister, en l'absence de lois étatiques, qu'en tant que pratique refuge pour ceux qui se voyaient dénier l'accès à la justice impartiale de la loi normative, de nature scientifique, et que comme un phénomène qui allait disparaître, et devrait disparaître, en même temps qu'apparaîtrait la perfection et l'universalisme des dites lois étatiques (Hufford 1982 ; Rieti 1991). Enfin, j'emprunte à Ferrell, Hayward et Young (2008 : 64-72) l'idée qu'il est nécessaire d'aborder le phénomène du crime sous l'angle de l'émotivité et de l'expressivité : joie, honte, colère, rage, extase, orgueil, etc., doivent également trouver leur place au sein des recherches ethnologiques sur la loi et la criminalité (voir aussi Katz 1988, 1999)⁷. Les ethnologues ont contribué à tous ces points, dans certains cas par des recherches incomparables.

Commençant par van den Bergh et sa liste restrictive des recherches sur la conception populaire de la loi, mentionnée plus haut, les études sur l'institution du tribunal et la façon dont il transforme la connaissance et les narrations traditionnelles ont été abordées dans les travaux de Samuelson (1982) et Goldstein (2015). Le « légendaire de la loi » ou les contes portant sur la loi et le système juridique ont été également investigués par

-
6. Bien que cette énumération soit visiblement influencée par l'interactionnisme symbolique classique (Mead 1934 ; Blumer 1969), le fait de reconnaître et de se prononcer en faveur d'une recherche en ethnologie et criminalité qui intégrerait la signification qu'a le crime pour le peuple et les communautés est largement redevable à Gary Alan Fine et Bill Ellis et leurs recherches sur la rumeur, dans lesquelles la rumeur est un système de construction d'un consensus de groupe au sujet de la réalité et de la façon d'agir sur celle-ci par l'intermédiaire de ces « racontars ». Le crime, dans le système de la rumeur, est une ressource sémiotique qui est définie davantage par sa fonction sociale que par sa réalité ontologique (Fine et Ellis 2010 : 204-205). L'orientation que j'ai prise est également le produit fini de divers mouvement intellectuels qui ont contesté la criminologie positiviste et les disciplines associées de la criminologie, de l'anthropologie et de la sociologie, à savoir : le constructivisme (Berger et Luckmann 1966) ; la théorie de l'étiquetage social (Durkheim 2006 [1897] ; Becker 1963) ; l'histoire marxiste (Thompson 1968 [1963], 1993 ; Hobsbawm 1969) ; la théorie sous-culturelle (Cohen 2002 [1972] ; Willis 1977 ; Hall et Jefferson 1976) ; et la théorie critique postmoderne de Foucault (1965, 1996 [1977]).
 7. L'analogie la plus évidente se trouve dans les travaux sur les festivals (et les émeutes) ; par exemple, dans l'injonction provocante de Lisa Gabbert (2019 : 17) : « Festivals assault the senses ; allow this to happen » (les festivals agressent les sens ; laissons-les faire).

les ethnologues et ils constituent un sous-genre significatif des études sur la légende contemporaine et les récits sur la criminalité (Galanter 1998 ; Brunvand 2001). Dans ce numéro, l'article « Folklore and Crime: Models and Applications of Research », de Joel Conn, documente la façon dont des groupes populaires dissemblables (criminels, avocats, agents correctionnels, etc.) se trouvent eux-mêmes partager des légendes et récits similaires qui ont une fonction variable selon les besoins de chaque groupe populaire. Passant à un examen attentif des fraudes monétaires élaborées (le « prince nigérian » ou le « prisonnier espagnol »), Conn démontre comment un crime produit divers groupes (policiers, délinquants, victimes potentielles), et des vecteurs de communication (les groupes se parlant à eux-mêmes ou entre eux) qui génèrent une kyrielle de récits et de discours apparentés, dont certains vont en retour alimenter le texte de l'arnaque traditionnelle et les récits d'avertissement quasi légendaires.

L'histoire variée de l'apparition de la loi étatique hégémonique et normée souligne l'antagonisme entre les discours juridiques parallèles et rivaux sur la loi et le crime. Dans ce numéro, l'article de Jeff Learning, « The Problem with Changing the Folk Law of Bullying », aborde ce processus tel qu'il se déroule dans la période contemporaine avec une étude de cas sur la définition problématique de la pratique de l'intimidation. Cet article souligne notamment les affirmations concurrentes, fondées sur la conception populaire de la loi, de divers groupes (enfants, enseignants, parents et État), leur aptitude à arbitrer des actions problématiques sur le plan social au sein des définitions de leur propre groupe quant aux actions déviantes et/ou criminelles, et les effets de la lente émergence de la criminalisation, par la loi officielle, de l'intimidation sur des institutions telles que l'école, les groupes professionnels (enseignants) et les groupes populaires informels (enfants, parents).

Dans les contextes où la loi de l'État et la loi populaire sont clairement en conflit, les ethnologues ont trouvé leur inspiration dans les travaux d'E.P. Thompson (1971, 1993) – qu'ils ont fait progresser par ailleurs –, au sujet de l'antagonisme de l'État et de sa façon de discipliner les coutumes traditionnelles, les festivals, les manifestations et les émeutes. Par exemple, à Terre-Neuve, l'étude de Peter Narváez sur la suppression des traditions de la veillée mortuaire (1994) et les recherches toujours en cours de Joy Fraser au sujet d'un meurtre commis à l'occasion d'un *mumming*⁸ et de la quasi

8. Coutume particulière à Terre-Neuve où les habitants, au moment de Noël, passent de maison en maison, déguisés et portant des masques inquiétants (voir <https://www.cbc.ca/news/canada/newfoundland-labrador/dark-mumming-crime-murder-1.4940745>) (NdT).

insurrection qui s'en est suivie à Harbour Grace (2009) en constituent, entre autres, deux exemples. Graham Seal présente peut-être la plus grande analogie avec les travaux de Thompson lorsqu'il relate les « Tradition and Agrarian Protest in Nineteenth Century England and Wales » (1988). Enfin, la théorie de la discipline et du déclin des coutumes et des festivals populaires est devenue si commune que même des recueils à succès tels que celui de Bob Pegg peuvent porter des titres tels que *Rites and Riots* (1981). En contexte canadien, la mise hors-la-loi des systèmes juridiques, coutumiers et cérémoniels des Amérindiens est diverse et complexe, mais la suppression du potlatch peut servir d'étude de cas représentative (Bracken 1997 ; Cole et Chaikin 1990 ; voir aussi Commission Vérité et réconciliation du Canada 2015a, 2015b pour un panorama national).

Bandits, hors-la-loi héroïques du folklore et pluralisme juridique

Les antagonismes, le conflit violent et la conception populaire de la loi, au niveau communautaire, sont également des aspects essentiels de la littérature sur les bandits et les hors-la-loi héroïques du folklore. Les ethnologues ont apporté à ce domaine une contribution importante et souvent sous-estimée. L'histoire académique par excellence de ce sujet commence avec Eric Hobsbawm et son livre *Bandits*, dont l'argument est que le brigandage social existe dans les discours prémodernes qui survivaient dans les sociétés agraires et paysannes et que, là où les communautés se trouvaient opprimées par des puissants qui leur étaient extérieurs, on pouvait voir apparaître l'un des trois types de bandits suivants : « le *noble voleur*, ou Robin des Bois, le combattant de la résistance primitif... ou le *vengeur* semant la terreur » (1969 : 15, traduction libre, italiques dans l'original). Ainsi que je l'argumenterai plus loin, la plus grande partie de la thèse de Hobsbawm est une reprise d'une étude en folklore préexistante qui portait sur les héros hors-la-loi. Ce qu'il a ajouté à ce phénomène réside dans la place centrale qu'il accorde à la résistance et à la rébellion, avançant que : « deux choses peuvent... faire tourner le [banditisme] en véritable mouvement révolutionnaire... lorsqu'il devient le symbole... de la résistance de l'ensemble de l'ordre traditionnel contre les forces qui le perturbent et le détruisent » (21-22, traduction libre) ; et les bandits peuvent se faire aussi, exceptionnellement, des symboles de justice. Ce sont ces deux choses qui les amènent à être des précurseurs de nombreuses révolutions paysannes.

À l'exclusion de cet ajout de la catégorie du bandit et de son analyse des mouvements révolutionnaires, ce travail de Hobsbawm emprunte beaucoup

à Américo Paredes et son ouvrage *With His Pistol in His Hand* (1958), qui avait déjà bien établi que le contexte sociologique du banditisme se crée aux frontières (zones d'interactions), là où l'exploitation par de puissants gens de l'extérieur génère des bandits qui, agissant conformément au code moral de leur propre communauté, sont protégés par celle-ci, communauté qui, en outre, mémorise (ou invente) leur geste au sein de textes culturels traditionnels qui leur conviennent – dans l'étude de Paredes, le *corrido* (la ballade) de la frontière (voir aussi Abrahms 1966 : 347-352 et Boatwright 1957). Cette première esquisse de l'hypothèse de l'héroïque hors-la-loi populaire est étonnamment ancienne. L'une des premières tentatives de systématiser une définition universelle et une catégorisation du héros populaire en général, dont le bandit constitue un sous-type, apparaît dans « The Folk Hero » d'Orrin Klapp, en 1949. Mais en Angleterre, les études savantes sur Robin des Bois font remonter sa généalogie au XIX^e siècle avec l'article de H.C. Coote paru en 1885 dans *The Folk-Lore Journal*. Coote y présente une thèse que nous connaissons bien, avançant que, menacés par l'extension, la normalisation et l'efficacité croissante du contrôle royal sur la vie locale par les hommes d'armes d'Édouard III (1312-1377), les yeomen (paysans propriétaires), parlant au nom des communautés rurales, au sens large, dans lesquelles ils détenaient un statut élevé (quoiqu'étant de plus en plus paupérisés), firent de Robin des Bois un yeoman qui défendait les vertus d'un « communisme » rural au moyen d'un « brigandage absolu » contre tous les pouvoirs venus de l'extérieur (Coote 1885 : 48)⁹. Graham Seal (2009), de son côté, est assez convaincant lorsqu'il affirme que nous pouvons faire remonter les contours d'ensemble du héros hors-la-loi du folklore encore plus loin, dans des travaux tels que ceux d'Arthur Lawrence Hayward et son recueil de faits divers du XVIII^e siècle, *Lives of the Most Remarkable Criminals* (1927). Cependant, l'hypothèse du bandit est assez ténue dans ces premiers travaux. Seal en est venu lui-même, dans son ouvrage, à synthétiser ainsi ce phénomène et sa tradition :

Nous pouvons à présent considérer la création et la perpétuation des bandits sociaux comme un cycle dans lequel les éléments culturels identifiés sont invoqués et motivés en série. Il existe une tradition du héros hors-la-loi au sein d'une culture. Il se crée un ensemble de circonstances sociales, politiques et économiques impliquant un

9. L'article de Coote constitue également un exemple de la longue tradition « réactionnaire conservatrice » des études sur la criminalité, puisqu'il se sert ici d'une étude sur Robin des Bois pour attaquer les mouvements politiques communistes contemporains. Je laisse aux spécialistes de Robin des Bois le soin de juger de l'argument lui-même.

conflit dans un groupe social ou plusieurs... qui s'agrège à un individu charismatique qu'un groupe opprimé perçoit comme étant de son côté. Quelque incident, généralement de peu d'importance, pousse l'individu charismatique à passer de l'antagonisme à la rébellion armée. Lorsque cela se produit, la tradition entre en action presque aussitôt, recourant au cadre narratif et au code moral qu'il renferme pour produire des chansons et des histoires au sujet du héros (rarement de l'héroïne) hors-la-loi et de ses exploits... Ces éléments se déploient ensuite sous la forme d'un script culturel ostensible dans lequel le héros hors-la-loi est presque invariablement trahi et connaît une fin violente. La combinaison de ces éléments factuels et fictionnels continue d'être traitée et retraitée après la mort du hors-la-loi, devenant ainsi, dans une tradition plus courte ou plus longue, un nouveau chapitre qu'il sera possible d'invoquer à nouveau à l'avenir, lorsque les circonstances en dicteront le besoin. (Seal 2009 : 83, traduction libre)

Un certain nombre d'études de cas détaillées ont fait progresser notre compréhension de la relation entre criminels, hors-la-loi, banditisme et contextes socioculturels nationaux (Cashman 2000 ; Meyer 1980 ; Seal 1996 ; Slotkin 1992), la façon dont se constituent les narrations et dont elles s'opposent aux différents textes de différents médias ou interagissent avec eux (Schmitt 2012), ainsi que la façon dont nous pouvons comprendre et théoriser l'apparition de criminels urbains devenus quasiment des héros du folklore (Cavaglio 2007).

En contexte canadien, le héros hors-la-loi populaire est bien plus ambigu et, semble-t-il, moins commun. Il y a deux explications possibles à cela. La différence entre la tradition canadienne et, disons, la tradition américaine, peut se découvrir en revenant à l'hypothèse de la « survie » de Margaret Atwood (1972 ; voir aussi Frye 1971)¹⁰. L'idée de Margaret Atwood, contrastant avec l'idée américaine de « la frontière », est que c'est la survie qui est au cœur de la conception que le Canada a de lui-même, et non seulement la survie dans un environnement difficile, mais aussi dans la colonisation, d'abord par l'Angleterre, ensuite par les États-Unis. Au sein du survivalisme, il n'y a pas de place pour le héros hors-la-loi américain et pour l'utopie de la rédemption par la violence et la sanctification de la communauté. Ainsi que l'explique Atwood,

[i]l est probable que les histoires que nous nous racontons ne soient pas arrivées à ceux qui les ont créées, mais à ceux qui ont réussi à se sortir de l'affreuse situation... Le survivant ne connaît ni le triomphe, ni la victoire, mais simplement la survie ; il a peu de choses de plus après cette

10. Je suis redevable au Dr. Ian Brodie de m'avoir rappelé l'hypothèse de Margaret Atwood.

épreuve qu'il n'en avait avant, hormis la gratitude de s'être vu épargner la vie. (Atwood 1972 : 33, traduction libre)

Bien que l'hypothèse d'Atwood soit séduisante, une autre explication pourrait être plus convaincante : une erreur d'échantillonnage. Étant donné le petit nombre de folkloristes et d'ethnologues canadiens, et le fait que certains genres ont été privilégiés dans l'histoire de notre discipline, il n'y a rien d'étonnant à ce que nous ayons recueilli et analysé si peu de contes de l'héroïque hors-la-loi populaire. Ayant grandi près de la frontière américaine, le folklore de ma propre famille monte au pinacle nos divers ancêtres et parents pilotes de *rum runners*¹¹, et il existe un certain nombre d'éléments de la culture *folk* et *pop* montrant que dans d'autres régions du pays, on se racontait des histoires de braconniers, de bouilleurs de cru et de bootleggers (Horwood et Butts 1984 ; Butts 2006) et, dans le cas de Cumberland, en Colombie-Britannique, le contestataire socialiste radical Ginger Goodwin fait partie de l'identité du village et est commémoré tous les ans (Vokey 2015)¹². De même, les communautés du littoral gardent bien vivantes des légendes locales et des contes populaires de pirates et de leur résistance aux autorités anglaises ; par exemple, des pirates tels que Peter Easton et Maria Lindsay Cobhan ont encore un écho particulier à Terre-Neuve, autrefois une colonie, puis un pays indépendant, puis aujourd'hui une province canadienne souvent marginalisée (Conlin 2009). Enfin, ainsi que l'a montré l'étude de Michael Taft (1986), on voit souvent s'exprimer dans les communautés rurales canadiennes un antagonisme envers les puissants de l'extérieur qui exercent un contrôle sur les gens du cru, non pas par l'apparition d'un héros local, mais par le biais de chansons et d'histoires exprimant une opposition symbolique (souvent au moyen du motif de l'idiote du village) aux fonctionnaires du gouvernement et aux agents de la GRC qui sont toujours, et à dessein, extérieurs à la communauté (Taft 1986 ; voir aussi Thorne 2006).

Ainsi que je l'ai souligné, le travail de terrain dans des communautés vivant des relations de pouvoir et d'exploitation asymétriques avec le Canada lui-même sont susceptibles de dévoiler un bon nombre de récits de héros hors-la-loi. Je pense ici au Canada français et à sa longue expérience des mouvements séparatistes, y compris le Front de libération du Québec, et aux diverses communautés autochtones du Canada. Ces deux groupes se

11. Petits bateaux à moteur rapides transportant l'alcool de contrebande pendant la Prohibition (NdT).
12. Un passage en revue du « folklore du travail » à travers tout le Canada ferait certainement apparaître une sous-catégorie importante de héros/hors-la-loi du travail.

trouvent réunis dans l'histoire complexe et polémique de Louis Riel (1844-1885) et sa redéfinition contemporaine. Riel était, entre autres, le meneur des Métis et de la Rébellion de la rivière Rouge (que l'on a appelée plus tard, avec davantage d'exactitude, « Résistance ») (1869-1870) qui s'est terminée par la création de la province du Manitoba, la reconnaissance du peuple Métis et l'exil (d'abord volontaire, puis décrété par le gouvernement) de Louis Riel pendant cinq ans. Durant cet exil, il fut élu trois fois au Parlement. Il revint au Canada en 1885 à la demande de Gabriel Dumont et des Métis du District de la Saskatchewan pour négocier des droits à la terre et une reconnaissance du gouvernement fédéral. Les négociations échouèrent, et la Rébellion/ Résistance du Nord-Ouest commença en 1885. La couverture d'une revue montre la maison des gardes de la Police montée royale du Nord-Ouest où était détenu Louis Riel jusqu'à ce qu'il soit pendu, après la défaite des Métis à Batoche le 12 mai 1885. Aujourd'hui, les journaux et autres publications grand public qualifient souvent Riel de « héros populaire », et il est considéré comme le père fondateur de deux provinces canadiennes. Cependant, l'étude de sa transformation en « héros » à partir de ses descriptions plus anciennes de rebelle, traître, fou et hors-la-loi¹³, constituerait en elle-même une étude de l'exploitation économique, raciale, linguistique et sectaire qui a tissé le Canada et qui en définit encore en grande partie l'histoire (pour un survol, voir Owran 1982 ; Siggins 1994 ; Teillet 2019). Ce qui est curieux dans cette bataille pour faire de Riel un héros populaire, c'est qu'elle se déroule dans, et qu'elle est en partie récupérée par, un processus parallèle de redéfinition de Riel en tant que constructeur de la nation canadienne. Riel peut être défini comme un héros hors-la-loi populaire, puisque l'on sait qu'il était caché et protégé par sa parenté, par des gens ayant en commun l'ethnie

13. Il est à noter que, parallèlement à la résistance des Métis, les communautés cri avaient mené plusieurs raids de leur propre chef, et qu'un mouvement parallèle à celui de Riel est aussi en train de se dérouler : depuis la diffamation du chef Poundmaker (Pihokahanapiwiwin), entre autres meneurs, qui était qualifié de traître, jusqu'à une interprétation plus nuancée, voire une exonération en 2019 (pour un survol de l'histoire de la Nation Cri et des suites de la Rébellion du Nord-Ouest, voir Stonechild et Waiser 1997). Il reste néanmoins une considérable opposition à la réhabilitation de Louis Riel, l'homme politique fédéral Peter Goldring d'Edmonton (conservateur) l'ayant par exemple qualifié de « scélérat » et de « meurtrier » en 2010 (CBC News). D'après les chefs métis et autochtones dans les provinces des Prairies, qui mentionnent du harcèlement en ligne à leur rencontre, il semble que la valorisation de la Police montée du Nord-Ouest et du général Frederick Middleton d'un côté, et le dénigrement de Riel de l'autre, soient des éléments clés du discours contemporain des organisations nationalistes blanches dans cette région.

et la langue, depuis les Prairies jusqu'au Québec ; et plusieurs éléments de l'histoire et de la tradition orales, ainsi que quelques chansons, attestent que diverses communautés métisses et canadiennes-françaises (sur le plan émique et ésotérique) le tiennent pour un héros (Malette et Marcotte 2017 ; Thomas 1993). Cependant, le projet national relativement récent – tel qu'il s'exprime dans les jours fériés des provinces, les noms des rues, les statues et, plus récemment, les timbres-poste et les pièces commémoratives – constituent des parties d'un discours émergent, élitiste et hégémonique, qui à la fois reconnaît et entrave la possibilité pour les communautés de Riel lui-même de le définir comme un héros hors-la-loi, et d'user de tous les modes de critique socioculturelle que cette appellation conférerait aux dites communautés. Il est possible aussi que la capacité de l'État d'admettre l'héritage de la rébellion et de le naturaliser dans un discours national sans danger soit ce qui définisse le mieux la façon distincte dont le Canada articule le héros hors-la-loi populaire¹⁴.

En dehors des questions nationales ou régionales, il reste plusieurs problèmes sociologiques et théoriques sous-jacents dans l'étude à la fois du banditisme et des héros hors-la-loi populaires, principalement en ce qui concerne la dépendance envers des modèles simplistes d'oppositions binaires de groupes, ainsi que les compréhensions généralement simples des structures intergroupes et des affiliations de leurs membres. Les calculs sociologiques différentiels qui sous-tendent les études de Hobsbawm, Thompson, Seal, et de la plupart de celles de l'École de Birmingham, en ce qui concerne la criminalité, est qu'il existe une relation d'exploitation, une relation clairement asymétrique, entre deux unités largement séparés d'acteurs sociaux, dans lesquelles le groupe subalterne se constituera des systèmes alternatifs de soutien mutuel et de signification culturelle¹⁵. Cette configuration contraste fortement avec l'intersectionnalité et l'hybridité de la modernité tardive au sein de laquelle, par exemple, des capitalistes

-
14. Le contre-argument est que la redéfinition de Riel n'est pas une récupération, mais que cela fait partie de la réconciliation avec les communautés autochtones, selon le vœu du rapport de la Commission de vérité et réconciliation du Canada (2015b).
 15. À vrai dire, Hobsbawm n'a parlé que des communautés rurales isolées contemporaines ou des débuts de l'époque moderne ; cependant, même là il présente une image simplifiée et unidimensionnelle des groupes populaires multiples, rivaux ou ayant des points communs, et leurs relations avec de puissants acteurs extérieurs à leurs communautés, qu'il s'agisse de l'Église, de milices, d'organisations criminelles, de fonctionnaires du gouvernement, etc. En sociologie, ce phénomène tombe assez approximativement dans la théorie de la « solidarité entre soi ».

milliardaires se décrivent comme des « pirates perturbateurs », tandis que les trafiquants de drogue des rues (qui peuvent eux-mêmes prendre une identité de héros hors-la-loi populaire au niveau local) exercent leur activité au sein d'une économie capitaliste transnationale de la drogue qui (hypothétiquement) exploite et réduit en esclavage des passeurs d'héroïne birmans. En outre, l'hybridité radicale que permet Internet ajoute un problème de plus aux présupposés sociologiques du banditisme et du héros hors-la-loi¹⁶.

Deux articles de ce numéro thématique examinent des préoccupations anciennes et contemporaines en ce qui concerne les héros populaires hors-la-loi et criminels, et font progresser notre compréhension de ce phénomène. Apportant une importante contribution à la croissance du folklore du banditisme en ligne, l'article de Benjamin Staple, « Are We a Bunch of Robin Hoods? Filesharing as a Folk Tradition of Resistance », explore les différents modes de construction de l'identité et de la résistance, et l'utilité problématique que confère l'étiquette de pirate dans la création de *communitas* au sein d'une communauté de partage en ligne, ainsi que les négociations subséquentes auxquelles doit se livrer l'individu en ligne et hors ligne (entre autres) au sujet de son identité. Le deuxième article porte sur une enquête effectuée par Ian Brodie dans la tradition des chansons vernaculaires de Cap Breton dans les années 1930-1940 ; il éclaire en particulier deux ballades ayant pour sujet la vente de charbon de contrebande qui fonctionnent à la fois comme expression du système moral de la communauté, et comme critique de l'exploitation et de la souffrance des mineurs, des employés d'usines et de leurs familles. Puisque les ballades, comme l'explique Brodie, étaient presque certainement composées par les femmes pour être écoutées dans le cadre d'une émission de radio de la mi-journée s'adressant aux femmes au foyer, cette enquête fournit un correctif important aux études savantes portant sur les hors-la-loi du folklore qui se concentraient presque exclusivement sur les hommes.

16. La solution à ce problème est hors de portée de cette introduction, mais on pourrait lui envisager deux approches. Tout d'abord, les études de cas portant sur des sujets de plus en plus réduits pourraient (paradoxalement), en conjonction avec les méthodologies des méga-données, permettre une plus grande clarté dans les descriptions des structures des groupes populaires, de telle sorte que l'hybridité et l'intersectionnalité puissent être repérées, mises en réseau et discernables sur le plan phénoménologique. Deuxièmement, un certain consensus au sujet de la véracité de l'inversion de la subculture, de la théorie de la contagion et de la solidarité entre soi pourrait produire des outils permettant des analyses plus claires.

Genre, représentation et criminalité

Dans une discipline qui regorge de contes, chansons, pièces de théâtre, culture artistique et matérielle racontant et représentant tous les crimes du code criminel mondial (dont parfois les avocats n'oseraient même pas rêver), il est curieux que notre discipline ne se soit penchée sur le crime que si tard et de manière si désordonnée. Mais peut-être le problème réside-t-il, comme Tatar l'a signalé en 1993, dans l'effacement ou la diminution de la violence, du crime et de la justice subséquente des textes traditionnels, parfois par les ethnologues eux-mêmes¹⁷. Il est certain que nous avons trouvé bien plus confortable d'interpréter le crime et la violence dans les récits et contes traditionnels d'un point de vue thérapeutique et de maturation (Bettelheim 1977 ; Zipes 1995, 1996). Ainsi que je l'ai déjà mentionné, les chercheurs s'intéressant aux récits populaires inspirés par la relation à la loi ont montré comment les contes traditionnels peuvent se comprendre comme des recueils de lois et de crimes (Cover 2004 [1995] : 173-202 ; Luban 2004 ; Creeden 1994) ; et il est indéniable que les études en folklore des enfants ont documenté les innombrables façons par lesquelles s'expriment la conception populaire de la loi, la négociation, le conflit et la violence (Opie et Opie 1959 : 121-154 ; Hughes 1999 ; Bronner 2011). Nous nous rapprochons de ce volume thématique avec les ethnologues qui ont examiné de quelle façon les textes traditionnels ont encodé l'éthique et l'esthétique de la condition de victime (Cohen 1972) ou qui ont souligné la façon dont des récits traditionnels tels que les contes de fées ont servi à articuler et gérer la violence quotidienne (genrée) (Lindahl 2011).

Passer aux récits d'expérience personnelle nous amène aux trois pierres de touche des études en ethnologie de la criminalité : Richard Dorson, Eleanor Wachs et Elaine Lawless. L'ouvrage *Land of the Mill Rats* de Dorson (1981) renferme un chapitre sur le « folklore du crime » dans lequel il identifie dix thématiques de contes traditionnels qui se différencient par leurs personnages stéréotypés ou les actions décrites¹⁸. Totalement dépourvue d'analyse comparative, narratologique ou de performance, cette investigation demeure pourtant pertinente car elle est

17. Cet effacement peut tenir au fait qu'à partir du milieu du XX^e siècle, les ethnologues qui faisaient leurs premières tentatives d'étudier les environnements urbains identifiaient la criminalité et ses diverses expressions narratives comme un phénomène urbain, comme s'il n'y avait aucun meurtre, aucune violence ou aucune agression sexuelle dans les villages semblables à ceux étudiés par l'anthropologue Robert Redfield où les folkloristes effectuaient leurs collectes.

18. À la fin de ce recueil, Dorson inclut également la légende contemporaine du « garçon castré ».

l'une des premières à prendre ce sujet au sérieux, ainsi qu'à remarquer la façon dont les histoires de crimes peuvent fonctionner comme des scripts pédagogiques, « ... afin que dorénavant l'auditeur s'imprègne de techniques de survie à partir des contes folkloriques évoquant des crimes » (Dorson 1981 : 231). Bien plus complexe et fondée sur des détails contextuels, l'ouvrage de Wachs, *Crime Victim Stories*, nous procure trois approches durables et des découvertes : tout d'abord, elle définit la structure du récit et les règles génériques de performance du genre¹⁹ ; deuxièmement, elle montre de quelle manière les récits articulent une partie d'une plus large vision du monde ; troisièmement, elle propose une méthodologie de collecte des histoires criminelles. Il est étonnant que les travaux de Wachs aient inspiré si peu d'autres publications conséquentes²⁰. Le livre d'Elaine Lawless, *Women Escaping Violence: Empowerment Through Narrative* (2001) et ses travaux suivants (2004, 2008) ont exercé une profonde influence et ses travaux sont trop importants pour être traités brièvement, mais je me contenterai d'en souligner trois aspects qui ont un écho dans ce numéro et dans d'autres travaux sur l'ethnologie de la criminalité. Son travail a fait voler en éclats le « récit de référence » bien établi de la violence envers les femmes, soutenant que ce phénomène se comprendrait bien mieux si l'on en revenait aux récits réellement racontés par les femmes, en particulier en dehors des constrictions exercées par les divers organismes d'aide. L'exigence de Lawless d'en revenir au récit vernaculaire, ésotérique et émiq (quel que soit le malaise qu'il puisse susciter) est l'aiguille aimantée des futures études des récits de crimes. Deuxièmement, Lawless nous procure, sinon une méthodologie fonctionnelle, du moins deux manières de nous orienter vers le silence dans la narratologie du crime : il s'agit pour nous tout d'abord de reconnaître sa présence au sein du récit lui-même ; et ensuite, Lawless exige que l'auditeur/ chercheur soit « fermement convaincu que la compréhension du facteur le plus essentiel est de savoir si oui ou non ces histoires peuvent être racontées et écoutées au sein du contexte dans lequel vivent celles qui les racontent et qui étaient auparavant réduites au silence » (Lawless 2001 : 80) ; et enfin, l'ouvrage *Women Escaping Violence* (entre autres) fait la preuve des bienfaits thérapeutiques et matériels du fait de raconter et de se souvenir de la violence, de la façon dont un récit de vie (re)composé peut

19. Le découpage en quatre parties de son ouvrage (mise en place de l'incident ; développement de l'action ; résolution de l'évènement crime-victime ; bilan) a été plus tard modifiée dans l'étude de Russell Frank sur les récits de violations de domiciles (2017).

20. À l'exception de la publication de Cornelia Cody, « The New York City Personal Experience Narrative » (2005) et de l'étude de Diane Tye sur les récits de femmes victimisées dans un environnement urbain (2005).

transformer l'univers de quelqu'un. Ma propre contribution à ce recueil, « The Speaking Body and the Silent Mouth », aborde le rôle du silence dans les récits de vie et d'activité des gens qui cultivent illégalement du *pot*, en arguant que, bien que les techniques du silence puissent être une priorité occupationnelle à laquelle on résiste de nombreuses façons subtiles, là où le silence demeure central dans la vie des participants à ma recherche, ceux-ci reconnaissent largement, et ressentent profondément, l'érosion de leur soi positif et de leur identité occupationnelle.

Malgré les importantes contributions énumérées ci-dessus, ce sont les chercheurs contemporains travaillant sur les légendes et la rumeur qui ont posé la plupart des bases de la recherche actuelle sur l'ethnologie du crime. Nous ne pouvons pas dans cette introduction aborder l'ensemble des recherches sur les légendes contemporaines et leurs investigations de la criminalité²¹, mais je vais en souligner plusieurs approches, sujets et théories qui ont inspiré les contributeurs de ce numéro, ou dans lesquelles ils sont engagés. Notre cadre temporel commence après la conférence Wayland Hand, qui s'est tenue à l'UCLA en 1969, et qui constitue, pour Bennett et Smith (1996 : xxx), l'introduction au tournant contextuel, interprétatif et sociologique des études en ethnologie des légendes et le début du champ d'étude du légendaire contemporain lui-même²².

1969-1982 – Durant cette période se sont déroulés trois événements ayant eu un impact sur l'histoire de l'ethnologie de la criminalité.

-
21. Cette histoire de la recherche sur le crime et les légendes contemporaines (avant 1996) peut être reconstituée à partir des deux études de Bennett et Smith (1993, 1996).
 22. Comme toutes les histoires, celle-ci est aussi simplifiée et nous devons mentionner qu'un certain nombre d'approches et de théories que nous croyons contemporaines avaient été employées intuitivement par de précédentes générations de chercheurs. Par exemple, l'étude de Joseph Jacob sur le qualificatif de « meurtre » dans l'affaire du « petit saint Hugh de Lincoln », en 1255, représente une véritable enquête criminelle du type de celles dont Bill Ellis était le pionnier (1989). Jacob recourt quasiment à l'ostension pour expliquer la qualification de la mort de l'enfant en meurtre, ce qui en fait un modèle d'interprétation (Jacob 1991 [1896] : 49) ; il identifie des « entrepreneurs moraux », John de Lexington et Henry III (65) ; il relève des variations de la légende au service d'un contexte culturel (49) ; et il infère un phénomène de *legend tripping* (voir note 23) avec la création d'un autel dédié à ce jeune garçon dans la cathédrale de Lincoln, de même que cette légende faisait l'objet d'un « tourisme sombre » lorsqu'il mentionne pour le XIX^e siècle des récits de visiteurs guidés par des gens du coin qui les emmenaient sur les différents sites associés à ces événements historiques (59-60).

Premièrement, la découverte et l'analyse du phénomène de *legend tripping*²³ (pour une vue d'ensemble, voir Tucker 2018) ont émergé de l'Université de l'Indiana, ce qui a procuré une base à l'étude critique de Bill Ellis sur les interprétations sataniques d'activités adolescentes ambiguës (1991), ainsi qu'à la théorie de l'ostension de Linda Dégh et Andrew Vázsony (1983). Lentement, au cours de cette période, parallèlement aux collectes générales de matériau légendaire contemporain dans les articles individuels, un corpus de récits sur le crime a commencé à se constituer. À la suite du succès de l'ouvrage de Jan Harold Brunvand, *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and Their Meanings* (1981), une masse de collections a commencé à se constituer. Ce travail en général ingrat et passé sous silence a permis de constituer et de diffuser ces textes contemporains/ légendaires ayant le crime pour sujet, ce qui constitue une ressource inestimable pour le chercheur contemporain œuvrant dans le contexte des *fake news*, ou infox²⁴. Nous serions totalement perdus si nous n'avions pas la possibilité de reconnaître un contenu ou un motif traditionnel – intégral ou altéré – dans les informations, les tweets ou les « légendes migrantes » qui changent ostensiblement de forme dans les récits de vie préalablement à leur transformation en tradition orale. Inspirée par les travaux de Theo Meder (2009) et Peter Burger (2009), avec sa déconstruction de l'usage de la légende contemporaine qui (re)produit des rumeurs et des paniques au sujet de crimes raciaux, notre discipline n'a jamais cessé de recueillir des récits, ce qui procure une ressource précieuse aux ethnologues indépendants ou de la fonction publique (et à leurs compagnons de voyage) leur permettant d'engager le dialogue avec le gouvernement et les organisations de la société civile pour contrer la transformation de la légende en arme²⁵.

L'une des critiques qui fut adressée aux premiers travaux de cette période est que les récits de crimes n'étaient pas analysés en tant que discours sur le crime, ni même comme faisant partie d'une écologie plus large de

23. Il s'agit d'une pratique adolescente consistant à se faire peur en se rendant sur des lieux censés être hantés ou maléfiques (NdT).

24. Pour une vue d'ensemble de ce phénomène, voir le numéro thématique de 2018 du *Journal of American Folklore* portant sur les infox (vol. 131, n° 522).

25. L'exemple évident ici est celui de *snopes.com* qui utilise notre travail depuis des années. Pour un survol de l'usage des travaux en ethnologie sur Internet, et de la vérification des faits, voir Aspray et Cortada (2019 : 9-36) ; mentionnons également l'enquête publique en ethnologie d'Aurore van de Winkel portant sur la rumeur et l'infox en Belgique, et le groupe de recherche « Monitoring of Contemporary Folklore » de l'Université d'État des sciences humaines de Russie ; pour un plaidoyer pour l'ethnologie appliquée aux conflits sociaux, voir Fine et Ellis (2010 : 201-208).

la conception populaire de la loi ou de la justice dans les communautés concernées, mais qu'ils étaient traités, sous l'influence de l'Indiana School of Legend Research, comme des manifestations de diverses angoisses sociales. Des récits tels que « La mort du petit ami », « La babysitter », « La mort du colocataire » ou « La main léchée », que les chercheurs du moins, savent être fictifs, se prêtent bien à cette approche. Cependant, le résultat en est généralement un effacement du crime en tant que catégorie d'analyse.

1983-1993 – Durant cette période furent élaborées plusieurs contributions significatives à l'ethnologie du crime : la théorie de l'ostension, l'étude critique des paniques sataniques et l'émergence d'une école de criminologie au sein des études savantes sur le légendaire contemporain. L'introduction, par Dégh et Vázsonyi (1983), de l'ostension dans la discipline de l'ethnologie, par le biais de la sémiotique, s'inscrit dans leurs enquêtes sur la rumeur des bonbons d'Halloween contaminés ainsi que sur les récits médiatiques populaires désordonnés et le meurtre d'imitation de 1977. Brièvement, l'ostension (le récit légendaire raconté de façon animée), la pseudo-ostension (le canular) et la quasi-ostension (l'utilisation du récit comme guide interprétatif) procurent un modèle descriptif et analytique à la matérialité ou la praxis du récit légendaire par lequel nous pouvons mieux comprendre que « le fait devient récit et le récit devient un fait » (29). Ce qui est absent de l'article original, et qui demeure non résolu jusqu'ici, c'est le mécanisme expliquant comment, dans quelles conditions, ou dans quel ensemble de facteurs contextuels, la parole devient action ; en tant que telle, l'ostension reste l'une des grandes « boîtes noires » sociologiques des ethnologues (29). Néanmoins, l'ostension apparaît comme un outil essentiel pour comprendre de quelle façon on peut utiliser la rumeur et la légende comme base et comme modèle à l'action : le crime comme *legend tripping*.

Bien que Sylvia Grider (1984) ait été la première à utiliser ce concept²⁶, les travaux de Bill Ellis sur la terreur satanique vont bien plus loin et incorporent l'ostension et le *legend tripping* pour déconstruire les « preuves » d'activités sataniques rassemblées par les policiers, arguant du fait que ces derniers interprètent erronément les activités traditionnelles de *legend tripping* des adolescents (1991, 1992, 1996). En fait, l'investigation interdisciplinaire et multidisciplinaire de la panique satanique a considérablement modifié la façon dont l'ethnologie envisage le crime en général. Tout d'abord, en

26. Grider n'emploie pas spécifiquement le terme « ostension », mais elle applique clairement la perspective fondamentale de Dégh et Vázsonyi, telle qu'ils l'ont soulignée en 1983.

faisant connaître les études sur le légendaire contemporain et la rumeur aux sociologues et aux criminologues (Victor 1993a, 1993b), elle a permis d'engager un dialogue fructueux entre les deux disciplines ; ensuite, les ethnologues ont commencé à intégrer la criminologie culturelle et la sociologie du crime (voir par exemple Cohen 2002 [1972] ; Beckr 1963 ; Hall 1978), ainsi que le constructivisme (Best et Horiuchi 1985 ; Richardson, Best et Bromley 1991 : 3-5) à leurs recherches. À l'issue de cette période, les recherches ont porté sur la diffusion des récits de nature satanique et leur influence sur les policiers et leurs méthodes d'investigation (Hicks 1991, 1997 [1991]), ce qui a son importance pour l'exploration complète de l'ethnologie de la criminalité. Cependant, le rôle de la légende et de la rumeur dans les différents métiers du système de la justice criminelle reste peu étudié. Enfin, le phénomène lui-même, avec ses fausses incarcérations, le détournement des pratiques policières et les agressions physiques de personnes marginalisées semble avoir poussé les ethnologues encore plus loin dans des recherches engagées, sur le plan contextuel et sociologique, qui allaient affecter les approches de la criminalité au sein de la discipline jusqu'à notre époque et encore aujourd'hui²⁷.

Durant toute cette période chronologique, la représentation narrative (souvent sous forme de légende et/ou de rumeur) des actions criminelles (Best 1991) perpétrées par des populations cibles faisait partie de la construction des crises ou des problèmes sociaux et, de ce fait, cela a entraîné les ethnologues à entreprendre des recherches sur, entre autres sujets : la contamination volontaire criminelle par le HIV/Sida (Fine 1987 ; Goldstein 1992 ; Langlois 1991) ; l'enfance en danger (Kapferer 1993) ; le vol d'organes (Champion-Vincent 1997) ; les crimes et conflits intergroupes (Mitchell 1987 ; Langlois 1983 ; Turner 1993, 1996). La première enquête à se pencher sur un crime non élucidé particulier en recourant aux techniques de l'enquête ethnologique combinées aux données policières et médico-légales est celle de Bill Ellis, « Death by Folklore: Ostension, Contemporary Legend, and Murder » (1989). Ellis se sert de l'ostension pour séparer et organiser les différents récits entourant la mort de Cooper

27. Par exemple, le National Centre for Reason and Justice relève qu'une centaine de personnes ont été accusées d'abus sexuels ritualisés aux États-Unis entre 1984 et 1989 (Herskovitz 2013). L'enquête de 1994 de Jean La Fontain dans des documents anglais lui a permis d'écarter l'élément satanique dans les tristement célèbres paniques de Nottingham, Rochdale et Oakley, tandis qu'au Canada, dans le cas de la panique de 1992 suscitée par des abus sexuels ritualisés à Martensville, en Saskatchewan, une douzaine de personnes ont reçu une centaine de chefs d'accusation (CBC Radio Canada 2019 ; voir Lippert 1990).

et de Schultz, avançant que les récits portant sur les cultes sataniques ont procuré un cadre d'interprétation à la communauté et aux enquêteurs, tandis que la pseudo-ostension et l'ostension ont fourni un outil pour passer à nouveau au crible les preuves elles-mêmes et exposer la façon dont le récit traditionnel est inscrit en tous points dans le crime. Dans ce numéro, Ellis retourne à son article original et applique de nouvelles informations à ce cas, de même qu'un élargissement des sous-catégories de l'ostension (proto-ostension, ostension inversée), ce qui lui permet de disséquer les constructions narratives du meurtre en fonction des différents acteurs (policiers, procureurs, meurtrier ayant avoué et communauté au sens large), soutenant que ce qui est produit là est une « cartographie de l'action » qui encadre les gestes et les expériences du monde réel, ce qui rend possibles, entre autres phénomènes : une accusation mensongère, des aveux ambigus, des procédures policières normatives et une utilité toujours actuelle de la théorie de l'ostension elle-même.

Debra Lattanzi Shutika, qui enquête elle aussi sur un cas ambigu de meurtre, propose dans ce volume un modèle d'analyse médico-légale du récit, qui associe la criminologie narrative en émergence aux outils de narratologie de l'ethnologue. Partant de l'étude de cas du meurtre de Karen Ferrell et Mared Malarik en 1970, Shutika examine le considérable corpus matériel archivé, mais en particulier les aveux de Paul Clawson, pour démontrer en quoi l'interprétation critique d'un récit par un ethnologue, combinée aux preuves médico-légales, peut apporter aux criminologues des compétences pragmatiques ainsi qu'une nouvelle théorie.

Passant de la consommation²⁸ du crime et des représentations du crime, dans ce recueil, Naomi Barnes enquête sur la « communauté des crimes véritables » (*true crime community*) sur Tumblr. Barnes soutient que le stigmate social, la théorie de la contagion appliquée au crime et les débats internes à la communauté au sujet de la consommation, de la production et de l'interprétation d'écrits sur les crimes véritables contribuent à définir les identités contestées de la communauté. De façon pragmatique, Barnes aborde le débat de la théorie de la contagion, qui a hanté les études portant sur l'ostension dans la légende contemporaine (Dégh et Vázsonyi 1983 ; Grider 1984), pour affirmer que l'usage, par les membres de cette

28. Bien qu'elle dépasse la portée de cette introduction, la consommation des récits de crimes en tant que plaisir et titillation réside au croisement de l'ethnologie et de l'apparition historique de la culture populaire ; par exemple, les livrets de colportage avec leurs « aveux véritables », les ballades des pendus, les feuillets de musique imprimés, les chansons évoquant des meurtres et des journaux populaires tels que l'*Illustrated Police Gazette* (et ses nombreux prédécesseurs).

communauté en ligne, de narrations de crimes véritables pour articuler diverses angoisses sociales est souvent mal interprété par les gens de l'extérieur, qui stigmatisent les participants, disant qu'ils provoqueront (par contagion) d'autres crimes.

Pour en revenir aux études sur le légendaire contemporain, nous découvrons qu'elles demeurent profondément engagées dans l'étude de la criminalité. Par exemple, le phénomène de *legend tripping* et l'affinement continu de la théorie de l'ostension apparaissent dans la réponse des ethnologues à la tentative de meurtre pour apaiser le « Slender Man » (Blank et McNeil 2018). Après les attaques terroristes du 11 Septembre sur les États-Unis, les ethnologues se sont exprimés dans un numéro spécial de *Western Folklore* (Goldstein 2009) ; et le fléau des fusillades dans les écoles américaines a été abordé dans un numéro thématique de la *Children's Folklore Review* (Bronner 2002 ; voir Tucker 2014).

Travail de terrain, ethnographie et crime

L'ethnographie et les pratiques de terrain qui l'accompagnent sur les lieux du crime et les situations criminologiques sont rares en ethnologie du crime. Bruce Jackson, avec son travail d'une vie entière consacrée à documenter par le texte, le film et la photographie la totalité de l'institution de la culture de la prison, est une exception. Il n'est pas facile de résumer le travail de Jackson puisque, d'une part, il couvre l'intégralité du monde des prisonniers, depuis leur argot, leur jargon, leur culture matérielle, leurs chansons et leurs héros, leur histoire de vie, jusqu'à l'usage instrumental de la violence et les processus de transmission du savoir traditionnel d'une génération de prisonniers à l'autre²⁹. Cependant, son travail demeure

29 Parmi ses nombreux écrits, mentionnons « Prison Folklore » (1965) ; « Folk Ingenuity Behind Bars » (1966) ; *A Thief's Primer* (1969) ; *Killing Time: Life in an Arkansas Penitentiary* (1977). Il existe étonnamment peu d'études sur le folklore des criminels. Deux des plus anciennes sont celles de William Cumming Wilde, avec « Some Words on Thief Talk » (1889), et une vue d'ensemble d'un collectage effectué par le Dr. Albert Hellwig et réimprimé dans le *Journal of American Folklore* en 1906. Parmi leurs prédécesseurs de renom, mentionnons Henry Mayhew, en particulier le quatrième tome de son énorme étude sur la vie quotidienne à Londres (1968 [1862]), et à qui l'on doit en partie l'idée d'une fraternité du crime, héritée des pamphlétaires de l'époque élisabéthaine comme Harman (1814 [1566]) et Dekker (1608, 1612). À partir du milieu du XIX^e siècle jusqu'au début du XX^e siècle, des proto-ethnographes amateurs et anonymes ont produit une masse d'études teintées de réformisme social, préservant (et créant) un folklore des criminels, des vagabonds et des gens les plus démunis (Freeman et Nelson 2008).

important par la façon dont il analyse ethnographiquement les différents types et structures (lorsqu'ils existent) des groupes populaires de criminels (1969 : 30-31) et par sa déconstruction et sa compréhension nuancée du « code » (1965 : 320 ; 1969). Son ethnologie appliquée, son plaidoyer pour une réforme des prisons, restent des modèles pour les futurs ethnologues s'intéressant au crime. L'enquête ethnographique et occupationnelle de Claire Schmidt, portant sur l'humour dans le succès de la carrière des travailleurs des prisons, nous procure une rare perspective ethnologique sur la façon dont les environnements criminologiques façonnent la vie de ceux qui y travaillent (2013, 2017). L'ouvrage de William Lyndwood Montell, *Killing: Folk Justice in the Upper South*, aboutissement de quinze ans de travail de terrain et de recueil d'histoires orales, reconstitue « le système de loi et d'ordre contrôlé de façon interne par la communauté », grâce auquel un meurtre est soumis à un arbitrage et généralement justifié (1986 : 154). Ce livre se présente aussi comme une critique des théories criminologiques dominantes (à cette époque) au sujet des cultures de la violence et des préjugés sous-entendus ou déclarés au sujet du monde rural dans la littérature. En contexte canadien, le sport ritualisé des combats de coqs au Cap Breton, en Nouvelle-Écosse, était le sujet de terrain de Richard MacKinnon en 1970 : sport clandestin lié aux communautés de mineurs qui émaillent l'île, qui est à la fois une démonstration d'habileté personnelle et de statut communautaire, ces combats, soutient MacKinnon, renforcent les valeurs masculines « de courage, de vaillance et de force » du métier de mineur (2009 : 99). Ma propre contribution à ce numéro thématique est basée sur deux projets ethnographiques d'observation participante, l'un auprès d'un groupe de jeunes sans-abri à Toronto, Ontario (1999), et l'autre avec des petits cultivateurs de marijuana illégale dans un village de Colombie-Britannique (2012-2017). Les premiers ont apporté des éléments à une investigation de la légende contemporaine de la « plage de Cherry Beach », conte de violence policière extra-judiciaire, géographie d'une menace et d'une sous-culture de normativité policière (2003). Ma contribution à ce numéro consiste en partie à discuter de la façon dont la torture est utilisée dans les marchés instables de la drogue en tant que forme d'épreuve et d'outil de communication auprès d'individus dépourvus d'audience médiatique.

Deux problèmes extérieurs au champ d'études lui-même dressent des barrières invisibles devant les méthodologies ethnographiques, entravant leur développement. Premièrement, on constate un manque de manuels ou de ressources particulières pour instruire la prochaine génération de

chercheurs dans un terrain à haut risque. Deuxièmement, la progression de l'éthique, qui s'est accompagnée de l'adoption de régimes nationaux et institutionnels (notamment, au Canada, l'Énoncé de politique des trois conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains – EPTC2), a conduit à une augmentation et – selon plusieurs auteurs – à un contrôle non nécessaire du travail de terrain en sciences sociales (Haggerty 2004). En particulier, les clauses sur la « loi de la terre » de l'énoncé canadien EPTC2 constituent clairement une ingérence de l'État dans les pratiques éthiques du terrain (Palys et Lowman 2009). Mais malgré cette difficulté, et d'autres, l'enquête de terrain est l'unique façon d'accéder au monde du crime. Jusqu'ici, la plupart des ethnologues ont étudié des histoires portant sur des « autres » absents, avec peu de réponses de ces derniers.

Nous avons de la chance, dans ce numéro thématique, de pouvoir inclure deux articles basés sur un travail de terrain. Déjà mentionné plus haut, le travail de Ben Staple se base sur plusieurs années d'ethnographie en ligne portant sur un site Internet et ses membres, Kick Ass Torrents. De son côté, Cory Thorne a utilisé l'observation participante dans son travail de terrain à Cuba pour investiguer « la lucha », que dans l'hémisphère nord nous appellerions le marché noir, ou gris, mais qui, ainsi que l'explique Thorne, est une pratique de subsistance complexe inscrite dans l'histoire, la masculinité, la famille, les sexualités et l'économie politique. Au moyen d'une lecture attentive, en fonction de leur contexte, des stratégies de survie que sont le vol, la fraude et le travail du sexe, Thorne nous décrit ces activités d'une façon nuancée, ainsi que l'interprétation que font eux-mêmes de leur vie quotidienne les participants à sa recherche.

Conclusion

Ce passage en revue sélectif des travaux antérieurs et de ceux des auteurs de ce numéro me permet de proposer plusieurs postulats pour de futures études en ethnologie du crime et de la criminalité.

- Le pouvoir du crime (en particulier lorsqu'il est violent) réside dans sa capacité de détruire les liens sociaux de confiance, de réciprocité et de civilité d'un individu aussi bien que ceux d'une communauté ; paradoxalement, le crime peut aussi être résistance, survie, expression et susceptible de générer quelque chose.
- L'expérience du crime est incarnée et émotionnelle.
- L'ethnologie du crime, comme celle du surnaturel, se base sur

une réponse expérientielle et émotionnelle ; ces expériences sont articulées, ordonnées, gérées et communiquées au moyen de différents genres prenant tous leur forme narrative de schémas de communication traditionnels et culturellement appropriés. Selon Dégh et Vázsonyi (1983) et Ellis (1989), ces récits deviendront eux-mêmes des modèles d'interprétation du « monde réel » et d'action sur celui-ci.

- Là où le crime existe en tant que représentation, il existe dans une écologie narrative plus vaste (Kinsella 2011) et en tant que compétition pour la définition d'une interprétation partagée du monde (Fine et Ellis 2010 : 206).
- Là où les crimes sont définis comme déviants, ils constituent le matériau brut des stéréotypes (*blason populaire* en anglais) intergroupes, susceptibles, ou non, de provoquer un conflit entre groupes.
- La réponse émotionnelle du public au récit du crime fait partie intégrante du processus d'interprétation.
- Toutes les communautés produisent une conception populaire de la loi et de ses mécanismes concomitants de définition, de gestion et de contestation du crime,
- cependant, la définition du crime est une compétition entre l'État et les différents groupes populaires, et entre différents groupes populaires. La complexité intersectionnelle et du métissage de l'identité de l'individu et du groupe exige une étude sociologique et ethnologique plus complexe.
- Les administrations gouvernementales et l'ensemble des institutions qui exercent un contrôle sur le crime sont constituées de groupes populaires dont les métiers se recoupent et qui sont eux-mêmes influencés par différents récits traditionnels et folkloriques du crime.
- Lorsque les communautés entrent en mouvement pour faire changer une loi, elles produisent de nouveaux groupes populaires de contestation et d'action politique. Ces groupes vont à leur tour transformer les discours traditionnels émiques et ésotériques sur la conception populaire de la loi, de la justice et du crime, en cherchant une légitimité pour traiter avec l'État. Les changements subséquents apportés aux lois vont radicalement transformer les

groupes populaires liés entre eux et leurs traditions, mais pas nécessairement le stigmate social et les outils vernaculaires de résistance symbolique du groupe.

Les articles qui suivent exposent un bon nombre de ces postulats, les élargissent et les contestent. L'éventail des groupes et des situations des sujets explorés par les auteurs est large, depuis les criminels, les victimes, les forces de l'ordre, jusqu'aux lecteurs ou auditeurs des histoires de crimes. En outre, ce volume présente différents échantillons de genres, de performances expressives et de techniques d'interprétation. Dans son ensemble, ce recueil d'articles propose plusieurs avenues d'approches d'un domaine sous-exploré des études en ethnologie, et j'espère qu'il inspirera d'autres ethnologues pour qu'ils proposent à leur tour de nouvelles et exigeantes approches de la criminalité. J'aimerais remercier les auteurs pour leur contribution et leur patience dans la création de ce numéro thématique. Mes remerciements s'adressent aussi en particulier au directeur de la revue *Ethnologies*, Laurier Turgeon, et à son adjoint à la rédaction, Van Troi Tran, pour leurs suggestions d'édition, de logistique et leurs bons conseils.

Références

- Abrahams, Roger D., 1966, « Some Varieties of Heroes in America ».
Journal of the Folklore Institute 3(3) : 341-362.
- Aspray, William et James W. Cortada, 2019, *From Urban Legends to Political Fact-Checking: Online Scrutiny in America, 1990-2015*. New York, Springer.
- Atwood, Margaret, 1972, *Survival: A Thematic Guide to Canadian Literature*. Toronto, House of Anansi.
- Becker, Harold, 1963, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York, Free Press.
- Bennett, Gillian et Paul Smith, 1993, *Contemporary Legend: A Folklore Bibliography*. New York, Garland Publishing.
- , 1996, « Introduction ». Dans Gillian Bennett et Paul Smith (dir.), *Contemporary Legend: A Reader*, New York, Routledge : xxi-xlvii.
- Berger, Peter L. et Thomas Luckmann, 1966, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York, Doubleday.
- Best, Joel, 1991, « Bad Guys and Random Violence: Folklore and Media Constructions of Contemporary Deviants ». *Contemporary Legend* 1 : 107-121.
- Best, Joel et Gerald T. Horiuchi, 1985, « The Razor Blade in the apple: The Social Construction of Urban Legend ». *Social Problems* 32(5) : 488-499.
- Bettelheim, Bruno, 1977, *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*. New York, Vintage.
- Blank, Trevor, 2012, *Understanding Folk Culture in the Digital Age: The Emergent Dynamics of Human Interaction*. Logan, Utah State University Press.
- Blumer, Herbert, 1969, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Boatright, Mody C., 1957, « The Western Bad Man as Hero ». Dans Mody C. Boatright, Wilson M. Hudson et Allen Maxwell (dir.), *Mesquite and Willow* : 96-104. Denton, Texas Folklore Society.
- Bodner, John, 2003, « Cherry Beach Express Rumour and Contemporary Legend Among a Homeless Youth Community in Downtown Toronto ». *Contemporary Legend, New Series* 6 : 89-118.
- Bolton, Reginald Pelham, 1901, « Some Traditional Misconceptions of Law ». *The Journal of American Folklore* 14(53) : 115-117.
- Botkin, Benjamin A., 1956, *New York City Folklore*. New York, Random House.
- Bracken, Christopher, 1997, *The Potlatch Papers: A Colonial Case History*. Chicago, University of Chicago Press.

- Bronner, Simon J., 2002, « Folklore Responds to Columbine and Adolescence ». *Children's Folklore Review* 24(1-2) : 7-20.
- , 2011, « Framing Violence and Play in American Culture ». *Journal of Ritsumeikan Social Science and the Humanities* 3 : 145-160.
- Brunvand, Jan Harold, 1981, *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and their Meanings*. New York, W.W. Norton.
- , 2001, *Encyclopedia of Urban Legends*. Santa Barbara (CA), ABC Clio.
- Burger, Peter, 2009, « The Smiley Gang Panic: Ethnic Legends about Gang Rape in the Netherlands in the Wake of 9/11 ». *Western Folklore* 68(2-3) : 275-295.
- Butts, Edward, 2006, *The Desperate Ones: Forgotten Canadian Outlaws*. Toronto, Dundurn.
- Carrol, Timothy, 2008, « "You About Needle Boy, Right?" AIDS Needle Attacks and the Larger Subcategory of "Surreptitious Attack" Legends ». *Western Folklore* 67(1) : 59-100.
- Cashman, Ray, 2000, « The Heroic Outlaw in Irish Folklore and Popular Literature ». *Folklore* 111(2) : 191-215.
- Cavaglion, Gabriel, 2007, « The Societal Construction of a Criminal as Cultural Hero: The Case of "The Brinks Truck Theft" ». *Folklore* 118(3) : 245-260.
- CBC News, 2010, « Alberta Métis Denounce MP's Riel Letter ». 21 février, en ligne, <https://www.cbc.ca/news/canada/edmonton/alberta-m%C3%A9tis-denounce-mp-s-riel-letter-1.897946>
- CBC Radio, 2019, « Satanic Cult Scandal that Rocked a Small Saskatchewan Town in '92 Continues to Haunt the Falsely Accused ». *Out in the Open*, 29 mars, en ligne, <https://www.cbc.ca/radio/outintheopen/fighting-falsehoods-1.5056457/satanic-cult-scandal-that-rocked-a-small-saskatchewan-town-in-92-continues-to-haunt-the-falsely-accused-1.5074956>
- Campion-Vincent, Véronique, 1997, « Organ Theft Narratives ». *Western Folklore* 56(1) : 1-37.
- Cody, Cornelia, 2005, « "Only in New York": The New York City Personal Experience Narrative ». *Journal of Folklore Research* 42(2) : 217-244.
- Cohen, Stanley, 2002 [1972], *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*. Londres, MacGibbon and Kee.
- Cole, Douglas et Ira Chaikin, 1990, *An Iron Hand Upon the People: The Law Against the Potlatch on the Northwest Coast*. Vancouver, Douglas & McIntyre.
- Commission vérité et réconciliation du Canada, 2015a, *Ce que nous avons*

- retenu. *Les principes de la vérité et de la réconciliation*, en ligne, <http://www.trc.ca/assets/pdf/Principes%20de%20la%20verite%20et%20de%20la%20reconciliation.pdf>
- , 2015b, *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir. Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*. Toronto, James Lorimer and Company Ltd. Publishers, en ligne, http://www.trc.ca/assets/pdf/French_Exec_Summary_web_revised.pdf
- Conley, John M. et William M. O'Barr, 1990, *Rules Versus Relationships: The Ethnography of Legal Discourse*. Chicago, University of Chicago Press.
- Conlin, Dan, 2009, *Pirates of the Atlantic: Robbery, Murder and Mayhem off the Canadian East Coast*. Halifax, Formac Publishing.
- Coote, H.C., 1885, « The Origin of the Robin Hood Epos ». *The Folk-Lore Journal* 3(1) : 44-52.
- Cour suprême du Canada, 1999, *R v Gladue*. 1 S.C.R. 688.
- Creeden, Susan, 1994, *Fair is Fair: World Folktales of Justice*. Little Rock, August House Inc.
- Dégh, Linda et Andrew Vázsonyi, 1983, « Does the Word “Dog” Bite? Ostensive Action: A Means of Legend-Telling ». *Journal of Folklore Research* 20(1) : 5-34.
- Dekker, Thomas, 1608, *Lanterns and Candlelight*. Londres, John Busbie.
- , 1612, *O Per Se O*. Londres, John Busbie.
- Derrida, Jacques, 1967, *De la grammatologie*. Paris, Éditions de Minuit.
- Dorson, Richard, 1981, *Land of the Millrats: Urban Folklore in Indiana's Calumet Region*. Cambridge, Harvard University Press.
- Dundes, Alan, 1971, « Folk Ideas as Units of Worldview ». *Journal of American Folklore* 84(331) : 93-103.
- Durkheim, Emile, 2006 [1897], *On Suicide*. Londres, Penguin.
- Ellis, Bill, 1989, « Death by Folklore: Ostension, Contemporary Legend, and Murder ». *Western Folklore* 48(3) : 201-220.
- , 1990, « The Devil-Worshippers at the Prom: Rumor-Panic as Therapeutic Magic ». *Western Folklore* 49(1) : 27-49.
- , 1991, « Legend-Trips and Satanism: Adolescents' Ostensive Traditions as “Cult” Activity ». Dans James T. Richardson, Joel Best et David G. Bromley (dir.), *The Satanism Scare : 279-295*. New York, A. de Gruyter.
- , 1992, « Satanic Ritual Abuse and Legend Ostension ». *Journal of Psychology and Theology* 20(3) : 274-277.
- , 1996, « Legend-Trips and Satanism: Adolescents' Ostensive Traditions as “Cult” Activity ». Dans Gillian Bennett and Paul Smith (dir.), *Contemporary Legend: A Reader : 167-186*. New York, Routledge.

- , 2000, *Raising the Devil: Satanism, New Religions, and the Media*. Lexington, University of Kentucky Press.
- Ferrell, Jeff, Keith Hayward et Jock Young, 2008, *Cultural Criminology: An Invitation*. Londres, Sage Publications.
- Fine, Gary Alan, 1987, « Welcome to the World of AIDS: Fantasies of Female Revenge ». *Western Folklore* 46(3) : 192-197.
- Fine, Gary Alan et Bill Ellis, 2010, *The Global Grapevine: Why Rumors and Legends about Immigrants, Terrorists, and Foreign Trade Matter*. New York, Oxford University Press.
- Foucault, Michel, 1965, *Madness and Civilization*. New York, Random House.
- , 1996 [1977], *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York, Vintage Books.
- Frank, Russell, 2017, « “Someone’s Been Sleeping in My Bed”: Home Invasion Stories ». *Western Folklore* 76(4) : 415-445.
- Fraser, Joy, 2009, « Mummers on Trial: Mummung, Violence and the Law in Conception Bay and St. John’s, Newfoundland, 1831-1863 ». *Shima: The International Journal of Research into Island Cultures* 3(2) : 70-88.
- Freeman, Mark et Gillian Nelson (dir.), 2008, *Vicarious Vagrants: Incognito Social Explorers and the Homeless in England, 1860-1910*. Lambertville, The True Bill Press.
- Frye, Northrop, 1971, *The Bush Garden: Essays on the Canadian Imagination*. Toronto, House of Anansi.
- Gabbert, Lisa, 2019, « American Festival and Folk Drama ». Dans Simon J. Bronner (dir.), *The Oxford Handbook of American Folklore and Folklife Studies*, New York, Oxford University Press : 277-297.
- Galanter, Marc, 1998, « An Oil Strike in Hell ! Contemporary Legends about the Civil Justice System ». *Arizona Law Review* 40(3) : 717-752.
- Goldstein, Diane, 1992, « Welcome to the Mainland, Welcome to the World of AIDS: Cultural Viability, Localization, and Contemporary Legend ». *Contemporary Legend* 2 : 23-40.
- (dir.), 2009, *9/11 ... And After: Folklore in Times of Terror*, numéro thématique de *Western Folklore* 68(2-3).
- , 2015, « Vernacular Turns: Narrative, Local Knowledge, and the Changed Context of Folklore ». *Journal of American Folklore* 128(508) : 125-145.
- Götz, Norbert, 2015, « “Moral Economy”: Its Conceptual History and Analytical Prospects ». *Journal of Global Ethics* 11(2) : 147-162.
- Grider, Sylvia, 1984, « The Razor Blades in the Apples Syndrome ». Dans Paul Smith (dir.), *Perspectives on Contemporary Legend: Proceedings of*

- the Conference on Contemporary Legend, Sheffield, July, 1982 : 128-140. Sheffield, CECTAL.
- Grimm, Jacob, 1815, « Von der Poesie im Recht », *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft* 2(1) : 25-99
- , 1828, *Deutsche Rechtsalterthümer*. Leipzig, Dieterich.
- , 1840-1878, *Deutsche Weisthümer*. Göttingen, Dieterich.
- Haggerty, Kevin, 2004, « Ethics Creep: Governing Social Science Research in the Name of Ethics ». *Qualitative Sociology* 27 : 391-414.
- Hall, Stuart et Tony Jefferson (dir.), 1976, *Resistance through Ritual*. New York, Harper Collins.
- Hall, Stuart et al., 1978, *Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order*. Londres, MacMillan Press.
- Harman, Thomas, 1814 [1566], *A Caveat, or Warning for Common Cursitors, Vulgarly Called Vagabonds*. Londres, T. Bensley.
- Hayward, Arthur Lawrence (dir.), 1927, *Lives of the Most Remarkable Criminals Who Have Been Condemned and Executed for Murder, the Highway, Housebreaking, Street Robberies, Coining or Other Offences. Collected from Original Papers and Authentic Memoirs, and Published in 1735*. New York, s.n.
- Hellwig, Albert, 1906, « Folk-Lore of Crime ». *The Journal of American Folklore* 19(72) : 91-92.
- Herskovitz, Jon, 2013, « Texas Frees Daycare Operator Accused of “Satanic” Sexual Abuse ». *Reuters*, 27 novembre, en ligne, <https://www.reuters.com/article/us-usa-texas-release/texas-frees-daycare-operator-accused-of-satanic-sexual-abuse-idUSBRE9AQ13R20131127>
- Hicks, Robert D., 1991, *In Pursuit of Satan. The Police and the Occult*. Buffalo, Prometheus Books.
- , 1997 [1991], « The Police Model of Satanism Crime ». Dans James T. Richardson et al. (dir.), *The Satanism Scare* : 175-190. New York, Routledge.
- Hobsbawm, Eric, 1969, *Bandits*. New York, Delacorte Press.
- Horwood, Harold et Edward Butts, 1984, *Pirates and Outlaws of Canada 1610-1932*. Toronto, Doubleday.
- Howard, Robert Glenn et Trevor Blank, 2013, « Introduction: Living Traditions in a Modern World ». Dans Robert Glenn Howard et Trevor Blank (dir.), *Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present* : 1-21. Logan, Utah State University Press.
- Hufford, David J., 1982, *The Terror that Comes in the Night: An Experience-centered Study of Supernatural Assault Traditions*. Philadelphie, University of Pennsylvania Press.

- Hughes, Linda A., 1999, « Children's Games and Gaming ». Dans Brian Sutton-Smith *et al.* (dir.), *Children's Folklore. A Source Book* : 93-120. Boulder, University Press of Colorado.
- Inciardi, James A., Alan A. Block et Lyle A. Hallowell, 1977, *Historical Approaches to Crime: Research Strategies and Issues*. Beverly Hills, SAGE Publications.
- Ingram, Shelley, Willow G. Mullins et Todd Richardson, 2019, *Implied Nowhere: Absence in Folklore Studies*. Jackson, University Press of Mississippi.
- Jackson, Bruce, 1965, « Prison Folklore ». *The Journal of American Folklore* 78(310) : 317-329.
- , 1966, « Folk Ingenuity Behind Bars ». *New York Folklore Quarterly* 22(4) : 243-250.
- , 1969, *A Thief's Primer*. Londres, MacMillan Company.
- , 1977, *Killing Time: Life in the Arkansas Penitentiary*. Ithaca, Cornell University Press.
- Jacobs, Joseph, 1991 [1896], « Little St. Hugh and Lincoln: Researcher in History, Archaeology, and Legend ». Dans Alan Dundes (dir.), *The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore* : 41-71. Madison, University of Wisconsin Press.
- Kapferer, Jean-Noel, 1993, « The Persuasiveness of an Urban Legend: The Case of Mickey Mouse Acid ». *Contemporary Legend* 3 : 85-101.
- Katz, Jack, 1988, *Seductions of Crime: Moral and Sensual Attractions in Doing Evil*. New York, Basic Books.
- , 1999, *How Emotions Work*. Chicago., University of Chicago Press.
- Kinsella, Michael, 2011, *Legend-Tripping Online: Supernatural Folklore and the Search for Ong's Hat*. Jackson, University Press of Mississippi.
- Klapp, Orrin E., 1949, « The Folk Hero ». *The Journal of American Folklore* 62(243) : 17-25.
- Kuhn, Thomas, 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, University of Chicago Press.
- La Fontain, Jean S., 1994, *Extent and Nature of Organised and Ritual Abuse*. Norwich, Her Majesty's Stationery Office.
- Langlois, Janet L., 1983, « The Belle Isle Bridge Incident: Legend Dialectic and Semiotic System in the 1943 Detroit Race Riots ». *Journal of American Folklore* 96(380) : 183-199.
- , 1991, « Hold the Mayo: Purity and Danger in an AIDS Legend ». *Contemporary Legend* 1 : 153-172.
- LaPrairie, Carol, 1995, « Community Justice or Just Communities? Aboriginal Communities in Search of Justice ». *Canadian Journal of*

- Criminology/Revue Canadienne de Criminologie* 37 : 521-545.
- Lawless, Elaine J., 2001, *Women Escaping Violence: Empowerment through Narrative*. Columbia, University of Missouri Press.
- , 2004, « The “Cycles of Violence” Narrative Prototype as a Folk Story: Recognizing Folklore Where it Works for Justice ». *New York Folklore Quarterly* 8 : 18-25.
- , 2008, « Place, Space, and Disruption: A Response to the Question “Why Doesn’t She Just Leave?” » *Western Folklore* 67(1) : 35-58.
- Lindahl, Carl, 2011, « Female Narrators, Protagonists, and Villains of the American Mountain Märchen ». *Fabula* 52(1-2) : 1-15.
- Lippert, Randy, 1990, « The Construction of Satanism as a Social Problem in Canada ». *The Canadian Journal of Sociology* 15(4) : 417-439.
- Luban, David, 2004, « Folktales of International Justice ». *Proceedings of the ASIL Annual Meeting* 98 : 182-185.
- MacKinnon, Richard, 2009, *Discovering Cape Breton Folklore*. Sydney, Cape Breton University Press.
- Maine, Henry S., 1861, *Ancient Law in Connection with the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas*. Londres, John Murray.
- Malette, Sébastien et Guillaume Marcotte, 2017, « Marie-Louise: Protector of Louis Riel in Quebec ». *Media Tropes* 7(1) : 26-74.
- Mayhew, Henry, 1968 [1851 et 1862], *London Labour and the London Poor*. New York, Dover Publications.
- Mead, George Herbert et Charles William Morris, 1934, *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago, University of Chicago Press.
- Meder, Theo, 2009, « They are Among Us and They are Against Us: Contemporary Horror Stories about Muslims and Immigrants in the Netherlands ». *Western Folklore* 68(2-3) : 257-274.
- Merry, Sally Engle, 1990, *Getting Justice and Getting Even: Legal Consciousness Among Working-Class Americans*. Chicago, University of Chicago Press.
- Meyer, Richard E., 1980, « The Outlaw: A Distinctive American Folktype ». *Journal of the Folklore Institute* 17(1-2) : 94-124.
- Minow, Michael Ryan et Austin Sarat (dir.), 2004 [1995], *Narrative, Violence, and the Law: The Essays of Robert Cover*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Mitchell, Roger, 1987, « The Will to Believe and Anti-Refugee Rumours ». *Midwestern Folklore* 13 : 5-15.
- Montell, William Lynwood, 1966, *Killings: Folk Justice in the Upper South*. Lexington, University Press of Kentucky.
- Narváez, Peter, 1994, « “Tricks and Fun”: Subversive Pleasures at

- Newfoundland Wakes ». *Western Folklore* 53 : 263-293.
- Opie, Peter et Iona Opie, 1959, *The Lore and Language of Schoolchildren*. Londres, Oxford University Press.
- Owran, Douglas, 1982, « The Myth of Louis Riel ». *Canadian Historical Review* 63(3) : 315-336.
- Palys, Ted et John Lowman, 2009, « One Step Forward, Two Steps Back: Draft TCPS-2's Assault on Academic Freedom ». École de criminologie, Simon Fraser University, 15 mars, en ligne, <https://www.sfu.ca/~palys/Palys-LowmanCommentsOnDraftTCPS2.pdf>
- Paredes, Américo, 1958, « *With His Pistol in His Hand* »: *A Border Ballad and its Hero*. Austin, University of Texas Press.
- Pegg, Bob, 1981, *Rites and Riots. Folk Customs of Britain and Europe*. Poole, Blandford Press.
- Proulx, Craig, 2000, « Current Directions in Aboriginal Justice ». *The Canadian Journal of Native Studies* 2 : 371-409.
- Renteln, Alison Dundes, 2012, « Folklore: Legal and Constitutional Power ». Dans Regina F. Bendix et Galit Hasan-Rokem (dir.), *A Companion to Folklore*: 537-554. Oxford, Wiley-Blackwell.
- Renteln, Alison Dundes et Alan Dundes (dir.), 1994, *Folklaw: Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta*. New York, Garland Publishing.
- Richardson, James T., Joel Best et David G. Bromley (dir.), 1991, *The Satanism Scare*. New York, A. De Gruyter.
- Rieti, Barbara, 1991, *Strange Terrain: The Fairy World in Newfoundland*. St. John's, ISER.
- Samuelson, Sue, 1982, « Folklore and the Legal System: The Expert Witness ». *Western Folklore* 41(2) : 139-144.
- Schmidt, Claire, 2013, « "There's Nothing Funny About Prisons": Corrections Workers, Laughter and Unlaughter ». *Western Folklore* 72(3-4) : 355-367.
- , 2017, *If You Don't Laugh You'll Cry: The Occupational Humor of White Wisconsin Prison Workers*. Madison, University of Wisconsin Press.
- Schmitt, Casey R., 2012, « The Barefoot Bandit, Outlaw Legend, and Modern American Folk Heroism ». *Folklore* 123(1) : 74-83.
- Schneider, Jane et Peter Schneider, 2008, « The Anthropology of Crime and Criminalization ». *Annual Review of Anthropology* 37 : 351-373.
- Seal, Graham, 1988, « Tradition and Agrarian Protest in Nineteenth-Century England and Wales ». *Folklore* 99(2) : 146-169.
- , 1996, *The Outlaw Legend: A Cultural Tradition in Britain, America, and Australia*. Melbourne et Cambridge, Cambridge University Press.

- , 2009, « The Robin Hood Principle: Folklore, History, and the Social Bandit ». *Journal of Folklore Research* 46(1) : 67-89.
- Siggins, Maggie, 1994, *Riel: A Life of Revolution*. Toronto, Harper Collins.
- Slotkin, Richard, 1992, *Gunfighter Nation: The Myth of the Frontier in Twentieth-Century America*. New York, Athenium.
- Stonechild, Blair et W.A. Waiser, 1997, *Loyal till Death: Indians and the North-West Rebellion*. Calgary, Fifth House.
- Taft, Michael, 1986, « Of Scoffs, Mounties and Mainlanders: The Popularity of a Sheep Stealing Ballad in Newfoundland ». Dans Peter Narváez et Martin Laba (dir.), *Media Sense: The Folklore-Popular Culture Continuum* : 77-98. Bowling Green, Bowling Green State University Press.
- Tatar, Maria, 1993, *Off with Their Heads ! Fairy Tales and the Culture of Childhood*. Princeton, Princeton University Press.
- Teillet, Jean, 2019, *The North-West Is Our Mother: The Story of Louis Riel's People, the Métis Nation*. Toronto, Harper Collins.
- Thomas, Philip J., 1993, « The "Louis Riel Song": A Perspective ». *Canadian Folk Music Journal* 21 : 12-18.
- Thompson, E.P. 1968 [1963], *The Making of the English Working Class*. New York, Penguin.
- , 1971, « The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century ». *Past and Present* 50 : 76-136.
- , 1993, *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*. New York, Penguin.
- Thorne, Cory W., 2006, « The Legacy of "Aunt Martha's Sheep": Political and Social Satire in the Newfoundland Recordings of Ellis and Wince Coles ». *Journal of American Folklore*, 119(473) : 362-369.
- Tolbert, Jeffrey A., 2015, « "Dark and Wicked Things": Slender Man, the Folkloresque, and the Implications of Belief ». *Contemporary Legend* 3(5) : 38-61.
- Tucker, Elizabeth, 2014, « Children's Folklore in the Twenty-First Century: Folklorists of Childhood Respond to the Newtown Tragedy ». *Children's Folklore Review* 36 : 17-18.
- , 2018, « Early Studies ». Dans Lynn S. McNeill et Elizabeth Tucker (dir.), *Legend Tripping: A Contemporary Legend Casebook* : 31-60. Logan, Utah State University Press.
- Turner, Patricia, 1996, « The Atlanta Child Murders: A Case Study of Folklore in the Black Community ». Dans Paul Smith et Gillian Bennett (dir.), *Contemporary Legend: A Reader* : 299-310. New York, Garland Publishing.

- , 1993, *I Heard it Through the Grapevine. Rumour in African American Culture*. Berkeley, University of California Press.
- Tye, Diane, 2005, « “On Their Own”: Contemporary Legends of Women Alone in the Urban Landscape ». *Ethnologies* 27(2) : 219-236.
- van den Bergh, G.C. J.J., 1994, « The Concept of Folk Law in Historical Context: A Brief Overview ». Dans Alison Dundes Renteln et Alan Dundes (dir.), *Folk Law: Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta*: 5-32. New York, Garland Publishing.
- Victor, Jeffrey S., 1993a, *Satanic Panic: The Creation of a Contemporary Legend*. New York, Open Court.
- , 1993b, « The Sociology of Contemporary Legends: A Review of the Use of the Concept by Sociologists ». Dans Gillian Bennett, Paul Smith et J.D.A. Widdowson (dir.), *Monsters with Iron Teeth: Perspectives on contemporary Legend, tome 3*: 63-84. Sheffield, Sheffield Academic Press.
- Vokey, Neil [auteur et réalisateur], 2015, *Goodwin's Way*. Washboard Films.
- Wachs, Eleanor, 1988, *Crime-Victim Stories: New York City's Urban Folklore*. Bloomington, Indiana University Press.
- Wilde, William Cumming, 1889, « Some Words on Thief Talk ». *Journal of American Folklore* 2(7) : 301-306.
- Willis, Paul, 1977, *Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. New York, Columbia University Press.
- Zipps, Jack, 1995, *Creative Storytelling: Building Community and Changing Lives*. New York, Routledge.
- , 1996, « Spells of Enchantment ». Dans Martin Hallett et Barbara Karsek (dir.), *Folk and Fairy Tales*, Peterborough, Broadview Press: 370-392.