

Les constantes NARRATIVES d'une accusation sans fin

Marie-France Rouart

Marie-France Rouart, professeur de littérature générale et comparée à l'Université Nancy 2, est décédée en février dernier à l'âge de 63 ans. Les principaux ouvrages de son œuvre : *Le mythe du Juif errant dans les littératures européennes* (ed. José Corti, Paris, 1988). *Le crime rituel ou le sang de l'Autre. Littérature et hagiographie mythique* (ed. Berg International, diff. P.U.F., Paris, 1997). *L'Antisémitisme dans la littérature populaire* (Berg international ed., 2001).

Quand on parle de mythe, deux interprétations réductrices viennent à l'esprit ; la première concerne l'invéraisemblance d'un récit assimilé alors aux mensonges des contes et légendes. La seconde concerne l'historicité du mythe, que l'on a confondu avec les productions culturelles d'un lieu et d'un temps, et jugé périssable comme eux, d'où la distinction souvent faite entre mythes antiques et mythes modernes. Ces deux interprétations sont évidemment séduisantes et erronées. En effet, depuis en particulier le structuralisme, et la mise à

nu de systèmes de rapports constants dans les récits mythiques (Lévi-Strauss), le consensus s'est fait sur la vérité intemporelle du mythe ; quant à la fiction elle-même, on s'accorde désormais pour désigner par « mythe » l'ensemble des réécritures d'un même récit fondateur. Tel est le cas des récits relevant du meurtre rituel.

Certes, on ne brûle plus rituellement des enfants pour les offrir au dieu Moloch (ou Melek) comme en terre cananéenne (rite proscrit par Yahvé dans Lévitique, 17-18, 21) ; le Minotaure ne dévore plus sa ration de jeunes gens dans l'île de Crète, et le mythe du dieu Cronos qui avalait ses enfants ne vaut plus que pour la seule dimension symbolique de l'avalement de l'être humain par le temps. Comment expliquer le succès que le récit mythique de l'enfant sacrifié se renouvelle régulièrement à l'encontre des juifs ?

Nous nous heurtons ainsi à une seconde vague de questions : s'agit-il d'une accusation indifférenciée, répétitive, à l'égard de n'importe quelle minorité haïe, contre laquelle tout chef d'accusation est bon, ou bien d'une fantasmagorie frappant uniquement le peuple juif ? Un enseignant chercheur, après la parution de mon livre sur *Le Crime rituel* (1997) m'envoya l'un de ses articles paru juste auparavant, qui tendait à démontrer que les mêmes motifs d'accusation avaient frappé les « Xlysty », une secte orthodoxe russe persécutée dans la Russie du XVIIIème, et ce, jusqu'au début du xx^e siècle...¹ On serait alors tenté d'analyser un simple « tournoiement » historique d'accusations sur un même scénario, depuis le monde juif jusqu'au monde chrétien, avec des cibles idéologiques indifférenciées.

Ce qui est très notable, dans le scénario du meurtre rituel et de l'infanticide, quelles qu'en soient les formes (par avalement ou torture, incisions ou noyade), c'est qu'il a ressurgi dans des contextes extrêmement divers. Contextes *religieux* : chrétien, hérétique, ou islamiste ; *intellectuel* : rationaliste ou mystique ; *politique* : extrémismes de toute tendance ; *moral* : pervers, cynique ou illuminé ; *ethnique* : à l'encontre de toute minorité étrangère au groupe. Dans cette prolifération répétitive, apparaît par comparaison une spécificité curieuse du mythe de l'infanticide : jamais l'image également antisémite du Juif errant ne fut chargée de cette infamie. Il y a donc lieu de montrer la singularité à l'intérieur d'un légendaire antisémite du récit du meurtre rituel, ce qui invite à penser qu'il ne se ramène pas seulement à une figure ou à l'acte verbal d'un imaginaire universel.

Interrogeons les récits encore plus récents (*International Herald Tribune*) qui semblent relever du « fait divers », nourri d'une mémoire fictive. Ainsi, en Autriche : en 1991, deux accusations de sang sont lancées contre des Juifs, auprès des Nations Unies, auprès de la commission sur les droits de l'homme, qui se fondent sur l'accusation d'un infanticide destiné à extraire le sang des victimes, afin de fabriquer le pain de la Pâque.

En 1997, le gouvernement israélien fut accusé d'infecter les enfants palestiniens avec du sang contaminé par le virus HIV (SIDA)².

Crypto-nazisme chez l'un ? Fantasmagorie de la contagion mortelle chez l'autre ?

Rationaliser ainsi l'accusation en fonction d'une conjoncture politique – ou nationaliste – n'explique pas sa permanence, et ne l'extirpe pas d'un courant de malédiction :

Si nous reprenons les unités narratives minimales évoquées dans ces différents « cas » de figure, voici les myèmes les plus constants :

– le sang de la victime sert de festin profane ou sacré au sang de l'autre, par un processus de dé-naturation d'un rite (communion au corps du Christ) ou par violation d'un corps d'enfant. Sur un plan sacré et/ou profane, il y a bien accusation de profanation, ou atteinte à l'intégrité d'un destin.

– l'acte verbal au cœur du récit, quel est-il ? Un sacrifice d'enfant ou d'adulte, d'une extrême violence, puisqu'il s'apparente aux pratiques cannibales, se trouve sacralisé par une structure narrative falsifiant le principe de l'échange : don et contre-don.

– En ce cas de figure, l'enfant est toujours choisi en dehors du groupe auquel appartient le présumé meurtrier. Cette extranéité est une condition *sine qua non* pour que l'accusation soit efficace. Pourquoi ? Parce que le groupe qui la profère se réunifie et retrouve son intégrité collective à partir de la présomption de culpabilité (échange pervers par nature), qu'il peut et doit éradiquer.

On constate qu'il n'y a pas de réversibilité absolue dans le tournoiement historique des accusations : historicité de ce légendaire ? Oui. Simplement, il ne semble pas que les Juifs aient jamais eu recours à cette fiction accusatoire, alors qu'elle reste latente dans les bassins culturels de deux grandes religions, Occident et Moyen Orient. (cf. enfant Mohammed)... Il n'y a donc pas de renvoi littéral d'une parole de malédiction d'une « minorité » à une autre. Au fil du temps, l'accusateur fait évoluer le détail réaliste des scénarios, mais du côté du monde juif, les écrivains intègrent parfois cette fiction à l'intérieur d'une autre pour relater l'accusation à titre d'avatar persécutoire³. Le texte d'accusation, en se propageant, dénonce la caricature d'un rite sacrificiel pour justifier une exclusion. Des « attitudes de narration »⁴ se transmettent ainsi, que l'on peut dater, pour l'accusation d'infanticide, du Moyen-âge (William de Norwich, 1144) mais qui, en réalité, le précèdent très largement.

Ainsi, l'on n'accuse pas tant les juifs de se livrer à des rites impies par soif de sang humain, que plutôt en pratiquant des rites chrétiens détournés de leur sens. Comme si le Juif ne pouvait comprendre le contenu de ces rites (plan cognitif). Ou ne voulait pas admettre le pouvoir de diffusion de la religion nouvelle, en dénonçant alors un rapport de forces qui lui serait odieux. (plan affectif). Enfin, comme si le Sémite voulait imposer son texte et sa parole au titre de seuls textes élus (plan ethno-propagandiste).

C'est donc cet aspect de la narration que nous allons retenir pour aujourd'hui :

loin de chercher à prouver ce que chacun sait, à savoir le manque de preuves de l'accusateur (sinon sous forme de contre-preuves), loin de chercher à expliquer par l'histoire des sociétés une réalité qui à la fois s'inscrit dans cette histoire mais la dépasse au nom de la fiction même, nous allons essayer d'ouvrir quelques-unes des clés du succès répété de ce mythe ; évoluant vers la narration antisémite, le récit du meurtre rituel prétend s'appuyer sur la répétition de crimes passés pour faire preuve d'une erreur présente.

Transmission des légendes de sang : manipulation cognitive d'un même noyau

De la notion d'oblation sacrée à des divinités boulimiques (rite), à celle de captation cannibalique par des groupes (meurtre) : chair et sang des victimes véhiculent des images de passage d'un culte à une culture. Quelques exemples suffiront à illustrer le paradigme.

Transplantation des textes par adaptation minimale aux différents publics

Ainsi, au III^e siècle av. JC, les Grecs contre les Juifs, via Antiochus Epiphane, justifient la politique de profanation du temple juif et de l'hellénisation en arguant de la peur de la conspiration juive (cf. Flavius Josèphe)

Du I^{er} au III^e siècles ap. Jésus Christ, des rumeurs d'infanticide concernent les chrétiens qui ne veulent pas sacrifier aux Dieux romains ni à l'empereur, mais boivent le sang des nouveaux-nés en assemblée secrète. (Tertullien, Tacite).

Du XI^e au XX^e siècles, le mythe se déploie dans un contexte occidental marqué par l'extension des croyances en la Crucifixion : on assiste à une véritable manipulation du mythe du meurtre rituel dont seraient victimes les enfants chrétiens « Tués par les Juifs ». Naît ainsi une forme hagiographique exemplaire sous forme de Ballade, comme celle, en Angleterre, du petit « Hugh de Lincoln » (Matthieu Paris, 1255), un enfant retrouvé mort dans un puits, lequel puits devenait le « puits des Juifs ». L'histoire est reprise par le poète Chaucer dans les *Contes de Canterbury*, « The Prioress' Tale », (1387-1394), en tant que paradigme d'une héroïsation d'enfants martyrs des juifs ; la dimension sacrée du meurtre rituel joue ainsi sur deux registres : la répétition de la crucifixion, et l'accusation de détournement profanatoire.

Au XIX^e siècle, Nerval dans *Voyage en Orient* (1843) relate la mort inexplicable d'un religieux qui à Damas, aurait été assassiné par un Juif, ce qui devient sous la plume de Drumont : « Le sang recueilli et mis en bouteilles, fut envoyé au grand rabbin » et sera réécrit en 1890 sous forme de récit accusateur à propos de la disparition d'un enfant chrétien à Damas (Henri Desportes, *Tué par les Juifs. Histoire d'un meurtre rituel*). Pain et vin, sacralisation de l'infanticide ou

du meurtre, c'est le simulacre d'un Mystère de foi qui vient scandaliser l'opinion, qu'elle soit religieuse ou non. Evolution d'un antijudaïsme vers un antisémitisme laïc, les images clés sont les mêmes : saignée, pompage du sang par des aiguilles, enfant fixé comme une peau de mouton sur la croix, cannibalisme, détournement d'un échange par *dénaturation* d'un partage communautaire.

Dans cette fantasmagorie du sang, nourri des textes des prédicateurs, jusqu'aux romans historiques, en passant par l'intertexte folklorique, en ces cas la rhétorique la plus flagrante pourrait se résumer ainsi :

– les séquences narratives cherchent à exprimer le paroxysme de l'horreur, mais toujours à l'intérieur du cadrage suivant, *l'occasion* : le rite du repas sacré Pessah/Pâques ; l'acte : *transgression*, le meurtre d'un innocent ; *l'identité de l'adversaire/bourreau* : une ethnie qui sert de bouc émissaire.

– Cette rhétorique de l'accusation vise à créer l'horreur de façon à ce l'on ne s'interroge jamais sur les preuves des faits, d'où l'évolution dans la narration des événements vers un processus de mythisation. Ce n'est pas la véracité qui est en jeu, mais l'exemplarité.

– L'adversaire reproduit l'imaginaire de l'autre, par protection sur l'autre... D'où le critère comme « preuve à l'appui » de plusieurs sortes de textes dits « représentatifs » Dans ce genre de référence, rumeurs, faits divers, enquêtes, rituels s'entrecroisent. Où est le religieux ? le politique ? le magique ? la tradition orale ou écrite ? Dans ce genre de référence, orale ou écrite, la transtextualisation est de règle, se prêtant à une diffusion universelle de l'acte verbal de malédiction.

On voit ainsi que dans ces mythèmes accusateurs du meurtre rituel, le pouvoir fascinant du sang n'est pas tout. Même si le mythe du « sang pur » par contrepoint avec le sang maudit, continue à dynamiser le récit.

Mode de fonctionnement : l'appel à un « déjà dit, déjà vu », comme auto-fiction collective.

Pour combler le besoin d'explication, cela suffit à convaincre. La nostalgie horrifiée du « c'est comme » ou du « cela est déjà arrivé », sert de caution. Car elle fait appel à un savoir commun créant sur de fausses bases une complicité réelle ; dans un roman historique ou non, cela construit une sorte de sous structure narrative par irradiation du mythe, suscitant à la fois mystère et savoir identificateur.

Mystère tout d'abord : notons que c'est toujours sur une disparition d'enfant ou d'adulte que se greffe un légendaire par recours à une explication rationnelle (rapport entre *mutos* et *logos*). Dans une période de très fortes tensions religieuses, politico-nationalistes, l'accusation parle à la mémoire collective d'un évène-

ment comparable à celui qui s'est passé un jour, voilà des siècles ou des millénaires. Il y a réactivation du souvenir en réalité présente, selon une démarche propre à la mémoire historique. Ainsi la mémoire peut-elle ériger le soupçon en certitude, à tel point que le critère de véridicité repose sur le texte lui-même et son pouvoir d'auto-diffusion. Apparaît alors pleinement la fonction du texte d'accusation inventé, que l'on dit « propagande de rappel », et parfois utilisé en toute bonne foi : il peut servir de cadre, de rétrospective nostalgique, de catalyse à des passions/pulsions de nature extrêmement diverse, de dénouement enfin. Nous avons donc là tous les éléments structurels du récit, avec la force de persuasion liée à un passé authentique ; mais l'histoire contée ne retient alors du réel que les éléments concernant la cible ou le destinataire : toujours vivant, le Juif, appartient à l'histoire, il est donc aisément reconnaissable : à travers lui, le mal est identifiable, fût-ce en termes de conte.

Savoir commun identificateur : ainsi dans la description des acteurs, nous avons les éléments d'un savoir partagé par les accusateurs ; quand il s'agit de rendre visible l'enlèvement d'un enfant disparu, voire inexistant, l'iconographie déploie ses couleurs à l'intérieur du texte : le cheval est blanc, la barbe du juif est noire, noirs sont ses cheveux et son manteau, et l'enfant est blond avec un petit chapeau rouge (Metz, 1669, cf. Rosambert, 13). Couleurs qui annoncent, rappellent ou symbolisent le sang qu'il va verser, et les poncifs du bien et du mal. Elles intègrent le ravisseur et sa victime dans des schèmes de violence mythique antérieurs, l'Ogre, le petit chaperon rouge, les chevaux des ténèbres etc... Il y a dans ce genre d'histoire illustration d'une absorption (et non échange) de l'innocence par la gorge de Baal ou de l'enfer des hérétiques. A partir de cette universalité des images, le chant, rimé ou non, peut soutenir par le refrain la mémoire collective, et lui donner une dimension violemment affective. Il est ainsi frappant de constater que jamais les poèmes narratifs sur le meurtre rituel ne cherchent à donner des preuves autrement qu'en répétant l'événement central : le meurtre a eu lieu parce que les détails réalistes que l'on vous donne se suffisent à eux-mêmes ; ils ne permettent pas d'en douter. Moins le texte est véridique, plus il est nécessaire de donner un poids de réalité aux mots et aux séquences. Le texte se fait alors témoignage d'un garant anonyme, et, en étant retransmis par des masses anonymes, il parle de certitudes collectives :

« Ecoute, mon seigneur, ce qu'a fait un certain Juif. Comme je chevauchais à ses côtés en direction de la rivière pour abreuver vos chevaux, je l'ai vu lancer un petit enfant chrétien que les juifs avaient tué, dans l'eau. Quand j'ai vu cela, horrifié, j'ai pris en hâte le chemin du retour, par crainte qu'il puisse me tuer moi aussi »⁵

Meurtre préalable, puis noyade du cadavre, deux crimes en un ; nous n'avons pas ici narration de rite bafoué à proprement parler. Mais comme le juif incriminé

a souillé de son forfait l'eau où devaient boire les chevaux du Seigneur, il y a crime d'honneur, de lèse majesté, entre deux communautés. De plus ce crime signifie détournement d'un service d'homme lige. Enfin, il désigne une communauté haïe en termes allusifs de menace mortelle pour l'autre communauté, menace qu'individualise et que garantit la peur (ou la lâcheté) du récitant.

Nous avons ici tous les ressorts extrêmement condensés du roman à succès : le compagnon juif s'avère un traître, la victime est innocente et fragile, le bourreau conforte le crime de sa communauté. Ainsi le texte se présente en histoire vraie en ce qu'elle est édifiante, et elle est édifiante en ce qu'elle regroupe les actes verbaux les plus persuasifs d'une culpabilité collective. Reste qu'elle est charge et réquisitoire à l'encontre des seuls juifs.

Élimination du fait réel : la fantasmagorie se nourrit d'elle-même, ou le texte comme preuve

Point commun entre textes des procès, textes « historiques » et textes fictifs, qu'ils soient romanesques, poétiques ou théâtraux, l'intertexte fait jouer la mémoire des textes ou l'échange horrifique d'une autre manière : par constitution d'un *thesaurus* où s'accumule un passé palimpseste (cf. *Lieder antisémites* collectionnés par Herder, d'où, plus actuelle, la mise à mort collective d'un jeune juif par rappel d'un texte préexistant, Kielce en Pologne, 1946).

L'intertexte fournit une citation qui peut condenser toute la matrice dramatique ou le scénario fondateur. Ainsi des errances de Bloom dans le roman de Joyce, *Ulysses* (1921) qui pérennise le *Conte de la Prieure* de Chaucer sur le petit enfant tué par la juive (*Hugh de Lincoln*), dont l'avant dernier épisode est récité par Steven Dedalus à son hôte Bloom. Chaucer ne cherchait pas, que je sache, à faire de la propagande, mais il touchait à une mémoire encore historique aux yeux de ses contemporains, même si elle était déjà refaçonée par le folklore. Bien évidemment, Joyce s'en soucie encore moins. Quelles que soient les prétendues « intentions d'auteur », ce que le roman nous livre, ce sont les errances du héros dans la ville de Dublin qui devient l'extension – par analogie – du puits où la juive avait conduit le petit Hugh de Lincoln dans la ballade du XIII^e siècle : il y a donc à la fois, dans l'élaboration du récit, extrapolation et synthèse.

L'univers mental de réception du lecteur ne relève pas alors du dénoté, mais du connoté : même égarement, même irréversibilité, même menace mortelle de disparition, avec creusement du visible par la signification symbolique de l'invisible, et progression vers l'inarticulé du monologue de Molly. De plus, la dimension dérisoire joue sur le rappel d'un texte devenu inoffensif sur le plan idéologique, mais efficace en tant que l'analogie d'une menace renouvelée. Il en reste des figures et des motifs très précis et toujours actualisables : la main

de la Juive, la tentation par la femme, l'étouffement dans le puits, la mort, le petit couteau. Autant de composantes d'un mythe sacrificiel modernisé et en même temps situé dans un hors temps. Dérision d'un texte, d'une croyance, ou adhésion indirecte, qu'en est-il vraiment ?

Une continuité s'établit entre l'accusation d'hier et d'aujourd'hui, qui ne demande qu'à se réactualiser dans le fait divers, en métamorphosant l'inexpliqué en pensée commune, en laïcisant au besoin une histoire « sainte ». En même temps, est implicitement posée la question suivante : comment se fait-il que les juifs survivent ? Question posée sur un plan réaliste. Mais il en est une autre, qui concerne la symbolique de l'imaginaire : comment se fait-il que ce scénario nous retienne autant ? Est-ce le bourreau en tant que juif dont nous avons besoin, avec la part de messianisme qui s'attache à lui, est-ce le rituel premier du bouc émissaire, fondement – pour reprendre les termes de René Girard – de toute culture : la violence mimétique est à l'origine de bien des mythes de fondation de cité, à travers un rituel conjoint d'expulsion par le sang et de consécration.

Même s'il y a éloignement des sources géographiques, nous constatons que le récit s'articule sur une logique de la transmission qui correspond au statut du diffuseur, tout en lui survivant. C'est ainsi que l'on a accusé les juifs d'infanticides, dans des villages ou des pays où il n'y avait pas de juifs. La fable de sang résiste là où elle a le moins de preuves.

Instrumentalisation de la fable de sang : l'autre, comme contre-modèle.

Détournement disions-nous d'un sacrifice rituel : l'exemplarité ne peut se passer d'une finalité polémique, car il s'agit de démontrer par la permanence de l'histoire elle-même la nécessité de différencier le pur de l'impur. Ainsi, la structure d'une contrefaçon n'est reconnaissable que si elle fait référence à des points communs ou connus de part et d'autre. « Nous pouvons définir le meurtre rituel comme le fait de tuer un homme, non pas simplement pour des motifs de haine religieuse, mais de telle sorte que la « forme » du meurtre soit au moins déterminée par des idées prétendument ou réellement importantes dans la religion des meurtriers ou des victimes »⁶ De la victime au bourreau, d'une communauté à une autre, les points de tangence sont donc développés par la fiction pour déduire, séduire et réduire l'autre à ce que nous ne devons pas être.

Dénaturation du rite : échange et changement

L'histoire versifiée de Hugh de Lincoln illustre le « mauvais sacrifice » des Juifs, en récupérant et en dénaturant le rite de la circoncision comme un rite de castration : il y a extrapolation d'un rite d'adoration et de consécration pour

accuser l'autre de retour sanglant à des pratiques idolâtres. Du propre au figuré, de la mutilation physique se déduit une mutilation de la vraie foi, tel est le récit antijudaïque commis par un « chevalier » John de Lexington. Mais pourquoi reparait-il avec cette force de conviction de nos jours ?

Le récit des *Analecta* médiévaux reposait sur une mise en scène du sang et de la torture : ils réunissent des faits dispersés en fonction de présupposés et de stéréotypes qui introduisent par déduction polémique une cohérence à ce qui n'en a pas. Tel est le travail du romancier ou du poète dans les Jeux scéniques en Europe. Ainsi quand une famille de mendiants chrétiens disparaît d'un village, Endingen, en Allemagne, l'on ne s'interroge que lorsque les quatre cadavres sont retrouvés. Les Juifs de la région, accusés et torturés adoptent la parole qui leur est soufflée (*Das Endinger Judenspiel*, 1616) : ils ont besoin de sang frais pour le rite de la circoncision :

« Et il était environ minuit
 Quand les juifs tinrent conseil,
 Qu'allaient-ils en faire, qu'allaient-ils en faire de ces gens.
 La juive elle, leur donna un mauvais conseil :
 Nous les frapperons tous à mort... »⁷

Ne cherchons pas la cohérence mais l'efficacité des référents : pourquoi la juive plutôt que le juif ? Elle individualise l'accusation, désacralise le rite du prêtre (anti-féminisme) autour de la conspiration communautaire qui, elle, dénature le rite de communion, par détournement et captation d'une révélation. De plus, efficacité théologique oblige : le thème de la mauvaise juive, fréquent dans les ballades populaires, dénature le modèle marial de l'Annonciation en symbolisant la Synagogue aveugle et mauvaise mère. Les motifs dans leur radicalité reprennent des images pathétiques et justifient la peur du même, donc le besoin de se démarquer par référence à

- une croyance : l'enfant crucifié = Christ
- une superstition : bienfait du sang d'un enfant
- un pouvoir occulte : mise en scène d'une conspiration (cf. P. A. Taguieff, *Les Sages de Sion, faux et usages de faux*)

Autant de motifs qui fondent un rejet, toujours par **déduction allusive à un passé**. Et cultivent par la fiction la sacralisation de l'horreur. De quoi fasciner sur une mise en scène persuasive

Séduire en exhibant les risques d'un échange

Pour séduire, il faut se couler dans le point de vue d'autrui. Reprendre ses

propres légendes, en insistant non sur les causes prétendues mais sur le récit en tant que parole rapportée, ainsi en est-il dans « Le Conte du chevalier » « Sunt qui tradant ». L'accusation alors se transforme en mime :

- Mime d'une histoire sainte
- Mime d'un rite qui rassemble une communauté : l'eucharistie, ou toute forme de repas de célébration
- Mime d'un corps torturé : le Christ.
- Mime d'une oblation : la Passion devient conte. Avec épreuve qualifiante, principale, et glorifiante, quand l'objet commémoratif lui-même, l'hostie, se met à saigner. Intervention du miracle (Eglise des Billettes, Passau, Bruxelles, 1370). A chacune de ces accusations, le narrateur insiste par interconnexion entre légendaire et réalité. « Une seconde fois », cette locution temporelle et performative est répétée comme un refrain sous couleur d'ethnographie, ainsi quand les écrivains Arnim et Brentano veulent recueillir des contes et chants populaires dans « *Le Cor enchanté des enfants* » (1806-1808)

On transforme de cette façon en refrains quotidiens des extrapolations de l'imaginaire, en leur donnant comme base de vérité celle des gestes, déconnectés de l'identité exacte du sacrificateur, de la finalité du sacrifice, mais reliés à des images à la fois charnelles, rituelles, et symboliques du préjugé, car elles sont toutes suggérées par mille voix *antérieures*. Or l'image elle-même illustre l'amplification d'un détournement : ainsi, le sujet premier, le miracle, cède le pas dans l'image à un scénario de profanation qui joue sur trois plans : naïf (toucher le plus grand nombre), économique (vente des hosties), théologique (distribution des hosties aux communautés juives désireuses de reproduire le déicide), judiciaire (arrestation des Juifs). Même s'il arrive que le chrétien soit arrêté pour avoir vendu ces hosties, la référence au modèle du traître Judas l'emporte en importance sur la gravité et la responsabilité de l'acte lui-même :

« *Christophe, le méchant coupable*

Par le péché durement aveuglé

Comme Judas le traître,

Continuait à voler ce qu'il trouvait... »⁸

Or la croyance juive interdit de proclamer la dimension charnelle de la divinité : il y a donc dans ces fictions accusatoires erreur sur la théologie juive, mais qu'importe ? Pour dédouaner s'il est nécessaire l'inventeur de toutes les pièces d'une accusation, il est possible que la galette ronde de pain sans levain distribuée le jour de la Pâque, ou « matsah », « afikomom », suspendue parfois comme un talisman, ait pu faire illusion⁹.

Ce qui séduit dans cette variante, c'est son rapport au mythe de l'enfant dépecé : dans les deux cas, il y a vol, profanation, avec intention prêtée au prétendu

bourreau de se livrer à un rite parodique sur une victime innocente et impuissante que chacun peut reconnaître. Mais dans les nombreuses réécritures du mythe, apparaissent aussi des symboles communs de sens beaucoup plus large, ou polysémiques. Tout est bon pour faire reconnaître des pratiques référées à des communautés aisément identifiables et séparées, et accuser alors de plagiat par rapport à ce qui se pratique mais ne s'imité pas : l'archétype du dieu mort et ressuscité.

Reviennent ainsi des motifs clés : la coupe de vin ou calice, sous la forme du bassin pour recueillir le sang réel d'un enfant réel, le pain de l'hostie (*hostia* = victime-offrande) qui victimise l'accusateur, le couteau du sacrificateur, qu'il soit grand prêtre auteur d'une circoncision prétexte à mille entailles destinées à vider le corps de son sang ; l'occasion : la convivialité du banquet rituel de la Pesah, devient par cette falsification un rite de cannibalisme communautaire ; les lieux clés : synagogue ou « maison du juif », « puits » où l'on étouffe les cris de l'enfant plutôt que de l'abreuver, détournent un temps et un lieu de sa fonction propre à un groupe.

Des interprétations analytiques pourraient en être données : le désir des juifs de faire disparaître dans le fond de la terre par « enterrement » toute trace de diffusion de la religion chrétienne. Enfin la typologie des actants se fait attirante par son pouvoir de suggestion : la juive renouvelle la sorcière des contes, et elle est souvent représentée seule au milieu des officiants juifs. Dans toutes ces composantes, il y a à la fois référence aux éléments réels d'une mise en scène de sacrifice, pour mieux en « prouver » le détournement fascinant, source simultanée d'horreur et de curiosité. C'est bien le jeu sur l'ambivalence du signe qui permet la réécriture du mythe, dût-on inventer la réalité contemporaine du fait et du bourreau : l'événement narré a le mérite d'avoir été vrai, et donc s'avère nécessaire à titre de *propagande de rappel*. On le vérifie dans la libre circulation des textes qui s'adressent à tout public, ou que relate toute catégorie d'auteurs d'infortune. Dans le cas des poètes romantiques dans l'Europe du XIX^e siècle, la remise à l'honneur d'un passé national ne pouvait que favoriser le succès de légendes discriminatoires, dont allaient s'emparer des versions laïcisées toutes aussi séduisantes et adaptées à un milieu qui ne croyait pas aussi unanimement au mystère théologique.

Réduction du mythe, ou déplacement du mythe ?

Réduire le rite par transfusion de texte ou transtextualisations

Certes, le contenu même du rite s'est diversifié pour s'adapter à la réalité contemporaine du lecteur, mais sans qu'il y ait disparition des motifs premiers et derniers. La sacralisation rituelle du meurtre inventé a pu prendre d'autres

inflexions à travers l'amalgame de genres différents. Pour restituer une différence perdue dans les lois françaises par exemple : les Juifs certes sont émancipés en 1791, mais cela n'empêche pas l'accusation de se multiplier aux XIX^e et XX^e siècles, sous trois formes d'écrits en particulier : le conte populaire, le conte fantastique et par la voie d'une presse naissante.

Le développement du conte pouvait en tant que tel ôter à l'accusation de meurtre rituel une bonne part de sa crédibilité. Mais si le meurtre n'est plus source de la rumeur, il est transmis en vestige malléable, à valeur de preuve, que l'on s'empresse d'invoquer en cas de besoin devant les tribunaux, aussi bien que pour endormir les petits enfants. Or, sur quoi repose le conte sinon sur la mise en action de la *prédestination d'un héros* ? Ce dernier peut illustrer l'ordre théologique du « petit enfant Jésus », comme tout ordre théophanique. Quand apparaissent les premiers contes des frères Grimm, en 1812, on ne trouve nulle trace de Juif sacrificateur, mais les stéréotypes du juif cupide et avare. Toutefois la notion de filiation est première dans les contes, et en reprenant ce schème mythique, les frères Grimm ont pu exacerber la notion de filiation génétique ou symbolique, aboutie ou inaboutie, l'enfant des contes étant aujourd'hui encore un enfant perdu ou un enfant bâtard¹⁰...

*« Et lorsqu'ils l'eurent mis nu,
Les sales juifs, les chiens puants
Ils lui firent plusieurs blessures
Avec des poignards et des couteaux
Et lui firent alors, toujours à la même place
Sortir le sang du corps
Et recueillirent le sang dans un récipient »¹¹*

Hoffmann dans l'un de ses contes fantastiques intitulé *Ignace Henner*, amalgame les traits de Mephisto et de l'infanticide en la personne du Juif, à partir du mystère d'une disparition. Un mystérieux voyageur promet à un garde-chasse Andès, de lui procurer une somme d'argent qui lui permettra de soigner femme et enfant malades. Au bout de trois ans, il vient lui rappeler le pacte de sang mais affolé, le garde chasse renonce à son pacte. Femme et enfant meurent, l'enfant sous le couteau du sacrificateur¹². Nous avons là littéralement une version folklorisée des *exempla* de l'enfant chrétien « martyr des juifs ». Tout un champ d'allusions au *Golem* des légendes juives illustre également la façon dont fonctionne le mythe. Golem : le mot n'apparaît qu'une fois dans un Psaume (139, 16) ; or ce terme désigne l'*embryon* en hébreu, sorte de clone avant la lettre, ou selon le hassidisme allemand, homme d'argile qui pouvait prendre vie grâce à la connaissance par les rabbins de certaines lettres sur le nom de Dieu. A tel point que le Golem est devenu dans un folklore populaire juif pra-

guois, une façon (prétendue ?) pour les juifs de détourner l'accusation. A leur tour, ils ont fait du Golem une menace en l'habillant en portefaix chrétien. Par le procédé du détournement-retournement, les Juifs du ghetto de Prague¹³ tendaient à leurs ennemis chrétiens la figure d'un imaginaire que ceux-ci recherchaient. Mais à la différence du texte d'accusation, le Golem était dit protéger la communauté juive, et non agresser l'adversaire.

Du journal à la polémique accusatoire. L'affaire de Damas en 1840 naquit quand disparurent un capucin et son domestique musulman. L'accusation se porta contre la communauté juive qui, torturée, accepta de dire ce qu'on attendait d'elle. Suppliciés, les juifs souffrirent la mort sans que l'on retrouve pour autant les victimes. Cent ans après, nous aurons droit dans le Journal antisémite *Der Stürmer* (avril 1937) à l'iconographie du sacrifice, avec les incisions à la base du cou effectuées par une jeune femme, en attendant que triomphe l'image du cannibalisme sacré, avec des bassines débordant du sang des nouveaux-nés. Après la laïcisation par Drumont de l'antijudaïsme en antisémitisme. Le corps du supplicié prétendu réunit donc en lui le corps de la nation, menacée par la race sémite à qui Henri Desportes prête comme caractéristique ethnique « la volupté du sang » (1890).

Si ces images survivent en tant que telles, déconnectées de tout incident réel, en étant véhiculées par le support de la presse, c'est qu'elles restent hautement *significatives* pour un groupe. Peu importe alors l'exactitude des faits aux yeux des locuteurs, eu égard à leur impact. Il suffit de passer par une intertextualité qui autorise une transtextualité. Ainsi, un fait réel mystérieux, l'Affaire Beilis, peut se trouver « éclairé » à contretemps dans un journal régional, *l'Eclair comtois* ; il donnera ensuite matière à un roman : *l'Homme de Kiev*¹⁴, par référence aux déclarations passées de Drumont (la perversité juive érigée en trait ethnique). L'acte du meurtrier n'est plus qu'un acte verbal qui récapitule à lui seul toutes sortes de traditions démonologiques ou impies, dont la seule rumeur suffit à créer la vérité.

Or aujourd'hui, nos sociétés semblent disqualifier les procès pour crime rituel. Cela ne les a pas empêchées de faire émerger une culture de mort, ce qui continue à nous poser le problème du propagateur. Il est impossible de ne pas relever là cette volonté collective, constante, de se différencier en dénaturant l'autre et ses œuvres par accusation de meurtre rituel.

Ethnographie prétexte, inconscient collectif, et culture de mort

On a vu que les intrigues inventées reprennent les scénarios d'exclusion du groupe intégrateur. Elles sont projetées sur la communauté de façon ambivalente mais reviennent toutes à trois fonctions :

- à différencier par la violence affichée, celle de l'autre, par création de dyades
 - à vouloir intégrer en gommant les différences, comme le veut la légende chrétienne, en exacerbant les différences comme des anomalies éthiques ou théologiques
 - à universaliser une histoire en la référant aux mythes sacrificiels. Il est important de ritualiser la mort surtout quand elle est totalement gratuite.
- Dans ces trois fonctions, le propagateur réactualise une scène primitive pour prouver que la généalogie d'une descendance présente a été ou risque d'être pervertie.

La perversion des images généalogiques

La violence est accentuée, par accusation de détournement. Mais le paradoxe fait de ce détournement le contraire de ce qu'il prétend : ainsi, dans un Occident laïcisé, on ne peut convaincre par des images qui ne sont plus consensuelles comme l'était celle de la Croix au temps des croisés ou des Templiers partis « délivrer » Jérusalem. L'image archaïque qui cristallise en elle des phobies et des désirs aisément identifiables se prolonge dans la féminisation de l'ogre, la fille ou la femme du Juif, nous l'avons annoncé déjà, à travers la suggestion réaliste ou métaphorique d'un cannibalisme érotique : avalement, ingestion du sang, noyade. Je ne dirai pas avec Simon Reinach que l'humanité tourne toujours autour du même imaginaire de proscription, mais ici, qu'elle ne peut s'extraire de ses propres schémas de mort, quand elle accuse l'autre de les pratiquer. Ainsi, bien après le quotidien allemand, *Der Stürmer*, l'image de l'infanticide rituel fera en 1968 la une du journal turc *Le Bugün*. On y montre des juifs occupés à recueillir le sang d'un non juif, avec le commentaire suivant : « Ce n'est pas une légende, c'est la vérité »¹⁵

Cruauté et crédulité vont toujours de pair dans un contexte où ne résonnent plus les guerres de religion, mais qui peut prophétiser la guerre éclair des 6 Jours (1967). La propagande de rappel fait jouer les lois du sol pour différencier la descendance des « envahisseurs hébreux », selon les termes d'un faux : *Protocole des Sages de Sion*. Comment ne pas se rappeler analogiquement l'image des *Conversos*, qu'il fallait extirper du sol espagnol au temps de l'Inquisition ? L'histoire, on la fait parler pour soi dès que la violence atteint un seuil, et il s'ensuit alors une fausse continuité entre des faits de nature différente, nécessaire pour rétablir une vraie filiation : en 1944, paraît un magazine de cent cinquante pages, *Je vous hais*, pour répéter la propagande sur le meurtre rituel, en donnant la liste des meurtres rituels commis depuis le Moyen-âge, de façon à expliquer par cette race juive inaboutie un détournement de la violence sur la victime. Celle-ci peut alors devenir coupable d'avoir déclenché la guerre !¹⁶ .

Comme le dit René Girard, il s'agit de donner un nom et une cause à cette « violence collective » qui gît ailleurs que dans ses cibles, on ne le sait que trop, mais qui éprouve le besoin de s'aveugler sur ses propres fièvres¹⁷. On retrouve la version romancée de ce phénomène dans le roman d'un auteur irlandais-australien, Patrick White, *Riders in the Chariot*, qui met en scène la crucifixion d'un juif venu se réfugier sur ce continent après la guerre, et rattrapé par l'insu collectif d'une légende victimaire. La scène est d'une violence saisissante, et se déroule la veille de Pâques, évidemment.

Structure : l'on retrouve alors le mythe du bouc émissaire. Comme toute communauté éprouve la nécessité d'établir un lien causal entre les crimes de quelques-uns et la crise collective, il faut que le coupable, vrai ou faux, soit noirci à mort. Dès lors, il devient tellement « consubstantiel à sa faute qu'on ne peut pas dissocier celle-ci de celui-là », et cela, à jamais. « Les Juifs eurent recours à une stratégie analogue à celle qu'ils ont employée dans l'affaire de Tizsla-Elzlar : ils renouvelèrent l'histoire des enfants de Jacob qui après avoir vendu leur frère, vinrent dire à leur père qu'une bête féroce l'avait dévoré 'Fera pessima comedit eum' ».

L'affirmation est de... Drumont commentant en ces termes la défense des Juifs lors du procès de Raphaël Lévy en 1670. Nous sommes toujours dans la justification de la propagande accusatoire par référence au seul passé.

Dénoncée ou proclamée, la fiction d'un sacrifice devenu barbare parce que détourné d'une communauté sur l'autre, traduit en même temps une sorte de hantise du regard de l'autre ; peu importe alors la véracité des faits et la violence discriminatoire, il s'agit avant tout d'évoquer cette altérité en l'invoquant comme telle. On sait à quel point ce genre de récit fut efficace dans la cruauté de sa violence. « Les Juifs ont des traits sociologiques et anthropologiques à part, ils ont des instincts de rapaces et de parasites. Ils sont redoutables parce qu'ils forment une race exclusivement criminelle qui apporte la mort dans toutes les sociétés saines » (Drumont, *La France juive. Essai d'histoire contemporaine*, 1886). La généalogie des enfants de Yahwe est curieusement détournée par le ressassement d'un lignage fatal opposant deux rameaux d'un même tronc. D'où l'unité symbolique que donne seulement l'accusation de meurtre, avec le mérite supplémentaire de faire jouer les significations symboliques de la chair et du sang. On ne peut plus arguer en Europe de la peur collective de la peste. Or, l'accusation de meurtre rituel continue à différencier par des images symétriques référées à une histoire commune. Mais l'accusateur les finalise en sens inverse. L'image matricielle de l'enfant martyrisé devient métaphore du mal qu'incarne l'étranger. A la fois merveille et antimerveille, enfant, adolescent, ou adulte, tout se passe comme si son corps blessé, mutilé violé, « ce livre des blessures », était néces-

saire à la survie du groupe car l'interprétation que l'on en donne joue sur des modèles sacrés et comble les lacunes d'une enquête, en réorganisant les unités dispersées en un tout symboliquement cohérent.

Si aujourd'hui, la principale victime de cette phobie reste le juif (pogrom de Kielce, 1956), ce folklore de la haine a pris d'autres cibles. Toutefois, il ne débouche pas toujours sur les mêmes stéréotypes : ainsi, aux Xlysty, on a reproché autant la licence érotique que la profanation de mystères ; mais les chefs d'accusation (débauches rituelles mammophagie, saupoudrage du cœur d'un nouveau né, communion au corps et au sang des nourrissons) se rapprochent davantage des griefs à l'encontre des sorciers et des magiciens, davantage de l'ancrage des dionysies dans la conscience humaine.

Quand bien même le héros de Joyce, Ulysse-Bloom, veut inviter Stephen Dedalus dans sa maison, il cherche à inverser la malédiction du père qui a perdu son enfant à onze jours, en donnant un toit à ce fils de substitution. Or c'est la ballade qui lui revient en pleine mémoire quand il entend s'éloigner Stephen : « La fille du Juif », voilà toute sa paternité ironique de vieux juif. Image qui rassemble de façon maximale en une narration minimale tous les griefs d'une descendance. Avec ces données souvenir des procès médiévaux, Joyce joue au point d'assimiler par inversion les deux rôles : ainsi, Bloom s'aperçoit qu'il a perdu ses clés et doit pénétrer dans sa demeure par une effraction analogue à celle de la « Fille du Juif » dans la Ballade de Hugh de Lincoln.

Une ambivalence triomphante aujourd'hui ?

Dans cette lutte de textes où l'avis du peuple compte comme le public qu'il faut séduire, certains auteurs, juifs et non juifs, ont essayé de promouvoir une autre dimension de l'imaginaire, non plus seulement en reprenant des structures d'affrontement, mais le jeu avec le fusionnel.

Le jeu des enlèvements par exemple : dans *Le Roi des Aulnes*, de Michel Tournier, la ballade de l'Aulne noir laisse courir un autre possible, celui de l'enfant juif Ephraïm à sauver. Or que va faire le protagoniste Tiffauges ? Renoncer à son moi de Barbe Bleue, pour emporter et sauver l'enfant Juif. Nous avons un détournement de l'accusation par retournement contre soi, et figuration d'une hypothèse de rédemption en lieu et place du meurtre.

Là où nous avons une vision *monosémique* du juif comme être dangereux, en témoignent les fictions de toutes pièces qui s'enchantent de l'accusation, apparaît également parfois une vision *essentialiste* : les caractéristiques juives incriminées révèlent l'essence du groupe. Cela rend plus facile, pourrait-on dire, le désir de se différencier en recourant à une structure binaire. Enfin la vision *discriminatoire* place au centre du récit la vision de l'infanticide comme comble

du préjugé à l'encontre d'un corps jugé indésirable, en même temps que la nécessité du préjugé pour se reconnaître, soi, par différenciation.

Corps tragiquement rejeté sous prétexte du refus de la différence d'un autre trop proche de soi, et néanmoins différent. Il me semble alors que certains romans jouent davantage la carte de l'imagination, en se moquant des structures léguées, étrangères à toute véracité, pour inventer une autre potentialité. Fût-elle rejetée dans l'ordre de l'utopie ou de la fiction pure, elle vaut d'être mentionnée comme paradigme d'une autre sorte de violence sacrificielle, et d'une fusion sans confusion. Ainsi, à la fin d'*Ahasver*, le personnage du Juif errant qui a traversé le temps, qui a vu mourir et ressusciter le Christ, survit aux catastrophes, dernier homme en même temps que lui. Dans ce roman, l'écrivain allemand Stefan Heym dénoue le Temps humain sur une question sans tragédie : dans une chute sans fin, le rabbi Christ et Ahasver sont unis pour toujours... « ...*et nous ne fûmes plus qu'un* ». Certes il s'agit d'une réécriture très personnelle de l'Apocalypse, mais cette vision unitaire les situe au cœur du triangle, de l'Alpha qui réunit fin et commencement : Dieu, le Christ, et lui, le juif, vivent à jamais sur l'échec du rire satanique résonnant dans les profondeurs de l'Histoire. Evidemment, ce n'est qu'un « rêve », mais qui a le mérite de proposer un hors temps, en d'autres termes, un autre monde que celui du mal. Le roman se termine sur cette vision. Plus aucune peur de l'autre ne s'inscrit alors, et surtout pas celle d'être absorbé par le néant.

Faut-il se contenter de retourner contre l'accusateur toutes les craintes incluses dans l'accusation ? En fait, l'historicité du rite sacrificiel invite à poser le problème du contenu sur un autre plan, celui de la diachronie : l'interdit du sang est en effet le fruit de l'histoire¹⁸, et dans la chronologie des événements, l'histoire du peuple hébreu est bien antérieure à celle du monde chrétien ou musulman. Lequel fait jouer souvent dans les textes le critère de la continuité par comparaison fondé sur le « De même que (...) de même ». C'est donc en invoquant la *mémoire* collective, que l'accusation de sang devient spécifiquement anti-sémite : par référence permanente à la *mémoire de l'autre* : celle d'un fils offert aux dieux et détourné par Yahvé (depuis Abraham), celle du Christ fils de Dieu, dont le sang a été réclamé par les Juifs eux-mêmes du temps de Pilate ; la Mémoire collective vide alors le récit de son sens sacrificiel, et n'en garde plus que l'image, sanglante à proportion, pour la brandir comme une certitude. La répétition verbale de l'évènement, constitutive du rite, dénature l'échange prétendument mimé par l'autre, en opposant une image à une contre image pour arguer d'une contrefaçon violente.

En conclusion, en termes d'anthropologie littéraire, nous pourrions dire que l'homme personnage se dessinant à travers ces accusations pourrait relever de trois sortes d'inconscient collectif :

– soit celui, désigné par Lucien Scubla, qui relève d'un antagonisme du même, avec *mimesis* du rite par le ressentiment. Il s'agit en ce cas d'en souligner par la violence à la fois l'actualité et l'anachronisme (//Abraham). De l'opposition à la réconciliation.

– soit celui de la violence mimétique comme fondement des sociétés humaines, avec l'inévitable bouc émissaire du désir du même qui provoque le conflit pour le même.

– soit le besoin pour tout groupe de s'affirmer comme supérieur parce que différent, qui autorise alors tous les démons de la fiction, en donnant forme à la dénaturation antisémite du rite. D'où la hantise de la parodie sacrificielle (Marie-France Rouart, *Le crime rituel ou le sang de l'autre*, pp. 294-297). Mais cela supposerait qu'il n'y ait plus d'ambivalence dans les critères d'une généalogie par le sang, ce qui reste, aujourd'hui comme hier, impossible.

Nous retrouvons toujours comme hypotexte dans l'accusation raciste de l'infanticide et du meurtre rituels, le besoin de différencier le vrai du faux, le bien du mal (« racisme différenciateur », Pierre-André Taguieff¹⁹). D'où la narration de la double valence de l'acte de mise à mort : violente pour la victime et salutaire pour le groupe meurtrier.

Cette bipolarité mythique simplifie les enjeux pour l'accusateur en canalisant la violence individuelle de l'Un et de l'Autre, et elle la sublime dans un grand élan collectif transcendant l'horreur du meurtre, puisqu'il y a transfiguration (redoutable) du meurtrier en sacrificateur. La mythisation du meurtre rituel est inséparable de l'accusation de simulacre générationnel.

Tout le scénario d'accusation est ainsi fondé sur une *mimesis* transgressive du rite mythique premier : avaler ses enfants (Juifs = Chrétiens ou islamistes) pour s'en nourrir, revient à imiter ce que ces enfants « symboliques » ont fait pour grandir, à savoir, se nourrir de leurs parents. Nous voyons déjà comment la contestation de la violence de la haine oscille sans cesse d'avant en arrière ; elle surgit quand le rite réactualise la crise de « degré », autrement dit, quand chaque communauté accusatrice perçoit qu'elle pourrait en venir à oublier ses différences.

Ainsi est représentée la vraie perversion du moment théophanique, quand la divinité pour qui le sacrifice est accompli paraît lui donner sa bénédiction. La tragédie tient seulement à ce que le sacrificateur – accusateur réel d'un bourreau de fiction – prenne sa parole pour celle de Dieu.

notes

1. Michel Niqueux, « Le mythe des Xlysty dans la littérature russe », *Revue des Etudes slaves*, Paris, LXIX/1-2, 1997, p. 201-221.
2. Morris B. Abram, « Austria Resonates with its past, and with the Present elsewhere », dans *International Herald Tribune*, Editorial 5-6 février, 2000.
3. (Stefan Heym, *Ahasver*, 1991, trad. Jan Dusay, ed ; L'Age d'homme, p. 64 « ...il est clair que c'est le peuple des Juifs qui a réclamé le sang de Notre Seigneur et Sauveur. Or c'est ce même peuple, entaché de sa faute, qui vit aujourd'hui parmi nous... »
4. Alain Bourreau, *L'événement sans fin*, Paris, les Belles lettres, 1993, expression que l'auteur emploie
5. Jacob R. Marcus, « The Ritual Accusation of Blois, May, 1171 », in *A Temple Book*, Athenaeum 25, p. 128.
6. Gavin I. Langmuir, « The Knight's tale of Young Hugh of Lincoln », in *Speculum* 47, 1972, p. 462.
7. Karl von Amira, « Das Endinger Judenspiel » rapporte cette œuvre de 1616 en 1883, Max Niemeyer, Halle, p. 100-102.
8. Clemens Brentano, « Die Juden in Passau » in *Des Knaben Wunderhorn*, Heidelberg, 1806, ed. Charlottenburg, E. Bauer 1845p. 314
9. dans Alan Dundes, *The Blood Libel Legend*, article d'Ernest Rappaport, « The Ritual murder accusation », 1975, p. 333.
10. Wladimir Propp, *Morphologie du conte*, Paris Seuil, coll. Essais, 1965 et 1970.
11. André Vauchez cite ce texte relatif au meurtre d'un jeune apprenti Werner d'Oberwesel (1287), dans *Les Laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1987, p. 163.
12. Ernst TA Hoffmann, « Ignace Henner », *Contes fantastiques*, trad. H. Egmont, Paris Camuzeaux, 1836.
13. Chaïm Bloch, *le Golem, Légendes du ghetto de Prague*, Vienne, 1924, trad. F. Ritter, ed. Heitz, Strasbourg, 1928, p. 48-49.
14. Bernard Malamud, *The Fixer, L'Homme de Kiev*, trad. S. et G. de Lalène, Paris, Seuil, 1992.
15. Cité dans *La Tribune juive*, 24 mai-7 juin 1948, p. 12.
16. « Je vous hais », MM.I. Sicard et Henry Coston, 15 avril 1944, p. 110.
17. René Girard, *Le Bouc émissaire*, Paris, Poche Essais, 1982, p. 8
18. André Rosambert « Ethnographie et propagande » dans *Revue lorraine d'Anthropologie*, 1933-1934, p. 67.
19. Pierre-André Taguieff, dir. *L'Antisémitisme de plume*,