



HAL
open science

Mettre de part. Un aspect des dévotions aux bonnes fontaines en Limousin

Jean-Pierre Cavaillé

► **To cite this version:**

Jean-Pierre Cavaillé. Mettre de part. Un aspect des dévotions aux bonnes fontaines en Limousin. 2017. hal-02109883

HAL Id: hal-02109883

<https://hal.science/hal-02109883>

Preprint submitted on 25 Apr 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Jean-Pierre Cavaillé

Mettre de part. Un aspect des dévotions aux bonnes fontaines en Limousin

La présente étude s'intéresse à une pratique, certes résiduelle mais encore bien présente en Limousin, de fréquentation des « bonnes fontaines » et plus encore à une figure, celle de la « recommandeuse » ou « metteuse de part », la femme qui accomplit un rituel de divination permettant d'identifier les fontaines d'où « vient le mal » et où il faut se rendre pour accomplir les gestes de la « dévotion » thérapeutique. Elle conjoint une double démarche d'anthropologie historique et, pour utiliser une catégorie mise à l'honneur par Daniel Fabre dans les années 1970, d'anthropologie « autochtone »¹.

Même si tel n'est pas le principal enjeu de cette étude, la première démarche consiste à instruire une question d'anthropologie historique à partir de la pratique ethnographique. En s'appuyant sur un terrain actuel, par l'étude d'une pratique aujourd'hui résiduelle, et en puisant dans l'abondante documentation produite par les folkloristes du XIX^e siècle sur le sujet, il est possible d'avancer des conjectures concernant des pratiques divinatoires et thérapeutiques et une figure humaine dont tout laisse penser qu'elles existaient déjà depuis des siècles et possédaient, dans la longue durée, une grande importance pour les sociétés rurales (et d'ailleurs urbaines), alors même que la documentation disponible est, pour les époques plus anciennes, des plus réduites. En effet, les références à ces femmes qui procèdent au rituel de divination des fontaines et les descriptions de ses pratiques, avant l'avènement des recherches en folklore, sont rares et lacunaires, au point que certains historiens ont pu se demander si elles ne s'étaient pas précisément développées au XIX^e siècle, dans un contexte de moindre contrôle de l'Église catholique sur les populations². En partant d'un terrain contemporain, et en exploitant les données des folkloristes (que le terrain permet souvent de réviser et le cas échéant de critiquer), il s'agit ainsi de sonder, sur un point qui a valeur de paradigme, le continent enseveli des pratiques et des représentations populaires, dans le sillage de l'usage qu'un Carlo Ginzburg a pu faire des folkloristes en ses travaux sur les représentations cosmogoniques et magiques dans le monde rural de la première modernité,

¹ Voir l'article séminal, dont le contenu est ensuite au cours des années qui suivent abondamment repris par les mêmes auteurs : Daniel Fabre et Jacques Lacroix, « Pour une anthropologie occitane. Propositions pour la décolonisation de l'anthropologie », *Annales de l'Institut d'Études Occitanes* (« Orientation d'une recherche occitaniste »), II (6), 1972, p. 71-85. Le syntagme « anthropologie autochtone » apparaît dans Daniel Fabre et Jacques Lacroix, *La tradition orale du conte occitan : les Pyrénées audoises*. Paris, PUF, 2 vol., 1973-1975. Voir aussi Daniel Fabre et Jacques Lacroix, dir., *Communautés du Sud*, 2 vol. Paris, U.G.E. 10/18, 1975.

² Louis Pérouas, *Les Limousins, leurs saints, leurs prêtres, du XV^e au XX^e siècle*, préface de J. Delumeau, Paris, Cerf, 1988, p. 204.

s'opposant résolument à ceux qui insinuaient déjà en 1970 que la culture populaire n'existait que « dans le geste qui la supprime » (comme superstition, archaïsme, etc.)³. Cela revient aussi à apporter des éléments pour instruire la double question de l'absence de publicité de ces pratiques, à la fois de la part des élites, qui les jugeaient indignes d'attention, et des acteurs subalternes eux-mêmes, qui avaient de bonnes raisons de les accomplir et de les perpétuer dans la plus grande discrétion⁴.

La deuxième démarche, ici ouvertement suivie, consiste à se livrer à une enquête ethnographique qui, par l'appartenance culturelle et le partage de la langue, peut revendiquer un important degré d'empathie. Seuls des acteurs immergés dans la société rurale de la région concernée peuvent, nous semble-t-il, conduire ce type de travail, fort de leur connaissance du terrain et d'une érudition ethnographique et historique locales. C'est une telle démarche que Daniel Fabre nommait dans les années 1970 « anthropologie autochtone », désignant par là, sur le modèle de la « native anthropology » américaine, une appréhension de l'intérieur, rendue essentiellement possible par la connaissance et le partage des éléments culturels constitutifs d'une même identité, et tout particulièrement de la langue, médium favori de l'enquête⁵. Pour des raisons politiques et institutionnelles trop longues à analyser ici⁶, cette méthode de travail magistralement mise en œuvre par Fabre et ses amis dans la grande enquête en Pays de Sault, cessa rapidement de mobiliser les chercheurs professionnels en anthropologie, à quelques exceptions près. Le travail de collectage et d'ethnographie fut cependant poursuivi durant toutes ces décennies, avec obstination et sans reconnaissance scientifique – victime du même mépris que celui qui frappe en France « l'histoire locale » –, par des acteurs associatifs attachés au médium linguistique⁷. C'est exactement dans la continuité de ces travaux que nous nous situons et nous voudrions en passant souligner leur caractère irremplaçable, au moment où la recherche universitaire se détournait de ces terrains et où les constituantes culturelles traditionnelles des sociétés rurales françaises disparaissaient ou se transformaient à grande vitesse.

³ *Le Fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Flammarion, 1980 (en particulier p. 12) ; *Batailles nocturnes, Sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVI^e-XVII^e siècles*, Éditions Verdier, 1980.

⁴ Un ouvrage contemporain, joue ici un rôle important : James Scott, *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

⁵ - « S'il fallait ne posséder qu'un type de compétence, nous insisterions sur la parfaite connaissance linguistique tant de la langue occitane que de ses micro-dialectes » Fabre et Lacroix, *Tradition orale du conte occitan : les Pyrénées audoises, op. cit.*, vol. 1, p. 258-259.

⁶ Voir notre intervention au colloque d'hommage à Daniel Fabre, « Le Jeune Daniel Fabre, « dernier » des anthropologues autochtones occitans ? », Toulouse, 20 février 2017 à paraître.

⁷ On songe ici, par exemple, aux nombreuses campagnes de collectage de Daniel Loddo et de son association La Talvera dans le Tarn et le Tarn-et-Garonne, ou de Christian-Pierre Bedel dans le cadre de l'association Al Canton en Aveyron.

Pour le terrain qui nous occupera ici, cette complicité linguistique et la connaissance intimes des codes sociaux permettent aussi de se laisser « prendre » par la relation magico-thérapeutique (comme nous le verrons, les rituels dont il est question ne sauraient être simulés et on ne saurait donc leur demeurer extérieur)⁸, sans projeter sur ces pratiques un imaginaire sorcellaire hors de saison et en sachant pourtant que l'on se tient là au plus proches des techniques de désorcellement (auxquels il s'agit justement de suppléer, voire parfois même d'accompagner). Ainsi l'expérience partagée des bonnes fontaines⁹, par la rencontre d'une femme en tout point remarquable (et dont une grande quantité de documentation permet de démontrer la représentativité), associée à l'approfondissement de l'enquête historique permet-elle de poursuivre cette double démarche d'anthropologie autochtone et de réflexivité historique.

Par une matinée du mois de juillet 2011, Raymonde, ouvrière retraitée, nous reçoit dans son pavillon du bourg de Cussac (Haute-Vienne). Nous sommes une équipe de trois membres de l'Institut d'Estudis Occitans dau Lemosin, et l'un d'entre nous, Jean-François Vignaud, connaît déjà Raymonde, réside dans un bourg proche et a préparé la rencontre. Il vient en somme un peu en voisin. Nous avons souhaité la voir pour l'interroger, en occitan limousin¹⁰, sur sa pratique de recommandeuse (*recomandairitz*) – mais elle dit plutôt « *metre de part* », « mettre de part »¹¹ – et pour filmer à la fois l'entretien et le rituel dit des charbons qui, pour elle, doit impérativement se dérouler le matin¹².

⁸ Nous nous référons évidemment ici à l'ouvrage fondamental de Jeanne Favret-Saada, *La sorcellerie dans le bocage, Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, 1977.

⁹ Pour une épistémologie de l'expérience en anthropologie, voir l'ouvrage remarquable de Leonardo Piasesi, *Expérience et cognition en anthropologie, L'éthnographe imparfait*, Ecole Des Hautes Etudes En Sciences Sociales, 2010.

¹⁰ Nous rapportons ses propos, saisis en occitan, traduits en français. On peut voir le film (*Lu País de las Bonas Fonts, Le Pays des Bonnes Fontaines*), sur le site de la télévision locale 7A Limoges, série : *En Lemosin*. Il sera disponible à terme sur le site de l'IEO du Limousin (La Biaça). Nous avons également réalisé, en compagnie de Jean-François Vignaud, un entretien en français, le 24 septembre 2012, auquel s'ajoute l'entretien avec Jean-Louis Cros, réalisé le 19 juillet 2012, également en français, que nous citerons aussi largement. Chacune des deux langues possède, pour notre sujet, son intérêt propre. L'occitan est d'abord ce qui rattache Raymonde à sa mère, à la tradition limousine des bonnes fontaines vécue et parlée par ses acteurs majeurs, appartenant au monde paysan. D'ailleurs les folkloristes du XIX^e siècle et du début du siècle suivant ont éprouvé le besoin, en traitant des bonnes fontaines, de noter des notions et des expressions en occitan limousin. Le français est la langue évidemment la plus parlée aujourd'hui à Cussac, voire désormais, presque exclusivement en dehors d'une sphère strictement privée pour certaines personnes, comme Raymonde. C'est en français, sans doute, qu'elle fournit le plus d'efforts pour donner aux descriptions et explications de ses pratiques un sens et une forme actuels, contemporains (elle le fait aussi en occitan, mais à un degré moindre). Les usages respectifs des deux langues sont donc pour nous très significatifs et, dans notre perspective, qui est d'articuler le passé et le présent, ils sont parfaitement complémentaires.

¹¹ L'origine de l'expression est sujette à discussion et les praticiennes contemporaines, pour la plupart, ne semblent pas la connaître précisément. Le texte le plus ancien qui en fait état date de la fin du XVIII^e siècle. Après avoir décrit la procédure de divination des fontaines par les brins de pailles (voir *infra*), Juge-de-Saint-

Elle accepte volontiers de simuler le rituel pour le tournage du petit documentaire que nous voulons lui consacrer¹³. Elle est devant sa cuisinière à gaz, dont elle allume l'un des feux avec un allume gaz. Elle a disposé sur la gazinière elle-même, près du feu, un verre d'eau, un cendrier et deux baguettes de noisetier de 30-40 centimètres. Une liste contenant les noms de quinze fontaines des environs (les plus éloignées sont à une trentaine de kilomètres) est aussi posée à proximité. Elle fait un signe de croix, prend une baguette et en passe le bout à la flamme. Quand il a bien brûlé, d'un petit coup sec, elle fait tomber ce bout de charbon incandescent dans le cendrier, le saisit rapidement entre le pouce et l'index et le jette dans le verre d'eau. Au contact de l'eau, le charbon ardent fait entendre un son, un bref crépitement, très particulier, que nous avons enregistré. Elle répète l'opération plusieurs fois. On ne voit pas ses lèvres bouger, mais elle nous expliquera qu'elle invoque à chaque fois le saint associé à la fontaine à laquelle correspond le charbon et elle prononce dans son esprit des « prières » qu'elle considère comme secrètes.

Mais au bout d'un petit moment, elle interrompt le rituel et nous explique que, comme elle ne demande pour personne, cela ne peut pas « marcher » : les charbons « ne font rien », ils flottent tous, aucun ne plonge... L'un d'entre nous lui dit alors que sa fille de cinq ans a des problèmes de sommeil, qu'elle se réveille en pleurant la nuit. Elle écrit le prénom de la petite sur une feuille et recommence le rituel dès le début : de nombreux charbons plongent au fond du verre et, à chaque fois, elle fait une croix devant le nom de la fontaine correspondante sur sa liste. Une fois les quinze charbons déposés, après quelques minutes, elle se lave longuement les mains au robinet de l'évier, expliquant qu'il faut procéder ainsi pour « *ne pas prener lu mal sus se* » (« ne pas prendre le mal su soi »).

Sur les quinze charbons relatifs aux quinze fontaines « invoquées » (tel est le terme qu'elle utilise), dix ont « foncé ». « Vous allez pouvoir vous promener ! » déclare-t-elle du ton enjoué et cordial qui ne la quitte jamais, sinon au moment de l'accomplissement du rituel pendant lequel elle reste silencieuse et concentrée. Elle dresse alors la liste des fontaines à visiter au dessous du prénom et du nom de la petite fille et donne par ailleurs à son père les

Martin écrit : « On met tout de suite à *part* l'argent nécessaire pour aller faire la dévotion. [...] Comme les animaux sont pour nos paysans l'objet le plus cher de leurs affections, dès qu'un de ces animaux est malade, ils ont plutôt recours au saint qui a la réputation de guérir, qu'aux vétérinaires ; ils mettent également à *part* l'argent de la dévotion. », Jacques Joseph Juge de Saint-Martin, *Changemens survenus dans les mœurs des habitans de Limoges* (1808), Limoges, J.-B. Bargeas, 1817, p. 125. Autres expressions utilisées : Tirer les saints, tourner les devoirs, tirer les voyages, recommander...

¹² Voir *infra*, n. 100.

¹³ Voir le court-métrage documentaire, *Lu Pais de las Bonas Fonts, Le Pays des Bonnes Fontaines*, Jean-Paul Faure, Jean-François Vignaud et Jean-Pierre Cavaillé, 7A Limoges, série : *En Limousin*, durée 18:51 mn.

photocopie d'une liste exhaustive des quinze fontaines classées par lieu (sans référence aux saints) contenant des indications précises pour les trouver et, lorsqu'elles ne sont pas accessibles, ce qu'il y a à faire à l'église, en enfin une autre liste de prescriptions des actes rituels à accomplir quelle que soit la fontaine : dire un Notre Père et Je vous salue, jeter une pièce, puiser de l'eau, etc. Ces prescriptions, elle nous les donne de vive-voix lors de l'entretien, adaptées au cas : « *I'ai fach de las devocions, per una goiata qu'a paur la nuech e quò a vengut de diètz de las fonts que i'avia, me, a invocar. A quelas fonts, fau i 'nar, fau far una pregièra, un Notre Père e un Je vous salue Marie, fau metre una pita peça dins la font, per recompensar [...] una pita peça de un centime, quò sufis* » ; « *I a una font, a costat de Sant-Matiá, ente i a dau rampalm, qu'es un rampalm beneisit [...] per metre sos son matelas dins son lièch per que la paur li passe* » ; « *Ente qu'es possible, òm pren de l'aiga [...] fau trempar de la besunha daus pitits, de las chauças, 'na pita culòta... quauqua-ren que n'a pas besoenh d'estre repassat, per ce que fau iò far sechar a l'ombra, pas au solelh, e fau pas iò repassar [...] E a la font n'òm pòt metre, si l'òm vòu, quauqua-ren que lur aparten, de las vielhas chauças qu'ilhs ne prenen pus, un pitit nonors, quauqua-ren qu'ilhs se serven pus* » ; « *E ne fau surtot pas boirar l'aiga de las fonts [...] sens quò-quí, quò ne fai ren [...] Fau far nonmas una font per jorn [...] si vos n'en fatz doas, n'i a una que servirà de ren [...] Per contra vos podètz la far far per quauqu'un mai* »¹⁴. C'est-à-dire, explique-t-elle également, que plusieurs personnes, dont la metteuse de part elle-même, peuvent « faire » chacune l'une des fontaines le même jour, en particulier lorsque le mal est virulent.

Une pratique souple et discrète

¹⁴ « J'ai fait des dévotions pour une petite fille qui a peur la nuit, et cela est venu de 10 bonnes fontaines que j'ai invoquées. Il faut y aller, il faut faire une prière, un Notre Père et un Je vous salue Marie, il faut mettre une petite pièce dans la fontaine, pour récompenser [...] une petite pièce d'un centime, ça suffit » ; « il y a une fontaine, à côté de Saint-Mathieu, où il y a du buis, qui est un buis béni [...] c'est pour le mettre sous le matelas dans son lit pour que la peur lui passe » ; « où cela est possible, on prend de l'eau [...] il faut y tremper des affaires des enfants, des chaussettes, une petite culotte... quelque chose qui n'a pas besoin d'être repassé, parce qu'il faut le faire sécher à l'ombre, pas au soleil, et il ne faut pas le repasser [...] et à la fontaine, on peut mettre si l'on veut quelque chose qui leur appartient, des vieilles chaussettes qu'ils ne portent plus, un petit nounours dont ils ne se servent plus » ; « et il ne faut surtout pas mélanger l'eau fontaines [...] sinon ça ne sert à rien [...] il faut faire seulement une fontaine par jour [...] si vous en faites deux, il y en a une qui ne servira à rien [...] par contre vous pouvez les faire faire par quelqu'un d'autre... », *Lu País de las Bonas Fonts, Le Pays des Bonnes Fontaines* (voir n. précédente).

Sa pratique du rituel divinatoire des charbons¹⁵ et ses prescriptions pour l'accomplissement des « dévotions » aux fontaines sont tout à fait conformes à ce que nous apprennent les travaux ethnographiques réalisés en Limousin depuis les années 1960 et à d'autres témoignages écrits ou oraux que nous avons pu recueillir. Il existe bien sûr des études et des témoignages plus anciens, riches d'informations de toutes sortes, surtout depuis le début du XIX^e siècle et jusqu'au milieu du XX^e, lorsque ces pratiques étaient manifestement très répandues, parmi lesquels des textes très souvent cités (de Louis de Nussac¹⁶, de Gaston Vuillier¹⁷, de Georges Michel Coissac¹⁸...), mais les descriptions des rituels sont approximatives, voire inexacts,¹⁹ sans parler de l'effort de compréhension, le plus souvent minimal. Les folkloristes du XIX^e siècle, pour des raisons à la fois sociales et culturelles, nourrissaient en effet, pour la plupart, en même temps qu'un attrait, voire une fascination pour la culture populaire, la plus grande condescendance à l'égard du peuple qui fréquentait alors en masse (le jour des fêtes votives) ou isolément, les fontaines guérisseuses et, plus encore, envers les femmes qui pratiquaient le rituel de divination (elles cumulaient en effet à leurs yeux toutes les tares sociales : elles étaient femmes, souvent âgées, pauvres et peu instruites) et ils ne prenaient guère la peine de les fréquenter et encore moins de les écouter²⁰. Souvent

¹⁵ Il existe ou a existé d'autres procédés divinatoires des fontaines, la plupart faisant intervenir l'eau, en particulier l'immersion de bouts de tissu ou de vêtements du malade dans un bac d'eau (toujours utilisé dans l'extrême Nord Limousin, la Marche et le Berry ; voir François Laplantine, « 'Tirer les Saints' et 'Faire des voyages' », Étude de deux pratiques rituelles dans le Bas-Berry d'aujourd'hui, in *La Religion Populaire* [colloque CNRS oct. 1977], édition du CNRS, 1979, p. 221-231) – là aussi, les bouts qui coulent indiquent les fontaines. Alban Bensa, évoque deux techniques utilisées dans le Perche : des bouts de papiers déposés sur une surface d'eau et des feuilles de lierre également trempés dans l'eau, *Les Saints guérisseurs du Perche-Gouët. Espace symbolique du Bocage, Institut d'ethnologie*, Paris, 1978, p. 40. Pour le Limousin, Juge-de-Saint-Martin, à la fin du XVIII^e siècle, signale un procédé qui permet de mieux comprendre le rituel des charbons : « on met un brin de paille dans un verre plein d'eau, que l'on tourne ; la paille étant arrêtée, on regarde la direction de son petit bout ; cette direction indique la paroisse d'où bouge le mal », *op. cit.*, p. 125. Nussac signale également une autre technique utilisée en Limousin, pour tirer les saints, à la fin du XIX^e siècle : les « bonnes femmes [...] font brûler une tige de fusain ou de noisetier et celles-ci récitent une litanie de noms de saints du pays et lorsque le feu s'éteint ou que la branche est consumée le patron, dont le nom est prononcé en ce moment, est celui auquel il faut se fier en allant en pèlerinage à son sanctuaire et à sa fontaine pour guérir l'enfant », Louis de Nussac, « Les fontaines en Limousin, culte, pratiques, légendes », *Bulletin Archéologique du comité des travaux historiques et scientifiques*, 1897 (p. 150-177), p. 156.

¹⁶ « Les fontaines en Limousin, culte, pratiques, légendes », voir n. précédente.

¹⁷ Gaston Vuillier, « Chez les magiciens et les sorciers de la Corrèze », *Le Tour du Monde*, n° 43, 44, 45, 1899 ; « Le Culte des fontaines en Limousin, études et tableaux », *Le Tour du Monde*, n° 37-38-39, 1901.

¹⁸ Georges Michel Coissac, *Mon Limousin*, Paris, Lahure, 1913, p. 336-353.

¹⁹ Un seul exemple tiré de Gaston Vuillier : « ... La Doronis murmure toujours des prières, et tandis que certains de ces charbons tombent au fond du vase, deux d'entre eux restent à la surface. Ceux-là vont indiquer les deux pèlerinages différents auxquels il faudra se rendre pour immerger l'enfant... », « Chez les magiciens et les sorciers de la Corrèze », *Le Tour du Monde*, n° 45, 1899, p. 538. Or, il est très peu probable que les charbons flottants puissent désigner les « pèlerinages » à faire, car ce sont ceux qui plongent qui, par leur mouvement même désignent que « ça bouge » à telle ou telle fontaine (voir *infra*).

²⁰ Ainsi s'exprime par exemple, dans un article consacré au Poitou, le docteur Ponteil : lorsqu'un « enfant à la mamelle » est malade, « il est à présumer qu'il est taché ou entaché d'un saint [...] en pareil cas, le meilleur remède consiste à implorer le susdit saint dont il est facile de connaître le nom. Une femme du village, souvent la

d'ailleurs l'information est de seconde main et il leur arrive de la déformer involontairement²¹. Nous essaierons ici de prendre l'exact contre-pied, de les observer et surtout et de nous mettre à leur écoute, en nous appuyant sur nos propres entretiens avec Raymonde et sur tous ceux que nous avons pu collationner d'autres recommandeuses, ce qui nous condamne à nous appuyer sur un corpus réduit et n'excédant pas le demi-siècle. Cependant nous reconnaissons volontiers que le souci d'une mise en perspective historique accompagne toute la démarche²², et qu'en filigrane, ainsi que nous l'avons suggéré au début, nous cherchons à donner quelques éléments pour nourrir l'interrogation concernant les questions très délicates de l'apparition et des transformations des pratiques concernées et des représentations qui leurs sont associées.

Ce qui ressort en tout cas, lorsqu'on confronte les gestes et les propos de Raymonde avec les informations dont nous disposons sur le passé (XIX^e-XX^e siècle), est à la fois l'extrême continuité mais aussi l'importante personnalisation et la grande plasticité et adaptabilité, requise par l'évolution des conditions de vie, de la culture matérielle et de la culture tout court. Ce qui saute aux yeux, évidemment, est l'utilisation de la gazinière pour la confection des charbons, une technique d'abord adaptée à la présence d'unâtre dans la maison. De la même façon, nous avons connu une autre metteuse de part qui, ne disposant plus de cheminée, sortait faire ses charbons dans son jardin. Raymonde nous explique aussi qu'elle a transformé le réseau de fontaines avec lequel « travaillait » sa mère, qui lui a transmis le « don » (voir *infra*). Celle-ci en effet résidait à 13 km plus à l'ouest (Champniers-et-Reilhac) et deux de ses fontaines étaient trop éloignées (Orgedeuil et Chasseneuil-sur-Bonnieure à plus de 40 km de Cussac). Elle a alors recherché d'autres fontaines dans les parages, soit vouées au même saint, soit (surtout) réputées traiter le même mal mais aussi, nous dit-elle, selon sa propre « intuition ».

plus bête, qui a la spécialité de ces sortes d'opérations procède de la façon suivante : elle prend un plat creux appelé en Poitou Mazarine, et qu'elle emplit d'eau jusqu'au bord, découpe trois ronds d'égale grandeur dans la chemise de l'enfant, fait une prière de circonstance, jette les uns après les autres dans l'eau les petits morceaux de linge en prononçant pour chacun d'eux le nom d'un saint, remarque bien le premier qui s'enfonce et à quel saint il correspond, et c'est fait », « A Travers le Poitou », *Revue des Traditions Populaires*, t. XIII, avril-mai 1898, p. 259-270, p. 263 (c'est nous qui soulignons).

²¹ Un exemple : selon l'information du curé Lelong, de Solignac, Nussac, en 1897, rapporte en deux de ces articles sous deux formes graphiques différentes, la formule qu'on adresse aux « matrones » pour savoir à quelle fontaine il faut se rendre : « *D'ouunte vas boujar ?* » et « *D'ouunte vai boujar ?* » qu'il traduit par : « où vais je me tourner ? », mais dans le contexte de la recherche du lieu d'où provient le mal, le sens est bien plutôt : « d'où est-ce que cela va bouger ? », ce qui est aussi plus cohérent d'un point de vue strictement linguistique, « Les fontaines en Limousin », art. cit. p. 156.

²² Nous nous appuyons en particulier sur les travaux classiques de Marcelle Bouteiller, *Médecine populaire d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1966 (rééd : 1987) et de Marc Leproux, *Dévotions et saints guérisseurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957 et *Du Berceau à la tombe*, Presses Universitaires de France, 1959.

Il en va de même pour les rituels à exécuter par les malades ou leurs représentants aux fontaines. S'il n'est pas possible d'en faire le tour, comme cela est traditionnellement prescrit (trois fois), on se contente de réciter les prières (Notre Père, Je vous salue Marie). Quand la fontaine n'est pas accessible, on puise l'eau en aval, si cela est possible, ou l'on va faire ses prières à l'église, etc. « Lorsque M^{me} F ne put retrouver la fontaine de Chassenon, écrit Brigitte Caulier [...], elle prit l'eau du bénitier, qu'elle emporta pour un jeune homme souffrant de peurs. Une autre fois elle ramassa des herbes. 'Quand on n'a pas d'eau, on se débrouille autrement, vous savez bien !' nous avait-on prévenu à Saint-Cyr »²³. La même auteure remarque que « les paysans [...] savent toujours s'adapter avec souplesse aux changements, pour sauver le culte vital »²⁴. L'important est en effet d'accomplir le rite et de respecter les prescriptions, en se pliant au mieux à toutes les contraintes qui surviennent.

Cette souplesse est inhérente à ces pratiques individuelles, qui ne sont encadrées par aucune institution. Au contraire elle furent, et sont encore, contrariées ou – au mieux – à peine acceptées par les divers pouvoirs auxquels se trouve confronté la metteuse de part : religieux, civil, médical... Aussi n'est pas étonnant que, très longtemps les metteuses de part soient restées extrêmement discrètes sur leurs pratiques et elles le restent généralement encore aujourd'hui. C'est du reste très probablement la raison pour laquelle nous avons aussi peu d'informations les concernant sous l'Ancien Régime, alors que les témoignages sur la fréquentation des fontaines ne manquent pas.

Certes les fontaines à dévotion ont toujours été aussi et surtout utilisées indépendamment des services des metteuses de part, mais il y a de fortes présomptions pour penser que les « bonnes femmes » ou « matrones » tirant les saints, en Limousin comme ailleurs, étaient monnaie courante et l'on sait combien les sages-femmes et guérisseuses étaient susceptibles d'être accusées de sorcellerie²⁵. Dans le procès de Jeanne d'Arc, par exemple, figure l'accusation d'avoir fréquenté un arbre et une fontaine guérisseurs sis « en

²³ Témoignages recueillis en Limousin en juillet 1979. Brigitte Caulier, *L'Eau et le sacré : les cultes thérapeutiques autour des fontaines en France, du Moyen âge à nos jours*, Québec, Presses de l'Université Laval ; Paris, Beauchesne, 1990, p. 140-141.

²⁴ *Ibidem*

²⁵ Voir au moins Brian Levack, *La grande chasse aux sorcières: en Europe aux débuts des temps modernes*, Paris, Champ Vallon, 1991. Sur le Limousin, voir la réflexion de Pierre Robert, magistrat du Dorat au XVII^e siècle, dont le père était l'auteur d'un ouvrage « contre les magiciens, sorciers et démons » et avait fait brûler une sorcière au Dorat en 1595 : « ce qu'ils ont de plus mauvais entr'eux est que par une simplicité rustique ils ont de coutume tant hommes que femmes d'user de certaines paroles superstitieuses et conjureuses pour remèdes aux malades tant des personnes que des bestiaux [...] mais ce sont pactes sur les faits avec les diables au récit des cardinaux Tholet et Cajetan... », cité par M. Cassan, « Les Villageois limousin selon un magistrat marchois contemporain de Richelieu », Jean Tricard (éd.), *Le village des limousins : études sur l'habitat et la société rurale du Moyen Âge à nos jours*, Presses Univ. Limoges, 2003, p. 251.

lieu profane »²⁶. Nous disposons du cas, pour le XVII^e siècle, d'une femme accusée en Alsace de sorcellerie parce qu'elle tirait les saints en plaçant dans un verre (d'eau sans doute) une pièce ; elle proférait des prières en nommant les saints et le procès verbal affirme que lorsqu'elle prononçait le nom du saint convenant au malade, la pièce sortait d'elle-même du verre²⁷. Tour de passe-passe ou mauvais compte rendu ? Il arrive en effet, que l'on place dans le récipient d'eau prévu pour la divination des fontaines, une obole, sur le modèle du jet de pièce dans la fontaine, mais la divination proprement dite est alors réalisée par les charbons²⁸. Il s'agit ici de noter simplement que l'activité de tirer les saints comporta longtemps des risques réels, et ne fut jamais autorisée, même si elle fut (et demeure) largement tolérée.

Le clergé, en particulier, depuis l'époque médiévale²⁹, eut maintes fois l'occasion de déclarer son hostilité à l'encontre d'une pratique considérée comme superstitieuse et potentiellement idolâtre, dès lors au moins que la population se réunissait aux fontaines sans le mobiliser. Mais il s'employa plutôt à réformer et à contrôler les « dévotions » et « pèlerinages » aux fontaines qu'à les prohiber, lorsqu'il ne fermait pas tout simplement les yeux, y compris lorsqu'on mobilisait sa présence et ses actions rituelles, jugés bénéfiques. En effet, parmi les gestes à accomplir aux fontaines, jusqu'au début du XX^e siècle, l'un d'eux impliquait le prêtre du lieu que l'on sollicitait directement à l'église pour une lecture de l'Évangile (avec le rite caractéristique du bout d'étole placée sur la tête du demandeur)³⁰. On lui demandait aussi, moyennant rémunération de dire des messes³¹. Les curés accompagnaient

²⁶ « ... au sujet de la fontaine et de l'arbre, il est commune renommée que les dames fées y fréquentent, que plusieurs malades de fièvre allèrent vers cette fontaine et cet arbre pour recouvrer santé, bien qu'ils soient situés en lieu profane. Là, et ailleurs, plusieurs fois, elle les a vénérées et leur fit la révérence ». Sur la base de l'interrogatoire du 2 février 1430. Mais voir surtout les actes du procès en nullité et la tradition locale consistant à « faire ses fontaines », à la mi-carême. Voir P. Tisset, *Procès de condamnation de Jeanne D'arc* : Traduction et Notes, vol. 2, Librairie Droz, 1 déc. 1970, p. 65 sq et 245.

²⁷ François Lebrun, *Se soigner autrefois. Médecins, saints et sorciers aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Temps actuels, 1983, p. 115.

²⁸ Voir H. Colin, *Guérir en Limousin : les bonnes fontaines en Haute-Vienne* ; préf. de Maurice Robert, Pierre-Buffière, L. Souny, 1989, p. 20. Il semble que la pièce ait eu aussi dans le passé une fonction divinatoire lors des séances de mise de part, sans doute selon le procédé que nous connaissons tous : face : oui, pile : non. M^{me} M de Saint-Priest-ou-Aixe, déclare ceci en 1970 : « ... Il faut un bol d'eau. Il faut une pièce de un centime. C'est nécessaire que ce soit ni de deux ni autre chose. Autrefois, c'était en argent. On fait le signe de croix avec la pièce au dessus du bol en disant : 'Bonne pièce, c'est toi qui fais malade un tel' ? On met la pièce dans le bol. » Mais le rituel est ensuite accompli avec les charbons. A la fin de la séance, « elle lui remet la pièce il faut que la malade la garde huit jours accrochée, pour les enfants cousue dans un chiffon qu'ils portent sur eux ».

²⁹ Voir le cas très remarquable sur lequel il nous reste une documentation abondante, de l'interdiction de la fontaine des Plaines près de Castelnaudary, en 1443 : Henri Hennet de Bernoville, *Mélanges concernant l'évêché de Saint-Papoul*, Paris, A. Lainé et J. Havard, 1863 [Affaire de la fontaine des Plaines, p. 197-268].

³⁰ Nous en avons encore un témoignage en 1955 de la recommandeuse Marie Delage, site de l'IEO du Limousin

<http://la-biaca.org/component/muscol/D/183-marie-delage/485-grand-mere-marie.html>

³¹ « ... souvent on recourt au prêtre soit pour faire dire une messe ou des évangiles, soit pour faire baptiser l'enfant. Pourtant, à la différence du culte aux marges du clergé, on prend soin ici de ne pas dévoiler le sens qu'on donne à la démarche, on se contente de demander une messe sans précision, de solliciter le baptême

parfois, mais non certes toujours, la chose variant selon les temps et selon les lieux, les fêtes votives aux fontaines, disaient la messe et menaient une procession. Mais il existait aussi de grands rassemblements votifs et festifs dénués de toute présence cléricale et qui, occasionnellement, déchaînèrent la colère des clercs.

Et surtout, dans ce dispositif complexe de la « dévotion » aux fontaines, la pratique de mise de part, du fait de sa dimension trop évidemment magique, était-elle sans doute la pièce la plus difficile à accepter pour le clergé (et du reste pour l'autorité civile), et son invisibilité seule, pour ne pas dire sa clandestinité, a sans doute permis sa perpétuation³². Certes, la plupart des curés de village ont de fait, pendant des siècles, accepté l'activité des recommandeuses, mais sous la condition de la plus grande discrétion. Cette discrétion fut telle, inséparable de l'extrême modestie du statut social des « matrones » et bonnes « femmes », que l'on a pu douter de leur importance, sinon de leur existence même sous l'Ancien Régime³³. Mais les historiens savent pourtant – ou devraient savoir – que ce n'est pas parce qu'un phénomène n'est pas, ou n'est que très peu documenté, qu'il n'existe pas. Du reste on pouvait aussi être assuré, pour bien des raisons évidentes – et c'est encore le cas aujourd'hui³⁴ – de la discrétion de la « clientèle » qui bien souvent venait consulter à l'insu de la communauté, voire de la famille.

Raymonde, cependant, insiste sur le fait qu'aujourd'hui, par rapport à ce qu'elle a pu connaître dans sa jeunesse lorsqu'elle voyait sa mère pratiquer, « les gens se cachent moins ». Elle-même du reste ne se dissimule nullement et accepte volontiers d'être filmée, de participer à des projections et sa démarche est très consciente, qui vise à transmettre son savoir sur les bonnes fontaines, du moins dans sa partie exotérique, pour « qu'il ne se perde pas ». On ne s'étonnera ainsi pas du fait que la diffusion et la mise en ligne du documentaire qui lui est consacré ait conduit vers elle un nombre non négligeable de personnes. Par ailleurs, elle a

en taisant les raisons de l'empressement. », L. Pérouas, « Ostensions et culte des saints en Limousin. Une approche ethno-historique », *Ethnologie française*, XIII, n° 4, 1983, p. 323-336. p. 329.

³² Il est frappant, par exemple, que les curés disent ne connaître la pratique que par ouïe-dire : « mettre de part », explique en 1925 le curé de Dournazac, « consiste, je crois, d'après les renseignements que j'ai pu avoir, à faire brûler de la noisetière dans un verre d'eau en invoquant les patrons des diverses paroisses », in L. Pérouas, « Ostensions et culte des saints en Limousin », art. cité, p. 200. Comme le dit un témoin à H. Colin : « quand il s'agit de mettre de part 'les prêtres n'y connaissent rien' », *op. cit.*, p. 35.

³³ Louis Pérouas, *Les Limousins, leurs saints, leurs prêtres, du XV^e au XX^e siècle*, préface de J. Delumeau, Paris, Cerf, 1988, p. 204.

³⁴ « J'ai un jeune gendarme qui est venu, et il m'a dit [...] : 'Vous évitez d'en parler' et je lui ai dit : 'écoutez monsieur, je ne suis pas là pour aller raconter votre vie'. J'ai dit : 'vous venez me voir parce que vous me faites confiance parce que je vais faire tout ce que je vais pouvoir pour vous guérir [...] je suis pas là pour dire : monsieur un tel est venu me voir parce qu'il faisait...' parce qu'il me dit : 'bon je suis connu dans le secteur'. Je lui ai dit : 'monsieur vous n'avez pas à vous inquiéter, [...] moi les gens je ne donne pas de nom'. [...] C'est le qu'en-dira-t-on, parce que bon, si ça se fait, comme je dis moi au monsieur, son meilleur copain l'a fait aussi... », Raymonde, entretien du 24 septembre 2012.

elle-même transmis son « don » et son « secret » à l'une de ses filles, ainsi qu'à une autre femme, étrangère à la famille, ostéopathe et magnétiseuse, ayant – détail important – elle-même une relation familiale forte avec la pratique³⁵.

Transmission, secret et don³⁶

Car, pour Raymonde, sa pratique est d'abord une affaire de famille. C'est en effet sa mère qui lui a transmis le « don », et elle aime à dire qu'elle est au moins certaine de cette transmission de mère en fille sur cinq générations (en comptant sa propre fille) et pressent la sixième (sa petite fille a aujourd'hui 19 ans).

Le « secret » (les formules à réciter, les gestes et rituels à accomplir) permet au « don » de passer de la puissance à l'acte et de rester efficace dans la durée et face à la multiplicité des situations (y compris nouvelles et imprévues). Par contre, sans le don, le secret est réputé vain et stérile ; ce qui revient à reconnaître que la transmission, y compris intra-familiale, rencontre des échecs.

Il faut d'emblée préciser que don requis par la « mise de part », telle que la pratique et l'éprouve Raymonde, est aussi celui qui lui permet de « conjurer », c'est-à-dire de traiter par contact, imposition des mains et prières, un certain nombre de maladies, en particulier de maladies de peau, la brûlure et bien d'autre maux encore (« tout peut se conjurer », dit-elle³⁷). Raymonde, comme de nombreuses metteuses de part, mais non pas toutes, est aussi guérisseuse (même si elle n'emploie pas ce mot, qui semble impliquer rémunération, voir *infra*) ; elle alterne, selon les cas qui se présentent et les demandes de ses visiteurs, mise de part et conjuration, tout en distinguant strictement les deux pratiques³⁸. En effet, elles traitent substantiellement des maux différents, même si elles peuvent se recouvrir ; en outre le recours

³⁵ « C'est sa grand-mère qui avait ce don donc de faire, de mettre de part, et qui devait le lui donner, et puis elle est morte, elle a pas eu le temps de lui donner, alors elle avait toujours regretté et puis moi je l'ai connu par l'intermédiaire de ma fille donc, celle-là à qui je l'ai donné et donc un jour on en a parlé et puis j'ai senti qu'elle pouvait le faire, et en faire bon usage... », Raymonde, entretien du 24 septembre 2012.

³⁶ Sur la distinction et l'articulation du don et du secret, voir Dominique Camus, *Paroles magiques, secrets de guérison. Les leveurs de maux aujourd'hui*, Paris, Imago, 1990, p. 17-23.

³⁷ Ce qui ne veut pas dire qu'elle affirme que tout est guérissable par la conjuration, loin de là. En tout cas, la conjuration est-elle susceptible de « soulager » et « d'apaiser » des maux qui relèvent essentiellement, à ses yeux, de la médecine.

³⁸ A la question : « les gens viennent vous voir principalement pour les bonnes fontaines, pour les mises de part ou pour la conjuration ? », Raymonde répond : « Non pour conjurer, plus. Les gens qui font les fontaines sont les gens qui connaissent en principe. Enfin, j'en ai qui connaissent pas, à qui il a fallu que j'explique de A à Z comment ça marchait et ils l'ont fait, ça a marché, mais des personnes qui viennent pour conjurer, il y en a de plus en plus », Entretien du 24 septembre 2012.

aux bonnes fontaines est considéré par Raymonde comme plus puissant que la conjuration, et lorsque la conjuration ne suffit pas, elle s'en remet aux fontaines³⁹.

Cette distinction faite et maintenue, n'empêche pas que la conjuration, sur laquelle il faudrait s'arrêter et qu'il n'est pas si facile de définir, intervient dans la pratique des fontaines : pour Raymonde, les gestes et les prières aux fontaines sont des conjurations, puisque on y prie « pour que le mal parte de la personne qui l'a »⁴⁰. La définition minimale que l'on peut donner ici de la conjuration est l'invocation d'une entité « surnaturelle »⁴¹ (le saint, la Vierge, Dieu) pour lui demander de chasser le mal, sans assigner explicitement la cause de ce mal à un tiers (c'est ce qui distingue évidemment aussi la conjuration ainsi entendue du désorcèlement, dont elle n'est jamais loin), mais elle consiste en même temps à affronter soi-même le mal par gestes et formules, et c'est à ce titre qu'un pouvoir, le « don », semble requis, au-delà de la simple récitation et prière, c'est-à-dire de l'invocation d'une aide efficace (des saints, de Dieu, etc. mais sur l'ambivalence des saints des bonnes fontaines, voir *infra*).

Il nous semble en tout cas que l'importance du don dans la mise de part est à mettre immédiatement en relation avec celle du don requis par la conjuration (en fait il s'agit d'un seul et même don, le mot étant bien souvent employé au singulier), car il y a des metteuses de part qui ne conjurent pas et ne prétendent pas guérir, mais se contentent d'appliquer le rituel des charbons dans le but strictement divinatoire de l'identification des fontaines, et il semble qu'elle ne parlent pas en terme de dons. C'est aussi qu'elles ne tiennent pas alors leur savoir d'une transmission initiatique, mais l'ont appris en imitant une praticienne et en lui posant des questions sur les gestes à accomplir et les formules et prières à prononcer. Nous en avons un bel exemple dans le même bourg de Cussac, enregistré en 1968⁴².

³⁹ « Je le sens. Je sens ça et je sens des gens qui, en le conjurant je sais que ça va passer et d'autres où je sais qu'il va falloir qu'ils aillent faire les fontaines parce que le conjurer ça sera pas assez fort, voyez [...] les fontaines c'est plus fort. », Raymonde, Entretien 24 septembre 2012.

⁴⁰ Entretien 24 septembre 2012.

⁴¹ Les guillemets sont de rigueur. Le mot n'est pas utilisé par Raymonde, ni par les autres recommandeuses. L'univers mental de la conjuration ne reconnaît pas en effet la séparation drastique entre nature et surnature. Car la conviction « qu'il faut qu'il y ait quelque chose », qui déroge aux règles de l'expérience ordinaire n'implique nullement une claire séparation entre nature et surnature, immanence et transcendance. Faire intervenir la notion de surnaturel revient à faire une allégeance intellectuelle à une structuration théologique de la réalité que ces pratiques récuse.

⁴² Enregistrement pour l'émission de radio Limoges « Chez nous » de Robert Dagnas ; « Cher nous à Cussac », durée 30.27 mn, Collection F. Étay, Fonds Dagnas. Référence : RD 1011. En ligne sur le site de IEO dau Lemosin (je remercie J.-F. Vignaud de m'avoir fait découvrir ce document exceptionnel). Voir également M^{me} F rencontrée par H. Colin dans les années 1970 : à la question « *Comment avez-vous appris ?* », elle répond : « J'ai vu ma grand-mère qui le faisait. J'ai regardé », sans préciser s'il y a eu ou non transmission, *Guérir en Limousin, op. cit.*, p. 24. Il semble que dans le Berry ce modèle l'ait emporté : « Des entretiens que nous avons eus notamment avec les quelques « devineresses » professionnelles que nous avons rencontrées, il

A ce sujet du reste, la pratique semble très diversifiée. Raymonde, on la vu, ne laisse entendre ni deviner aucune récitation, et du reste, en temps normal (sans que cela ne soit un précepte), elle n'exécute pas le rituel en présence de ses visiteurs. La plupart des recommandées agissent ainsi, certaines ne donnant aucune indication à leurs consultants sur le rituel et l'exécutant en l'absence des **requérants** (le plus souvent le matin tôt⁴³)⁴⁴. D'ailleurs beaucoup parmi ceux-ci n'ont ainsi jamais assisté à la divination des charbons et ils ne connaissent pas toujours en quoi il consiste.

Ce **secret** des formules est pour Raymonde fondamental, et cela semble le plus souvent le cas, mais certaines metteuses de part sont beaucoup moins secrètes, pratiquent devant leurs visiteurs et laissent entendre au moins une partie de leurs prières ou formules. L'effort pour maintenir le plus solidement le **secret** paraît étroitement lié à la conscience d'être dépositaire et comptable d'un **don**, à la fois inné et transmis. Dans cette optique, la divination des fontaines ne saurait consister en l'application mécanique d'une technique ouverte à tout un chacun, ce qu'elle a pu pourtant être aussi, parallèlement⁴⁵.

Pour qu'il y ait don, il faut que celui-ci soit d'abord reconnu, senti chez le sujet par la personne qui est susceptible de le lui transmettre. Autrement dit, le don doit déjà être présent, comme potentiel, capacité, et il est en fait d'abord révélé et activé par la transmission du secret, qui en elle-même est un **don à un sens double, un leg et transmission** par l'initiatrice d'une partie au moins d'un pouvoir qu'elle conserve cependant en son entier, jusqu'à sa mort **ou, du moins, pendant toute sa période d'activité**. Le don qui est déjà présent est à la fois activé et renforcé par la transmission des gestes et des formules du secret.

Cette transmission induit un lien, une relation extrêmement puissante entre la donatrice et sa bénéficiaire, que le décès de la donatrice n'interrompt pas mais au contraire intensifie, car c'est alors seulement que la bénéficiaire est en possession du don à son niveau de plus grande intensité. En outre, la transmission consentie et désirée de part et d'autre du don entraîne, du côté de la bénéficiaire, un devoir d'exercice : pour être et rester digne du don

ressort clairement que « tirer les saint » n'est plus lié aujourd'hui en Berry à l'idée d'un quelconque pouvoir. Le procédé a été progressivement utilisé à force d'être observé, par des personnes habituées mais investies d'aucun « don » et qui ont simplement compris le code ou la rationalité divinatoire », François Laplantine, « Tirer les Saints... », art. cité, p. 213.

⁴³ « ça se fait avant le lever du soleil », commune de Cussac (Boubon), dans les années 1970, H. Colin, *op. cit.*, p. 19.

⁴⁴ M^{me} F, en 1970, « opère » avant le lever du soleil, mais se refuse à dire ce qu'elle fait, sans doute la même pratique des charbons. Les gens reviennent le lendemain pour connaître les résultats et faire les dévotions aux fontaines appropriées », Colin, *op. cit.*, p. 24. M. Boutet, de Compreignac avait la réputation de ne laisser personne assister au rituel, etc.

⁴⁵ La pratique spontanée de divination des fontaines, pour son propre usage personnel et, éventuellement, celui d'autrui, paraît en effet avoir été répandue en Limousin.

transmis, elle doit et se doit de pratiquer, quels que soient les contraintes et les désagréments – et ils sont nombreux – que cette pratique occasionne. Enfin, la permanence du don est conditionnée par le désintéressement : « *Ma mère m'avait toujours dit : 'si tu le fais pour de l'argent, ça ne marche pas'* »⁴⁶.

Tel est en tout cas, très exactement, ce que rapporte Raymonde, dans un entretien avec Jean-Louis Cros. « La personne qui vous le donne [...] ressent si vous êtes apte à le recevoir. [...] chez nous on était cinq filles et j'étais la seule à pouvoir le faire. Moi j'ai trois filles et sur les trois, j'en ai qu'une qui peut le faire, à qui d'ailleurs je l'ai déjà transmis, [...] et on pense que sa fille..., on sent qu'elle a quelque chose, qu'elle pourra... [...] ma fille ainée, quelque part ça lui fait un peu peur, ma fille la deuxième, elle ne peut pas, parce qu'elle prend le mal des autres sur elle⁴⁷ [...] il n'y avait que la troisième et qui était aussi intéressée, parce qu'il faut aussi que la personne soit intéressée ». Sur les raisons du choix, elle avoue la difficulté à produire une explication rationnelle : « il n'y a pas vraiment de critère qui définisse, toi tu peux, toi tu ne peux pas, c'est pas un critère, c'est une question de *feeling*, c'est un plus, [...] il y a quelque chose en plus, que moi je ressens... »⁴⁸.

Aussi, la transmission de mère à fille, de belle-mère à belle-fille⁴⁹ ou de tante à nièce⁵⁰, n'est-elle nullement une nécessité ni forcément un mieux ; on connaît des cas de transmission de père à fils⁵¹ ou de mère à fils et, même si la transmission s'accomplit de

⁴⁶ *Lu Païs de las bonas fonts.*

⁴⁷ Il faudrait ici examiner ce que signifie « prendre le mal sur soi ». Voici les éléments de réponse apportés par Raymonde au sujet de l'une de ses filles : « La deuxième, elle prend le mal sur elle. Elle peut pas mettre une barrière entre le malade et elle. Ça, c'est encore pire que tout. Moi je l'ai des fois, il m'est arrivé de l'envoyer deux trois fois me faire une dévotion pour quelqu'un... quatre cinq jours après : 'Maman, il faut que tu fasses quelque chose, je dors plus, je rêve à mémé' ... invariablement elle prenait sur elle et elle rêvait à ma mère, elle rêvait pas à moi mais à ma mère, alors donc c'était bien... c'était lié, alors maintenant on le sait, j'ai dit : 'terminé, tu n'en fais plus, n'importe qui qui te demande tu dis : non je ne peux pas' », Entretien 24 septembre 2012. Il y a donc bien des tentatives avortées et en quelque sorte des apprentissages à l'essai. M^{me} F, l'informatrice de B. Caulier en 1979, a essayé d'initier sa belle-fille, mais « les charbons ne bougeaient pas » ; elle a finalement transmis le don à son fils (il est évidemment notable que la transmission ait été d'abord tentée de femme à femme), *L'Eau et le sacré, op. cit.*, p. 94.

⁴⁸ Entretien avec J.-L. Cros, 19 juillet 2012, « ... ma maman je ne sais pas ce qui lui avait fait dire que c'était moi qui pouvais, je ne lui ai jamais demandé, elle ne me l'a jamais dit... » (ibid.). « *Tot lu monde ne pòt pas [...] Fau, sans doute, quauqua-ren de mai que los autres, n'en sabe ren...* » (« Tout le monde ne peut pas [...] il faut sans doute quelque chose de plus que les autres, ne n'en sais rien... », *Lu païs de las bonas fonts.* « Les tireuses de saints sentent chez les autres cette capacité sans laquelle la simple connaissance des itinéraires et la façon de tourner les devoirs ne servent à rien », B. Caulier, *op. cit.*, p. 94.

⁴⁹ Tel est le cas d'une recommandeuse, aujourd'hui âgée, de Cieux, Haute-Vienne.

⁵⁰ B. Caulier parle d'une recommandeuse qui fut initiée conjointement par sa mère et une grand-tante », *L'eau et le sacré, op. cit.*, p. 74.

⁵¹ Ainsi, entre 1930 et 1960 un homme, metteur de part, acquit une très grande réputation dans le canton de Nantiat, où il résidait : il se nommait Boutet et transmis son don à l'un de ses fils. Lui ne laissait pas assister ses « pratiques » au rituel. Voir 2013 – Institut d'Études du Limousin, *Devotions a Sent-Eutropi, Dévotions à Saint Eutrope*, 7A Limoges, série : En Limousin, 20:8 mn. H. Colin note la présence, dans les années 70 d'un homme tireur de saint à Beynac, *op. cit.*, p.

préférence au sein de la famille⁵², elle peut aussi se faire complètement en dehors d'elle. Brigitte Caulier, en 1979, a rencontré le cas d'une recommandeuse ayant été « initiée par un homme, sans parenté avec elle, qui l'a remarquée au cours d'un pèlerinage pour ses bêtes et lui a dit qu'elle avait des dons. Elle accepta, sans discussion, la connaissance »⁵³. Nous avons rencontré une recommandeuse d'origine parisienne installée en Limousin (Cieux), qui fut initiée par une voisine et pratiqua pendant des décennies.

Le don ne s'affaiblit pas lorsqu'il est transmis à deux personnes, comme Raymonde l'a fait, voire à plusieurs. Par contre, ce qui est très strict et conforme à la tradition, est l'impératif de ne transmettre le don qu'à des personnes sensiblement plus jeunes : « il faut le donner à plus jeune que soi, sinon on perd le don » (« *fau iò balhar a pus jòune que se, sens quò-quí òm perd lu don* »)⁵⁴. Ainsi la circulation du don doit-elle respecter strictement l'ordre des générations. Le pouvoir est réputé « plus fort » chez la personne plus âgée, qui accompagne par sa présence mentale mais néanmoins efficace les opérations de la jeune bénéficiaire ; lorsque la donatrice disparaît, la ou les personnes bénéficiaires entrent en pleine possession du don, comme s'il s'agissait d'un héritage, mais bien particulier, car il implique la présence active de la personne disparue. « ... *quand la persona que vos l'a balhat es partida, quand la persona es mòrta, qu'es beucòp pus fòrt* »⁵⁵. C'est, explique Raymonde, ce qui s'est passé pour elle avec sa mère, qui lui avait dit la même chose à la disparition de sa grand-mère : « Moi, depuis que ma maman est décédée, c'est beaucoup plus intense, beaucoup plus fort [...] on sent que la personne qui vous l'a donnée est là pour vous aider dans ce que vous êtes en train de faire [...] comme si elle était là au-dessus de mon épaule en train de m'aider... »⁵⁶. Plus, pour Raymonde, cette aide lui permet d'être entièrement présente à l'opération, sans avoir de difficulté à se souvenir de tous les détails : « c'est quand même assez – pas complexe – mais c'est un petit peu long à se rappeler tout ce qu'il y a à faire et tout, et pourquoi d'un seul coup vous vous rappelez ce qu'il y a à faire et tout ? Il faut bien

⁵² « la transmission se referme sur la famille, car elle garantit mieux une confiance indispensable, l'initiée n'ayant plus qu'à choisir celui ou celle qui a le 'don' », *L'eau et le sacré*, *op. cit.*, p. 74.

⁵³ *L'eau et le sacré*, *op. cit.*, p. 74.

⁵⁴ « ... si vous apprenez, il ne faut pas le dire à une personne plus âgée. Pour quoi que ce soit, que ce soit pour les brûlures, les piqûres, si vous dites à une personne plus âgée, elle prend le pouvoir et, vous, vous le perdez. Quand c'est à une personne plus jeune, elle prend le pouvoir et vous le gardez. Quand c'est pour des gens plus âgés, je dis ce qu'il faut faire carrément, mais pas ce qui se fait », entretien avec M^{me} M. commune de Saint-Priest-sous-Aixe le 28 avril 1970, H. Colin, *op. cit.*, p. 20.

⁵⁵ « Quand la personne qui vous l'a donné est partie, quand la personne est morte, c'est beaucoup plus fort », *Lu país de las bonas fonts*, film cité.

⁵⁶ Entretien avec J.-L. Cros, 19 juillet 2012.

qu'il y ait quelque chose qui vous aide »⁵⁷. Il est très significatif que ce « quelque chose » qui aide soit identifié à la présence active de la mère disparue et non à une entité surnaturelle relevant de la religion (les saints invoqués, ou Dieu...).

Il est d'autres cas où la recommandeuse déclare que le don existe, que beaucoup le possèdent sans le savoir, car la pratique se perd, mais pour elle alors, ce don « vient du ciel » ; ce sont « les saints qui guident le choix de la fontaine », ses prières sont « les prières du ciel », et elle est convaincue que « le Ciel va faire son travail »⁵⁸. La vision de Raymonde n'est pas celle d'un effacement de la recommandeuse devant le « ciel », mais plutôt celle d'une collaboration active avec la personne qui lui a révélé et à la fois transmis son don.

Service et gratuité

Selon elle, la dépositaire du don, à la fois découvert et transmis, est vouée et dévouée, elle a une dette envers le don lui-même et pas seulement envers celle qui le lui a révélé et qui l'a initiée : « si on me l'a donné, si on a jugé que j'étais digne de l'avoir, c'est pas pour que je le laisse au fond du tiroir, c'était pour que je puisse l'exploiter, faire du bien aux gens qui en ont besoin... »⁵⁹. L'exploitation du don semble inséparable d'une très sévère déontologie, dont le premier principe est de « faire du bien », de soulager et guérir hommes et animaux (la cure des animaux, surtout des bêtes à troupeaux, héritée aussi de la mère, reste très important pour Raymonde).

Cette éthique implique pour elle – c'est aussi un point cardinal – de refuser toute vénalité et tout salaire : monnayer l'activité revient d'ailleurs à en annuler l'efficacité (voir citation *supra*). Constatant que l'une des fontaines invoquées ne « sort » jamais, Raymonde l'explique par le fait qu'une personne s'y livre, sur place, à des dévotions monnayées, ce qui est une autre pratique attestée et autrefois très répandue qui, en effet, prévoit souvent une légère rémunération⁶⁰. Pour Raymonde, la metteuse de part peut accepter des « cadeaux » modestes, mais en aucun cas demander d'être payée et œuvrer « pour » être rémunérée. Si

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Entretien de Juillet 2012 avec M^{me} B. dans les environs de Saint-Yrieix-la-Perche par Sylvie Colette et Dominique Rousseau, que je remercie pour leurs informations. « Visite chez une Recommandeuse » sur le site [Histoire et mémoire du pays de Saint-Yrieix](#).

⁵⁹ Entretien avec J.-L. Cros, 19 juillet 2012.

⁶⁰ Des personnes résidant à proximité des fontaines font les dévotions pour les personnes (généralement des femmes), parfois sur la demande expresse de la recommandeuse. Ainsi une recommandeuse de Cieux avait-elle tout un réseau de femmes qui s'employaient à faire les dévotions pour les malades. Voir le film documentaire que nous avons consacré à Odette, de Compreignac, *Devotions a Sent-Eutropi, Dévotions à Saint Eutrope, 7A Limoges* (*supra* n. 51). Au XIX^e siècle et jusqu'au début du XX^e des personnes pauvres, souvent veufs et veuves, souvent nommés *romius* (pèlerins) allaient accomplir les dévotions aux fontaines pour le compte des malades. Ils le faisaient moyennant finance, d'où la nécessité de mettre de l'argent « à part ». Voir par exemple Nussac, art. cité, p. 156.

l'exercice du don donne lieu à un contre-don légitime de la part du visiteur, celui-ci est symbolique et surtout facultatif, au sens où l'absence de toute offrande ne saurait en rien remettre en cause la réussite de l'opération, au grand étonnement de certains malades⁶¹. La « gratuité » de l'exercice est le plus souvent et à notre connaissance toujours revendiquée par les metteuses de part, **même si elles** reconnaissent aussi recevoir des présents⁶². C'est qu'elles sont des « femmes qui aident » et les services qu'elles apportent à la communauté ne sauraient d'aucune façon se confondre avec un échange commercial⁶³. **Il n'en demeure pas moins que les dons « en remerciement », volontiers avoués (de services, de légumes, plantes, confiseries) ou non (pécuniers), joue un rôle central – et en fait structural – dans l'équilibre de la relation et son maintien dans la durée. La metteuse a besoin de cette reconnaissance, qui atteste de son intégration pacifique à la communauté villageoise et locale, des protections sur lesquelles elle peut compter le cas échéant, et bien sûr de sa (bonne) réputation.**

La référence que nous venons de faire au livre d'Yvonne Verdier est d'ailleurs à prendre au pied de la lettre. On le sait, la « femme qui aide » fait naître les enfants, sert de sage-femme ; **en outre, elle habille et veille les morts. Or, les** folkloristes ne l'ont guère aperçu, les « metteuses de part » étaient aussi, traditionnellement en Limousin, matrones accoucheuses et celles que l'on nommait *prejairitz*, diseuses de prière, les femmes qui habillaient et priaient les défunts dans les villages⁶⁴. Les aïeules de Raymonde, et jusqu'à sa propre mère⁶⁵, étaient de ces femmes « qui aident », pour la naissance et pour la mort ; ainsi accompagnaient-elles le cycle entier de l'existence, **du berceau à la tombe**, en passant par le traitement des maux de toute sorte. Ce lien étroit entre la mise de part et la conjuration, la

⁶¹ « La gent que venen me veire, ilhs me damanden quantben ilhs me deven, me i lor dise 'ren'. Alors, ilhs me disen, en francés bien sûr, la plupart dau temps, ' Mais si on vous donne rien, ça marche pas !' 'A, dise, si-es si-es ! Quò marcha parierà !', Quò n'es pas perqué ilhs m'an ren balhat que quò ne marcha pas. », *Lu país de las bonas fonts*.

⁶² Voir par exemple les deux metteuses de part interrogées par Hélène Colin dans les années 70 (M^{me} F, près d'Oradour-sur-Vayres : « Je ne demande rien, je fais ça à l'œil. Ceux qui veulent me donner quelque chose le donnent », *op. cit.*, p. 24). H. Colin précise que ces cadeaux, pour les personnes qu'elle a interrogées, consistent souvent en de petites sommes d'argent. Elle parle même de tarifs officieux de 10 F environ (en 1970, pour comparaison une visite chez un médecin généraliste était de 15, 86 F, cette année là), *op. cit.* p. 26.

⁶³ « Je rends service. Je le fais gratuitement », M^{me} B. Saint-Yrieix-la-Perche 2012 (site [Histoire et mémoire du pays de Saint-Yrieix](#)).

⁶⁴ Tout au plus Albert Goursaud note-t-il en passant l'assistance aux défunts, *La Société rurale traditionnelle en Limousin : ethnographie et folklore du Haut-Limousin et de la Basse-Marche*. Ouvrage publié et complété par Maurice Robert..., Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1976-1978, 4 vol., vol. III, « folklore des eaux », 587 sq. Il est repris par Franck Delage, « Fontaines et sources miraculeuses et guérissantes de la Haute-Vienne », *Nouvelle revue des traditions populaires*, 1949, n° 3, p. 196-233.

⁶⁵ « ... on les demandait beaucoup pour habiller les défunts, pour les femmes qui voulaient accoucher. Ma maman, vous imaginez pas les accouchements qu'elle a fait [...]. Ah oui, maintenant ça n'existe plus parce que bon, les femmes elles rentrent à la maternité [...] C'est-à-dire que, en attendant que le médecin arrive, « Va chercher Émilie », alors on allait chercher ma maman en attendant que le médecin arrive, mais des fois quand le médecin arrivait le gamin était né », Entretien 24 septembre 2012.

venue au monde et la sortie du monde est évidemment tout à fait remarquable (et d'abord le fait qu'il fut autant négligé ou occulté par les folkloristes et même par les rares ethnologues qui se sont intéressés au phénomène) et la figure féminine qui se dessine alors, dans la société rurale en Limousin (mais on trouverait des équivalents partout ailleurs en Europe), prend toute son importance sociale et culturelle.

Le lien avec la mort, ou plutôt avec *les* morts, – nous ne faisons que le signaler en passant ce thème si important, qu'il faudrait développer – demeure à travers le fait que certaines recommandeuses font aussi le rituel des charbons pour demander si ce ne sont pas les « morts de la famille » qui sont à l'origine du mal, lorsque les fontaines ne sortent pas⁶⁶.

Or, cet ensemble de tâches que la femme qui aide accomplissait pour la communauté s'inscrivait dans un système d'entraide et d'échanges de services qui excluait au demeurant l'échange marchand et tout type de contrat commercial. Cet autre système de relations, qui existait parallèlement (métayage, « location » à la journée, achat et vente de bétail, etc.), restait totalement différent et séparé de l'échange de services, qui exclut par principe la transaction monétaire et la recherche de gain. On comprend mieux ainsi pourquoi la metteuse de part qui exigerait des émoluments pervertirait cette économie de service ; qui plus est, elle entrerait alors dangereusement en concurrence avec les formes instituées (et, il y a peu encore, toutes masculines !) d'assistance : celles du médecin, du vétérinaire, de l'apothicaire, voire (et peut-être surtout !), du prêtre (qui faisait payer les messes et sollicitait directement des offrandes pécuniaires). Elle a cependant quelque chose qu'ils n'ont pas, pas même le prêtre, dont la puissance magique est reconnue et habilement instrumentalisée (ainsi lui fait-on lire

⁶⁶ Voir l'entretien avec M^{me} F par H. Colin : « *Que faites-vous quand vous avez nommé toutes les fontaines que vous connaissez et qu'aucun charbon n'est descendu ?* – « On demande pour les morts. Si le charbon s'enfonce ce sont vos morts qui demandent quelque chose. On donne l'argent d'une messe, mais il n'y a pas à aller à une fontaine. Après, tout va bien », *op. cit.*, p. 19. On sait que les offices à l'intention des âmes du purgatoire mobilisaient massivement le clergé local jusqu'au moment de la Réforme catholique et le grand effondrement du nombre de prêtres qui s'en est suivi en Limousin (de 10.000 à 2.000). Nussac, en 1897, note que devant la maladie, la première réaction est de dire « ce sont les morts ou les saints qui 'vous en veulent' », *art. cit.*, p. 155. Du reste les messes ordonnées au moment des dévotions aux fontaines, remarque le même auteur, à cette époque encore, sont « célébrées à l'intention des morts » et « dites *damandadas* » (*ibid.*). Raymonde entretient une relation particulièrement avec les défunts, en particulier dans les périodes de pratique intense : « Si j'en fait beaucoup, [...] tous les morts que je connais, ils passent tous à la queue leu leu les uns derrière les autres à venir me visiter la nuit [...] On a eu des zonas, il y en a eu énormément, donc les gens venaient me voir, il y avait des jours il y avait deux trois personnes, alors là, j'ai passé quinze jours, tous les morts de la famille, les voisins, même ceux que je connaissais, tout le monde... [...]. C'est un peu l'au-delà qui vous... qui revient. », Entretien 24 septembre 2012. Voir Giordana Charuty, « A l'épreuve des saints et des morts », *Ethnologie des faits religieux en Europe*. - Belmont, Nicole, Lautman, Françoise eds. – Paris, ed. C.T.H.S., 1993, p. 181-191 et *Folie, mariage et mort. Pratiques chrétiennes de la Folie en Europe occidentale*, Paris, Le Seuil, 1997, chap. 4.

l'Évangile ou lui fait-on dire des messes pour hâter la guérison⁶⁷), qui tient à sa fonction plutôt qu'à sa personne.

Ambivalence

La vénalité est tellement maudite aux yeux de Raymonde dans l'exploitation de son don, qu'elle pense que c'est là le premier motif de ceux qui utilisent leur don pour « faire le mal », « porter la poisse à autrui ».

Car, elle ne nie pas que ceux-là existent et il apparaît alors une donnée troublante, problématique, avec laquelle il faut compter. C'est le même « pouvoir » (le même « don ») qui est mobilisé dans les deux cas, que l'on fasse le bien ou le mal, et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle il faut beaucoup de discernement lorsqu'on transmet le don, parce que la personne pourrait « en faire un mauvais usage, inverser la vapeur quoi, se servir de ce truc pour faire du mal »⁶⁸ ; autrement dit, utiliser le don et son pouvoir à des fins sorcellaires, maléfiques. Dans le cadre de la mise de part, cela voudrait dire invoquer et « indiquer les mauvaises fontaines », car il y en a, et Raymonde en signale au moins une : celle de Nontron, attachée à la présence de la vierge noire⁶⁹. Certains informateurs parlent de rubans noués « à l'envers » sur les croix des fontaines, lesquels seraient chargés d'une intention maléfique. La recommandeuse qui, par son don, conjure aussi le mal, peut ainsi être amenée à conjurer aussi des actions sorcellaires supposées, et ses prestations sont alors susceptibles de s'étendre à la pratique de désorcèlement, dont il est bien sûr beaucoup plus difficile de parler⁷⁰. Pour autant, il serait absurde, ou du moins extrêmement forcé, de ramener l'ensemble de la pratique à une lutte secrète contre des sorciers cachés ; ce n'est certainement pas ainsi que la recommandeuse conçoit son activité. Si on lui parlait en ces termes, elle serait tout aussi

⁶⁷ Voir *supra* n. 31 et 66, *infra* n. 107.

⁶⁸ Entretien 24 septembre 2012. Sur l'ambivalence, voir Olivier Schmitz, *Soigner par l'invisible. Enquête sur les guérisseurs aujourd'hui*, Paris, Imago, 2006, p. 101-102.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ « La clause du silence a ses raisons d'être car les « tireuses de saints » exercent d'autres occupations beaucoup plus dangereuses : elles sont guérisseuses et surtout... leveuses de sorts », B. Caulier, *op. cit.*, p. 95. H. Colin décrit une séance de divination des fontaines par les charbons, avec M^{me} M De Saint-Priest-sous-Aixe, qui se transforme en divination d'un présumé jeteur de sort : « 'Votre mère a-t-elle un ennemi ? - *Je ne crois pas* - En disant son nom (de l'ennemi), je peux dire si cette personne lui fait du mal ou pas. Là, j'ai un secret. J'ai un saint. Je ne le dirai pas, je n'ai pas le droit [...]. Que fait votre mère ? - *Elle est institutrice* - institutrice, c'est bien ce que j'avais compris. Je vais voir quelque chose. Si ça sort, je vais voir, moi, peut-être quelque chose'. Elle remet un charbon dans le bol, et dit quelques mots tout bas. [...] 'J'ai demandé si les parents d'un élève faisaient malade votre mère, mais le charbon ne bouge pas. S'il avait plongé au bout d'un moment, c'est qu'elle a quelqu'un contre elle'. Elle remet un charbon. 'C'est un instituteur qui est contre elle' », *Guérir en Limousin, op. cit.*, p. 22-23.

surprise et choquée que lorsqu'on lui affirme que ses « dévotions » sont des survivances païennes⁷¹.

Mais surtout, une constatation s'impose : le recours aux bonnes fontaines permet dans la plupart des cas, justement, d'éviter l'enquête sorcellaire, et de ne pas avoir à se demander « qui », dans le voisinage, a pu jeter un sort ou le mauvais œil. La recherche de la fontaine et les rituels qui s'ensuivent détournent les soupçons hors de la communauté villageoise. L'origine de la maladie est d'emblée recherchée à l'extérieur de la société humaine proprement dite, en des lieux liminaires, parfois éloignés des zones habitées, parfois très proches, mais dans tous les cas, aperçus comme « source » de mal et de guérison possible. La fontaine est ce lieu, un lieu habité, hanté par la présence ambivalente, dangereuse et secourable, du saint. Les bonnes fontaines possèdent sur le système sorcellaire l'immense avantage de préserver la paix et la quiétude sociales, d'éviter de s'engager dans des procédures conflictuelles au sein de la communauté. On pourrait ainsi faire l'hypothèse qu'il s'agit bien plutôt d'une alternative au désorcèlement, bien qu'il faille constater que celui-ci demeure, en certains cas, une nécessité.

Le don, avons-nous dit, est en tout cas virtuellement ambivalent, et cette ambivalence est à mettre en relation avec celle des saints et/ ou des fontaines, dont provient le mal et qui apportent la guérison ou le soulagement lorsque les rites ont été correctement accomplis, mais qui semblent justement dépendre aussi et d'abord du don de la metteuse de part (évidemment lorsque celle-ci en revendique la possession). Nous entrons dans de très difficiles questions imbriquées les unes dans les autres : celle du lien entre la fontaine et le saint, celle de l'origine du mal identifié à la fontaine et à son saint, celle du pouvoir qui guérit (l'eau ? le saint ? Dieu ? La metteuse de part ?)⁷². Les représentations sur ces sujets divergent et elles sont elles-mêmes souvent présentées comme des hypothèses, qui plus est secondaires, car ce qui est premier – il faudra y revenir – ce ne sont certes pas les opinions et les éléments d'explication, mais l'accomplissement des actions rituelles dans les règles, des règles précises et à la fois assez souples, adaptables, comme nous avons commencé à le voir.

⁷¹ Nussac notait déjà, à la fin du XIX^e siècle : « Nul ne serait plus étonné que le paysan auquel on apprendrait qu'elles [les sources] ont une origine païenne », p. 161. Mais c'est surtout l'opposition, dans le culte des fontaines, entre paganisme et christianisme qui n'est pas perçue et pas acceptée. Il serait moins faux de dire que le christianisme vécu dans la pratique aux bonnes fontaines est pétri d'un animisme naturaliste (de paganisme, si l'on veut) sans la moindre conscience d'une contradiction. Ce que montre assez bien le mécontentement des fidèles lorsque les prêtres entreprennent de leur faire la leçon sur ce chapitre. Voir par exemple le témoignage recueilli par H. Colin à Saint-Julien-le-Petit : « D'après les prêtres, sainte Geneviève n'aurait jamais existé ; c'est une légende. Ils viennent le 15 août au nom de la Sainte Vierge. Ils font un sermon où ils critiquent toujours. Ça ne plaît pas aux gens du coin. On pend des linges, sur les arbres, qui ont touché le malade. Les gens du coin les nettoient de temps en temps. », *op. cit.*, p. 35.

⁷² Voir à ce sujet, A. Bensa, *Les Saints guérisseurs*, *op. cit.*, p. 179-180.

Topographie⁷³

Il faut en tout cas partir du rituel de mise de part et de la manière dont il est décrit et expliqué, pour le coup de manière consensuelle. Grâce à lui, « *Òm veu d'ente ven lu mau* » ; « on voit d'où vient le mal », c'est-à-dire que les charbons permettent de localiser l'origine géographique de la maladie, d'identifier le lieu d'où provient la mal. Quand le charbon plonge, la formule consacrée est « *quò boja...* » ; « ça bouge » à ou *de* (ou mieux peut-être *depuis*) la fontaine invoquée. Le nom est généralement attachée à un saint, mais non toujours et, dans tous les cas, le lieu est déterminant au point que pour beaucoup – c'est le cas de Raymonde – la fontaine est d'abord identifiée au nom de la localité (« *quò boja de Relhac, de Champanhac* », etc.⁷⁴ Comme si le mouvement du charbon vers le fond du récipient était décidé ou déterminé « depuis » la fontaine considérée.

Le rituel apparaît alors comme une technique mantique par laquelle l'origine cachée du mal est forcée à se dévoiler, une sorte de piège qui oblige le lieu d'où part le mal à se révéler. C'est d'ailleurs à ce niveau, semble-t-il, qu'agit d'abord le don, le pouvoir de la metteuse de part, s'il est vrai que l'absence de don se traduit, au moins pour certains, par le fait que les charbons « ne bougent pas »⁷⁵. Mais pour certaines recommandeuses, dans le rituel, c'est le saint lui-même qui se manifeste et appelle à lui le malade pour le guérir⁷⁶. L'une d'entre elles disait récemment encore, nous l'avons vu, que le don « venait du ciel » et que tout, dans sa pratique revenait au ciel⁷⁷. Le ciel, pour celle-ci, décide donc en quelque sorte de tout, par l'entremise du saint et de la recommendeuse, mais le lieu – celui de la fontaine – et le déplacement restent déterminants, même si certaines recommandeuses demandent au saint de soulager au moins le malade sur le champ et en attendent la confirmation immédiate par les charbons⁷⁸.

Lorsque donc cela bouge de tel lieu, c'est que le malade est affecté, « touché » depuis ce lieu, qui en vient à désigner la maladie elle-même. Béronie notait, dès le XVIII^e siècle,

⁷³ Voir sur cette question, Alban Bensa, *Les Saints guérisseurs du Perche-Gouët*, *op. cit.*, p. 171-172 et p. 181-204.

⁷⁴ « Pour moi, dit Raymonde, le nom [du saint attaché à la fontaine] n'a pas une importance vitale », Entretien avec J.-L. Cros, 19 juillet 2012.

⁷⁵ Voir *supra*, n. 47.

⁷⁶ « Il faut se rendre à la Bonne Fontaine où le Saint vous appelle », recommendeuse près de Saint-Yrieix, 2012.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ « Pour terminer, elle dit : 'Bon saint, si vous le pouvez, dès ce soir, soulagez X'. Trois fois. 'Si oui, descendez au fond, si non, restez en surface'. 'Le charbon est descendu. Votre mère peut être soulagée dès ce soir.' », H. Colin, *op. cit.*, p. 22.

dans son dictionnaire, que « les maladies prennent le nom du lieu de la guérison », mais la suite montre bien qu'il s'agit en fait d'abord du lieu d'origine de la maladie : « ainsi nous disons : Votre enfant est malade de Treignac, de Favars, *vostre dronle es toutsa de lo nau-oudzo de Treinia, de Fovar* [vòstre drònle es tochat de la nauja de Trainhac, de Favar]. »⁷⁹

Une autre donnée topographique dont tiennent compte certaines recommandeuses, est le lieu de baptême, ou sinon de résidence habituelle du malade. Ils sont alors souvent consignés sur une feuille de papier avant l'accomplissement du rituel, avec son nom et éventuellement d'autres informations le concernant⁸⁰. Le lieu de l'action, où se déroule le rituel est aussi important : la première fontaine invoquée sera la plus proche de ce lieu. Ainsi, dans ce cas, la fontaine à l'origine du mal est recherchée à la fois à partir du lieu auquel le malade est le plus particulièrement attaché (qui est d'abord celui où il a reçu l'eau du baptême) et du lieu de résidence de la recommandeuse (car, détail à souligner, elle officie toujours chez elle et ne se déplace guère chez les malades)⁸¹. Ce système topographique triangulé (lieu du malade, lieu de la recommandeuse, fontaine) suppose à la fois une certaine stabilité spatiale des personnes dans le cours de leur vie, leur inscription dans un environnement connu, s'étendant jusqu'à une vingtaine de kilomètres environ, voire plus, les fontaines les plus éloignées étant accessibles en une longue journée (ou nuitée) de marche⁸². Cet éloignement relatif de la plupart des fontaines par rapport au lieu de résidence habituel du malade est une donnée importante : l'origine du mal est ainsi à la fois relativement proche et lointaine, souvent au-delà des limites de l'espace quotidien, mais appartient encore à un

⁷⁹ Nicolas Béronic, *Dictionnaire du patois du Bas-Limousin*, éd. Posthume par J.-A. Vialle, Tulle, Drappeau, 1821.

⁸⁰ En fournissant des données précises d'identification individuelle de la personne au moment du rituel (« on demande le nom, l'âge, l'endroit où elle habite »), la recommandeuse agit comme si ces informations étaient nécessaires pour que le malade puisse être « reconnu » de l'entité guérisseuse et pour que le pouvoir de la metteuse de part, lorsqu'elle assume en partie au moins la charge de la guérison, puisse se diriger sur la bonne personne. Cette procédure est tout à fait banale dans les requêtes votives ; les vœux que l'on peut trouver dans les cahiers laissés à la disposition des fidèles dans les Églises et lieux de culte, lorsqu'ils sont rédigés pour un tiers, contiennent très souvent des précisions permettant d'identifier précisément la personne bénéficiaire de l'intercession. Parfois même (bien que rarement), une photographie est jointe.

⁸¹ M^{me} M de Saint-Priest-sous-Aix déclare à H. Colin : « il faut toujours commencer par sa commune, pour n'importe qui ; après, ça n'a pas d'importance », *op. cit.*, p. 21.

⁸² Ces déplacements pouvaient être très conséquents : On franchit « des distances de 20, 25 et 30 km, dans de petites voitures traînées par des ânes (le charretou) et dont le confort le plus indispensable à un malade, même le moins souffrant, laisse plus qu'à désirer », Coissac, *Mon Limousin, op. cit.*, p. 383. L'abbé Guy, en 1939, compte un total de 188 km pour une mère et ses deux enfants accomplissant les dévotions après une mise de part, *Bulletin de la Société Archéologique et Historique du Limousin*, 78, 1939, p. 36. M^{me} M recommandeuse dans commune de Saint-Priest-sous-Aix raconte en 1970 que sa grand-mère était allée à pied à la fontaine Saint-Eutrope de Compreignac et à la fontaine Saint-Martin de Nieul, et était revenue à pied et avait donc accompli, en tout, une cinquantaine de km, H. Colin, *op. cit.*, p. 27. Jean-François Vignau, m'a fait remarquer qu'Angèle Chabeaudie du village de Chez Sadry à Chaillac-sur-Vienne dit qu'elle s'est rendu « au grand Bernuelh », au Grand Berneuil, soit un voyage de plus de 80 km aller-retour. Dans l'enregistrement effectué en 1968 à Cussac, des personnes parlent de dévotions également au Grand-Berneuil mais aussi à Brantôme, des lieux distants de plus de 50 km de Cussac.

monde dont l'on connaît fort bien les toponymes, même si l'on ne s'y est parfois encore jamais rendu⁸³.

Cette conception spatiale et topographique du mal, la carte que met à jour la metteuse de part, avec ce qu'elle implique de déplacements (de « voyages ») et donc de temps, est une donnée fondamentale du phénomène qu'il faudrait étudier sérieusement ; il apparaîtrait que les moyens de transports modernes, l'automobile surtout, ont modifié de manière significative, tout en maintenant sa structure initiale, l'appréhension de l'espace et surtout la temporalité de la maladie et de sa cure. Ainsi, comme nous l'a expliqué Raymonde, pour faire face à la maladie, est-il possible de mobiliser le même jour, plusieurs personnes qui, d'un « coup de voiture » se rendront aux fontaines (au pire, les quinze en effet pourraient « sortir ») pour accomplir les dévotions, sachant qu'une personne ne doit pas faire plusieurs fontaines le même jour. Cette prescription est à mettre en relation avec l'interdit concernant le mélange des eaux, qui annulent leurs effets, et insiste sur l'identité exclusive de chacune des fontaines et du saint auxquelles elle est associée. Dans le cas où deux fontaines différentes portent le même nom de saint, elles ne sont pour autant pas interchangeables : en fait, il apparaît bien que le saint Martin de telle fontaine⁸⁴ n'est pas le saint Martin de telle autre, chaque fontaine est unique et singulière, comme du reste chaque sanctuaire et chaque statue de saint ou de vierge, sauf quand elles sont associées en un même lieu ; alors fontaine, chapelle et statue peuvent partager une identité commune. Cela montre bien sûr que le lieu est premier et qu'il est déterminé par la présence de la fontaine. Celle-ci a tellement d'importance que Hélène Colin parle d'une metteuse de part proche d'Oradour-sur-Vayres, M^{me} F, interrogée par elle en 1970 qui « ne connaît pas le nom des saints, mais celui des endroits », et pour laquelle les dévotions se font directement aux fontaines, sans trop se préoccuper de l'église, sauf lorsque la fontaine est inaccessible.⁸⁵

Prescriptions et improvisation

⁸³ « 'Un saint de loin, ça fait plus de miracles que ceux de son village'. Par cette expression idiomatique, l'un de mes informateurs, agriculteur aujourd'hui retraité, insiste sur la nécessité qu'il y a pour tout « pèlerinage » à sortir de l'espace habituel, paroissial et villageois », O. Schmitz, *Soigner par l'invisible, op. cit.*, p. 51. C'est toute la thématique du « voyage » expression consacrée en de nombreuses régions pour désigner le pèlerinage thérapeutique.

⁸⁴ « ... quand on parle de dévotion, il n'est jamais question du saint lui-même désigné par son nom. C'est le saint de tel endroit que l'on redoute et que l'on sollicite », M. Leproux, *Dévotions et saints guérisseurs, op. cit.*, p. 72. A. Bensa note que les pèlerins associent plus aisément et volontiers la maladie à un lieu qu'à un saint, comme le remarque aussi O. Schmitz, *Soigner par l'invisible, op. cit.*, p. 47.

⁸⁵ « Il faut faire trois fois le tour des fontaines si on peut. A Monteroulet, on ne peut pas. On va à l'église et on fait le tour », H. Colin, *op. cit.*, p. 24.

Le lieu d'origine du mal une fois identifié, il est donc impératif de s'y rendre, ou plus exactement que quelqu'un s'y rende, qu'il s'agisse du malade lui-même, d'un membre de sa famille, de la metteuse de part elle-même ou d'une voisine de la fontaine qui « fait les dévotions » (et autrefois des *romius* spécialisés qui « faisaient les voyages » pour le compte d'autrui)⁸⁶. Il faut en tout cas se rendre sur le lieu même pour « y faire ce qu'il y a à faire ». Nous avons vu quelles étaient les prescriptions de Raymonde : prière, déambulation, obole, puisage, accrochage de vêtements... Beaucoup boivent l'eau, en prennent des bidons, immergent les parties malades ou font couler l'eau dans leurs manches et dans leur cou⁸⁷. Le contact physique du malade avec l'eau semble donc primordial, direct si celui-ci se rend à la fontaine, indirect, par le truchement de la personne qui le représente et du vêtement qui sera trempé et séché à l'ombre⁸⁸. Les parcours et gestes déambulatoires sur le lieu ou à proximité font partie des rituels obligés, accompagnés de prières. Ces gestes peuvent être très rigoureusement et minutieusement prescrits (par exemple les trois tours rituels, « dans le sens des aiguilles d'une montre », autour de la fontaine, de la croix, de la chapelle, l'interdiction de revenir sur ses pas, de se retourner, de s'arrêter à l'auberge et généralement d'avoir des contacts sociaux lorsqu'on se rend à la fontaine...) mais une grande place est aussi laissée à l'improvisation et à l'adaptation (voir *supra*). Comme le dit Raymonde, « c'est plutôt comme on est à main. C'est plutôt ce qu'on ressent qui fait que... moi je pense que faire le tour, ça ne... bon ça faisait partie du rituel si vous voulez, mais dans le temps où les fontaines étaient au milieu d'un pré vous savez... c'était une fontaine qui était dans l'herbe, dans la terre, au milieu d'un pré... [...]. Moi, j'en ai plein où on peut pas faire le tour »⁸⁹.

Au sujet des prières dites sur place, il faut noter une chose : le plus souvent, elles n'invoquent pas le saint de la fontaine ; il s'agit des prières les plus communes, connues de tous les catholiques, qui s'adresse à Dieu le père et à la Vierge Marie (Notre Père et Je vous

⁸⁶ Voir par exemple, le film que nous avons consacré à Odette, de Compreignac, *Devotions à Saint-Eutrope, Dévotions à Saint Eutrope*, 7A Limoges. Dans un enregistrement de 1960, Mme Vilotte de Salles-Lavauguyon explique que les gens lui écrivent au village, ne sachant pas son nom, à « Madame la fontaine des dévotions », Collection F. Étay, Fonds Dagnas. Référence : RD4202.

<http://la-biaca.org/component/muscol/Z/69-informateurs-multiples/361-chez-nous-les-salleslavauguyon.html>

⁸⁷ Des gravures et photographies montrent cette pratique. Elle a été encore filmée récemment, *Rites sourciers en Limousin*, B. Andrieu et J.-P. Cavallé (à partir d'images tournées en 2008-2009). Plate-forme de films autoproduits sur le site Ollioudcinema.

⁸⁸ Cette prescription de Raymonde est des plus fréquentes ; elle s'étend également parfois au mode de séchage des baguettes de noisetier qui serviront à faire les charbons (Mme M 28 avril 1970, H. Colin, *op. cit.* p. 21).

⁸⁹ Entretien 24 septembre 2012. H. Colin note que « beaucoup de gens disent qu'en ce domaine, seule l'intention compte et que le pèlerin fait ce qu'il juge le mieux. », *op. cit.* p. 28. Mais elle remarque aussitôt que « certaines personnes craignent que leur dévotion ne soit pas efficace si elles ne respectent pas tous les rites de façon exacte, aussi se font-elles accompagner par la recommandeuse », *ibid.*

salue Marie, autrefois, récités en latin⁹⁰ et en occitan⁹¹). Les prières ou formules « spéciales », secrètes, sont réservées à la recommandeuse, au moment où elle met de part. Dans cette circonstance l'adresse directe au saint semble la chose la plus fréquente : « dans ma prière, je demande à tous les saints de me faire confiance » dit l'une d'entre elles.⁹²

Les femmes qui « font les voyages » cependant adressent souvent des invocations et des prières directement aux saints⁹³. Certaines personnes se rendant aux fontaines spontanément ou envoyées par une recommandeuse, le font sans doute aussi. En 1904 par exemple, lors de la dévotion annuelle à la fontaine de Saint-Martin-de-Jussac, les malades implorent le saint, par une formule convenue : « Bon Saint Martin ; guérissez-moi si vous le voulez »⁹⁴. On note la déférence polie à l'égard d'un saint dont ne sait s'il est débonnaire ou ombrageux (les puissants, pouvant toujours être l'un et l'autre). Mais le plus communément, on se contente de recourir aux prières connues, chargées pour la circonstance d'une efficacité magique, comme les autres gestes détournés des pratiques catholiques, et souvent accomplis à l'église ou à la chapelle la plus proche de la fontaine : pose d'un cierge, autrefois lecture par le prêtre de l'Évangile, etc. La conformité et la banalité religieuse de ces gestes contribuent fortement à cautionner la dimension explicitement dévotionnelle de la démarche. Il n'y a que l'analyste extérieur et le chasseur de superstition (qui se confondent souvent) pour apercevoir cette appropriation des gestes ordinaires de piété aux fontaines comme un détournement et éventuellement pour noter ce qu'il peut y avoir de curieux de déambuler devant une fontaine attachée à un saint sans s'adresser au saint ni à la fontaine et sans même en mentionner le nom.

Rituellement, le nom n'a en fait été invoqué qu'au moment de la mise de part. Peut-être d'ailleurs que le rôle de lien et de médiation entre les gestes tournés vers Dieu et la Vierge conformes aux pratiques catholiques ordinaires et les rituels propres aux fontaines, est-il justement dévolu à la metteuse de part à laquelle il revient de capter et de conjoindre les

⁹⁰ Probablement, la récitation en latin, langue du pouvoir des clercs, langue sacrée et qui plus est mal comprise sinon même non comprise des simples, contribuait à l'efficacité magique de la prière.

⁹¹ « Tout près de nous, un vieil infirme récite des prières. On lui jette deux sous... et il recommence la même litanie : *Nostre Paire que sis dius lou ceu...* » [*Nòstre Pair que siatz setz dins lo cèu*], « Bonnes fontaines de Cussac », *Le Limousin de Paris*, 9 mai 1937.

⁹² M^{me} F, interrogée par B. Caulier, *op. cit.*, p. 94.

⁹³ Odette, de Comprégnac, invoque saint Eutrope et utilise la prière « officielle » distribuée aux fidèles sur une feuille volante lors du « pèlerinage » annuel, le dernier dimanche d'avril. Elle est d'ailleurs toujours présente pour l'occasion et c'est elle qui distribue la feuille et vend des bougies pour le compte de la paroisse. Elle se dit par ailleurs « mauvaise pratiquante », *Devocions a Sent-Eutropi, Dévotions à Saint Eutrope (supra n. 82)*.

⁹⁴ Citée par H. Colin, *op. cit.*, p. 171 ; « Une vieille paysanne en sabots, la jupe retroussée à la mode limousine, donne à boire et pousse de temps en temps un long cri : *Que lou boun Sen-Jan vous gorisse tous, mai toutas ! [Que lo bon sent Jan, vos garisse tots, mai totas : Que le bon saint Jean vous guérisse tous et toutes]* », « Bonnes fontaines de Cussac », *Le Limousin de Paris*, 9 mai 1937.

deux lieux ; l'Église et la fontaine (parfois attenantes, voire intégrées) et les deux types d'éléments de rituel, que d'aucuns qualifieraient de religieux d'une part et de superstitieux, ou de païens, de l'autre⁹⁵, mais, une fois encore, cette séparation n'est pas formulée ni sans doute pensée comme telle par l'immense majorité des personnes qui sollicitent la metteuse de part, ni par la recommandeuse elle-même. Le fait néanmoins, qu'en Limousin, on parle de « dévotions aux bonnes fontaines », et non aux « bons saints » est notable⁹⁶.

Saints guérisseurs et mauvais saints⁹⁷

Surtout, l'identification d'un saint comme guérisseur mais d'abord, comme auteur du mal est évidemment une chose tout à fait inacceptable pour la religion catholique (et d'ailleurs, bien sûr, pour tout monothéisme cohérent, d'où l'accusation ou au contraire la gratification de paganisme⁹⁸), qui ne reconnaît tout au plus aux saints qu'un rôle d'intercession auprès de Dieu pour l'obtention de « grâces ». La notion d'intercession des

⁹⁵ C'est tout le discours des folkloristes qui voient dans les dévotions aux bonnes fontaines une survivance non assumée d'une tradition païenne. Entre beaucoup d'autres, Nussac, cf. *infra*, n. 98.

⁹⁶ L'expression même de « bonnes fontaines » n'a donc aucune connotation religieuse évidente. Cette discrétion est-elle à mettre sur le compte de l'importante déchristianisation du Limousin, commencée très tôt ? Révèle-t-elle que le saint, décidément, n'est pas le premier et plus important acteur, mais la fontaine elle-même ? Ces deux questions, qui se rejoignent, restent ouvertes. Sur le contexte Limousin, voir les travaux de Louis Pérouas, en particulier : *Les Limousins, leurs saints, leurs prêtres, du XV^e au XX^e siècle*, préface de J. Delumeau, Paris, Cerf, 1988 et *Les Limousins et leurs prêtres depuis cinq siècles*, Treignac, Les Monédières, 2002. Notons cependant la présence attestée, pour désigner la mise de part, du mot de « *rendament* » ou « *rendement* » de « *rendar* » : « louer, vouer, mettre sous la protection » (Dictionnaire de Lavalade), mais l'accent n'est pas mis sur le destinataire de cette pratique votive. Voir J. Bureau, *Monographie de Flavignac*, Imprimerie ouvrière, Limoges, 1914 (rééd. 2007), p. 23.

⁹⁷ Pour un cadre ethnographique et anthropologique de la présente réflexion, voir *La religion populaire, Paris 17-19 octobre 1977*, Colloques internationaux du CNRS, n° 576, Paris, Eds du CNRS, 1979 ; Nicole Belmont et Françoise Lautman (dir), *Ethnologie des faits religieux en Europe*. -Paris, ed. C.T.H.S., 1993 ; François-André Isambert, *Rite et efficacité symbolique*. Paris, Editions du Cerf, 1979 ; Raymond Masse et Jean Benoît (dir), *Convocations thérapeutiques du sacré*. Paris, Karthala, 2002.

⁹⁸ « Pourtant, au point de vue des idées, une [idée issue du paganisme] a persisté, au moins en partie ; c'est celle d'après laquelle il peut y avoir des divinités — mettez aujourd'hui des saints — qu'il faut craindre sans que vous les ayez bravées, qui vous « en veulent » et vous procurent du mal, que vous devez apaiser par un rite déterminé, qu'il faut enfin neutraliser. Cette idée transpire çà et là, notamment dans les expressions *toucat del sent*, *lou mal de sent* [*tocat del sent*, *lo mal de sent*]... Nous avons vu quelle tournure et quelle explication étaient données à ce qui pouvait faire admettre une dualité hétérodoxe et revenir au panthéisme qui la possédait. Peu de chose, du reste, est à déplacer sur ce terrain, dans la doctrine catholique, pour rester sur la limite de la vérité dogmatique ou en sortir, quand on parle des bons et des mauvais anges, de la Providence, de la colère divine et même du sens des prières... », Nussac, art. cit., 161. La remarque est pleine de malice mais littéralement inexacte, vu les efforts récurrents de l'Église pour épurer le culte des saints de ses connotations païennes. Quelle que puisse être l'attitude souvent méprisante ou du moins condescendante des folkloristes pour leur objet, et l'extrême imprécision de leur référent (religion druidique, tradition celtique, voire gréco-latine...) ; nous pensons que l'on ne saurait se satisfaire de la thèse de l'invention chrétienne, éventuellement même moderne – comme tend à l'affirmer Pérouas – des bonnes fontaines. Certes Pérouas cite judicieusement Jean-Claude Schmitt : « Rien n'est «survécu» dans une culture: tout est vécu ou n'est pas. Une croyance ou un rite ne sont pas la combinaison des reliquats et d'innovations hétérogènes, mais une expérience n'ayant de sens que dans sa cohésion présente. » Pérouas, « Ostensions et culte des saints en Limousin », art. cit., p. 335. Il n'empêche que cette expérience appartient à un continuum historique de très longue durée qu'il y a tout lieu de faire remonter à une époque pré-chrétienne.

saints (qui consiste à demander à un saint qu'il demande à Dieu qu'il fasse une grâce, c'est-à-dire qu'il intervienne en faveur de la personne qui prie, ou du tiers pour lequel il prie) est du reste manifestement élaborée pour justifier le culte des saints sans tomber dans l'idolâtrie⁹⁹.

Sur ce point crucial, les personnes qui mettent de part, comme les gens qui viennent les trouver, sont très embarrassées et la tentation est forte au moins d'innocenter les saints, sinon même de leur retirer le pouvoir direct de guérir, comme l'Église le recommande, au seul profit de Dieu. Mais cette bonne dévotion, conforme à l'orthodoxie, est des plus rares ; les apparences ne sont sauvées que lorsqu'on affirme que c'est l'eau de la fontaine, par ses pouvoirs naturels, qui guérit, mais il s'agit bien d'une simple apparence, car l'eau alors guérit, non pas par sa seule composition chimique, la présence d'éléments minéraux etc. comme des épigones d'explications « scientifiques » essaient de le montrer depuis le XIX^e siècle (les recommandées restent à peu près impénétrables à ces théories, qu'elles n'excluent pas), mais du fait des rituels exécutés. Les recommandées qui affirment que, plutôt que les saints, ce sont les fontaines et leur propre action qui guérissent, sont bien plus proches d'une forme du naturalisme animiste que de l'orthodoxie catholique ou que d'une conception scientifique. Ainsi de cette M^{me} F interrogée par Hélène Colin en 1970, qui nomme les fontaines plutôt que les saints : « C'est l'eau bien sûr qui guérit. On peut envoyer des sous à Monsieur le Curé pour qu'il fasse une messe basse avant six heures¹⁰⁰. S'il n'y a pas de fontaine, il n'y a pas de dévotions. Ce sont les fontaines qui font les dévotions. »¹⁰¹ Dans ces propos perce une pointe d'anticléricalisme, très ordinaire en Limousin, alors même que M^{me} F, sans être vraiment

⁹⁹ Mais les protestants ont beau jeu de se renvoyer aux dévotions populaires pour accuser les catholiques d'idolâtrie. Voir par exemple le texte d'un pamphlet réformé composé au lendemain de la révocation de l'édit de Nantes : « Ils consacrent leurs images avec beaucoup de cérémonies ; ils les encensent, ils se prosternent devant elles ; ils en estiment les unes plus que les autres, ils vont visiter celles-là avec beaucoup de dévotion, & entreprennent pour cet effet de longs & de pénibles voyages : ils en attendent la santé, la guérison de leurs maladies, de bons & d'heureux succès dans leurs affaires, en un mot toutes sortes de bien & d'avantages. Et quelle autre opinion je vous prie pouvoient avoir les Payens de leurs idoles ? », *Avertissement charitable à ceux qui composoient autrefois les églises de Poitou, & qui gemissent maintenant dans l'oppression*, Cologne, Marteau, 1686, p. 109.

¹⁰⁰ Toutes les pratiques aux fontaines se font ou du moins se faisaient, idéalement, le matin, à jeun : le rituel des charbons (avant la levée du soleil pour certaines recommandées, jusqu'à midi pour d'autres plus laxistes), mais aussi les rituels aux fontaines lors des journées de fête votive et les personnes venant de loin marchaient la nuit. Gaston Vuiller, en particulier, décrit l'arrivée des *romieus* rémunérés à la fontaine, avant la levée du jour, « Le Culte des fontaines en Limousin, études et tableaux », *Le Tour du Monde*, n° 37, p. 437. Voir, pour le Berry, F. Laplantine, « Tirer les Saints... », art. cité, p. 217.

¹⁰¹ Colin, *op. cit.*, p. 24. Voir cet autre témoignage troublant recueilli par H. Colin d'une personne ayant fait des dévotions prescrites par une recommandée du village de Laubanie à Saint-Yrieix-la-Perche à la fontaine de Saint-Cloud près de Sarlande : « j'y ai emmené mon fils. On avait mis de part. ça parvenait. Le Bon Dieu demandait quelque chose à mon fils ; il avait peur. Depuis, c'est passé – Qu'est-ce qui l'a guéri, Dieu, saint Cloud ou l'eau ? (demande l'ethnologue) – ça doit être l'eau », *ibid.*, p. 35. Cet exemple montre d'ailleurs qu'il ne faut pas surdéterminer le sens de réponses apportées à des questions imposées par l'ethnologue, que la praticienne ne se pose pas, du moins dans les mêmes termes. A la fois, il révèle bien, même pour une personne attachée au cadre chrétien de la « dévotion » aux fontaines, le rôle primordial que joue l'élément lui-même, l'eau de la fontaine.

pratiquante, se dit catholique, et nous verrons quel rôle crucial joue, pour la recommandeuse, le fait d'être baptisée et d'être « croyante », au sens d'abord d'une appartenance formelle à la confession catholique.

Mais la position la plus classique, qui ignore superbement la notion d'intercession des saints, consiste à considérer que le « saint » est l'auteur principal de la guérison ; que c'est bien lui qui l'accorde au terme de la « dévotion » à la fontaine, qui cède aux prières et aux conjurations¹⁰². Mais s'il en est ainsi, est-ce qu'il est d'abord responsable du mal ? Une autre recommandeuse rencontrée par H. Colin, M^{me} M d'Aixe-sur-Vienne qui lui a révélé tout (ou partie ?) de son rituel, demande pour chaque charbon : « Bon Saint, c'est vous qui faites malade X ? »¹⁰³ Maurice Robert affirme, à notre avis un peu vite, que la plupart des recommandeuses s'opposent à cette incrimination des saints et considèrent au contraire ceux-ci comme « des protecteurs, des thaumaturges, des guérisseurs ». Une recommandeuse de Berneuil, Raymonde (à ne pas confondre avec celle de Cussac), demandait si, lorsqu'on va trouver un guérisseur, on le considère comme responsable du mal ? Bien sûr que non ! « C'est pareil pour les saints ». Ainsi, lorsqu'on dit que « ça parvient de Saint-Victurnien ou de Favars », cela signale seulement que le saint capable de guérir est celui de Saint-Victurnien ou de Favars...¹⁰⁴ Pourtant, littéralement, ce qui « parvient » (on a voulu aussi trouver dans ce verbe l'origine de l'expression mettre de part¹⁰⁵), c'est bien le mal qui diffuse ou s'écoule depuis sa source. Et lorsque le charbon plonge rapidement, la recommandeuse dit usuellement que « c'est très mauvais » à la fontaine en question, identifiant ainsi, sans équivoque l'origine de la maladie.

¹⁰² Par exemple : « C'est saint Nicolas qui guérit. Mais il y a sa fontaine. C'est lui qu'il faut prier. Ailleurs, c'est pareil, ce sont les saints », Mlle P., de Bujaleuf, citée dans H. Colin, *op. cit.*, p. 36 ; « la fontaine et saint Eutrope ensemble guérissent », témoignage recueilli par H. Colin à Courbefy, *ibid.*

¹⁰³ H. Colin, *op. cit.*, p. 26 (c'est nous qui soulignons).

¹⁰⁴ M. Robert, *Magie, Sorcellerie et 'Guérissage' en Limousin*, Lucien Souny, 2003, p. 194. Contre cette vision rassurante, voir le résumé de Joseph Bureau : « Ce genre de dévotion est basé sur la croyance suivante : toute maladie émane d'un saint auprès duquel il faut intercéder pour obtenir la guérison./ Naturellement, les saints qui ont la singulière pensée de faire souffrir les gens, ne sont pas connus, il s'agit de les découvrir et, bien qu'ils aient été spécialisés à leur insu dans la nature des maladies, comme les données précises font généralement défaut on procède par tâtonnement. La personne chargée de 'rendement' (et c'est une spécialité de certaines familles) se munit de quelques branches de noisetier et d'une terrine d'eau froide. Quand la branche de coudrier jetée au feu a formé des braises, on prend une de ces dernières et on la dépose sur l'eau en invoquant le saint suspecté. Si le charbon reste placé horizontalement à la surface du liquide, on en conclut que la maladie ne 'parvient' pas de ce saint. On recommence alors l'opération en modifiant l'invocation chaque fois jusqu'à ce que le charbon pénètre dans l'eau », J. Bureau, *op. cit.*, p. 23, *Monographie de Flavignac*, Imprimerie ouvrière, Limoges, 1914 (rééd. 2007).

¹⁰⁵ Un exemple nous montre l'association effectivement faite entre « mettre de part » et « parvenir » : « Je connais la Fontaine Saint-Cloud près de Sarlande : j'y ai emmené mon fils. On avait mis de part. ça parvenait », témoignage recueilli à Laubanie, Saint-Yrieix-la-Perche par H. Colin, *op. cit.*, p. 35.

Raymonde de Cussac nous fait d'abord part de son ignorance sur cette question de doctrine, si l'on peut dire (nous reviendrons sur cet aspect tout à fait essentiel). Elle s'aventure cependant à nous dire : « c'est sûrement parce que le saint qui représente cette fontaine a un certain pouvoir sur votre organisme [...] qui lui n'a pas la possibilité de se défendre tout seul, vous l'aidez en allant prier ce saint pour l'aider à guérir. Sûrement que ça vient du saint de la fontaine [...] l'eau de la fontaine fait que, si vous voulez, elle a un pouvoir [...] dans la mesure où le saint est responsable de votre mal, l'eau de cette fontaine doit vous guérir de la responsabilité du saint ». Nous lui demandons alors si l'objectif de la dévotion à la fontaine est d'« apaiser la colère du saint » ? Ce à quoi elle répond : « plus que l'apaiser, vous lui demandez de lâcher le corps de la personne qui est malade, en somme. »¹⁰⁶ Si nous la suivons à la lettre, le mal vient bien du saint et la guérison proprement dite de l'action positive de la fontaine sur le corps et, tout à la fois, du fait que le saint lâche prise.

On peut observer, à partir de cette explication improvisée comme au vu de l'ensemble de la documentation (mis à part quelques rares exceptions), que le « mal de saint »¹⁰⁷, puisque telle est bien l'expression utilisée parfois (et de longue date¹⁰⁸), n'a pas de justification morale : il n'est presque jamais présenté comme une punition méritée pour quelque faute ou manquement, ni comme une mise à l'épreuve du chrétien, mais il est plutôt montré comme une agression arbitraire et injuste, et il s'agit à la fois d'amadouer le saint et de le forcer – entre autres en utilisant des prières qui s'adressent à ses supérieurs hiérarchiques (Dieu et la Vierge) – de relâcher son emprise sur le corps du malade¹⁰⁹.

Dans sa forme exacerbée, mais assez commune, on parle carrément de « méchants » ou de « mauvais saints ». Ainsi dans une émission de télévision de 1978 une paysanne limousine déclarait-elle : « Il y a des mauvais saints. Saint Jean-Baptiste, c'est le plus mauvais que j'avais après moi. J'ai été obligée de me tremper dans la Fontaine de Brantôme. Je ne pouvais plus marcher. Saint Jean-Baptiste, c'est le plus mauvais de l'Église »¹¹⁰. Une femme

¹⁰⁶ Entretien du 24 septembre 2012.

¹⁰⁷ « Mal des saints : un saint envoie une maladie à un enfant : pour que l'enfant guérisse ; il faut prier le saint qui a envoyé le mal : pour le prier il faut le connaître : on a recours à la tireuse de charbons. », le curé de Chaillac en 1925, cité par Pérouas 1983, p. 327 ; « Croyance assez répandue dans le village au 'mal des saints' qui consiste à attribuer aux saints certaines maladies, prétendues mystérieuses ; après consultation des 'diseurs de prières', on fait alors dire des prières, on commande même des messes dans les paroisses désignées pour calmer le saint », curé de Cieux en 1922 cité Pérouas 1983, p. 200.

¹⁰⁸ Cf. Régnier, Satire XI : « ... si c'estoit mal de saint ou de fièvre quartaine... »

¹⁰⁹ Sur la « psychologie du saint guérisseur », voir A. Bensa, *op. cit.*, p. 173.

¹¹⁰ Cité par Martine Chatelain, « Elupubrations », *Cahiers de Fontenay*, n° 11-12, La Sorcellerie, septembre 1978, p. 87. Que l'on nous permette de citer ici quelques lignes du fameux roman d'Emmanuel Clancier, *Le Pain noir* : « De vieilles femmes venaient s'asseoir près du lit. N'était-ce pas des sorcières ? A la mère éplorée, l'une déclarait qu'on avait dû jeter un sort à Francet, une autre alors se fâchait... Selon elle, c'était un saint qui en voulait à la famille, il fallait donc l'apaiser. Sans doute Saint-Exupère... Et Cathie de gémir

de Saint-Junien, selon Clancier Gravelat, disait vers 1940, « à Laubresa¹¹¹, c'est le saint le plus méchant de tous ; s'il ne guérit pas les enfants de son mal, ils meurent tout violacés »¹¹².

Contrairement à ce que laisse entendre Louis Pérouas¹¹³, ce thème est très ancien, s'il est vrai qu'au XVI^e siècle le protestant Henri Estienne se moque de ces saints qui tout à la fois donnent et enlèvent la maladie : « chacun de ces saints peut envoyer la mesme maladie de laquelle il peut guarir. Et qu'ainsi soit, quand on dit le mal S. Main, le mal S. Ian, c'est aussi bien à dire le mal qu'ils envoient, que le mal duquel ils guarissent »¹¹⁴. Ainsi trouve-t-on, en Limousin comme ailleurs, des gestes d'offense, de menace, voire de châtement des saints, accusés d'agir de manière déloyale à l'encontre des fidèles qui les invoquent¹¹⁵.

Cette ambivalence du saint, auquel on s'adresse toujours comme « bon », même lorsqu'il est pourtant « mauvais » (mais les subalternes ne sont-ils pas partout contraints de feindre la déférence devant leurs supérieurs ?), est sans aucun doute celle de son pouvoir et d'un pouvoir pensé sur le modèle du « don » de la guérisseuse, qui est, comme nous avons vu, ambivalent par principe. Il est évident qu'elle ne s'accorde d'aucune façon avec la doctrine officielle de l'Église, comme les prêtres ne se font pas faute de le rappeler à l'occasion, et l'on comprend l'embarras, sur ce point peut-être plus encore que sur tous les autres, des recommandeuses, de leurs visiteurs et de tous les usagers des bonnes fontaines. On aurait tort cependant de projeter dans leur esprit une doctrine déviante alternative constituée et réservée à la clandestinité et au secret.

intérieurement : « Sale saint qui a rendu malade la jambe de Francet et les jambes de bien d'autres garçons et filles », Paris, Robert Lafont, 1957, p. 89.

¹¹¹ Nous ne sommes pas parvenu à identifier ce lieu.

¹¹² Y. Clancier-Gravelat, *De quelques manifestations de la mentalité primitive en Limousin*, thèse pour le doctorat de médecine, 1940. Cité par Colin, *op. cit.*, p. 37.

¹¹³ Pérouas écrit que la mention la plus ancienne du « mal des saints » date de 1855, *Les Limousins, leurs saints, leurs prêtres, du XV^e au XX^e siècle*, préface de J. Delumeau, Paris, Cerf, 1988, p. 203. Il veut sans doute dire pour le Limousin, car le thème est bien connu au moins dès le XVI^e siècle et exploité par les protestants. Pérouas ajoute : « On peut cependant supposer que l'attribution aux saints de la cause de la maladie n'est pas sans lien avec la marginalisation des dévotions populaires, sous l'effet du désintérêt, puis de la méfiance des autorités ecclésiastiques. L'écart progressif entre la religion du clergé et celle du peuple aurait entraîné ce dernier tout à la fois à redouter la puissance des prêtres et à modifier l'image des saints, perçus désormais comme des êtres au pouvoir ambivalent », *op. cit.*, p. 204. Ainsi, le thème des mauvais saints serait un produit de l'anticléricalisme moderne. L'idée est intéressante mais fautive selon toute apparence. Ce qui émerge au XIX^e siècle, grâce aux travaux des folkloristes, est bien plutôt le continent enfoui et censuré des « superstitions » populaires le plus souvent condamnées, jusque là, en bloc sans être décrites avec précision.

¹¹⁴ *Apologie d'Hérodote*, chap. 38. Voir à ce sujet, la réflexion de D. Camus, *Paroles magiques*, *op. cit.*, p. 138, n. 1.

¹¹⁵ Deux exemples tirés de Leproux : à Exideuil, à la fontaine Saint-Éloi, le pèlerin criait en occitan en regardant le saint et en déposant son offrande : « Bon saint Éloi/ Vois comme tu m'as mis/ Rends-moi comme tu m'as pris », *Dévotions*, *op. cit.*, p. 153. A Montrollet en 1920 « un brave paysan après avoir imploré le saint, lui montra son lourd et nouveau bâton *de coux* (de houx) en disant en occitan sur un ton menaçant : « si tu ne me guéris pas, gare à toi ! », Leproux, *Dévotions et saints guérisseurs*, *op. cit.*, 171.

Orthopraxie

En réalité, si on ne les oblige pas à le faire, pour la plupart, ils ne spéculent en fait guère sur le sujet, comme en témoigne leurs aveux répétés d'ignorance et leur gêne, lorsqu'on exige des explications cohérentes. On ferait fausse route si l'on supposait la présence d'une doctrine sous-jacente, que possèderaient au moins certaines recommandeuses plus éclairées ou mieux initiées que les autres. Il n'existe nul savoir ésotérique des fontaines. Aussi, tout est donné dans et par les pratiques et les discours qui les accompagnent, lesquels appartiennent d'ailleurs aux pratiques elles-mêmes. Les dévotions aux bonnes fontaines sont en effet essentiellement constituées d'un ensemble de pratiques, évaluées en fonction de leur efficacité, justifiées certes – elles possèdent des justifications immédiates qui les rendent compréhensibles –, mais non à proprement parler expliquées par leurs raisons et causes premières, abandonnées à la plus grande indétermination.

Par exemple, Raymonde nous dit qu'il ne faut pas mélanger les eaux des fontaines, sinon « elles vont se contrarier les unes les autres, ça [ne] fera rien ». Nous pouvons bien sûr spéculer sur les raisons de cette contrariété : la présence d'entités potentiellement conflictuelles qu'il faut éviter de confronter... Mais ce n'est pas là, en fait, l'important, ce qui compte : « on m'a appris comme ça, donc c'est qu'il y avait sûrement une raison au départ, mais le départ il date de quand ? ça on saura jamais... ». L'origine, la raison première est inaccessible et, en fait, tout à fait secondaire. Raymonde insiste : « ma maman, elle avait appris comme ça : il faut pas mélanger les eaux, [...] '*Tu boiras pas l'aigas, sens quò-quí quò ne fai ren. Tu n'en fas nonmas una sens quò-quí quò ne fai ren*', après vous posez pas la question, pourquoi ? Pourquoi, ils sont même pas capables de vous le dire. C'est comme ça surtout, c'est le rituel »¹¹⁶.

De même, pourquoi les vêtements trempés dans l'eau de la fontaine doivent-ils sécher à l'ombre et ne pas être repassés ? « Il y a sans doute une raison à la base, mais bon c'est vrai que personne ne la connaîtra jamais... »¹¹⁷. Lorsqu'on lui dit qu'ainsi, peut-être, les vertus de l'eau restent dans le vêtement, alors qu'elles sont dissipées par la chaleur du soleil et du fer, elle trouve l'hypothèse intéressante et souligne combien les fontaines sont associées à l'ombre et à la fraîcheur. Mais là n'est pas en fait l'essentiel : l'essentiel est encore et toujours, la constatation que cela « y fait », que cela « marche ». Tel est le maître mot : « ça marche très bien » ; « j'ai vu que ça marchait »... Toujours à condition d'appliquer scrupuleusement et

¹¹⁶ Entretien du 24 septembre 2012. À comparer avec A. Bensa, *Les Saints Guérisseurs*, op. cit., p. 43 et D. Camus, *Paroles magiques*, op. cit., p. 182.

¹¹⁷ *Ibidem*.

judicieusement les règles prescrites et le « don » aidant ; le « don » sur la nature duquel, là aussi, il semble vain et inutile de spéculer. La question d'une quelconque doctrine, d'une orthodoxie, est écartée au profit d'une orthopraxie qui, du reste, non fixée par un quelconque code, ne cesse de varier et de s'adapter aux circonstances¹¹⁸. Le savoir des bonnes fontaines est d'abord et avant tout un savoir-faire qui puise ses modèles dans les pratiques agricoles et artisanales traditionnelles combinant des règles et recettes contraignantes, transmises, héritées, à la débrouille, à l'improvisation face à des situations nouvelles et des difficultés inattendues.

Croire

Ce que nous avançons sur la question de la connaissance et du savoir, doit être étendu, nous semble-t-il, à celle – si complexe et piégée – de la croyance. Une chose nous a frappé : la recommandeuse ne s'exprime guère spontanément en terme de croyance et encore moins de foi ; la question du savoir-faire efficace est première et requiert une assiduité, une présence et une confiance en ses propres gestes, qui ne se dit que de manière seconde et peut-être secondaire en termes de croyance. Tout à la fois, dans un contexte marqué par la présence du christianisme et par l'accusation toujours réitérée (de la part à la fois du clergé et de la libre pensée scientiste) de « superstition », le terme de croyance est-il très largement présent, ne fût-ce que pour répondre à la question pragmatique, qui instrumentalise le croire : « faut-il y croire pour que ça marche ? ».

Mais comme une littérature pléthorique en anthropologie l'a montré, le verbe croire et le mot de croyances possèdent de nombreux sens et recouvrent tout le spectre sémantique allant de l'affirmation de la plus grande certitude (mais d'une certitude qui a besoin d'être affirmée, c'est-à-dire, dont on reconnaît qu'il est possible d'en douter) jusqu'au doute, lui aussi le plus affirmé, voire jusqu'à l'implication de la fausseté de l'objet de croyance (lorsque croyance veut dire faux savoir, superstition, comme tel est le cas le plus souvent dans la littérature des folkloristes, et encore fréquemment dans les travaux d'ethnologie)¹¹⁹.

¹¹⁸ Voir la pointe de déception dans ces lignes d'O. Schmitz : « Les données collectées sur le terrain ne sont pas toujours très éclairantes, puisque les acteurs sont souvent incapables de donner un sens à leurs pratiques autrement qu'en se référant à la coutume. En effet lorsqu'ils jugent une situation problématique, ils font appel aux recours qui se sont révélés efficaces sans s'interroger sur la rationalité de leurs actes. Comme l'exprime bien Francine, questionnée à ce sujet, elle pense avoir fait « tout ce qu'il fallait faire » et n'a pas ressenti le besoin de comprendre le sens de ses actes », *Guérir par l'invisible*, op. cit., p. 54.

¹¹⁹ Quelques titres importants : Rodney Needham, *Belief, Language and Experiences*, Oxford, Basil Blackwell, 1972 ; Jean Pouillon, « Remarques sur le verbe "croire" », dans M. Izard et P. Smith, dir., *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, 1979. Repris sous le titre « Le cru et le su », in *Idem, Le cru et le su*, Paris, Seuil, 1993, p. 17-36 ; Michel de Certeau, « L'institution du croire : note de travail »,

La première chose à constater et que, dans la bouche des acteurs, « être croyant » est en premier lieu un statut : le fait de se reconnaître de confession catholique et d'être baptisé, sans pour autant nécessairement pratiquer le culte (chose en vérité assez rare en Limousin, et cela depuis longtemps !), ni être engagé dans une quelconque démarche spirituelle. C'est ainsi d'abord que les recommandées tiennent à se dire croyantes ; elles sont de confession catholique et mettent en avant leur allégeance formelle à l'Église. Cela est d'autant plus important pour elles, qu'il ne faut pas oublier qu'elles étaient et sont toujours susceptibles d'être accusées de croyances et de pratiques déviantes, voire sorcellaires. C'est aussi en ce sens qu'est comprise la « croyance » généralement requise de ceux qui viennent les trouver ; il ne leur est pas demandé d'abord de croire en l'efficacité des fontaines, mais de croire au sens d'être baptisés et de se reconnaître catholiques ; car le plus souvent, comme nous l'avons vu, le lieu du baptême, le rattachement à une paroisse (ou à une commune !) font partie du protocole de mise de part.

Pour certaines, les non-baptisés sont des personnes dangereuses, qui risquent de communiquer leur mal, non pris en charge par les fontaines, à la recommandée : « si la personne qui vient [...] c'est une qui n'est pas croyante, ça tombera sur vous. J'ai payé 2 ou 3 fois » confiait en 1970 M^{me} M. à H. Colin¹²⁰ ; « une fois, ajoute-t-elle, une femme, son enfant n'était pas baptisé. On ne doit pas le faire pour les petits qui ne sont pas baptisés ; les charbons tourneront dans l'eau »¹²¹. Et elle conclut que « ce ne sont pas ceux qui ne vont pas à l'église qui croient à ça », voulant dire par là que les gens faisant la démarche de venir la trouver pour tirer les charbons assistent (elle ne précise pas la fréquence !) aux offices religieux catholiques.

Et en effet, souvent les dévotions aux bonnes fontaines sont considérées en Limousin comme étant d'abord le fait d'individus allant à l'église et proche du clergé, voire comme une pratique cléricale (ce qui prouve, au passage, que les efforts du clergé pour encadrer les

Recherches de Science Religieuse, 71, 1983, p. 61-80 ; Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, [1983], Seuil (Points-Essais) 1992 ; Revue *Terrain*, n° 14, 1990, « L'incroyable et ses preuves », Jean Bazin, « Les fantômes de Mme du Deffant (Exercices sur la croyance) », *Critique*, n°529-530, 1991, p. 492-511. Albert Piette, *Le fait religieux. Une Théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, 2003 (chap. IV : « Croyance ») ; Roberte N. Hamayon, « L'anthropologue et la dualité paradoxale du "croire" occidental », *Théologiques*, vol. 13, n° 1, 2005, p. 15-41 ; Jeanne Favret-Saada, « La mort aux trousses », *Penser / Rêver*, n° 20, 2011, p. 207-217 ; article repris et augmenté sous le titre « La sorcellerie bocaine et les universaux de l'interaction sociale », Aubin-Boltanski E., Lamine A.-S., Luca N., (dir), *Croire en acte. Distance, intensité ou excès ?*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 13-20.

¹²⁰ Commune de Saint-Priest-sous-Aixe.

¹²¹ *Ibid.* Voir également, ce témoignage recueilli à Courbefy par H. Colin : « Sont guéris ceux qui le méritent. Celui qui n'a aucune croyance, ça peut être nul », *ibid.*, p. 36. Sur le refus des « voyageuses » (tel est le nom consacré dans cette région pour l'activité associant la divination des saints guérisseurs et l'exécution des « voyages » proprement dit) du Perche de s'occuper des enfants non baptisés, voir A. Bensa, *Les Saints guérisseurs*, *op. cit.*, p. 42.

pèlerinage aux fontaines ainsi que, réciproquement, les efforts d'allégeance des metteuses de part ne sont pas restés sans effet). Mais ces déclarations sont à prendre avec prudence, car il n'est pas rare que ceux-là même qui les font, libres-penseurs décidés, confessent dans la minute qui suit avoir bénéficié des vertus d'une fontaine, voire des services d'une recommandeuse¹²².

En outre l'opinion inverse peut aussi se constater, surtout de la part d'acteurs impliqués dans la mise de part. Ainsi, telle recommandeuse se plaignait de la désaffection des fontaines par des catholiques « pourtant » pratiquants. Déjà Louise, en 1979, déclarait que « les gens qui sont bien croyants, qui vont à l'église, beaucoup, ils n'y croient pas »¹²³. M^{me} F de Saint-Auvent témoignait devant B. Caulier, l'année précédente, de son désarroi devant le refus de beaucoup de catholiques de fréquenter les fontaines qui, pourtant, « étaient croyants »¹²⁴. Elle parlait sans doute de catholiques pratiquants « modernistes », s'inscrivant dans le sillage de Vatican II et fort peu enclins à verser dans ces dévotions qu'ils considéraient comme arriérées et suspectes et, comprend-on aussi, de ses difficiles relations avec les prêtres, dont beaucoup (non certes tous) et depuis des siècles, ont exprimé leur réticence sinon leur hostilité à l'égard de ces pratiques superstitieuses qui, justement, **témoignaient** à leur yeux d'une « foi » superficielle, sinon absente¹²⁵. Par contre Marie, une recommandeuse filmée exactement à la même époque, constatait que « beaucoup de gens qui [ne] sont pas pratiquants [...] croient vraiment aux bonnes fontaines ».¹²⁶

Il n'en demeure pas moins que le fait de ne pas être « croyant », au sens de ne pas être catholique, est présenté comme un problème. H. Colin rapporte à ce sujet les propos d'une autre M^{me} F, que nous avons déjà rencontrée **plus haut**, pourtant guère dévote : « Un petit de sept mois d'Oradour-sur-Vayres, ça venait de partout. On a dit : 'ce gosse jamais ne guérira'. [...] Le docteur faisait des piqûres, ça le laissait raide. Les parents n'étaient pas catholiques. La mère est venue. 'Êtes-vous croyante ?' J'ai demandé. 'On fera tout ce qu'on pourra. Je ne dis pas : ça guérira'. Ce n'est jamais revenu ». M^{me} F parvenait donc, quant à elle, à soigner

¹²² C'est par exemple ce que Jean-François Vignaud nous a raconté de son grand-père. Un bon exemple de sceptique narquois confessant être allé visiter une metteuse de part est offert par M. Raymond Verger de Cussac dans le film documentaire *Rites sourciers en Limousin* (voir *supra*, n. 87).

¹²³ *Les Bonnes fontaines*, documentaire de Marc Wilmart, France 3 Limoges, 1979 (site INA).

¹²⁴ *Op. cit.*, p. 147. M^{me} F, ajoute B. Caulier, ne vénèrait qu'un seul prêtre, l'abbé Élias, qui a créé Notre-Dame de la paix à Saint-Auvent.

¹²⁵ Voir par exemple les déclarations désabusées du curé de Cussac en 1925 : « En général, croyants, mais d'une foi très superficielle et probablement superstitieuse. La plupart ont le culte des saints et des fontaines. Il serait très délicat de lutter de front contre ces pratiques qui sont très souvent le seul côté religieux de la foi de nos paysans. Je tâche cependant, à l'occasion, de les éclairer, sans grand succès d'ailleurs », cité par L. Pérouas, « Ostensions et culte des saints en Limousin », art. cité, p. 327.

¹²⁶ *Les Bonnes fontaines*, documentaire de Marc Wilmart, France 3 Limoges, 1979 (site INA).

un enfant non baptisé, et elle ajoutait : « Toutes les fois que je peux connaître si vous êtes croyante, ça ira », c'est-à-dire, qu'apparemment elle intégrait au rituel de mise de part l'information (croyant / non croyant), sans doute par quelque formule forgée ad hoc (ou héritée ?)¹²⁷. Cela prouve, en tout cas, que le dispositif est capable de tenir compte d'une réalité déjà assez ancienne en Limousin : la présence de non-baptisés, même si celle-ci constitue un obstacle considérable car, comme le remarquait en 2012 M^{me} B de Saint-Yrieix, l'une des raisons de la désuétude des fontaines est le fait que les gens, aujourd'hui, « ne sont plus baptisés » et ne connaissent même plus les prières¹²⁸.

Raymonde est moins pessimiste, beaucoup plus ouverte sur la question et bien plus en phase avec la situation contemporaine. Elle dit bien qu'« il faut être croyant, pratiquant non... », c'est-à-dire qu'« il faut être baptisé ». Mais elle admet des **contre-exemples** : « j'ai gardé un petit garçon qui faisait des cauchemars et j'avais fait les fontaines pour lui, il était pas encore baptisé parce que justement ses parents ne voulaient pas lui imposer une religion [...] j'ai fait des dévotions pour lui et ça a marché »¹²⁹. Certes elle reconnaît qu'« en règle générale les gens qui viennent déjà par eux-mêmes, quand ils viennent vous voir, c'est parce qu'ils croient à quelque chose... », mais elle ajoute que « la religion importe peu [...] il faut avoir foi en quelque chose ». Pour elle donc une attitude religieuse en général semble requise lorsqu'on vient la trouver, que l'on soit pratiquant ou non, catholique ou non, mais cela est devenu dans sa pratique un présupposé tacite, car elle n'a guère le souci de s'en enquérir : « je demande même pas aux gens qui viennent, s'ils sont baptisés, s'ils ont fait leur communion et jusqu'à maintenant, ça marche »¹³⁰. En fait, ce qu'elle constate, est plutôt qu'il n'y a aucun prérequis de croyance pour que cela « marche ».

Cela a une incidence déterminante, pour elle, sur l'aspect central que nous n'avons pas encore envisagé : on a bien compris qu'être croyant ne voulait pas dire « croire aux bonnes fontaines ». Dans cette expression, les guillemets sont de rigueur, car – sans s'enfoncer dans la question de ce qu'est en l'occurrence l'acte de croire – cette croyance peut signifier l'adhésion à des contenus diversifiés de croyance concernant les bonnes fontaines (croyance en l'action mauvaise et bonne des saints, dans les vertus thérapeutiques des fontaines, *etc.*) mais aussi, *a minima*, au seul fait que « ça marche » sans se prononcer (ni, à la limite,

¹²⁷ H. Colin, *op. cit.*, p. 25.

¹²⁸ Site [Histoire et mémoire du pays de Saint-Yrieix](#).

¹²⁹ Ces propos rejoignent ceux des « signeurs » contemporains interrogés par O. Schmitz, mais contredisent les observations plus anciennes de Leproux et de Bouteiller, comme le remarque Schmitz, *op. cit.*, p. 104. C'est aussi qu'ils parlaient d'un temps où, encore, la plus grande partie des populations rurales étaient, de fait, baptisée, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui.

¹³⁰ Entretien avec J.-L. Cros, 19 juillet 2012.

s'interroger) sur les raisons de cette efficacité. Or Raymonde, et sa position n'est pas isolée¹³¹, affirme tranquillement que « ça marche », même si l'on « n'y croit pas » et même, en fin de compte, si l'on ne croit en rien.

Elle raconte par exemple comme elle a traité efficacement des personnes de sa famille à leur insu et très éloignées dans l'espace, en utilisant des photographies. Elle admet : « j'ai des gens qui sont athées, qui croient à rien c'est-à-dire et qui sont venus » et elle a pu les guérir par les fontaines (et/ou par les conjurations)¹³². En fait, sa manière de procéder, d'un absolu pragmatisme, est parfaitement adaptée au scepticisme le plus couramment exprimé de la part des personnes qui vont la trouver néanmoins et plus largement de toutes les personnes qui fréquentent les fontaines.

L'énoncé récurrent, incessamment répété, que l'on peut entendre, lorsqu'on les interroge consiste à dire : « si ça ne fait pas de bien, ça ne peut pas faire de mal » (un énoncé souvent formulé par les personnes fréquentant en général les guérisseuses et guérisseurs de tout type)¹³³. Aucune crédulité donc de leur part, alors même qu'ils peuvent se montrer très assidus et scrupuleux dans l'exécution des rites. L'attitude de Raymonde, face à ce scepticisme, est certainement la meilleure : en ne mettant pas la croyance, quel qu'en soit l'objet (proprement religieuse, mais aussi en l'efficacité des fontaines et en sa propre efficacité thérapeutique) comme un pré-requis à la réussite de la cure, elle met paradoxalement les personnes en confiance, les délivre de l'obstacle (l'autre face de l'énoncé auto ironique sur le fait que l'eau, « ne peut pas faire de mal ») constitué par le fait de se dire que l'on n'y croit hélas pas assez pour que cela puisse marcher¹³⁴. Raymonde répond à cette angoisse, rassure et met en confiance en leur disant ou plutôt en leur laissant entendre : « vous n'avez pas besoin d'y croire ni de croire pour que ça marche ».

Ainsi, peut-on observer, très logiquement, que les personnes qui disent « y croire », le font presque toutes « a posteriori », lorsqu'elles ont constaté sur eux-mêmes ou sur un proche,

¹³¹ Odette, de Compreignac, rapporte dans le documentaire que nous lui avons consacré le cas de l'enfant d'une institutrice qui n'était pas de la région et ne savait rien des bonnes fontaines, néanmoins parfaitement résolu par ses services à la fontaine de Saint-Eutrope. *Devotions a Sent-Eutròpi, Dévotions à Saint Eutrope* (*supra* n. 52).

¹³² Entretien du 24 septembre 2012.

¹³³ Un tel énoncé implique évidemment que l'on n'apporte aucun crédit à l'univers des bonnes fontaines lui-même qui suppose la présence de « saints », comme on l'a vu, qui sont tout sauf inoffensifs.

¹³⁴ Voir *a contrario* F. Laplantine : « La première condition pour qu'un « voyage » réussisse, c'est d'abord la confiance absolue dans son efficacité. « Si vous n'y croyez pas, ce n'est pas la peine d'y aller » ai-je souvent entendu, ce qui peut être compris dans le sens d'une mise en condition psychothérapique, mais pose aussi le problème de la sincérité, de l'intériorité de la dévotion et finalement de la foi », « Tirer les Saints... », art. cité, p. 21. Pour notre part, il nous semble que l'acte de croire consiste plutôt à croire à ce que l'on fait, à faire les choses sérieusement, consciencieusement, et en tout cas n'a que très peu avoir avec la question de la « foi » proprement dite.

un résultat bénéfique. Ainsi Adrienne, la tenancière de la buvette de Courbefy, déclarait-elle dans le film de Wilmart : « Avant j’y croyais pas, mais depuis que je suis resté à Courbefy et ben j’y ai cru [...] tous disaient la même chose, depuis que je vais aux fontaines, j’ai un soulagement, il faut bien qu’il y ait quelque chose »¹³⁵. Et cela vaut pour des metteuses de part qui constatent l’efficacité de leur art, comme Marie, interrogée dans le même film : « j’ai vu des cas, quand même, surtout pour des enfants, ça y a fait. On est bien obligé d’y croire si l’on voit que ça fait quelque chose ».¹³⁶

Rares sont celles – mais certes il y en a –, pour dire « j’ai toujours cru à ça »¹³⁷, et encore cela signifie-t-il essentiellement l’affirmation d’appartenir à un milieu où par tradition familiale, on met de part (comme c’est le cas de Raymonde) ou bien où l’on fréquente les fontaines ou les metteuses de part : il s’agit d’une croyance entièrement engagée dans des pratiques, sans corps de croyance arrêté, sans credo et qui n’exclut nullement la plus grande imprécision concernant les objets de croyance et le travail du doute sur tels ou tels aspects du phénomène. Même les recommanduses et conjuratrices affirment « croire » en ce sens, où la confiance en la tradition familiale est associée à la constatation de l’efficacité de ses propres actes divinatoires et thérapeutiques.

Olivier Schmitz écrit que « les signeurs [les personnes qui font des conjurations] partagent donc l’idée selon laquelle *il faut y croire pour que cela marche*, entendant par là que l’efficacité de l’acte thérapeutique dépendrait de leur propre foi, de leur conviction dans leur capacité à soigner leurs proches »¹³⁸. Mais on notera que ce croire est une injonction (*il faut y croire*) adressée à soi-même (et éventuellement aux autres) qui s’accompagne parfois d’une sorte d’« incrédulité » face à ses propres pouvoirs, dans la constatation pourtant de leur efficacité. De sorte que l’on peut aussi bien dire : *il faut que cela marche pour y croire*. Schmitz le remarque d’ailleurs¹³⁹ et, très significativement, illustre son analyse par cette citation, d’une autre guérisseuse : « Le tout, c’est d’y croire, parce que je m’dis parfois à moi-même comment est-ce possible en ne faisant qu’une prière que ça part, mais c’est comme

¹³⁵ *Les Bonnes fontaines*, France 3 Limoges, 1979 (site INA)

¹³⁶ *Idem*

¹³⁷ « J’ai toujours cru à ça, je crois bien que c’est les bonnes fontaines qui m’a guéri [*sic*], mais il me faut le docteur aussi, certainement ». Témoignage apporté par une femme dans le film de Wilmart. On remarquera que l’affirmation de croire depuis toujours *aux* bonnes fontaines est immédiatement modalisé en « croire que » l’eau guérit... moyennant l’aide du médecin !

¹³⁸ *Soigner par l’invisible*, *op. cit.*, p. 98. Mais significativement, l’auteur dit ceci après avoir rapporté des propos d’une guérisseuse qui ne dit croire, que parce qu’elle a constaté sa propre efficacité : « J’ai toujours vu que ça allait, ben on y croit, finalement », *ibid.*

¹³⁹ « le signeur ne croit pas d’avance en l’efficacité des formules thérapeutiques », *ibid.*

ça »¹⁴⁰. On voit donc que l'efficacité est première et il semble bien que la croyance n'est pas déjà donnée, elle n'est pas un socle ferme sur lequel les pratiques de guérissage seraient appuyées ; elle est conditionnée par la réussite, en même temps qu'elle contribue en la confiance de sa réitération. Elle est donc foncièrement menacée, même si la longue répétition des succès permet d'une certaine façon de la fixer, mais uniquement comme « croyance » en sa propre efficacité¹⁴¹.

Ces remarques, qui nous conduisent à souligner la présence irréductible du doute chez les visiteurs des guérisseuses et guérisseurs, mais aussi chez ces derniers, est tout à fait crucial si l'on veut adopter un regard convenable sur le passé de ces pratiques, car il implique, selon nous, que les populations n'ont jamais cru pleinement et sans reste aux pratiques magiques traditionnelles. Pas plus, pour faire une comparaison qui s'impose, que la « foi du charbonnier », comme adhésion pleine et entière au christianisme, n'a jamais été autre chose qu'une fiction apologétique¹⁴².

Certes, on est passé d'un temps où le monde rural (et d'ailleurs urbain) baignait en Limousin dans la culture des bonnes fontaines, à celui de la persistance résiduelle¹⁴³ (mais non négligeable) de celle-ci, et il va de soi que l'écheveau de représentations qui le constitue est devenu très étrange, étranger – et donc peut-être de ce fait attirant –, en rupture avec les explications à la fois scientifiques et religieuses dominantes. Cette situation est ancienne, d'une certaine façon aussi vieille au moins que l'avènement du christianisme, qui condamna énergiquement dans les premiers siècles les cultes païens des fontaines (au même titre que celui des arbres et des pierres) et ne l'intégra jamais complètement¹⁴⁴. Mais la modernité religieuse et scientifique n'a fait qu'accentuer les manifestations de rejet, très véhémentes chez les Réformés, plus mesurés et ambigus dans le monde catholique, sans appel pour la

¹⁴⁰ *Ibidem*. Voir un autre exemple fournit par O. Schmitz, de Thomas qui a hérité de son père une formule pour arrêter les hémorragies : « je n'y croyait absolument pas. Je l'ai testé sur un ami qui avait eu un accident de moto et j'ai dû me rendre compte, me rendre à l'évidence que j'avais un résultat immédiat. [...] J'étais vraiment interloqué par la chose parce que je n'y croyais absolument pas. C'est en pratiquant que j'y ai cru. J'y ai d'ailleurs fortement cru, et je crois fortement maintenant en ces dons, en ces forces », *ibid*.

¹⁴¹ La figure paradigmatique en anthropologie, à ce sujet est celle de Quesalid, George Hunt, le chamane kwakiutl qui ne croyait pas aux chamanes. Voir surtout, même si elle est fort discutable, l'analyse proposée par C. Lévy-Strauss, « Le sorcier et sa magie », dans *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1957, p. 183-203 et l'ouvrage de M. Taussig cité *infra*.

¹⁴² Voir, pour une réflexion générale sur le scepticisme « naturel » en toute culture religieuse, Jack Goody, « A Kernel of Doubt », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 2, No. 4 (Dec., 1996), p. 667-681.

¹⁴³ En 1960 déjà des personnes très au fait de la pratique, comme Angèle Chaubaudie, pense que plus personnes ne « *vira los devers* ». Collection F. Étay, Fonds Dagnas, sur le site de l'IEO dau Lemosin.

<http://la-biaca.org/component/muscol/C/60-angele-chabeaudie/123-angele-chabeaudie-1.html>

¹⁴⁴ Les textes de condamnation sont très nombreux entre V^e et VII^e siècle ; certains sont bien connus, comme ceux d'Agustin, du concile d'Arles ou de la vie de Saint-Éloi, et seront souvent cités contre diverses versions christianisées de ces cultes.

science des élites, dans toutes ses variantes. Aussi est-il – c'est là enfoncer une porte ouverte – sans doute devenu plus difficile aujourd'hui d'y « croire », mais cela n'implique nullement qu'il fut une époque où chacun, dans les classes populaires pas plus que parmi les clercs, adhérerait aux pratiques magico-thérapeutiques sans ressentir ni exprimer le moindre doute¹⁴⁵.

Enfin, arrêtons nous un instant sur un autre énoncé récurrent au sujet du recours aux bonnes fontaines (et évidemment à toute forme de guérisseurs, notre réflexion ici dépassant la question des fontaines) : « quand on a le mal, on croit tout »¹⁴⁶. Quand on « croit », ou plutôt que l'on « veut croire », lorsque et parce que l'on souffre, cela ne veut pas évidemment dire que l'on cesse de douter et de raisonner, mais seulement que l'on désire guérir et se donner tous les moyens de le faire. Ainsi, aujourd'hui et depuis déjà un bon siècle, les personnes associent presque systématiquement la fréquentation du médecin aux visites chez la recommandeuse et/ ou la guérisseuse ou le guérisseur. Raymonde d'ailleurs, y engage vivement ses visiteurs. Mais l'on voit aussi, au passage, combien une notion comme celle d'autosuggestion, souvent utilisée pour produire une explication rationnelle de l'efficacité des dévotions, et qui semble impliquer une très forte adhésion psychologique, un **puissant** acte de croire, est insuffisante et en fait, pour notre sujet, totalement déplacée (les bonnes fontaines traitent le plus usuellement à distance les animaux, des enfants que l'on ne met pas au courant des pratiques, des tiers à leur insu, comme on l'a vu, etc.).

Ce n'est pas le lieu de développer ici une synthèse critique sur les usages émique et étique de la notion de croyance (nous le réservons pour une étude séparée). Mais nous observons, à partir de notre terrain, que les pratiques dévotionnelles-thérapeutiques ne s'énoncent pas spontanément en terme de croyance, mais d'accomplissement et d'efficacité rituelle (de la part de la recommandeuse, comme de ses consultants). La croyance positive intervient dans un registre de méta-discours, pour signifier des choses très différentes : la factualité de l'appartenance confessionnelle (être baptisé) et le résultat de la constatation de l'efficacité thérapeutique et, du coup, la reconnaissance du pouvoir thérapeutique de la recommandeuse/ guérisseuse, voire l'affirmation de la validité (plutôt que de la vérité) du dispositif des bonnes fontaines perçu dans sa globalité (« je crois aux bonnes fontaines, parce

¹⁴⁵ L'ethnologie moderne et contemporaine des autres cultures, celles en particulier où les pratiques sorcellaires sont omniprésentes apportent à ce sujet des enseignements précieux. Voir au moins E. E. Evans-Pritchard, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, texte original publié en 1937, trad. de l'anglais par Louis Evrard, Paris, Gallimard, 1972 et plus récemment Michael Taussig, « Viscerality, Faith and Skepticism : Another Theory of Magic », in Nicholas B. Dirks eds, *In Near Ruins: Cultural Theory at the End of the Century*, University of Minnesota Press, 1998 et Nils Bubant, *The Empty Seashell: Witchcraft and Doubt on an Indonesian Island*, Ithaca, Cornell University Press, 2014.

¹⁴⁶ Également, « quand on souffre assez, on croit tout ». Deux témoignages recueillis dans le film de Wilmart, déjà cité.

qu'elles m'ont guéri » ou pour la recommandeuse, parce qu'elles guérissent les consultants). Mais ces usages assertifs du verbe croire sont entourés et accompagnés de l'expression de doutes et de perplexités sur les contenus de croyance (en Dieu, aux saints, à la vertu des fontaines, etc.) qui se traduit par l'énoncé, sceptique entre tous, du « ça ne peut pas faire de mal » (or, du point de vue des contenus de croyances propres aux bonnes fontaines, il devrait aller tout au contraire : les fontaines sont bénéfiques, parce que dangereuses et sources mêmes du mal). C'est la raison même pour laquelle, il nous semble finalement important de conserver la notion dans l'analyse, malgré ou du fait même, de la présence potentielle d'une contradiction interne toujours susceptible d'être activée : dès lors que l'on parle et pense en terme de croyance est affirmée la potentialité d'une mise en doute de l'objet de croyance¹⁴⁷. C'est bien pourquoi la recommandeuse ne parle pas spontanément ni volontiers en terme de croyance, car son usage est susceptible de faire obstacle plutôt que de favoriser l'efficacité thérapeutique de sa pratique, qui est aussi et d'abord discursive. Mais, comme ses consultants et avec eux, elle ne peut éviter d'aborder, de surcroît, le sujet de la croyance pour répondre à des questions inévitables (faut-il croire, faut-il *y* croire, faut-il *la* croire pour que « ça marche ? »). S'instaure alors, dans l'interaction thérapeutique, ce que nous nommerons volontiers un régime faible de croyance puisqu'elle propose une croyance reposant sur la seule constatation de l'efficacité thérapeutique n'impliquant aucun socle ferme de croyance ou de foi préalable.

En conclusion, nous voudrions suggérer que c'est ce régime faible de la croyance qui permet à la pratique de conserver aujourd'hui des relations pacifiques, faites à la fois d'écart, d'effacement, de dissimulation, mais aussi de collaboration discrète, tant avec le clergé qu'avec les médecins¹⁴⁸, et ainsi de se maintenir elle-même sans être mise en accusation, comme elle a pu l'être dans le passé, lorsque dans le sillage de la Contre-Réforme, mais aussi et plus encore, dans celui de l'avènement de la science et de la médecine moderne, les élites locales identifiaient la tradition des bonnes fontaines à la superstition, déviante, « païenne » et potentiellement diabolique pour le clergé, fruit par excellence de l'obscurantisme, de l'ignorance et de l'idiotie pour les autres, médecins, magistrats et professeurs, qui eurent pourtant la curiosité de consigner un phénomène jusque là jugé indigne d'attention. Rompue depuis des siècles à la discrétion et à la souplesse, capable d'adaptation et d'un réajustement

¹⁴⁷ Les raisons qui nous conduisent à conserver la notion sont foncièrement celles-là même qui poussent certains de nos meilleurs auteurs (Favret-Saada, par exemple) à la rejeter.

¹⁴⁸ Les cas de médecins indiquant des guérisseurs à leurs patients pour certains types de pathologie sont nombreux. Voir par exemple, D. Camus, *Paroles magiques, op. cit.*, p. 14 et 40.

permanent aux modifications substantielles des conditions et des modes de vie mais aussi des représentations et des idéologies, contre toute attente, ces pratiques, certes diminuées¹⁴⁹, ont su malgré tout rester vivantes et s'il en est ainsi, c'est bien sûr qu'elles continuent à apporter espoir, satisfaction, soulagement et aussi, sans doute, à nourrir l'imagination des Limousins.

¹⁴⁹ Nous parlons ici des dévotions aux bonnes fontaines, non de la fréquentation des guérisseurs en général, qui ne semble guère en récession, bien au contraire.