DOI 10.5216/ov18i1.51035

A CIRCULAÇÃO RETICULAR DA INFORMAÇÃO EM MEIO RURAL HISTORIOGRAFIA E PISTAS DE REFLEXÃO

*Stéphane Boissellier**

Resumo: Tendo como base a minha experiência pessoal de certas fontes e algumas leituras, este texto propõe uma reflexão acerca da maneira que a informação circulava em áreas rurais e sobre a formação da opinião e da cultura "camponesa" no período medieval. Este campo de estudos permanece pouco explorado, sendo a maioria dos estudos relativos à formulação dos testemunhos em processos judiciais e livros de milagres. O rumor está no coração de nossa reflexão, na medida em que representa um conhecimento coletivo e impessoal, de que os próprios atores estavam conscientes; a partir desta base, tentamos reunir numerosos tipos de comunicação, incluindo os que têm a ver com a crença religiosa e com os costumes. Além da convicção pessoal, à qual não podemos ter acesso podemos sugerir que a adesão a valores morais não se fundamenta principalmente na autoridade dos que os expressam, ou na veracidade do enunciado (caso da palavra clerical), mas, sobretudo, na suposta generalidade dessa adesão, pelo menos no seio das comunidades: é assim uma forma de integração, baseada no conformismo. Para terminar, analisamos as fontes de informação invocadas por beneficiários de milagres em duas coleções portuguesas do fim do séc. XII, e do começo do século XIV.

Palavras-chave: Boato; Aldeia; Conformismo; Inquirições; Costume.

* Docente na Universidade de Poitiers, Poitiers, França. E-mail: stephane.boissellier@univ-poitiers.fr

THE RETICULAR CIRCULATION OF THE INFORMATION IN RURAL ENVIRONMENT: HISTORIOGRAPHY AND RESEARCH ORIENTATIONS

Abstract: On the basis of my personal experience of certain sources and some readings, this contribution proposes a reflection on the way the information circulates in rural areas and thus on the formation of the peasantry's opinion and culture. This field of study is again little explored, the main part of the studies concerning the formulation of the testimonies in legal trials and books of miracles. The rumor is at the heart of our reflection, as far as it constitutes a collective and impersonal knowledge of which the actors themselves were conscious; from this basis, we try to include numerous types of communication, including those who contribute to the religious belief and the custom. Except the personal conviction, which escapes us, we can suggest that the support for moral values does not base itself mainly on the authority of those who express them or on the truthfulness of the statement (case of the clerical talk) but rather on the supposed general nature of this support, at least within the framework of inhabitants' communities: it is thus a kind of integration, based on the conformity. Finally, we analyze the information sources called by beneficiaries of miracles in two Portuguese collections of the end of XIIth and the beginning of XIVth century.

Keywords: Gossip; Village; Conformity; Inquiry; Custom.

LA CIRCULACIÓN RETICULAR DE LA INFORMACIÓN EN EL MÉDIO RURAL: HISTORIOGRAFIA Y ORIENTACIONES DE TRABAJO

Resumen: Teniendo como base mi experiencia personal de ciertas fuentes y algunas lecturas, esta contribución propone una reflexión sobre el modo como la información circulaba en ambientes rurales y sobre la formación de la opinión y de la cultura "campesina" en el período medieval. Este campo de estudios es todavía poco explorado, refiriéndose la mayoría de los estudios a la formulación de los testimonios en los procedimientos judiciales y en los libros de milagros. El rumor está en el corazón de nuestra reflexión, en la medida en que constituye un conocimiento colectivo e impersonal del que los actores mismos fueron conscientes; a partir de esta base, intentamos englobar numerosos tipos de comunicación, incluyendo los que concurren a la creencia religiosa y a las costumbres. Aparte de la convicción personal, que nos escapa, podemos proponer que la adhesión a valores morales no se funda principalmente sobre la autoridad de los que las enuncian o sobre la veracidad del enunciado (caso del discurso clerical) pero más bien sobre la generalidad supuesta de esta adhesión, por lo menos en el marco de las comunidades de habitantes: es pues una forma de integración, fundada sobre el conformismo. Para acabar, analizamos las fuentes de información invocadas por beneficiarios de milagros en dos colecciones portuguesas del fin del siglo XII y de principios del siglo XIV.

Palabras clave: Rumor; Aldea; Conformismo; Indagaciones; Costumbre.

Sem que se deva negligenciar os principais critérios que definem o rumor (o seu autor, o seu conteúdo[1], as suas consequências), a ausência de autor original conhecido e o modo de circulação parecem mais decisivos: pode-se considerar o rumor como uma informação cuja origem perdeu-se, como sabem-no os juristas medievais, que pedem sempre a origem da informação quando um testemunho evoca o boato (*audire dici*) e nunca quando evoca a *fama*, e que definem o rumor como "afirmação específica de autor incerto" (THÉRY, 2003). Com efeito, quem recebe uma informação, sobretudo numa circulação oral, conhece necessariamente o seu transmissor imediato (um vizinho, um parente, mais raramente um estrangeiro ao grupo local), mas este é precisamente apenas um elo, que não é necessariamente capaz de citar a fonte da informação, que se extende para além da última comunicação direta.

O que caracteriza melhor este fenômeno é, portanto, o seu modo de circulação, que se baseia na adesão, apropriação e retransmissão operadas por cada um dos seus intervenientes, o qual, de ouvinte, torna-se ator, e, de público, se torna autor. A noção de rumor está com efeito próxima da de "tradição", a qual se enriqueceu evidentemente com um sentido temporal que se tornou dominante. Proponho inverter os termos da excelente definição da medievalista C. Gauvard (1994), que insiste no conteúdo do rumor. Em lugar de "as crenças e as obsessões que transmitem as populações mais comuns", eu falaria de "transmissão de crenças e obsessões...". De resto, como mostra-o um inquérito pontifical de 1308 analisado por J. Théry (2003), as testemunhas, simples pessoas comuns, que invocam constantemente a *fama*, não são capazes de defini-la quando inquiridores. Do mesmo modo, os dirigentes, qualificando os rumores de "fama credível" ou de "murmúrio e barulho sediciosos", atendem ao conteúdo da informação, e nunca recusam o modo de divulgação "capilar".

O rumor implica, portanto, um grande número de pessoas, e postular-se-á, em primeira análise, que se difunde tanto melhor quanto é fraca a educação erudita dos seus atores. É, por conseguinte, nas populações vilãs que me parece mais lógico observar o rumor – em oposição às campanhas de difamação ou de promoção organizadas em meios inteletuais, geralmente, restritos e homogêneos. Dado que os habitantes do campo constituem a massa das populações medievais, é acerca deles que conduzirei a reflexão. Os anónimos, vilãos *illitterati*, entram aqui no campo da história cultural, da qual são excluídos geralmente. Mas o seu papel não é explícito, nem documentalmente visível; nestes meios, as ínfimas ações individuais cujo conjunto cria o rumor nunca são perceptíveis em si – e é lá o principal problema metodológico. O "diz-se" popular só pode ser abordado globalmente e através das suas consequências, mesmo se for-nos assinalado através das sutis distinções dos canonistas, hierarquizando a informação impessoal entre rumor, reputação (ou *fama*) e notoriedade.

Propostas de análise

Neste contexto de grande dispersão das abordagens, tentar-se-á, sobretudo, colocar alguns problemas de forma correta. Apesar da importância das representações culturais no rumor, partiremos antes dos mecanismos sociológicos para esclarecer o que nos parece fundamental, as modalidades e as funções de divulgação da informação. Até com trabalhos

muito mais numerosos do que os que existem atualmente, é provável que a natureza do rumor permaneceria sempre hipotética, porque deduzimos um processo complexo a partir de testemunhos fugazes e impossíveis de cruzar – o que embaraça particularmente os medievalistas, que renunciaram a estudar os fenômenos objectivos, implícitos, em proveito dos dados subjectivos, explícitos.

As fontes fazem-nos aceder mais às representações que os homens se fazem do rumor e da reputação do que às práticas culturais efectivas que o forjam. Estas últimas (um conjunto de pequenas acções individuais que têm efeito apenas pela sua interacção) permanecem documentalmente inacessíveis, porque os escritos produzidos e utilizados pelos próprios camponeses, ou, mais precisamente, nas comunidades que estruturam os campos, contêm infelizmente poucas informações transmitidas explicitamente pelos utentes; estas fontes são fundamentalmente legislativas e técnicas. Mas a sociologia rural fornece-nos esquemas indispensáveis à nossa reflexão.

Por razões técnicas de racionalidade dos territórios e de continuidade das práticas agrícolas, as sociedades rurais organizam-se fundamentalmente num quadro local e sedentário, ou seja, em comunidades de dimensão limitada, necessariamente introvertidas (até quando os seus territórios tornaram-se limítrofes). Em matéria de informações de qualquer espécie, estes grupos nunca são autosuficientes – nada mais do que o estão em matéria demográfica ou económica. Acolhem por conseguinte, com mais ou menos abertura, informações do exterior. Serão mal informados, quantitativa e qualitativamente, como subentendem-no os juristas que desconfiam da *vana vox populi*, necessariamente enganosa porque facilmente enganada? Se focalizarmos no acontecimento extraordinário e externo, de alcance geral, que nos parece atualmente essencial para definir os sistemas de informação, podemos pensá-lo; mas, na bagagem cultural necessária a um aldeão, os acontecimentos exógenos de tipo político são de fraco peso. Seria errado considerar as comunidades rurais locais como unidades homogêneas; se esta evidência foi demonstrada pelo estudo das estruturas sociais, nomeadamente graças à atenção levada recentemente para as elites rurais[2], foi menos discutida no que diz respeito à homogeneidade cultural naquelas micro-sociedades, que é fortemente ligada à arquitectura das posições de poder e de influência moral dentro do grupo. Em comunidades locais, é necessário distinguir, por conveniência, circuito interno e circuito externo de comunicação, que podem recortar-se (ou seja, abranger o mesmo tipo de informação) e que evidentemente são conectados. O circuito interno parece-me mais representativo do rumor, porque é num círculo restrito de interconhecimento que a informação circula com mais intensidade; ao oposto, a informação vinda de fora é suficientemente incomum de modo que se memorize, pelo menos inicialmente, o primeiro informador – é verdadeiro que ela pode fundir-se depois, quando persiste, num fundo comum de opiniões impessoais.

Na baixa Idade Média, o desencadeamento de um inquérito público pelo rumor, no âmbito do novo procedimento inquisitório, fornece-nos às vezes descrições detalhadas da forma como a informação circula e evolui localmente. Courtemanche (1990) analisa o tempo, os lugares e os atores do processo em Manosque em 1299. Bastam quinze dias para que as declarações iniciais, imprecisas, de um moleiro tendo apercebido na sua atalaia um casal não identificado se transformem, por um circuito quase exclusivamente feminino, em difamação de

uma esposa. Os lugares onde se opera esta alquimia são os da sociabilidade comunitária (ruas, moinho, forno, fontes, mercado, igreja), mas, curiosamente, a divulgação parece assegurada principalmente através do parentesco e das vizinhas, que não precisam dos lugares públicos para se encontrarem – em qualquer caso, são estes lugares que asseguram a rapidez da divulgação e talvez a sua generalidade, dado que as palavras proferidas em público têm um número de ouvintes mais importante e sobretudo são afirmações solenes que comprometem os que as proferem. Esta importância dos espaços públicos refere à natureza da estrutura social; assim, ainda que Manosque seja apenas uma pequena cidade, a massa, a densidade e a heterogeneidade da população fazem dela o teatro de tensões sociais mais fortes (ou antes mais aparentes) do que nas comunidades aldeãs: repetir a informação, deformando-a, pode ser uma forma de desafio deliberado, norteado pela hostilidade. Na aldeia, como em Montaillou, a vizinhança e o parentesco desempenham o mesmo papel motor, mas é frequentemente na vigília, num quadro privado, que se difundem as reputações, sem necessariamente visarem uma verdadeira difamação com as suas consequências judiciais (apesar do contexto de luta entre a heresia e a Inquisição).

A *fama sanctitatis*, positiva, parece implicar menos deformação voluntária no conteúdo da informação. As declarações dos beneficiários de milagres mostram, como no caso precedente, a importância dos parentes, de pais, de vizinhos e amigos, na circulação – para além da intervenção específica, que se justifica pelo contexto médico-religioso, dos médicos e clérigos na divulgação. Ainda lá, a divulgação da informação é muito rápida, proporcionalmente à escala (em geral bem mais vasta do que uma comunidade local): dado que a reputação de santidade forma-se já na vida dos heróis, os seus milagres *post mortem* acontecem no povoado que cerca o túmulo logo desde o dia da sua morte, e algumas semanas bastam – três meses no caso de Jean Michel, bispo de Angers, segundo Matz (1991) – para que a informação chegue já fora da diocese.

Os textos hagiográficos encenam um conjunto de comunicações interpessoais, mas não nos permitem apreender o momento em que um enunciado torna-se "de notoriedade pública", ou seja, quando o receptor de uma informação não se preocupa mais com quem, enquanto indivíduo, a transmitiu, mas considera-a antes como algo que todos repetem. Certamente, a formação de uma "opinião pública" não exige um contacto directo de cada indivíduo com a mesma informação – caso que não existe nem nas nossas sociedades superinformadas –, mas precisa de retransmissões suficientes de modo que cada um tenha "ouvido falar" do assunto. É provável que cada membro de uma pequena rede de boatos tenha muitas conexões por fora para que o rumor possa estender-se para o conjunto de uma comunidade restrita, ou mesmo além. O fenómeno é bem reticular.

A historiografia do rumor, focalizada sobre as trocas de notícias "importantes" (de caráter geral), portanto em espaços amplos, orienta-nos antes para o circuito externo: como entram as informações externas nas comunidades (antes de serem apropriadas eventualmente sob a forma de um rumor "interno")? As testemunhas mais precisas a esse respeito, permitindo uma verdadeira rastreabilidade das informações, emanam mais uma vez do culto dos santos – como acabamos de vê-lo a propósito da informação taumatúrgica –, mas não são as únicas. Os testemunhos marselhanos já evocados avançam que uma *magna fama* é o que

é conhecido tanto pelos judeus como pelos cristãos (FENSTER; SMAIL, 2003); transpondo ao meio rural, isso significa um conhecimento compartilhado com pessoas remotas e que não se frequentam. Mais frequentemente do que se pensa, o conhecimento geral impessoal é apresentado pelos testemunhos como sendo à escala de um país; numa zona montanhosa, de *habitat* relativamente disperso, como a Ariège (França), percebe-se que a informação seja conhecida "no Sabarthès" (a pequena região em redor da aldeia de Montaillou), mas as aldeias aglomeradas da Castela Velha são também o teatro de um saber em escala regional. Como sugere-o muito finamente A. Gourevitch, a veracidade de um motivo (ou pelo menos a adesão manifestada pela população) é provada pelo facto de ele estar igualmente presente em outro lugar – enquanto que o historiador verá nisso uma divulgação a partir de um centro (GOUREVITCH, 1993, p. 107-108).

A divulgação larga das informações, qualquer que seja o conteúdo, consiste num conjunto de contactos informativos numa rede de lugares, portanto com uma dimensão espacial essencial: para a aldeia castelhana de Torremormojón, H.R. Oliva Herrer propõe uma zona de contactos fundiários e matrimoniais (e, por conseguinte informativos) de 50 km de raio (OLIVA HERRER, 2007, p. 188). As coleções de milagres são os únicos textos que permitem medir melhor o espaço de divulgação de uma informação, que pode estender-se facilmente por várias centenas de quilômetros; mas é necessário bem ver que a experiência pessoal (os relatos dos próprios que foram contemplados por um milagre) tem um papel essencial, o que não acontece com as informações sem nenhum efeito concreto nos agentes que as transmitem: cada informação não é transmitida com o mesmo fervor proselítico que uma manifestação divina. Além disso, estes textos informam-nos pouco a propósito dos vectores da circulação supralocal, exceto rara menção precisa da intervenção de um peregrino ou um viajante: em geral, como viu-se, o "candidato" ao milagre que mora num lugar afastado diz-se informado por um parente, mas desconhece a fileira que fez viajar a informação numa grande distância. Em contrapartida, a fixação de datas (mais ou menos precisas) dos milagres permite avançar, sem nenhuma originalidade, que a reputação taumatúrgica circula por agentes de pé que não vão nem muito longe nem muito depressa, mas no âmbito de uma rede de trocas bastante densa para assegurar uma vasta divulgação.

Para santos importantes e antigos, um conhecimento geral, uniforme e impessoal, da sua capacidade miracular é incontestável, e explica muitas escolhas, pessoais ou colectivas, de patrocínios celestiais de igrejas e capelas (BOISSELLIER, 2005): os compiladores das colectâneas de milagres não duvidam em promover o "seu" santo, ao narrarem todas as orações infrutíferas dos miraculados antes de encontrar o bom santo. A universalidade deste conhecimento, até à escala do Ocidente, explica-se, nesse caso, pela divulgação a partir de uma fonte única (o santuário onde fica o corpo do santo ou a maior parte dele): parece que as colecções mais importantes foram copiadas em grande número e pregadas por toda a parte aos fiéis no âmbito litúrgico (e talvez também repetidas pelos trovadores)[3], e isso aconteceu com mais força na Baixa Idade Média, com a pregação dos Mendicantes – embora estes tenham promovido com prioridade os santos das suas Ordens. Encontra-se aqui o "fundo cultural implícito" de que falaremos mais longamente a propósito do tratamento para trazer às fontes.

Isso coloca o problema dos agentes de vascularização de um tecido supralocal. Ao oposto de uma concepção sedentarista dos camponeses, M. Bloch (1967, p. 104) falava de "movimento browniano"; a expressão não é feliz, porque as numerosas e incontestáveis migrações colectivas e individuais que animam os campos fazem-se principalmente ao ritmo de uma geração, excepto nas zonas de verdadeiro frente pioneiro, onde se podem encarar várias mudanças de residência durante uma vida: este movimento não pode portanto alimentar muito a cultura camponesa com "notícias frescas" – fora dos migrantes sazonais, cuja importância é difícil de avaliar antes dos séculos XVII-XVIII. No contexto de comunidades globalmente sedentárias, é antes do lado dos viajantes que é necessário procurar um sistema de informações.

É para a circulação supralocal que agentes de transmissão específicos, mercadores itinerantes, simples viajantes, peregrinos, jograis, pregadores, todos estrangeiros ao meio que informam, intervêm o mais nitidamente; a sua alteridade os faz serem considerados pelos receptores das mensagens como os autores originais de notícias que espalham, nomeadamente quando têm uma autoridade (caso dos pregadores: da autoridade à autoria...). Infelizmente, é apenas para as informações mais extraordinárias que as fontes assinalam explicitamente a sua acção. E é sobretudo o desenvolvimento dos géneros cronístico e diarístico[4], na baixa Idade Média, que permite o registo destas menções de "autores" – conhecemos os famosos propósitos de Jean Froissart acerca do papel dos mensageiros aldeãos na revolta dos camponeses ingleses, e pode-se suspeitar um sistema equivalente para explicar a amplitude da Jacquerie francesa. Seria então este período uma era da informação "de massa", portanto da opinião pública, como pensa-se ao ver desenvolverem-se os movimentos de revolta à escala regional? Nada está menos certo: as "Cruzadas populares" que pontuam a Idade Média central não funcionam diferentemente do que as emoções tardomedievais. Em qualquer caso, o desenvolvimento da pregação em meio rural e a multiplicação dos testemunhos narrativos fornecem um bonito dossiê, explorado em especial pelos especialistas da história dos judeus.

Para as trocas só dentro de uma comunidade local – que constitui o quadro privilegiado da nossa abordagem –, é difícil delimitar uma rede específica ("um grupo de oradores" como diz Wickham [1998]): é aqui que encontramos o problema da heterogeneidade do grupo. Existem algumas autoridades tradicionais presentes permanentemente, o sacerdote, o notário, um agente senhorial, os juízes (nas aldeias com organização política), e as informações que emitem difundem-se facilmente ao conjunto do grupo, através de pregões públicos. Baseando-se, excepcionalmente, nos escritos procedentes da prática mais rotineira (e para a cronologia da alta Idade Média), J.-P. Devroey transpôs excelentemente às comunidades rurais os esquemas propostos pela sociologia dos "*small worlds*" (H. Mendras [1976], inspirado por Robert Redfield), nomeadamente a diferença entre os "em-grupo" e os "fora-grupo" (DEVROEY, 2005).

A maior parte dos emissores na origem da informação normativa (administrativa e moralística) são agentes da "autoridade", nos dois sentidos do termo, mas de uma autoridade externa, e não estão por conseguinte em posição de atores do rumor (dentro do grupo): ainda que não se conheça sempre as modalidades precisas da sua divulgação, a ordem emitida por uma instituição política é retransmitida por oficiais e inscrita em textos frequentemente lidos aos administrados – e a simples cláusula de notificação das cartas públicas implica sempre a preocupação de transmitir a informação. Numerosos estudos mostram que a administração

orgânica instaurada pelos Estados régios a partir do século XIII é preocupada com a precisão das formulações e toma numerosas disposições para que os mandamentos não sejam deformados através das retransmissões (a *confusio*)[5]. Com autor conhecido, retransmissões formais e formulação escrita, a informação normativa não cabe *a priori* no rumor; no entanto, com o sistema do costume, o tempo pode alterar esta precisão e transformar, na massa dos sujeitos, uma informação jurídica à partida pontual em "tradição", ou seja em dado impessoal, colectivamente apropriado e unanimemente aceite.

Como mediadores, as elites "em-grupo" (lavradores abastados, tabelião local, anciãos...) desempenham provavelmente um papel mais importante na divulgação do rumor. Inseridas em redes sociais mais vastas que os outros aldeões e em contacto mais estreito com a escrita, acedem mais informações; o lavrador que tem excedentes para vender no mercado da cidade vizinha goza de um campo cultural mais vasto que o seu homólogo reduzido às trocas de vizinhança, e é por conseguinte mais bem colocado para conhecer e difundir informações – sem que esta diferença crie necessariamente uma desigualdade no sistema de valores nem no tratamento qualitativo da informação (em matéria de precisão, credibilidade...). Em virtude das hierarquias sociais, o rumor na aldeia difunde-se da parte superior para baixo, pelo menos quando trata-se de informações vindas de fora[6]; de resto, conhece-se – ou adivinha-se – o papel das elites aldeãs nas revoltas rurais à escala regional da baixa Idade Média. Mas não é certo que uma posição social dominante confira mais peso à palavra das elites na circulação das informações quando estas estão sem implicação local.

A literatura moralística e o *fabliau* orientam-nos para outra rede local específica, determinada pelo sexo, à qual estes escritos atribuem um papel de monte: o circuito feminino, cuja palavra ainda não era inferiorizada pela escolarização desigual do Antigo Regime. A incontestável sociabilidade especificamente feminina das aldeãs[7] concretizar-se-ia pelo palanfrório, ao qual a sua etimologia francesa (*commérage*[8]) atribui um tipo sexual bem marcado. É verdadeiro que os moralistas, inimigos deste tipo de comunicação, condenam sobretudo – como geralmente – o seu objeto (assimilado à maledicência) e a sua formação (conversações à fonte ou ao moinho, ou mesmo na vigília, que no entanto é menos marcada sexualmente), e não nos informam directamente sobre as etapas da sua eventual divulgação – porque a bisbilhotice não gera necessariamente o rumor. Essa imagem tem inegavelmente um fundamento: de acordo com os processos judiciais, os rumores de comportamentos desonestos que afectam mulheres de Manosque são difundidos principalmente por matronas, que se instauram depositárias públicas da moral, precisamente porque esta função incumbe-lhes no privado, e que instrumentalizam este papel ao serviço da sua estratégia matrimonial privada (COURTEMANCHE, 1990, p. 138-139). Em qualquer caso, é certo que, para clérigos imbuídos da sua superioridade intelectual e masculina, a assimilação ao palanfrório contribuiu para desacreditar os sistemas de informação dos *illitterati* [9].

Pode-se assimilar à rede feminina, no seu funcionamento, o seu paralelo, ou seja, os falatórios masculinos nos lugares especificamente machos, que são a forja, a assembleia municipal ou a taberna – ainda que as mesmas fontes insistam menos na sua especificidade sexual e essas discussões pareçam socialmente mais compartimentadas que a das mulheres. Teria-se então, como avançam-no certos estudos, de um lado um rumor "nobre", masculino,

criando o *publica fama*, e um rumor "vil", feminino, reduzido a uma desprezível maledicência? A dominação dos homens em todas as interrogações de testemunhas (excepto no procedimento inquisitorial) não permite se pronunciar, mas pode-se interrogar se, em matéria de comunicação, a pertença a uma comunidade local não prima acima do sexo.

A mais específica propagação da informação em meio rural consiste em comunicação verbal; todos os autores que insistem no caráter oral da comunicação nos meios rurais veem nisso sobretudo a possibilidade de deformar o conteúdo, mas são antes os mecanismos de sociabilidade que devem chamar a nossa atenção. Certamente, o meio utilizado, escrita, palavra solene ou palavra banal, desempenha um papel essencial para discriminar o rumor dos outros tipos de informação; e a troca oral informal, que se produz por definição entre iguais, é um factor importante do rumor. Não o resume, não obstante: outras informações, muito numerosas, contribuindo para a formação técnica e moral dos indivíduos, circulam também em circuitos extremamente curtos e geralmente informais (a aprendizagem profissional, a vigília), principalmente no âmbito da família e da vizinhança; com certeza, podem seguidamente encontrar-se, confrontar-se e influenciar-se por comunicações interpessoais, ou mesmo no âmbito de um debate colectivo, mas conservam a sua natureza pragmática – apesar do meio, informal, o seu objecto não é da competência do rumor.

As reticências para com o rumor como sistema cultural, ontem como hoje, são ligadas em parte ao papel da escrita. Ora, não temos de fazer da escrita uma categoria estanque: as populações vilãs vivem num estado de *restricted literacy*, do qual a escrita nunca é totalmente excluída. Além disso, o facto de a comunicação ser essencialmente oral nas sociedades medievais levou os historiadores a retomar os prejuízos clássicos, manifestados em tantos preâmbulos de cartas, sobre a imprecisão e a fragilidade da memória (*verba volant*, *scripta manent*), e a atribuir aos escambos verbais uma divulgação fraca e aleatória. É certamente mais fácil, tecnicamente, de falsificar uma palavra do que um escrito, mas as populações sem escrita manifestam capacidades de memorização que excedem muito as nossas, em nossas sociedades sobrecarregadas de mensagens até ao *zapping* mental. A divulgação exclusivamente oral não implica, por conseguinte, automaticamente na deformação característica do rumor, ainda que este fenômeno se possa frequentemente observar.

Boca a boca espalham-se as informações vindas de fora, mas esse sistema de comunicação serve sobretudo os rumores internos. Aqui, coloca-se ainda o problema do autor ou antes da autoria, que é em relação estreita com a natureza da informação. Uma informação insólita (um acontecimento externo ao grupo) precisa de garantias de veracidade: ainda que se aprenda de um vizinho, é possível que o autor original permaneça conhecido como tal muito tempo; a retransmissão pode alterar e deformar a informação, não oculta necessariamente a autoria. Em contrapartida, numa comunidade fundada sobre o interconhecimento, importa pouco voltar à origem da informação quando ela refere-se aos membros do grupo; cada vizinho é autorizado de falar de qualquer negócio, público ou privado, e não se apresenta por conseguinte como autor, mas antes como portador: o que recebe uma informação de um só vizinho não atribui necessariamente a origem a este, mas considera-o como a parte de um autor coletivo.

Inspirando-se da sociologia rural de H. Mendras, podemos propôr que o rumor local é antes um verdadeiro modo de controlo social (MENDRAS, 1976, p. 75-81): dado que cada um

conhece os hábitos dos outros, é forçado conformar-se no seu comportamento às esperas dos outros (esperas que são uniformizadas por uma forte homogeneidade cultural); esta previsibilidade vinculativa é suportável apenas se for compensada por uma discrição, pelo menos de fachada, proibindo intervir abertamente nos negócios dos outros. Mas este sistema varia em função do grau de codificação dos comportamentos; apesar do peso dos costumes privados, as sociedades rurais ocidentais deixam uma margem de imprecisão na definição dos papéis, o que permite uma intervenção dos vizinhos, sob a forma de julgamento moral dos comportamentos. O rumor tem por função tornar público este julgamento, ou até de torná-lo constrangente, a partir da época em que os tribunais utilizam a *fama*. O rumor preenche os espaços deixados pela normatividade, e constitui uma regulação *a posteriori*; a sua importância é portanto um índice da rigidez do sistema comunitário (e da sua capacidade de evoluir).

Atinge-se lá o coração do problema. Num pequeno mundo, "tudo se sabe", mormente o que não se pode aprender pela experiência: disso são bem conscientes os juristas, que atribuem o crédito máximo aos camponeses nos assuntos especificamente agrícolas, tanto como testemunhos diretos de um caso preciso, quanto como melhores conhecedores da tradição local, ou seja, da repetição dos factos no tempo[10]. Para os próprios vizinhos, o autor/transmissor e mesmo a natureza da informação importam pouco, mas a pertença dos atores do rumor ao grupo local constrange, se não de acreditar na informação, pelo menos de aderir ao repeti-la[11]. Pode-se pensar que a divulgação é mais um problema de integração social do que de nível cultural (que seria nesse caso uma insuficiência de sentido crítico): os estudos sociológicos mostram que, quando o rumor visa uma pessoa ou uma minoria visível, são os marginais que agem com a maior violência para com os difamados, porque esta arraia miúda manifesta assim publicamente a defesa das normas comuns e faz esquecer os seus próprios defeitos. Este mecanismo poderia explicar porque as mulheres fazem-se agentes privilegiados de divulgação – e esta forma de integração incita a recusar a tese de um rumor feminino desconsiderado enquanto bisbilhotice. Pode-se assim interpretar a barulheira (*charivari*) dos jovens da aldeia como uma manifestação extrema do rumor. Por razões sociológicas, em certa medida mecânicas, o rumor é um sistema profundamente enraizado nas comunidades locais, que lhe oferecem o quadro ideal, o de solidariedades fortemente vinculativas: além das definições do rumor que dão os próprios testemunhos, o mais importante é a incapacidade de muitos por defini-lo2, mostrando que se trata de um fundamento, indizível, da sua cultura – um *habitus*, diria P. Bourdieu.

Não vamos demasiado adiante na abordagem holística das comunidades locais; no seio mesmo destes grupos restringidos e coerentes, existem segmentações, às vezes fracturas (além da presença dos "fora-grupo"). O estudo da sociedade aldeã de Montaillou mostra que a heresia fez apenas revigorar ou reorientar divisões preexistentes. Estas concretizam-se também em divergências de testemunhas. Se o rumor incorpora esquemas gerais nos quais todos se reconhecem, não é menos "transaccional": um facto preciso ou uma pessoa pode ser considerado diferentemente entre os vizinhos – e uma mulher de Manosque recusa explicitamente a reputação de adultério de uma vizinha pela sua experiência pessoal[13]. Com certeza, o rumor será instrumentalizado num conflito que opõe duas famílias ou dois partidos na mesma comunidade; mas, mais largamente, a simples ignorância ou conhecimento

de tal rumor mostra que esta é raras vezes totalmente unânime, e que o facto de alegar a universalidade de uma reputação comporta sempre uma parte de duplicidade. De resto, quando uma comunidade opõe-se à outra, as afirmações de que o rumor é geral e unânime são evidentemente um argumento que comporta uma parte de exagero.

O costume coloca outros problemas. Não ignoramos que, na sua definição, de usos suficientemente repetidos para adquirir uma força referencial normativa, ele é objeto de uma revisão historiográfica radical, nomeadamente por parte de historiadores franceses do direito (JACOB, 2001; KRYNEN, 2000), considerando que a norma geral pode apenas ser decidida, portanto pelas instituições políticas, e que nenhuma prática social pode ascender ao nível de uma norma comum sem intervenção de uma vontade específica. Como frequentemente, esta revisão, rejeitando o costume como uma simples invenção do direito douto, apresenta um radicalismo abusivo. É evidente que a formulação das regras da vida comunitária implica os dominantes e oficiais e os *jurisperiti*, sobretudo para as leis à escala de um reino, e que os usos populares (portanto localmente) são facilmente instrumentalizados pelas elites locais e as autoridades políticas; mas a formação e a vida social dos usos locais não se reduzem à sua enunciação, e não se pode rejeitar as suas particularidades em nome da excessiva dificuldade para apreendê-las (em especial o *consensu populi*, que está por definição tácito; e a instabilidade dos costumes, temporalmente evolutivos e sujeitos à transacção[14]). Este revisionismo ignora a normatividade dos factos sociais, e considera os grupos locais, mesmo formalizados (confrarias, comunidades de habitantes), como incapazes de se dotarem de normas por um processo coletivo tácito. Consideramos que o estudo da difusão reticular da informação nas comunidades rurais pode trazer muito a este debate.

Verdadeiras normas, adquirindo finalmente uma capacidade coerciva, constituem-se pela repetição de ações uniformas e o consenso tácito dos observadores, em outros termos, a tradição. Como o observamos efectivamente para a Toscana dos anos 1130, o palanfrório que espalha as observações pessoais dos actos realizados publicamente constitui o principal meio de publicidade: "the dialectic between public acts and the meaning conferred on them by gossip" (WICKHAM, 1998). Embora, inicialmente, o desejo de publicidade dos autores de uma ação "candidata" à jurisprudência contraste com o carácter de divulgação arrancada do rumor, é evidente que, rapidamente, a notoriedade não se baseia mais numa observação directa de todas as ações por aqueles que alegam o costume: os testemunhos, nos inquéritos administrativos, declaram geral tal prática por conhecê-la *per famam*. Como para a crença na reputação de uma pessoa, consideram-se certas práticas como normas por convicção que todos as conhecem e aquiescem: temos de admitir a força dos raciocínios circulares nas regulações sociais. À generalidade e à impessoalidade do conhecimento destes usos referenciais acrescenta-se aqui a banalidade do dado: factos brutos, observados, mas que mal constituem informações e absolutamente não são acontecimentos. A intervenção do rumor, contribuindo para o caráter movente das normas assim criadas, é tanto mais inevitável como a repetição dos factos desenvolve-se num tempo longo (imemorialidade, prescrição de 30 anos), excedendo a memória de uma só existência. Quando derrete o valor referencial (jurídico, neste caso) de certas práticas sociais, a opinião comum é um rumor estendido no

tempo: a imemorialidade dos juristas, que interpretamos como apenas cronológica, não é outra coisa que uma ausência de autor.-

A hipótese central que apresentamos aqui é que a tradição e o rumor são fortemente ligados na cultura popular oral; os pequenos feitos (ou até os grandes factos políticos, como são percebidos localmente), que sejam estruturantes (normativos) ou desviantes, que são afastados no passado não podem ser conhecidos pela experiência, portanto é necessário confiar numa cadeia de transmissão inverificável porque impessoal (contrariamente à tradição erudita dos "grandes" acontecimentos ou do direito formalizado cujos elos, utilizando a escrita, são conhecidos): ao fim de um dado prazo, qualquer informação transmitida através dos tempos adquire os caráteres do rumor e se diferencia deste só pelas suas funções sociais (a legitimação, que é a maneira jurídica de dar sentido). Oliva Herrer (2007b)cita testemunhas procedentes de um processo no Tribunal Real da Castela, em 1504, cujas declarações esclarecem a maneira como forma-se a memória local: um testemunho que recorda uma situação política de um século atrás "ouvira dizer frequentemente *como uma coisa pública e notória* que ao tempo do senhor rei D. Juan [II]...", enquanto outros são capazes de citar as suas fontes, que são palavras dos seus pais e de idosos, mas também de um monge e de um frade franciscano. A proximidade temporal de certos acontecimentos evocados não torna necessariamente o seu conhecimento mais "científico", dado que o rumor constitui também nesse caso uma fonte de informação ("ele ouviu dizer publicamente, tanto [lá] onde o testemunho vivia quanto em outros lugares, que o referido senhor rei D. Henrique [IV]..."), e vê-se efectivamente a forma como o conhecimento individual e os esquemas comuns podem combinar-se, quando um testemunho, no entanto *de visu*, substitui um arcebispo real pela figura mítica de Dom Hopas, suposto responsável da invasão árabe de 711(OLIVA HERRER, 2007a)[15].

Algumas sugestões de trabalho sobre as fontes

O rumor é um objeto paradoxal para o medievalista, dado que, fora de meios eruditos restritos – onde se pode considerá-lo como uma estratégia de propaganda (difamação ou promoção) – é transmitido oralmente, enquanto o historiador pode apreender apenas vestígios escritos: problema clássico, comum ao estudo de qualquer fenômeno de cultura popular. Sendo em nenhuma parte, as fontes estão potencialmente por toda a parte: qualquer escrito que integra informações fornecidas pelas populações vilãs é susceptível de informar-nos. É necessário, portanto tentar delimitá-las.

Os homens da Idade Média, tanto quanto nós, são cercados de mediadores bem identificados, que impedem considerar, como fazem-no os clérigos da época, a maioria do seu capital cultural como composto de informações não verificadas e necessariamente vagas. Tanto o vivido pessoal quanto a vida social e cultural, em grupos locais de dimensão restrita, baseiam-se essencialmente na experiência individual; com efeito, em muitos inquéritos administrativos, as observações directas (sensoriais) dos testemunhos são suficientes para satisfazer a curiosidade do inquiridor (DURAND, 1995)[16]. Quando se trata de dados menos concretos que os direitos do senhor, o mercado local da terra ou as práticas agrícolas,

o conhecimento vindo de outrem não proibe o sentido crítico; mais a informação é difícil de verificar, mais o informador é escrupuloso a citar as suas fontes – enquanto estaria em situação de acreditar em qualquer coisa –, como vemos nos relatos dos viajantes alemães na Terra Santa, no séc. XV (PASTRÉ, 1994). Assim, ao lado das definições explícitas da *fama* que os testemunhos dão ao pedido dos inquiridores (cf. *supra*), os Toscanos do século XII concebem a *fama* como "um conhecimento comum", que não é o fruto de uma experiência pessoal, mas que tem todas as garantias que os cleros atribuem à *scientia*, isto é um elevado grau de verdade (WICKHAM, 2003).

O facto, bem comprovado, de retransmitir aos outros uma informação cuja veracidade é suspeita ou pelo menos inverificável explica-se sobretudo por uma vontade de prejudicar ou manter uma esperança, com uma consciência da ficção que deve afastar qualquer prejuízo de credulidade ou iracionalidade. Se L. Febvre pôde dizer que os homens da Idade Média não tinham o sentido do impossível, isso é talvez mais verdadeiro para os clérigos e até para os cientistas, fechados num sistema ideológico vinculativo, do que para os vilãos. O historiador não pode, portanto, escusar-se da tarefa de seleccionar as fontes.

É evidente que os textos inquisitórios, em que vilãos testemunham individualmente (inquéritos jurisdicionais, interrogatórios judiciais, nomeadamente de Inquisição, processo de comprovação da *fama sanctitatis*), são os mais ricos, conforme temos visto várias vezes, e são eles que fundamentaram o essencial da bibliografia sobre a qual apoiamo-nos. Certamente, a mediação operada por profissionais da palavra e da escrita sobre os discursos é forte, mas é lá que é mais curta.

Os livros de milagres constituem igualmente uma fonte de excelente qualidade para a nossa abordagem, porque a testemunha é frequentemente espontânea, apesar da reinterpretação pela escrita clerical. Estes escritos permitem nomeadamente delimitar a zona de divulgação e os modos de circulação da informação. Claro, estes textos não são sem defeito; por um lado, é sobretudo uma comunicação interpessoal que é mencionada pelos beneficiários de milagres – dentro dos 294 milagres medievais de Jean Michel, bispo de Angers, só 40 tomam o rumor como modo de informação (MATZ, 1991) –; por outro lado, a posição social dos beneficiários raramente é especificada, o que nos impede de medir a implicação dos vilãos na divulgação.

Os escritos literários (crónicas, jornais, mas também correspondências) são ricos de informações que puderam circular de diversas maneiras, e constituem em si vetores de divulgação, mas é muito difícil pô-los em relação com o sistema de informação dos *illitterati* [17]; o seu principal contributo é de assinalar às vezes explicitamente rumores, informando-nos mais acerca da existência do fenómeno e seu objeto do que sobre as suas modalidades de divulgação.

Certas fontes foram negligenciadas demais. É o caso dos costumeiros, que podem também ser utilizados, dado que a formação do costume é em parte da competência do rumor. e, devido à sua forma enunciativa, são menos explícitos que os testemunhos individuais, quanto às estratégias da palavra, são estes textos que talvez nos fazem melhor sentir a função normativa da transmissão das notícias numa comunidade local. É um discurso, até certo ponto campesino, muito mais sofisticado que se encontrará nas petições apresentadas ao soberano

pelas comunidades ou pelo povo globalmente durante as grandes assembleias representativas da baixa Idade Média; discurso maioritariamente urbano e de qualquer modo demasiado limpo, dado que retoma habilmente a retórica dos legistas para convencer o conselho real. De acordo com a minha experiência dos atos das Cortes portuguesas (BOISSELLIER, 2007), nos quais certos "capítulos especiais" têm a vantagem de darem a palavra a comunidades principalmente campesinas, um imaginário político e concepções sociais são percetíveis neste discurso, mas a retórica esconde geralmente a forma como formaram-se estes motivos.

Por último, a meio caminho entre o costume, que se impõe tanto por autoridade como pela convição dos seus utentes; e os meros falatórios, que comportam um claro sentimento de ficção, encontra-se o provérbio, que coloca muito bem o problema da normatividade da *communis opinio*. Ele constitui a codificação final, sob uma forma literária simples, mas que exige a intervenção de letrados, informações sem autor preciso e espalhadas oralmente. Se é possível, um pouco arbitrariamente, correlacionar o rumor com uma informação precisa relativa a um acontecimento ou uma pessoa, o provérbio, formulação evidente de um sistema de valores, faz-nos entrar num domínio muito próximo: o fundo cultural implícito (nomeado, na falta de melhor palavra, "folclórico" pelos antropólogos) que cada um recebe como um dado primeiro, inerente ao próprio mundo. Um camponês de Montaillou expressa claramente, a propósito da predestinação, as relações entre uma ideia recebida por todos e por conseguinte expressa uniformemente: "geralmente, diz-se em Sabarthès, quando algum bem ou algum mal chega à alguém, que 'aquilo era-lhe prometido' e que 'aquilo não podia produzir-se diferentemente'" (LE ROY LADURIE, 1982, p. 449). A dificuldade é, como no costume, a formulação axiomática do provérbio (uma afirmação "de certa ciência", que dispensa citar fontes); mas sabe-se efectivamente que é a adesão de cada um que dá a sua força a essas ideias fundamentais[18]. Para explicar a identidade das formulações por camponeses castelhanos e galegos, extremamente afastados uns dos outros, na sua lembrança do reino de Henrique IV, pode-se recorrer à hipótese de uma circulação de escritos no âmbito de uma verdadeira propaganda, mas é certo que esta uniformidade formal exprime um fundo comum de representações (anti-nobiliárias), que pode ser um dado quase ontológico (não necessitando divulgação), mas que mereceria ser estudado, provavelmente à escala do Ocidente, como fenómeno cultural.

As actas de inquéritos administrativos foram escrutadas sob numerosos aspetos, mas são sobretudo os interrogatórios sobre a fé e a crença (processos de canonização e busca da heresia) que foram examinados para determinar com quais modalidades culturais se forma a opinião dos testemunhos[19]. Em todos os tipos de interrogatórios em série, as divergências, a propósito de um mesmo facto, entre testemunhos por ter ouvido dizer mostram-nos o rumor à obra. Mencionamos que os testemunhos podem variar pelo único facto de conhecer ou ignorar o boato; este tipo de menções não foi objeto de estudos sistemáticos, mas merecê-lo-ia, tendo ao mesmo tempo em conta o forte "efeito de fonte": na sequência de um primeiro depoimento desenvolvido, as menções do tipo "diz como o Iº testemunho (*dixit ut supra*)" serão uma facilidade de redação para o inquiridor ou a expressão de uma efetiva unanimidade?[20]
Nos inquéritos administrativos, sabe-se a preferência dos investigadores para os testemunhos "autorizados", ou seja, os que emanam de pessoas doutas e de boa vida; mas, se os represen-

tantes legais das comunidades são privilegiados, os simples vilãos não podem ser excluídos totalmente: poder-se-ia então comparar, nas suas deposições, as ocorrências de experiência vivida e de reputação, para determinar se os menos cultos são necessariamente mais sensíveis ao rumor.

O principal trabalho prévio diz respeito ao vocabulário; até agora, os estudos existentes analisaram sobretudo a designação da informação por um léxico específico (rumor, *fama*, notoriedade, reputação), o que sujeita a abordagem ao rigor ligeiramente factício das categorias jurídicas, as quais preferem uma palavra do que uma frase – mas quando se tenta sair destas categorias, corre-se o risco de se perder no léxico muito mais vasto que exprime os valores morais e sociais, que são incontestavelmente um facto de opinião[21]. Convém por conseguinte examinar rigorosamente as formulações enunciadas diretamente pelos testemunhos populares e que não são demasiado mediatizadas pela escrita; por causa disso, os grandes inquéritos lexicais efetuados pelos filólogos através de grandes *corpus* de textos literários (*Patrologia Latina* ou o *Corpus christianorum*) são pouco úteis, explorando unicamente um léxico douto. Nos livros de milagres compilados para difundir um culto, a preocupação de qualificar juridicamente o modo de testemunha pelos que recolhem as declarações é menos aparente que nos oficiais formalizando os inquéritos judiciais; os testemunhos são por conseguinte mais livres para definir (ou ocultar) o seu modo de informação. Em contrapartida, é conhecido que, nos processos de canonização ou de Inquisição, os investigadores orientam as respostas, nomeadamente na sua formulação, pelas suas perguntas.

Pode-se ir para além da mediatização pelos escribas[22] ?

Nas fontes onde as testemunhas não são enquadradas demasiado rigorosamente (longe da precisão dos juristas), as menções do modo de informação abundam em formulações impessoais do tipo "diz-se (*dicitur*)", "tendo ouvido que...", com, em latim, uma abundância das formas passivas ("considerado-a(s) como... (*habe(n)tur*)"), e esta imprecisão mesma reflecte bem a forma como impõe-se o rumor; até o emprego de "saber" é suficientemente genérico para ter um significado mais ambíguo que a "ciência" dos cientistas. As noções de divulgação e de difusão (sem precisão do *medium*), ainda que venham do vocabulário douto, merecem igualmente ser interrogadas para avaliar quais informações são correlacionadas de preferência com este tipo de comunicação. Também significativo é o ambiente de divulgação da informação (conceito preferível ao, demasiado preciso, de vector) nas formulações que não são totalmente impessoais, como acima: as coisas são ditas, ouvidas, percebidas e repetidas "por todos" ou "pela gente"; a crença ou a fama é "comum" ou "geral" (enquanto que "unânime" e "público" já cheiram o léxico jurídico). Nas últimas ocorrências, em vez de evocar um meio humano, menciona-se antes um espaço: as coisas são conhecidas "por toda a terra", "no país"[23].

Em conclusão, parece-me que o caráter fundamentalmente "subterrâneo" do rumor impõe enfrentar a dificuldade, ou seja, integrar ao máximo a massa da população na nossa reflexão, o que implica tapar enormes buracos que separam informações pontuais. Caso focalize-se sobre o explícito, utilizaremos dossiês de documentos bem coerentes que nos farão tomar campanhas de difamação para um rumor e nos quais o rumor é apenas uma figura jurídica instrumentalizada pelos potentes.

Além disso, o rumor "popular" (pleonasmo) fica no coração de uma problemática sociocultural de muito longa duração. Com efeito, a desqualificação da transmissão pela palavra, em proveito da dignidade da escrita, no Ocidente, sobretudo a partir da baixa Idade Média, é fundamentalmente ligada à desconfiança dos intelectuais para com o popular: porque é o principal vector de informação, a palavra é tida para uma livre interpretação da verdade. Sendo visto o povo como irracional, afetivo e inculto, a comunicação verbal que ele privilegia encontra-se manchada por estes defeitos e integra-se na parte inferior da hierarquia que opõe, desde os Gregos, a *doxa* e o *logos*. Qualquer conhecimento no povo poderia ser apenas estereotipado, repetido e deformado por canais misteriosos.

Notas

1 No seu artigo clássico da *Encyclopédie de la Pleiade*, Y. Renouard baseia-se na diferença entre informação privada e pública (Renouard, 1961); ao fazer isso, atende ao conteúdo da informação mais do que ao seu modo de difusão.

2 Ver o volume de Menant F.; Jessenne (2007), mormente a introdução escrita pelos organizadores, com uma orientação bibliográfica completa.

3 O excelente artigo de Van Huyftanghe (2005) estuda a comunicação "vertical" aos *illitterati* (leitura pública de extratos, relativos principalmente aos milagres, numa língua latina simplificada e ritmada dita *lingua mixta*) a partir da escrita, mas ele evoca só alusivamente a formação "horizontal" de uma *fama* miracular por boca em boca.

4 No livro *La circulation des nouvelles...*, o *Journal d'un Bourgeois de Paris* e os *Diarii* do veneziano Marino Sanudo gozam de estudos específicos.

5 Por exemplo Hebert (2004).

6 Pelo contrário, como mostra-nos o funcionamento da justiça inquisitória, os pequenos acontecimentos advindos no seio da vizinhança são difundidos no sentido inverso.

7 Uma análise das mais completas permanece em Le Roy Ladurie (1982, p. 377-389).

8 Tagarelice de mulheres ligadas entre si pelo apadrinhamento (comadres).

9 Fenster e Smail (2003, p. 9) explicam como a palavra *gossip* (< velho inglês *God sibb*), expressando positivamente na Idade Média as relações de boa vizinhança, adquire o seu sentido pejorativo de tagarelice a partir do século XVIII.

10 Leveleux-Teixeira (2002, p. 176), citando o *Speculum judiciale* de Guillaume Durand: "in probatione temporis, cujus memoria non existit, non requiritur a testibus... quo die fuerit factum opus... [nec] quod aliquis viderit opus illud fieri vel audiverit quando fuit factum. Sufficit enim quod dicant 'nos vidimus semper hoc opus ita factum esse'". Nas inquirições administrativas onde os testemunhos estão interrogados acerca da tradição jurídica, é a memória coletiva que informa as testemunhas (cf. KERHERVÉ, 2004).

11 Pode-se aqui matizar e refinar a ideia sintetizada por A. Gourevitch (que segue muitos outros): para ele, o caráter muito coletivo da vida medieval impõe ao indivíduo uma concepção da verdade

que simplesmente é a opinião dominante, até mesmo unânime, dentro de seu grupo (GOUREVITCH, 1993, p. 107); esta verdade não é uma convicção objetiva, mas uma anuência em um sistema de valores global – que não exclui uma capacidade crítica pessoal para com a realidade de um facto preciso.

12 "The fact that people could not give consistent definitions, but all the same generally stressed the same sort of criteria – the views of a lot of people – confirms the solid place that *publica fama* had [...]: they knew what it meant "really"; they knew it when they saw it; and they believed it when they heard it". (WICKHAM, 2003, p. 17).

13 "*Non credo quia ego sum sua vicina et nunquam vidi nec cognovi de ea aliquid nisi bonum*", citado por Courtemanche (1990, p. 131).

14 Jacob (2001, p 117-118) baseia-se em particular no exórdio do compilador dos costumes de Vermandois, cerca de 1255, não achando nada de consuetudinário no país, "de forma que quase tudo passa por opinião comum de IIII ou III... porque a opinião é muito precária, que não segue qualquer lei escrita nem costume aprovado"; não temos lá nada mais do que um jurista profissional, imbuído da majestade e da eternidade do direito, e que não percebe nada ao sistema consuetudinário. Esta cifra de três ou quatro, que aborrece o jurista enquanto amostra pouco representativa, deve ser comparada ao número de testemunhos de que se satisfazem os moradores de Marselha para considerar uma informação como geral.

15 Ao contrário deste artigo de Oliva Herrer (2007a), essas testemunhas são citadas na língua original (*havia oido muchas veces*, *por cosa muy publica y notoria*, *aver oido a su padre y a otros muchos viejos*, *oyo decir publicamente*...) em Oliva Herrer (2007b).

16 Ainda que o autor não estude especificamente a qualificação nem a fonte da informação pelos testemunhos, encontra apenas testemunhas "de experiência". Nos inquéritos bretões analisados por Kerhervé (2004), a testemunha de experiência tem um papel maioritário.

17 Cf. Polo de Beaulieu (1994); este ótimo estudo trata só da transmissão escrita, dentro de uma rede espacialmente extensa mas muito homogênea.

18 Outra dificuldade é determinar circuitos de difusão especificamente rurais; mas as coleções de provérbios foram compiladas da baixa Idade Média num espírito suficientemente "etnográfico" de forma que algumas delas considerassem os camponeses como guardiões de uma "sabedoria" específica: uma coleção como Lacarrière (1987) parece iluminar a cultura efetiva dos camponeses da Picardia.

19 O artigo de Kerhervé (2004) reserva apenas duas páginas ao estudo da natureza cultural das testemunhas.

20 Algumas reflexões acerca disso em Boissellier (2016), que estuda uma inquirição fernandina no baixo Alentejo.

21 Ver Grondeux (1993); a autora analisa as ocorrências de *fama*, *gloria*, *honor* et *laus*.

22 Para as fontes que foram negligenciadas pela aproximação dos sistemas de comunicação popular (customeiros e provérbios), protocolos de leitura permanecem para determinar. Mas pode-se pensar que, ainda lá, um exame meticuloso das formulações nos proverá uma primeira base de estudo.

23 É significativo que uma das poucas menções de boato em Le Roy Ladurie (1982, p. 437) diz respeito ao quadro geográfico da opinião pública, que, neste país de montanha, não é principalmente a aldeia, mas sobretudo um conjunto de lugares, o Sabarthès ("diz-se, vulgarmente, no Sabarthès...").

Referências

BLOCH, Marc. **La Société féodale**. Paris: 1967.

BOGLIONI, Pierre. La culture populaire au Moyen Âge: thèmes et problèmes. In: BOGLIONI, P. (Dir.) **La culture populaire au Moyen Âge**: Etudes présentées au quatrième colloque de l'Institut d'Etudes Médiévales de l'Université de Montréal 2-3 avril 1977. Montréal: 1979. p. 13-37.

BOISSELLIER, Stéphane. Organisation sociale et altérité culturelle dans l'hagionymie médiévale du Midi portugais. **Lusitania sacra**, Lisboa, 17 (2ª s.), p. 255-298, 2005.

_____. La 'Vie de S. Isabelle de Portugal' en langue vulgaire: présentation et traduction annotée du texte original. **Revue Mabillon**, Paris, 18 (n. s. = t. 79), p. 217-252, 2007.

_____. Jouer le roi contre le seigneur : résistance et juridiction dans le sud du Portugal, 1375-1376. In: JEANNEAU, C., JARNOUX, P. (Ed.). **Les communautés rurales dans l'Ouest, du Moyen Âge à l'époque moderne:** perceptions, solidarités et conflits. Brest: Centre de Recherches bretonnes et celtiques; UBO, 2016. p. 441-472.

COURTEMANCHE, Andrée. La rumeur de Manosque. Femmes et honneur au XIVe siècle. In: DEPREZ-MASSON, M.-C. (Éd.). **Normes et pouvoir à la fin du Moyen Âge:** Actes du colloque « La recherche en études médiévales au Québec et en Ontario » 16-17 mai 1989 – Montréal. Montréal, 1990. p. 127-144.

DEVROEY, Jean-Pierre. Communiquer et signifier entre seigneurs et paysans. In: **Comunicare e significare nell'Alto Medioevo**: Settimane di studio della Fondazione 'Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo', LII. Spoleto, 2005. p. 121-152.

DURAND, Robert. La mémoire des campagnes portugaises (XIIIe siècle). In: Mornet, E. (Ed). **Campagnes médiévales:** l'homme et son espace. Paris : Publications de la Sorbonne, 1995. (Etudes offertes à Robert Fossier). p. 363-373.

FENSTER, Thelma, Smail, Daniel Lord. Introduction. In: FENSTER, T., SMAIL, D. L. (Org.) **Fama** : The politics of talk and reputation in medieval Europe. Ithaca-London: 2003. p. 1-11.

GAUVARD, Claude. Rumeur et stéréotypes à la fin du Moyen Age. In: **La circulation des nouvelles au Moyen Âge :** XXIVe congrès de la S.H.M.E.S. (Avignon, juin 1993). Paris-Rome: 1994. p. 157-177.

GOUREVITCH, Aaron J. **La culture populaire au Moyen Âge**: Simplices et docti. Paris: 1993

GRONDEUX, Anne. Le vocabulaire latin de la renommée au Moyen Âge. **Médiévales**, Saint-Denis, 24, p. 15-26, 1993. (dossiê « La renommée »),

HEBERT, Michel. L'ordonnance de Brignoles, les affaires pendantes et l'information administrative en Provence sous les premiers Angevins. In: Boudreau, C. (Ed.). **Information et société en Occident à la fin du Moyen Âge**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2004. p. 41-56.

JACOB, Robert. Les coutumiers du XIIIe siècle ont-ils connu la coutume ? In: Mousnier, M., Poumarède, J. (Ed.). **La coutume au village dans l'Europe médiévale et moderne**: Actes des XXes journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran, septembre 1998. Toulouse: P.U.M., 2001. p. 103-119.

KERHERVE, Jean. Les enquêtes sur les droits' royaux et ducaux' de Bretagne aux XIVe et XVe siècle. In: Boudreau, C. (Ed.). **Information et société en Occident à la fin du Moyen Âge**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2004.

KRYNEN, Jacques. Entre science juridique et dirigisme: le glas médiéval de la coutume. **Cahiers de recherches médiévales (XIII-XVe s.)**, 7, p. 171-187, 2000. (dossiê « Droits et pouvoirs »).

LACARRIERE, Jacques. **Les Evangiles des quenouilles.** Tradução e apresentação: Jacques Lacarrière. Paris: Imago, 1987.

LE ROY LADURIE, Emmanuel. **Montaillou, village occitan de 1294 à 1324**. Paris: Gallimard (Folio Histoire), 1982.

LEVELEUX-TEIXEIRA, Corinne. La référence à l'opinion commune dans la pensée romano-canonique (XIIe-XVIe siècle). In: Villain-Gandossi, C. (Ed.). **L'Europe à la recherche de son identité**: Actes du 125e congrès national des sociétés historiques et scientifiques, Lille, 2000. Paris: CTHS, 2002. p. 171-184.

MATZ, Jean-Michel. Rumeur publique et diffusion d'un nouveau culte à la fin du Moyen Âge : les miracles de Jean Michel, évêque d'Angers (1439-1447). **Revue d'histoire de l'Eglise de France**, Paris, 72, p. 83-99, 1991.

JESSENNE, Jean-Pierre; MENANT, François. Introduction. In: Jessenne, J. P.; Menant, F. (Dir.). **Les élites rurales dans l'Europe médiévale et moderne**: Actes des XXVIIes journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran. 9, 10, 11 septembre 2005. Toulouse: Presses universitaires du Mirail, 2007. p. 7-52.

MENDRAS, Henri. **Sociétés paysannes**: Eléments pour une théorie de la paysannerie. Paris: Armand Colin, 1976.

OLIVA HERRER, Hipólito Rafael. La circulation des idées politiques parmi les élites paysannes. In: MENANT, F., JESSENNE, J.-P. (Ed.). **Les élites rurales dans l'Europe médiévale et moderne** : Actes des XXVIIes journées internationales d'histoire de l'abbaye de Flaran. 9, 10, 11 septembre 2005. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2007a. p. 179-193.

_____. Monde rural et politique à la fin du XVe siècle en Castille. In: Challet, V. (ed.) **La sociedad política a fines del siglo XV en los reinos ibéricos en Europa**: ¿Élites, pueblo, súbditos ?: La société politique à la fin du XVe siècle dans les royaumes ibériques et en Europe: Elites, peuple, sujets ?: Actes du colloque franco-espagnol de Paris, 26-29 mai 2004 organisé par l'Instituto de historia Simancas, l'Universidad de Valladolid et le LAMOP (UMR 8589, CNRS-Université Paris I), avec le concours du Colegio de España (Paris). Valladolid, 2007b. p. 179-196.

PASTRÉ, Jean-Marie. La circulation des nouvelles entre l'Allemagne et l'Orient : ce que nous apprennent les récits de voyage allemands de la fin du XVe siècle. In: **La circulation des nouvelles au Moyen Âge**: XXIVe congrès de la S.H.M.E.S. (Avignon, juin 1993). Paris-Rome: 1994. p. 117-127.

POLO DE BEAULIEU, Marie-Anne. De la rumeur aux textes. Echos de l'apparition du revenant d'Alès (après 1323). In: **La circulation des nouvelles au Moyen Âge**: XXIVe congrès de la S.H.M.E.S. (Avignon, juin 1993). Paris-Rome, 1994. p. 129-148.

RENOUARD, Yves. Information et transmission des nouvelles. In: Samaran, C. (Dir.). **L'histoire et ses méthodes.** Paris: Gallimard, 1961. p. 95-142.

THERY, Julien. Fama: L'opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale de l'inquisitoire (XIIe-XIVe siècle. In: Lemesle, B. (Dir.). **La preuve en justice de l'Antiquité à nos jours**. Rennes: P.U.R., 2003. p. 119-147.

VAN HUYTFANGHE, Marc. Les voies communicationnelles du message hagiographique au haut Moyen Âge. In: **Comunicare e significare nell'Alto Medioevo**: Settimane di studio della Fondazione 'Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo', LII. Spoleto: 2005. p. 685-731.

WICKHAM, Chris. Gossip and resistance among the medieval peasantry. **Past and present**, Oxford, 160, p. 3-24, 1998.

_____. Fama and the law in twelfth-century Tuscany. In: Fenster, T.; Smail, D. L. (Org.) **Fama**: The politics of talk and reputation in medieval Europe. Ithaca-London: 2003. p. 15-26.

Recebido em 09 de janeiro de 2018
Aceito e 25 de janeiro de 2018