

«Vagar»: As desventuras de um preconceito

Capítulo1: Uma arqueologia do tema “Vagar”

José Rodrigues dos Santos

Introdução

Este trabalho examina o projecto Évora_27 — candidatura de Évora a Capital Europeia da Cultura 2027 — como caso de estudo de um paradoxo estrutural recorrente nas políticas culturais de territórios periféricos europeus: o recurso a um estereótipo negativo como matéria-prima da valorização cultural acaba por confirmar e reproduzir o preconceito que pretende superar. O conceito central da candidatura — o «vagar alentejano», proposto como «outra arte de existência para a Humanidade» — serve de fio condutor a uma análise que se desenvolve em três planos articulados: o discursivo, o histórico e o epistemológico.

O estudo incide sobre o discurso que precede e acompanha o projecto Évora_27. Não é senão indirectamente que a realidade social do Alentejo está a ser observada — embora seja com ela que seremos pontualmente levados a confrontá-lo. O plano discursivo examina o funcionamento retórico do *corpus* oficial — *bidbook*, *website*, comunicados, *open calls*, declarações dos seus responsáveis — e procura identificar dois níveis de enunciação. O plano discursivo trabalha sobre o preconceito, onnipresente nas proposições iniciais, sobre a sua identificação, a sua designação como obstáculo e a sua proposta de «reinterpretação». O segundo refere-se aos mecanismos pelos quais o discurso do projecto constrói e transmite a sua proposta filosófica; descreve o campo semântico (uma "ideologia") que organiza essa proposta — a crítica do «modelo antropocêntrico», a valorização da «não-dominância», a reabilitação do ócio contemplativo, a cosmologia holística da «consciência plena» — e analisa os dispositivos de enunciação que lhe conferem universalidade; examinamos em particular a deriva do sujeito colectivo «nós» nesse discurso através de cinco identidades distintas e não marcadas. Do mesmo modo que o discurso do preconceito não fala da realidade do Alentejo mas das suas representações, o discurso do projecto explora a semântica do preconceito sem referência à realidade exterior (sociedade alentejana).

É o que torna necessário recorrer ao plano histórico e confrontar a proposta do projecto (e a sua insistência no preconceito) com os dados históricos e sociológicos disponíveis sobre a sociedade alentejana. A questão de partida é empírica e deliberadamente directa: o que nos diz a história dos alentejanos sobre as propriedades que o estereótipo — *slowness* e *laziness*, nas palavras do próprio painel de avaliação europeu — lhes atribui? A resposta, construída a partir de uma pequena amostra da historiografia académica que vai da Idade Média às ocupações de terras de 1974-75, força uma revisão completa dos pressupostos do projecto.

Nota: Este trabalho foi financiado por fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do projeto UID/00057/2025 - <https://doi.org/10.54499/UID/00057/2025>
This work is funded by the Foundation for Science and Technology (Portugal), under the project UID/00057/2025 - <https://doi.org/10.54499/UID/00057/2025>

O plano epistemológico foi objecto de especial atenção. Para dar conta não apenas do que o projecto faz, mas de por que razão não podia fazer de outro modo, o ensaio mobiliza três instrumentos teóricos articulados.

O conceito de *common knowledge* de Jean-Pierre Dupuy¹ explica como uma proposição sem fundamento empírico pode adquirir força de *facto social* independente da sua verdade — e por que razão essa força é impermeável à refutação empírica, incluindo à refutação que o próprio Évora_27 pretende operar.

O conceito de *obstáculo epistemológico* de Bachelard², relido à luz da sociologia reflexiva de Bourdieu, explica por que razão a *auscultação informal* de um território sócio-cognitivo ocupado por um *common knowledge* sedimentado não acede ao real que pretende conhecer — acede ao sistema de representações que esse *common knowledge* constitui e toma-o como se fosse a realidade a que se refere o preconceito. E a distinção entre preconceito e estigma — ontologicamente distintos quanto ao estatuto do seu referente — permite precisar por que razão a «reinterpretação» do estereótipo, que é a operação central do Évora_27, é logicamente impossível quando se trata de um preconceito: não tendo base real, não há nada a reinterpretar.

Estes três planos convergem numa hipótese que o ensaio procura fundamentar progressivamente: o Évora_27 pode ser visto como um acto de etnocentrismo de classe — a projecção, por parte de uma fracção urbana e académica da classe cultural portuguesa e europeia, dos seus próprios valores, problemas e sensibilidades sobre uma população rural que não os reconhece como seus, apresentando-os como identidade regional essencial e extrapolando-os como contribuição filosófica universal.

Ao longo do ensaio, a análise do caso Évora_27 é usada não apenas como crítica de um projecto particular, mas como instrumento para formular o problema mais geral que ele exemplifica: as condições de possibilidade de um discurso cultural erudito, honesto e consciente do seu lugar de enunciação, sobre territórios periféricos. Um discurso que parta do real em vez das representações disponíveis sobre o real, e que formule as perguntas certas em vez de elaborar respostas preparadas antes da chegada ao campo ou de aceitar acriticamente o que a ideologia espontânea lhe oferece.

1. A caixa negra: contexto institucional e metodologia opaca

1.1 O quadro institucional: Capitais Europeias da Cultura

O contexto institucional no qual acabará por surgir o tema do «vagar» é o da decisão de elaborar uma candidatura ao Projecto «Capitais Europeias da Cultura», ECoC na sigla inglesa. O contexto regula de modo estrito as candidaturas, desde a inicial manifestação de interesse — seis anos antes do ano-título — até à fase de lançamento dos projectos pelas cidades eleitas. Inaugurado em 1985 sob o impulso da então ministra grega da cultura, Melina Mercouri, o processo tem distinguido uma já longa lista de cidades europeias.³

O quadro ideológico — valores, orientações políticas gerais e de política cultural — mobiliza uma extensa rede de noções e de orientações que constituem, num momento dado, a *doxa* aceite pelas instituições europeias. Este quadro combina uma dimensão abstracta que define de modo bastante firme o que é aceitável (fronteira de exclusão) com a exigência positiva, explícita e/ou implícita, de «marcar todas as caixas» correspondentes à aceitação desse quadro.⁴

Na avaliação das candidaturas, o apoio das instituições — locais, regionais, nacionais — a nível político e financeiro era um requisito essencial, e todas as candidaturas portuguesas o preencheram. Vinha depois a exigência de enraizamento nas sociedades e nas culturas locais e regionais, o que obrigava a um esforço de definição que, não tendo obrigatoriamente que ser preciso e fixo, tinha que realçar as características específicas da cultura local e mostrar a relação entre esta e o projecto submetido, abrindo depois para uma ligação de âmbito mais alargado, nomeadamente europeu.

A caracterização cultural local devia passar, pressupunha-se, de um levantamento que tinha que ser consistente, para a invenção de um termo-emblema capaz de resumir de modo singular o carácter da cidade, da região e da sua cultura — que pudesse simultaneamente ser utilizado como ferramenta de *branding* na comunicação e *marketing* do projecto a todas as escalas, do local ao europeu, e em todos os *media*.

E os critérios de selecção propriamente culturais foram perdendo importância ao mesmo tempo que os critérios económico-políticos se tornavam preponderantes. Para além deste quadro geral, o processo de produção dos discursos sobre o projecto é muito mais complexo, porque envolve vários actores cujos discursos são tão diversos quanto as instâncias que os produzem, o que será objecto de análise em várias etapas. Vamos de início concentrar-nos sobre o núcleo central que é ao mesmo tempo o denominador comum dos diferentes discursos sobre Évora Capital Europeia da Cultura: "cultura alentejana: vagar, lentidão, ócio".

1.2 Como emergiu o «vagar»: uma caixa negra

Como emergiu a proposta do «vagar» no Évora_27? O vagar existia, afirma-se, na realidade social, como "modo de vida" autóctone: «*As a way of life, vagar is a form of Alentejan cultural expression that results from the creativity of the region's people.*»

Os documentos do projecto falam de «auscultação da população». Nos materiais públicos do *bidbook*, há referência a um «processo contínuo de escuta do território» sem menção dos dispositivos dessa escuta; refere-se igualmente um «amplo processo participativo feito de múltiplas vozes» (não descrito quanto à sua metodologia) e declara-se a intenção de lançar um conjunto de encontros em vários municípios — mas destes encontros, se se realizaram, é impossível saber quantos foram, onde tiveram lugar e com que públicos.⁵ Noutras passagens menciona-se o envolvimento de diferentes gerações, e a inclusão de comunidades escolares (ex.: programa «*Our Voice*») como dispositivo participativo.⁶

Não são caracterizadas as populações-alvo, o número de *focus groups*, os critérios de amostragem (idade, sexo, profissão, residência), nem os perfis sociodemográficos dos participantes finalmente presentes.⁷ Desse processo não existem transcrições ou resultados sistematizados — ou se existem não estão acessíveis.⁸ Os encontros foram abertos (sem selecção de participantes) e informais; eram orientados para a apresentação do projecto, a recolha de impressões sobre ele e a mobilização social. Os *workshops* parecem pois corresponder a instrumentos de legitimação participativa mais próximos de acção cultural do que de recolha de dados estruturada. Onde, sem dúvida, a total ausência da reflexão metodológica e da sua explanação.

A noção central do «vagar» surge como saída de uma caixa negra, de que desconhecemos tanto os *inputs* como as operações do seu tratamento no interior da caixa. Por essa razão a presente análise incide apenas no discurso público — o resultado — na sua versão final.

Acompanhando a hierarquia dos temas que o projecto Évora_27 instaura, fizemos do discurso sobre o preconceito (ou o estigma⁹) que desvaloriza o Alentejo e os Alentejanos o ponto de partida deste estudo. Com efeito, logo na abertura do projecto e no seu desenvolvimento é o *preconceito que desempenha o papel de matéria-prima cultural* que convém "reinterpretar" ou "ressignificar". Cumprir o objectivo central do projecto Évora_27 seria, afirma-se, transformar o preconceito na base de uma "outra filosofia da existência", que seria própria da "cultura alentejana" ou nela directamente inspirada. Desse modo seria invertida a carga negativa associada às dimensões que constituem o preconceito — a "lentidão" e o "ócio" — de modo a torná-las elementos de uma representação positiva.

2. Pharmakon: veneno dos "pobres", remédio dos "ricos"

A candidatura de Évora escolheu o tema do «Vagar», apresentando-o como mais que um simples signo — a essência da cultura local, noção que se queria enraizada e largamente aceite, sem que essa tese fosse minimamente fundamentada.¹⁰ A escolha revelou-se eficaz do ponto de vista da estratégia de comunicação. Termo curto¹¹, logo que foi posto a circular — e o esforço nesse sentido foi intenso —, adquiriu um certo grau de evidência. Ora é precisamente essa evidência e as razões pelas quais ela se impôs que interessa interrogar.

O que dá conta desse «sucesso» de mercado é a pré-existência e a anterior disponibilidade do preconceito largamente conhecido, cuja utilização ubíqua tornava apto à sua transposição para um âmbito diferente. O campo semântico no qual o termo de «vagar» se insere não é apenas denso — faz parte do núcleo central de um complexo etno-cultural há muito sedimentado, cujos portadores (enunciadores) são sobretudo os meios sociais exteriores ao universo visado por esse preconceito (os meios rurais) e à região. Esse núcleo é construído em redor de conotações negativas assignadas a «alentejanos» e, numa perspectiva análoga, a «Alentejo».

Nos próprios termos do documento de candidatura, a desvalorização enuncia-se à entrada, entre os «obstáculos» a ultrapassar: «Estereótipos (ócio e ausência de produtividade)», a seguir designada como «preconceito»: «Devido a um histórico de baixo investimento e ao preconceito associado à ideia de ócio, de que Évora e o Alentejo foram alvo ao longo dos anos (...)» [Bidbook]. Supõe-se neste discurso que estas duas propriedades ("lentidão, ócio") são as marcas principais da cultura local. Elas serão por isso mesmo retomadas em variados contextos discursivos, tanto nos instrumentos de comunicação externa sobre o projecto Évora 27, como nos trabalhos de elaboração intelectual da noção de "Vagar", em particular no ciclo de conferências da "Academia do Vagar".

2.1 Duas vias de resgate do preconceito

O trabalho de «ressignificação do preconceito» [Bidbook], objectivo declarado da equipa do projecto, segue duas vias complementares. A primeira trabalha na crítica filosófica das duas dimensões cardeais do "Vagar": "ócio e lentidão". A segunda empreende a crítica civilizacional, cujo esquema de base é o recurso à alteridade arcaica, exótica ou originária, como fontes de sabedoria que possam salvar as sociedades neo-modernas da maldição da alienação pela velocidade.

(i) A primeira serviu de base à investigação de Agnès Lontrade [Professora na Sorbonne, Paris] (2025), que procurou ancorar o "Vagar" na dupla dimensão do par "ócio-lentidão" traçando uma genealogia «nobre» (*skhôlè, otium*).¹² Começando pelo "ócio", a conferencista considera os dois termos/conceitos e compara a sua evolução entre a Grécia clássica (*skhôlè*, tempo livre, liberto dos constrangimentos utilitários) e a cultura romana (*otium*), o tempo que os seres

superiores (políticos que se retiram da vida pública, filósofos, etc.) dedicam à meditação estudiosa. A autora recupera o sentido positivo do clássico *otium* como libertação dos constrangimentos da vida de trabalho e segue o seu percurso na tradição intelectual europeia (ex. Montaigne, *Ensaio*, 1580) e nas reencontradas filosofias que valorizam a preguiça como forma de resistência à alienação no trabalho,¹³ citando em particular o «*O Direito à Preguiça*» de Paul Lafargue (1880). Agnès Lontrade acompanha a adopção da resistência lafarguiana ao trabalho pela temática da resistência à aceleração contemporânea, tornada vital nas sociedades mais desenvolvidas, principalmente nas grandes metrópoles.

Ora ócio — um tempo especial, como se diz "tempo de lazer" — é profundamente diferente de *ociosidade*: a qualidade de alguém que se compraz no ócio fora do tempo próprio para tal. Ao abandonar «ociosidade» (atribuída aos alentejanos) para reter «ócio», o discurso erudito ressignificante eufemiza-o e faz a operação inversa da que efectua o preconceito: este passa do momentâneo (o repouso) à disposição permanente, a preguiça.

Reabilitar o ócio é também exaltar a lentidão como antítese da aceleração. O elogio de todas as variantes do "slow", do lento,¹⁴ aliada com a ideia de ócio, são oferecidas como a glosa filosófica da "cultura do vagar alentejano" que se pretende estar enraizada numa suposta maneira alentejana de viver e se trata de exaltar, "reinterpretando-a". E "lentidão" é justamente a segunda dimensão que o projecto extrai do preconceito. O Évora_27 é tentado a tomá-la como um parâmetro do ritmo de vida «alentejano» que, comparado com o dos urbanos constantemente solicitados, parece «idílico».¹⁵

(ii) A segunda via de "ressignificação" do preconceito no âmbito do projecto do "Vagar" recorre à alteridade arcaica, exótica ou originária, como fontes de sabedoria salvífica contra a maldição da alienação pela velocidade. Essa orientação foi ilustrada pela «*Conferência do Vagar*» intitulada "Ando devagar, porque já tive pressa: o Vagar como proposta política no Brasil".¹⁶ Nessa conferência Pedro Hussak V. V. Ramos (2026) relembra a tentativa de reabilitação da preguiça pela burguesia intelectual brasileira mediante o recurso a outra ancestralidade, outra "filosofia da existência", a dos povos indígenas do Brasil. Os esforços de resgate do preconceito que assola os brasileiros — "como preguiçosos" — contam com uma literatura afirmada, como a que cita Gilmar Rocha (2006).¹⁷ Outro relato desse esforço contra o "preconceito" é o de Castor (2001): «Uma mistura de desinformação e de estereótipos preconceituosos disseminou a noção de que os brasileiros são indolentes e pouco inclinados ao trabalho árduo.»¹⁸

A ambivalência do projecto de "resgate" do preconceito marca «*Macunaíma, o herói sem nenhum carácter*» (1928) de Mário de Andrade,¹⁹ que utiliza a preguiça ("Ai, que preguiça!") como resistência à produtividade industrial e à civilização europeia, ao mesmo tempo que desqualifica a indolência e expõe a fragilidade ética e política do anti-herói. O personagem folclórico permanece prisioneiro da contradição que divide a identidade brasileira em formação, que rejeita normas europeias modernas e celebra o ócio indígena mas o sente como estigma. Impõe-se, *prima facie*, um paralelismo estrutural entre o «herói sem nenhum carácter» de Mário de Andrade e o «*Homem sem qualidades*» de Musil (1956).²⁰ Em ambos os casos, o "sem carácter" e o "sem qualidades" denunciam uma subjectividade que já não (Musil) ou ainda não (M. de Andrade) se organiza em torno de traços sólidos, heróicos ou teleológicos. Essa suspensão do carácter pode ser lida como sintoma da modernidade tardia: sujeitos fragmentados, em trânsito, atravessados por instabilidade social, cultural e histórica.

Esforços malogrados, porque o discurso de "ressignificação" fica inelutavelmente num plano argumentativo imaginário, externo, heterogéneo ao do funcionamento social do preconceito, que é afectivo e exprime uma forma de dominação simbólica que é também material.²¹

(iii) A homologia estrutural das tentativas de resgate dos preconceitos entre as duas situações é patente. Por um lado, temos um projecto que procura desmontar o preconceito que fere a imagem dos alentejanos *procurando na própria ideia do preconceito um sentido escondido*, imaginando que ele se refere a qualidades existentes mas mal compreendidas, numa cultura arcaica, não arrastada ainda pelo vórtice da aceleração que ameaça o equilíbrio intelectual e afectivo dos indivíduos da nova modernidade, em particular das novas elites. E serão estas, como é "natural", que se apresentarão como porta-vozes dessa nova crise da civilização e como promotoras de soluções.²² No par imaginário Europa / Alentejo, este representa o remédio, aquela o mal.

Do outro lado do Atlântico, apesar das diferenças abismais das situações concretas, um mesmo recurso definido pela alteridade — na Europa, o recurso aos "primitivos do interior"; no Brasil, às culturas indígenas originárias — é solicitado para curar as doenças da hipermodernidade. Intervêm no caso brasileiro elementos étnicos, raciais e políticos de grande intensidade.²³ Apesar de tudo, a homologia é patente. Uma sociedade profundamente envolvida num projecto desenvolvimentista, produtivista, encontra pela frente os males que lhe correspondem: stress, perda de sentido (ou de "ressonância" — H. Rosa). A solução é, em ambas, olhar para a periferia, escutar as maneiras de viver pré-industriais, pesquisar nelas os elementos ou até mesmo os indícios de "outras filosofias da existência" susceptíveis de entrar na construção, nas metrópoles, de modos de vida menos destruidores dos indivíduos, da vida em sociedade e do ambiente.

Populações indígenas no Brasil, alentejanos na Europa, são encarados como reserva de soluções e tornam-se pontos de germinação de potenciais utopias.²⁴ Mas é provável que o estudo aprofundado dessas reservas de sabedoria, cujos indícios são, de maneira tosca e desajeitada, os mesmíssimos conteúdos dos preconceitos, revelaria realidades sociais e culturais bem diferentes das que os discursos bem- ou mal-intencionados transmitem. A tentação de transformar o preconceito — veneno que marca os rurais — em remédio para as elites, de fazer dele o *pharmakon* da agitação frenética das almas pós-industriais, desemboca no pântano do embuste cheio-de-boa-vontade. Mundo da pobreza rural e *Tristes Trópicos*, não estão à espera da salvação pelas belas almas.

3. O que diz / faz o preconceito

Revendo o que foi dito antes, ao reunir agora numa visão de conjunto as duas vias de recuperação do discurso do preconceito pelas quais se procura revalorizar os alvos do preconceito — uma, a nobilitação genealógica; outra, o recurso ao antigo/arcaico idealizado —, vemos que ambas deixam sem análise a outra face da «lentidão alentejana»²⁵ que o preconceito insistentemente repete: a marca principal do «alentejano» é a «lentidão mental» — que é um défice cognitivo.

(i) Importa pois levar a sério o que diz — e portanto faz²⁶ — o discurso do preconceito. Dizer algo é fazer um gesto em direcção a alguém. O que os conteúdos de um enunciado (*utterance*) fazem ao interlocutor para além da simples transmissão de informação (ilocução) é, sob certas condições, uma transformação da situação comunicativa e da posição e até da disposição psicológica e fisiológica (emoção) do receptor. Austin chama a esses casos "enunciações perlocutórias" (*perlocutionary*). Nos discursos correntes, as diversas formas dos actos de linguagem têm consequências diferentes. Entre a transmissão de simples informação (está a chover lá fora), a ordem (faz isso!), o elogio ("és muito bom!") ou o insulto ("és um imbecil"), as

consequências do dito, geralmente esperadas por quem "sabe falar", e no caso que aqui trazemos, por quem *pode* falar, são muito diferentes. Com efeito, não é "nas palavras" que se situa o poder de agir pois «o poder das palavras não é senão o resultado da delegação de poder que um grupo social investe (...) num porta-voz, locutor cujo capital simbólico se mede pela autoridade social (...) do grupo que representa» (Bourdieu, 1983).²⁷ Contar uma anedota de "alentejanos" é um acto de poder que só surte o efeito esperado sobre o receptor quando quem fala detém um capital simbólico superior.

Certos "gêneros" linguísticos e entre eles o que nos vai interessar obedecem a regras por assim dizer "locais", que se aplicam só a eles. Um desses gêneros é a "anedota", que foi bem designada como micro-relato, relato-miniatura,²⁸ que se caracteriza precisamente pelo seu estatuto perlocutório. "Trata-se de um relato minimalista, caracterizado por uma pretensão de veracidade e que visa suscitar uma emoção no destinatário" rodeado por marcadores especiais entre os quais os que servem para assinalar que se trata de uma maneira convencional de dizer "isto é uma anedota" ou, quando convém evitar a percepção literal eventualmente ofensiva, "isto é só uma anedota", «*it's just a joke*». Tanto mais necessário que, como Keltner *et al.* (1998) observam, as anedotas provocatórias (*teasing*) «situam-se numa fronteira perigosa entre a agressão e a brincadeira».²⁹ Esse é claramente o caso do anedotário contra "os alentejanos", em que a violência simbólica se exhibe sem limites.³⁰ Não é demais insistir, no presente contexto, sobre as consequências dos discursos depreciativos das anedotas sobre os seus "alvos", visto que "o humor depreciativo fomenta ou introduz preconceitos contra o grupo externo alvo da deprecição", embora seja provável que o "humor depreciativo funcione como um catalisador dos preconceitos existentes mais que como instaurador desses preconceitos" (Ford e Ferguson, 2004).³¹ O preconceito, pré-existente ao anedotário, desempenha o papel de motor tanto do gesto de contar uma anedota "de alentejanos" como da invenção de novas anedotas,³² que reforçam, recursivamente, o preconceito.

(ii) No corpus de anedotas de alentejanos, a lentidão mental aparece com uma frequência "anormal". O principal motivo de escárnio torna-se mesmo a suposta incapacidade para compreender as situações, para entender o que lhes dizem. Nada como transcrever alguns exemplos.

«A futura sogra alentejana para o futuro genro, também alentejano: — Ouve lá. Tu queres a minha filha para casar ou p'ra quê? — P'ra quê.»

«Estavam dois compadres à sombra duma azinheira e, ao ver um avião passar, diz um ao outro: — Ó compadre, que passarão é aquele? — Ó compadre, ...ignoro! — Ena, que grande ignoro!...»

«Um turista chega à beira de um alentejano e pergunta-lhe: — Já nasceu aqui algum grande homem? — Na senhori. Aqui só nascem crianças!...»

«Qual a diferença entre um cancro e um Alentejano? O primeiro evolui e o Alentejano não.»

«Qual a diferença entre um prego e um Alentejano? Um prego tem cabeça e um Alentejano não.»

«Sabes quantas vezes um alentejano se ri de uma anedota? — Três! Primeira, quando lhe contam; segunda, quando lhe explicam; terceira, quando finalmente ele a entende.»

«Porque é que os Alentejanos se levantam de madrugada? É para estarem mais tempo sem fazerem nada.»

«Onde é que os Alentejanos costumam guardar o dinheiro? Debaixo da enxada. Ninguém lá toca.»

Esse complexo manifesta a inutilidade e, definitivamente, a inferioridade das pessoas alentejanas: são "estúpidas".³³

Essa era portanto a outra face da "lentidão alentejana" tal como insistentemente (obsessivamente) a repete o preconceito: a marca principal do "alentejano". E não pode consolar-nos o facto de que «o enredo mais comum e por isso o mais universal é o enredo da estupidez. Essas anedotas adaptam-se facilmente a representantes de muitas culturas» (Davies, 2011).³⁴

No *corpus* de "anedotas de alentejanos", a lentidão mental aparece como vimos acima sob diversas formas muito próximas: incapacidade para compreender a situação e, por fim, no jogo social do preconceito, na oposição "estúpidos – inteligentes", "o alentejano" está sempre do lado do estúpido.³⁵

(iii) Mal mais profundo que o "nobre" ócio, ou a benigna "lentidão" — bálsamo da aceleração moderna —, ela aparece associada ao pensamento reduzido à sua forma mais primária. Nas anedotas "O alentejano" não compreende a intenção comunicativa por incapacidade intelectual e pela rejeição da complexidade. Se algo é "complicado" e obrigaria a pensar, "o alentejano" recusa porque isso daria muito trabalho e pensar é coisa que "cansa". Quando as "boas histórias de alentejanos" apresentam uma situação potencialmente tensa ou humilhante, "o alentejano" tem uma reacção neutra: não entende o perigo, prefere a inacção, refugia-se no absurdo e no fatalismo. É uma figura prototípica da negligência e da deficiência global. Nos termos de R. Dawkins, é um "meme cultural" particularmente "contagioso".

Em suma, as anedotas de grande circulação apresentam "o alentejano" como detentor de algo como uma "lógica alternativa" que, assente em más premissas, conduz a falsas deduções. Nos textos não expurgados dos anedotários, o insulto directo contra "os alentejanos" funciona como marcador de grupo e explicitamente afirma uma hierarquia social na qual o enunciador se coloca a si próprio e coloca o seu grupo como intrinsecamente superiores ao alvo (*target*) do escárnio.³⁶

Ao censurar esta dimensão mais claramente agonista, o discurso de revalorização reduz o preconceito à sua versão recuperável, mas torna-se por isso mesmo mais, não menos, vulnerável à acusação de que o confirma. Essa elisão é tanto mais ilegítima que o preconceito funciona como uma *Gestalt* — uma imagem totalizante cujas partes (dimensões) são intimamente ligadas, de modo que é possível passar de uma dimensão a todas as outras sem ruptura lógica ou semântica. Reciprocamente, basta evocar um elemento do preconceito para que sejam "actualizados" todos os outros. O que proíbe que a análise isole uma ou duas das suas dimensões — as mais susceptíveis de reinterpretação — sob pena de, ao ocultar as conotações mais agressivas, tornar impossível entender o que confere ao preconceito a sua força psicológica e social e o torna insusceptível de utilização inofensiva, e ainda menos de recuperação por inversão do sinal de negativo a positivo. Não se trata apenas do efeito das palavras que acima evocámos. Trata-se também das situações sociais em que se exerce a violência simbólica de dominantes sobre dominados, que conferem às palavras a sua capacidade para exercerem os seus efeitos. Enquanto discurso que age, o preconceito indicia atitudes que podem situar-se fora do nível discursivo e afectar as pessoas e grupos-alvo e discriminá-las de maneira mais ou menos encoberta. Ora esse discurso forma uma camada ideológica espessa, que se opõe ao estudo que visa a realidade a que se refere como um obstáculo epistemológico *material*.³⁷ Nunca o preconceito — que ocupa sempre o espaço social antes do inquérito —, permite um acesso directo, inocente, à cultura do grupo que se quer estudar. Pelo contrário, ao surgir com a evidência da parte que resume o todo (*pars totalis*), como a "essência" dessa cultura, ele arrasta o estudioso para um erro tanto mais irrecuperável que é inconsciente.

Notas

1. Dupuy, Jean-Pierre. "Common sense, common knowledge". *Revue Économique*, 1989.
https://www.academia.edu/30741153/Common_knowledge_common_sense. Dupuy, Jean-Pierre. *Introduction aux sciences sociales – Logique des phénomènes collectifs*. (Cours École Polytechnique). Paris, Éditions Ellipses, 1992.
2. Bachelard, Gaston. *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris, Vrin, (1934) [1967]. Bachelard, Gaston. *La Philosophie du Non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*. Paris, Les Presses universitaires de France, 4e édition, 1966. Première édition, 1940.
3. <https://culture.ec.europa.eu/policies/culture-in-cities-and-regions/about-european-capitals-of-culture>. É oportuno sublinhar apenas a considerável complexidade e exigência burocrática, que contrasta com uma ambiciosa abstracção ideológica por outro. O peso do quadro burocrático é inevitável quando se trata de atribuir e utilizar fundos públicos, europeus, nacionais e locais.
4. "A iniciativa nasce como instrumento predominantemente cultural em meados dos anos 1980, mas adquire carácter marcadamente económico comercial e de marketing urbano a partir da década de 1990, consolidado pela reforma de 1999 e pela prática das Capitais desde o início dos anos 2000." No final desse período de evolução, nota-se a institucionalização clara do critério "económico/comercial" a par com o critério cultural. O acto de 1999 (novas guidelines), que rege as Capitais a partir de 2005, reforça a lógica de competitividade, de "regeneração" urbana e de "city branding". <https://culture.ec.europa.eu/policies/culture-in-cities-and-regions/celebrating-40-years-of-european-capitals-of-culture>
5. Solicitámos à Associação Évora_27 documentação sobre os procedimentos que lhes terão permitido identificar uma «filosofia diferente (alentejana) da existência» e que resultaram na escolha do «vagar» como tema central. Não obtivemos resposta; não conseguimos aceder a esses dados, se é que eles existem.
6. Todas as citações ou referências provêm da página evora2027.com.
7. Testemunhos de pessoas próximas do projecto, embora não participantes na equipa, indicam que os "*focus groups*" foram pouco numerosos e envolveram um público maioritariamente estudantil, do qual faziam parte (como no meio estudantil eborense em geral), em proporção desconhecida, jovens originários de diversas regiões exteriores ao Alentejo.
8. Essencial para qualquer avaliação seria determinar a parte que provém dos públicos e a que é devida ao vocabulário e à retórica das apresentações de lançamento dos debates, cuja influência sugestiva é sempre um problema metodológico.
9. Adiante veremos que problemas levanta essa terminologia.
10. Ver a secção 1.2 deste ensaio quanto à ausência de metodologia controlada.
11. Cf. «Natureza Humana», candidatura de Ponta Delgada: interessante mas demasiado abstracta, complexa — não se «vendeu» bem.
12. Em Évora, Salão Central Eborense, 18 de Dezembro de 2025.
13. Lafargue escreve no contexto inglês da violenta sobre-exploração dos trabalhadores na fase de "capitalismo selvagem". Karl Marx havia de criticar severamente o livro do seu genro, qualificando-o de "fraseologia vazia". Marx considera insólito e desajustado falar de "preguiça" a um mundo operário em que dois perigos ameaçavam constantemente a existência das massas trabalhadoras: a sobre-exploração (dias de 12 a 14 horas de trabalho) e o desemprego (carência total de recursos). Recorde-se que não existiam nem segurança social nem subsídios de desemprego.
14. "Slow Food", "Cittaslow" (Slow Cities), "Slow Travel", "Slow Science" (o contrário do "publish or perish"), "Slow Philosophy", "Slow Ontology", "Slow art" e uma infinidade de outras declinações da ideia. Ver: [https://en.wikipedia.org/wiki/Slow_movement_\(culture\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Slow_movement_(culture))
15. Rosa, Hartmut. *Accélération. Une critique sociale du temps*. Paris, La Découverte, 2010, 474 p. [Traduit de l'allemand par Didier Renault, 1e édition 2005]. Era a referência inevitável na crítica da separação entre o indivíduo da nova modernidade e o mundo, a perda da "ressonância" com o mundo (uma alienação). Referência oportuna, como contraponto, quando se parte dos eixos do preconceito, a saber: «os alentejanos são lentos, ociosos», e escapam à aceleração.
16. Évora, Palácio de D. Manuel, 22.01.2026.
17. Rocha, Gilmar. "'No princípio era a preguiça...': o sentido do tempo na literatura de fundação". *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, n.º 28. Brasília, julho-dezembro de 2006, pp. 11-31.
18. Castor, B. V. J. "O país dos falsos preguiçosos". *Revista de Administração Pública*, 35(3), 2001, pp. 181-196. <https://periodicos.fgv.br/rap/article/view/6388>
19. Andrade, Mário de. *Macunaíma, o herói sem nenhum carácter*. São Paulo, Oficinas Gráficas de Eugênio Cupolo, 1928.

20. Musil, Robert. *L'Homme sans qualités*. Trad. Philippe Jaccottet. Paris, Éditions du Seuil, 1956 [1930-1932], 2 vols.
21. Dufort, Julie. "Les parts sombres du rire: la violence symbolique dans l'humour". In: *Humour et violence symbolique*, J. Dufort, Martin Roy, Lawrence Olivier, dirs. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2020.
22. São também essas elites que sofrem a máxima pressão produtivista e a rápida proletarização com a invasão tecnológica do trabalho e da vida. Stiegler, Bernard. *États de choc, Bêtise et savoir au XXI^{ème} siècle*. Paris, Mille et une nuits, 2012. Escreve Stiegler: «a proletarização não é apenas económica: afecta o indivíduo na sua capacidade de se constituir como sujeito singular (individualização psíquica) e de participar numa comunidade viva (individualização colectiva)» (traduzo).
23. Recorde-se que os iniciadores da "etnologia do próximo", os "antiquários" que precederam os etnógrafos da Europa (Leite de Vasconcelos, Van Gennep, E.B. Tylor), estudavam as populações europeias rurais "atrasadas" tomando por modelo os etnólogos dos terrenos "exóticos", coloniais, em todos os continentes, a partir das últimas décadas do século XIX. Na Alemanha, à Völkerkunde (estudo dos outros povos), juntou-se, seguindo os mesmos esquemas mentais, a Volkskunde, estudo dos povos germânicos (europeus). Ivanoff, Hélène. «L'ethnographie: naissance d'une science de terrain en Allemagne à l'aube du XX^e siècle». In: *Saisir le terrain ou l'invention des sciences empiriques en France et en Allemagne*, éd. Jean-Louis Georget et al. Presses universitaires du Septentrion, 2017. <https://doi.org/10.4000/books.septentrion.32716>
24. O recurso à periferia e ao exótico cultural é perfeitamente homólogo da ilusão que levou os revolucionários europeus e norte-americanos desiludidos com a incapacidade revolucionária das classes trabalhadoras dos países ricos a inventarem o "terceiro-mundismo". O sonho deslocou-se para os países do Terceiro-Mundo (mais tarde "Sul Global"), de onde devia vir, renovado, o sonho revolucionário. Vietname, Cuba, Colômbia, Argélia, China, idealizados, tornaram-se o recurso contra o desespero ocidental. Antes de derivarem para ditaduras implacáveis. O mesmo esquema cognitivo/cultural reemerge em campos diferentes.
25. Sugiro que a mesma minimização dos elementos agonistas ocorre no recurso brasileiro ao primitivo e ao originário. É provável que ela vise gerir a dissonância cognitiva que gera o facto de admitir características por demais negativas.
26. Refiro-me obviamente a J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*. Paris, Éd. du Seuil, 1970. Tradução de Austin, J.L., "How to do Things with Words", 1962.
27. Bourdieu, Pierre. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. In: *Mots*, n.º 7, octobre 1983.
28. Abiven, Karine. «Un genre de discours miniature: pour un modèle de l'anecdote». *Pratiques [En ligne]*, 157-158 | 2013, mis en ligne le 18 décembre 2017. URL: <http://journals.openedition.org/pratiques/3744>; DOI: 10.4000/pratiques.3744. A tradução possível era «micro-estória», mas esta tem o inconveniente de poder ser confundida com «micro-história», uma corrente da História, não da Linguística.
29. Keltner et al. (1998) Teasing in Hierarchical and Intimate Relations. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1998, Vol. 75, No. 5, 1231-1247 ; Billig, Michael. "Humour and Embarrassment: limits of 'nice-guy' theories of social life". *Theory, Culture and Society*, 2001, 18(5), 23-43. https://www.researchgate.net/publication/240708537_Humour_and_Embarrassment_Limits_of_Nice-Guy_Theories_of_Social_Life.
30. Dufort, Julie. "Les parts sombres du rire: la violence symbolique dans l'humour". In: *Humour et violence symbolique*, J. Dufort, Martin Roy, Lawrence Olivier, dirs. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2020.
31. Ford, Thomas E. e Ferguson, Mark A. "Social Consequences of Disparagement Humor: A Prejudiced Norm Theory". *Personality and Social Psychology Review*, 2004, Vol. 8, n.º 1, pp. 79-94.
32. As "anedotas de alentejanos" constituem um "joke cycle", um "ciclo" de variações sobre um tema, como os que foram estudados no folclore e nos contos. Davies, Christie. *Jokes and Their Targets*. Bloomington, IN, University of Indiana Press, 2011.
33. Os textos que circulam sob a forma de livros ou de documentos digitais são numerosos. A Livraria Bertrand tem no seu catálogo dois volumes de "Anedotas Alentejanas" (Planeta Editora, sem data, sem autor). O Instituto Politécnico de Bragança também oferece aos estudantes essa especialidade: <http://www.alunos.ipb.pt/~em7272/alentejanos.html>. A televisão tornou-se, mais tardiamente, factor importante da transformação do preconceito em estigma a nível nacional: <https://arquivos.rtp.pt/conteudos/anedotas-alentejanas/>
34. "Os alvos do script da estupidez (i) são vizinhos próximos dos contadores de piadas (habitando a periferia ou países vizinhos, imigrantes, grupos étnicos que historicamente partilharam o território); (ii) a sua língua e cultura são frequentemente semelhantes às dos contadores das piadas; (iii) os contadores de piadas consideram-nos atrasados, provincianos, com costumes ou hábitos arcaicos e estranhos." Davies, Christie — ver nota 32.
35. Davies, Christie. "Language, Identity, and Ethnic Jokes about Stupidity". *International Journal of the Sociology of Language*, 65, 1987, pp. 39-52. Davies, Christie. *Ethnic Humour around the World: A Comparative Analysis*. Bloomington, IN, University of Indiana Press, 1990. Chiaro, Delia. *The Language of Jokes in the Digital Age*. New York, Routledge, 2018.

36. Billig, Michael. *Laughter and Ridicule: Towards a Social Critique of Humour*. London, SAGE Publications, 2005.
- Flandrin, Laure. «Rire, socialisation et distance de classe». *Sociologie* [En ligne], N.º 1, vol. 2, 2011. URL: <http://journals.openedition.org/sociologie/851>
37. É interessante aproximar a noção de preconceito das "pré-noções", obstáculo epistemológico que deve ser tornado consciente e ultrapassado, como já escrevia Durkheim nas Regras do Método Sociológico (1895).

Referências bibliográficas

- Abiven, Karine. «Un genre de discours miniature: pour un modèle de l'anecdote». *Pratiques* [En ligne], 157-158 | 2013. DOI: 10.4000/pratiques.3744.
- Andrade, Mário de. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. São Paulo, Oficinas Gráficas de Eugênio Cupolo, 1928.
- Austin, John L. *How to do Things with Words*. Oxford, Oxford University Press, 1962. [Trad. francesa: *Quand dire, c'est faire*. Paris, Éd. du Seuil, 1970.]
- Bachelard, Gaston. *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris, Vrin, (1934) [1967].
- Bachelard, Gaston. *La Philosophie du Non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*. Paris, PUF, (1940) [1966].
- Billig, Michael. «Humour and Embarrassment: limits of 'nice-guy' theories of social life». *Theory, Culture and Society*, 2001, 18(5), pp. 23-43.
- Billig, Michael. *Laughter and Ridicule: Towards a Social Critique of Humour*. London, SAGE Publications, 2005.
- Bourdieu, Pierre. Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques. In: *Mots*, n.º 7, octobre 1983.
- Castor, B. V. J. «O país dos falsos preguiçosos». *Revista de Administração Pública*, 35(3), 2001, pp. 181-196. <https://periodicos.fgv.br/rap/article/view/6388>
- Chiaro, Delia. *The Language of Jokes in the Digital Age*. New York, Routledge, 2018.
- Davies, Christie. «Language, Identity, and Ethnic Jokes about Stupidity». *International Journal of the Sociology of Language*, 65, 1987, pp. 39-52.
- Davies, Christie. *Ethnic Humour around the World: A Comparative Analysis*. Bloomington, IN, University of Indiana Press, 1990.
- Davies, Christie. *Jokes and Their Targets*. Bloomington, IN, University of Indiana Press, 2011.
- Dufort, Julie. «Les parts sombres du rire: la violence symbolique dans l'humour». In: *Humour et violence symbolique*, J. Dufort, Martin Roy, Lawrence Olivier, dirs. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2020.
- Dupuy, Jean-Pierre. «Common sense, common knowledge». *Revue Économique*, 1989. https://www.academia.edu/30741153/Common_knowledge_common_sense
- Dupuy, Jean-Pierre. *Introduction aux sciences sociales – Logique des phénomènes collectifs*. Paris, Éditions Ellipses, 1992.
- Durkheim, Émile. *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris, Alcan, 1895.
- Évora_27 / Associação Évora 2027. *Bidbook de pré-selecção e de pós-selecção* [documentos internos de candidatura]. Évora2027.com.
- Flandrin, Laure. «Rire, socialisation et distance de classe». *Sociologie* [En ligne], N.º 1, vol. 2, 2011. URL: <http://journals.openedition.org/sociologie/851>
- Ford, Thomas E. e Ferguson, Mark A. «Social Consequences of Disparagement Humor: A Prejudiced Norm Theory». *Personality and Social Psychology Review*, 2004, Vol. 8, n.º 1, pp. 79-94.
- Ivanoff, Hélène. «L'ethnographie: naissance d'une science de terrain en Allemagne à l'aube du XXe siècle». In: *Saisir le terrain ou l'invention des sciences empiriques en France et en Allemagne*, éd. Jean-Louis Georget et al. Presses universitaires du Septentrion, 2017. <https://doi.org/10.4000/books.septentrion.32716>

- Keltner *et al.* (1998) Teasing in Hierarchical and Intimate Relations. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1998, Vol. 75, No. 5, 1231-1247.
https://www.researchgate.net/publication/13422294_Teasing_in_Hierarchical_and_Intimate_Relations
- Lafargue, Paul. Le droit à la paresse. Paris, 1880.
- Musil, Robert. L'Homme sans qualités. Trad. Philippe Jaccottet. Paris, Éditions du Seuil, 1956 [1930-1932], 2 vols.
- Rocha, Gilmar. «'No princípio era a preguiça...': o sentido do tempo na literatura de fundação». Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea, n.º 28. Brasília, julho-dezembro de 2006, pp. 11-31.
- Rosa, Hartmut. Accélération. Une critique sociale du temps. Paris, La Découverte, 2010 [ed. original alemã 2005].
- Stiegler, Bernard. États de choc, Bêtise et savoir au XXIème siècle. Paris, Mille et une nuits, 2012.