

SOBRE O ETNOCENTRISMO: Uma resposta a Clifford Geertz *

Richard Rorty

No seu provocador artigo sobre «The Uses of Diversity», o Professor Geertz afirma que o etnocentrismo remete as separações e as assimetrias entre os indivíduos ou grupos para «um reino de uma diferença susceptível de ser dominada ou ignorada, para uma mera dissemelhança». Trata-se de uma boa descrição de como tratamos pessoas que pensamos não valer a pena compreender: aqueles a quem vemos como irremediavelmente loucos, estúpidos, boçais ou pecaminosos. Estas pessoas não são vistas como possíveis parceiros de conversação, mas, no máximo, como meios para atingir fins. Pensamos que nada temos a aprender com pessoas desse género, porque preferiríamos morrer a ter de partilhar com elas as crenças que julgamos serem centrais para as suas auto-identidades. Algumas pessoas pensam nos judeus e nos ateus nesses termos. Outras fazem o mesmo acerca dos nazis e dos fundamentalistas religiosos.

Quando nós, liberais burgueses, damos connosco a pensar acerca das pessoas desta forma – quando, por exemplo, reagimos em relação aos nazis e aos fundamentalistas com indignação e desprezo – temos que reflectir sobre o que se passa. A razão é que estamos a tomar a atitude que precisamente dizemos desprezar. Preferiríamos morrer a ser etnocêntricos, mas o etnocentrismo é exactamente a convicção de que é preferível morrer a partilhar certas crenças. Damos por nós a pensar se o nosso liberalismo burguês não será apenas mais um exemplo de um enviesamento cultural.

* Tradução de António Magalhães com revisão científica de António M. Magalhães e Stephen R. Stoer.

Esta perplexidade torna-nos predispostos à sugestão segundo a qual a cultura da democracia liberal ocidental está de algum modo no mesmo plano que a dos Vândalos ou a dos Iks. Então começamos a pensar se as nossas tentativas de fazer com que outras partes do mundo adotem a nossa cultura serão de tipo diferente daquelas exemplificadas pelo zelo dos missionários fundamentalistas. Se prosseguirmos nesta linha de pensamento acabaremos por nos tornar naquilo que por vezes se designa por liberais «convictos»¹. Começamos a perder qualquer capacidade de indignação moral, qualquer capacidade para sentir desprezo. O nosso sentido de identidade dissolve-se. Já não podemos sentir orgulho em ser liberais burgueses, em ser parte de uma grande tradição, em sermos cidadãos de uma cultura que não é uma cultura qualquer. Tornamos as nossas mentes tão abertas que os nossos cérebros acabam por nos cair aos pés.

Este colapso da autoconfiança moral, aquilo a que Geertz chama «a desesperada tolerância do cosmopolitismo da UNESCO», provoca uma reacção no sentido do anti-anti-etnocentrismo – direcção essa exemplificada por passagens que Geertz foi buscar a Lévi-Strauss e aos meus trabalhos. O que, por seu turno, provoca a contra-reacção de Geertz. Diz ele, por exemplo: «Qualquer filosofia moral presa do receio de se misturar com o relativismo néscio ou com o dogmatismo transcendental acaba por não conseguir pensar em nada melhor acerca do que fazer com outras maneiras de lidar com a vida do que fazê-las parecer pior do que a nossa própria e está destinada a cair na perspectiva de meramente procurar tornar o mundo seguro por condescendência». Geertz receia que a reacção anti-anti-etnocentrista vá demasiado longe e que nós nos contentemos em pensar as comunidades humanas como «mónadas semânticas, praticamente desprovidas de janelas».

Algumas comunidades humanas são como esse tipo de mónadas, outras não. A nossa cultura liberal burguesa não o é. Pelo contrário, é uma cultura que se orgulha de estar constantemente a acrescentar novas janelas, de constantemente alargar as suas simpatias. É uma forma de vida que está constantemente a alargar os seus pseudo-casulos e a adaptar-se àquilo que vai encontrando. A sua consciência do seu próprio valor moral funda-se na sua tolerân-

¹ NT: traduzimos desta forma a expressão «wet liberal», dada a impossibilidade de uma tradução mais literal.

cia e diversidade. Os heróis que ela glorifica incluem aqueles que alargaram a sua capacidade de simpatia e de tolerância. Entre os inimigos que diaboliza encontram-se aqueles que procuram diminuir esta capacidade, os perversos etnocentristas. O anti-anti-etnocentrismo não é uma tentativa de mudar os hábitos da nossa cultura, bloqueando mais uma vez as janelas. Pelo contrário, é uma tentativa de lidar com o fenómeno do liberalismo convicto, corrigindo o hábito da nossa cultura de dar uma base filosófica ao seu desejo de aberturas. O anti-anti-etnocentrismo não diz que estamos prisioneiros dentro da nossa mónada ou da nossa linguagem, mas apenas que a mónada cheia de janelas em que nós vivemos não está mais ligada à natureza da humanidade ou às exigências de racionalidade do que as mónadas sem janelas que nos rodeiam.

Desenvolverei esta questão, mas primeiro gostaria de comentar o *Caso do Índio Bêbado e a Máquina de Hemodiálise* apresentado por Geertz². Não vejo este caso da mesma forma que Geertz. Por isso começarei por avançar o meu ponto de vista e depois comentarei o de Geertz.

A minha reacção ao caso apresentado por Geertz é que não se trata de algo deprimente, mas, antes, de animador. Mostra que as nossas instituições liberais funcionam bem e sem percalços. Geertz diz que «a lista de espera [para a hemodiálise] foi organizada em termos da severidade da necessidade e da ordem de aplicação». Assim deveria ter sido. Dado que, como ele diz, «o índio já estava a fazer o tratamento na altura em que o problema se tornou visível», os médicos «não podiam por sua iniciativa» interrompê-lo. Então acrescenta, entre parênteses, «nem, suponho, tal lhes seria permitido». E, de facto, não, e é isso que eu acho animador. Se eles tivessem tentado suspender o tratamento, os meios de comunicação social e os advogados especializados neste tipo de questões saltar-lhes-iam em cima no dia seguinte. Todo o aparelho do Estado liberal democrático, um aparelho para quem a imprensa é tão importante como os oficiais de justiça, assegurou que uma vez que o índio tinha tido o cuidado

² Neste «Caso», um índio norte-americano alcoólico no sudoeste dos Estados Unidos, depois de ter estado na lista de espera, começou a fazer tratamento numa máquina de hemodiálise, apesar de se recusar a seguir as ordens do médico no sentido de parar de beber. Morreu uns anos depois na máquina, presumivelmente em parte devido à bebida. Geertz usou o caso para ilustrar o dilema moral dos médicos – e por extensão toda a sociedade «iluminada» – confrontados com valores e comportamentos hostis aos seus hábitos «liberais».

de previamente se inscrever na lista de espera, iria poder viver mais anos para poder beber do que aqueles que teria de outra forma.

Geertz diz que este foi «um caso difícil e que acabou da pior maneira». Do ponto de vista legal, seguramente, não foi um caso difícil. A justiça processual foi visivelmente feita. Assim como não parece ter sido difícil sob o ponto de vista da moral. É moralmente gratificante pensar que as decisões de vida ou morte são tomadas com base na «severidade da necessidade e da ordem de aplicação», e não, por exemplo, com base na posição política ou financeira, pertença a uma família, ou com base na simpatia das pessoas envolvidas. Assumimos o orgulho moral do facto de a nossa sociedade tomar decisões deste tipo com base nos mecanismos da justiça processual.

Geertz continua, dizendo que não «percebe em que é que mais etnocentrismo, mais relativismo, ou mais neutralidade possam tornar as coisas melhores (embora mais imaginação o possa fazer)». Eu concordo que nenhuma posição filosófica ou estratégia pode melhorar as coisas, mas não estou seguro acerca de como é que a imaginação o possa fazer, porque não estou certo daquilo que é necessário melhorar. Interpreto isso como se Geertz quisesse dizer que os médicos poderiam ter ficado menos perturbados com o seu insucesso em tornar o índio um bom paciente se tivessem conseguido pôr-se na pele dele. Mas não é claro que eles tivessem que ficar assim tão perturbados. Não queremos, efectivamente, que os médicos façam diferenças entre o valor das vidas que são supostos salvar, assim como não queremos que os advogados de defesa se preocupem excessivamente com a inocência dos seus clientes, ou que os professores se preocupem acerca de quais estudantes dão o melhor uso à educação que lhes é oferecida. Uma sociedade construída em torno da justiça processual necessita de agentes que não olhem excessivamente de perto para essas questões.

Geertz diz que «ninguém neste episódio aprendeu grande coisa nem acerca de si nem acerca de ninguém», que «tudo aconteceu no escuro». No final do artigo ele sugere que aquilo que faltou aos médicos foi «o conhecimento do grau em que ele (o índio) tinha construído as suas perspectivas e, daí, a amargura que os habitava» e «a compreensão do terrível caminho que ele teria de percorrer para chegar até eles e aquilo – o etnocentrismo e os crimes que ele legitima – que o tornou tão terrível». Aquilo que provavelmente Geertz e os

médicos não tinham era algum conhecimento do que é ser um membro daquela tribo índia, antes, durante e depois da conquista dessa tribo pelos brancos.

Gostaria de fazer dois comentários acerca desta diferença entre Geertz e os médicos. Primeiro, o facto de muitos médicos, advogados e professores serem incapazes de se imaginar na pele de muitos dos seus doentes, clientes e estudantes não significa que algo esteja a acontecer no escuro. Há suficiente luz para eles fazerem o seu trabalho, e para o fazerem bem feito. O único sentido em que alguma coisa acontece no escuro é no sentido em que *todas* as relações humanas que não envolvam amor acontecem no escuro. Trata-se de um sentido amplo de «no escuro» análogo ao sentido amplo de «solidão» na qual nós, milhões de mortais, vivemos. Quando executamos o psicopata ou mandamos o criminoso de guerra para as galés, estamos, neste sentido amplo, a agir no escuro. É que se tivéssemos visto o criminoso de guerra crescer, se tivéssemos percorrido o caminho que ele percorreu, talvez tivéssemos dificuldade em reconciliar as exigências do amor e as da justiça. Porém, é bom para a sociedade que na maior parte dos casos a nossa ignorância nos permita evitar este dilema. As mais das vezes, a justiça tem de ser suficiente.

O segundo e mais importante comentário que eu gostaria de fazer acerca de Geertz e dos médicos é que aquilo que se passou é o sinal de glória da nossa sociedade liberal, que atribui tanto poder a pessoas como Geertz e aos seus colegas antropólogos como a pessoas como os médicos. Os antropólogos e outros *connoisseurs* da diversidade, de que fala Geertz, são as pessoas de quem se espera e que têm o poder de ampliar os níveis de imaginação da sociedade, abrindo assim as portas à justiça processual a pessoas para quem tinham estado até então fechadas. Por que é que, no final de contas, o índio foi aceite na clínica? Por que é que índios bêbados fazem, para usar as palavras de Geertz, «tanto parte da América contemporânea» como os médicos *yuppies*? *Grosso modo*, porque os antropólogos assim o fizeram. Os índios bêbados eram mais comuns na América há cem anos atrás do que hoje, porém os antropólogos eram menos comuns. Devido à ausência de intérpretes simpáticos que pudessem colocar o comportamento deles no contexto de um conjunto estranho de crenças e de desejos, os índios bêbados não faziam parte da América do século dezanove: quer dizer, a grande maioria dos americanos do século

dezanove prestava-lhes tanta atenção como aos criminosos psicopatas ou aos tolinhos da aldeia. Os índios, bêbados ou sóbrios, eram não-pessoas, sem dignidade humana, meios para os fins dos nossos avós. Os antropólogos tornaram difícil para nós continuarmos a pensar acerca deles dessa forma e, por isso, acabaram por fazer com que eles façam «parte da América contemporânea». Fazer parte de uma sociedade é, no sentido forte, ser assumido como um possível parceiro de conversação por aqueles que moldam a auto-imagem dessa sociedade. Os meios de comunicação social, induzidos pelos intelectuais em geral e pelos antropólogos em particular, têm estado a produzir esses parceiros para os índios. Mas se o antropólogo não tivesse simpatizado com, aprendido com, ou mesmo por vezes amado os índios, estes teriam permanecido invisíveis aos agentes da justiça social. Jamais teriam chegado ao primeiro lugar da fila de espera.

Permitam-me agora avançar com algumas conclusões acerca daquilo que tenho vindo a dizer acerca do caso de Geertz. A principal é que as tarefas morais de uma democracia liberal estão divididas entre os agentes de amor e os agentes de justiça. Por outras palavras, uma democracia desse tipo emprega e coloca em posição relevante quer os *connoisseurs* da diversidade quer os guardiões da universalidade. Os primeiros insistem em que há pessoas em relação a quem a sociedade não conseguiu dar atenção. Tornam esses candidatos à admissão visíveis, mostrando como explicar o seu comportamento estranho em termos de um conjunto coerente, ainda que não familiar, de crenças e de desejos – em vez de explicar este comportamento utilizando termos como estupidez, loucura, idiotia ou pecado. Os últimos, os guardiões da universalidade, procuram assegurar que uma vez admitidas estas pessoas como cidadãos, dado terem sido conduzidas até à luz pelos *connoisseurs* da diversidade, elas sejam tratadas como qualquer um de nós.

O instrumento da nossa sociedade para resolver aquilo a que Geertz chama «forçar as questões sociais no sentido de as centrar em torno da diversidade cultural» consiste apenas em conservar muitos agentes de amor e muitos *connoisseurs* da diversidade em acção. A nossa sociedade, tacitamente, desistiu da ideia segundo a qual a teologia ou a filosofia fornecerão regras gerais para resolver questões desse tipo. Reconhece que o progresso moral tem, nos últimos séculos, ficado a dever mais aos especialistas em particularidades – histo-

riadores, escritores, etnógrafos e jornalistas sensacionalistas, por exemplo, do que aos especialistas em universalidade, como os teólogos ou os filósofos. A formulação de princípios morais gerais tem sido menos útil para o desenvolvimento das instituições liberais do que a gradual expansão da imaginação daqueles que estão no poder, a sua vontade de gradualmente usar o termo «nós» para incluir cada vez mais diferentes tipos de pessoas. *A Condição da Classe Trabalhadora em Inglaterra* de Engels e os trabalhos de autores como Harriet Beecher Stowe, Fenellosa e Malinowski fizeram mais do que *A Dialéctica da Natureza* de Engels, ou os trabalhos de Mill e de Dewey, para justificar a existência dos fracos de fora aos poderosos de dentro.

Portanto, sinto-me inclinado a afastar as questões que Geertz levanta acerca da resolução das questões sociais criadas pela diversidade cultural, dizendo que deveríamos continuar a fazer aquilo que a nossa sociedade liberal já tem o hábito de fazer: ouvir atentamente os especialistas em particularidades, permitindo-lhes cumprir a sua função enquanto agentes de amor e esperando que eles continuem a expandir a nossa imaginação moral. Não há nada incompatível entre este voto e o tipo de anti-anti-etnocentrismo que Geertz descreve.

Permitam-me agora que regresse a uma defesa explícita do anti-anti-etnocentrismo que acima esbocei. Este mini-movimento não deve ser visto nem como adiantando uma ampla visão filosófica acerca da natureza da cultura nem como recomendando uma política social. Este problema psicológico apenas se encontra nas almas dos burgueses liberais que não se tornaram pós-modernos, aqueles que ainda usam a retórica racionalista do Iluminismo para fundamentar as suas ideias liberais. Estes liberais foram buscar ao Iluminismo a noção segundo a qual há uma coisa chamada natureza humana comum, um abstracto metafísico no qual coisas chamadas «direitos» estão inseridos, e que esse abstracto possui precedência moral sobre as superestruturas meramente «culturais». Preservar esta ideia produz o paradoxo auto-referencial a partir do momento em que os liberais começam a perguntar-se se a sua crença num abstracto deste tipo não será um enviesamento cultural. Os liberais que são simultaneamente *connoisseurs* da diversidade e racionalistas iluministas não conseguem escapar desse impasse. O seu racionalismo faz com eles procurem o significado da distinção entre juízo racional e enviesamento cultural. O seu liberalismo obriga-os a designar todas as *dívidas* acerca da igualdade humana

como resultado de um enviesamento irracional. Contudo, o seu conhecimento leva-os a pensar que a maior parte dos habitantes do globo não acreditam simplesmente na igualdade humana, que uma crença deste tipo é uma excentricidade ocidental. Dado que eles assumem que seria chocantemente etnocêntrico dizer «E depois? Nós, liberais ocidentais, acreditamos *de facto* nisso, e ainda bem para nós», ficam imobilizados.

Os anti-anti-etnocentristas sugerem que os liberais devem dizer exactamente isso, e que devem deixar cair a distinção entre juízo racional e enviesamento cultural. O Iluminismo esperava que a filosofia simultaneamente justificasse os ideais liberais e especificasse limites à tolerância liberal através de um apelo a critérios transculturais de racionalidade. Porém, os filósofos de tradição deweyiana já não têm tal pretensão. Dizem-nos que teremos de estabelecer os limites caso a caso, pela intuição ou através de compromisso conversacional e não através da referência a critérios estáveis. Portanto, nós liberais burgueses pós-modernistas já não etiquetamos as nossas crenças e os nossos desejos centrais como «necessários» ou «naturais» e os periféricos como «contingentes» ou «culturais». Tal fica-se, em parte, a dever ao facto de os antropólogos, escritores e historiadores terem feito um excelente trabalho exibindo a contingência de variadas necessidades putativas. Em parte, devido ao facto de filósofos como Quine, Wittgenstein e Derrida nos terem chamado a atenção precisamente para a ideia de uma distinção necessário-contingente.

Estes filósofos descrevem a vida humana através da metáfora de um contínuo refluxo de uma teia de crenças e desejos. A partir do momento em que se adopte esta metáfora, veremos a teia como que sem suturas, no sentido em que já não usaremos distinções epistemológicas para a dividir. Portanto, já não pensaremos em nós como «fontes» seguras do conhecimento chamado «razão» ou «sensação», nem como fontes não confiáveis como a «tradição» ou «senso comum». Pomos de lado as distinções do tipo «conhecimento científico vs. enviesamento cultural» e «questão de facto vs. questão de valor».

Estas últimas distinções já foram usadas para evidenciar as crenças que surgiam notavelmente claras e distintas daquelas que pareciam relativamente discutíveis, aquelas em relação às quais nós autoconscientemente procurávamos manter o espírito aberto. Mas na sua ausência é natural que procuremos outros termos que nos permitam distinguir – ainda que apenas temporariamente e

para determinados objectivos – o centro da nossa auto-identidade da sua periferia. Tipicamente, os termos em que caímos são autoconscientemente etnocêntricos: um cristão, ou um americano, ou um marxista, ou um filósofo, ou um antropólogo, ou burguês liberal pós-modernista. Ao adoptar estas autocaracterizações anunciamos à nossa audiência de «onde é que vivemos», as nossas afiliações espacio-temporais contingentes.

Em suma, o anti-anti-etnocentrismo deve ser visto como um protesto contra a persistência da retórica iluminista numa era em que o nosso conhecimento da diversidade faz com que essa retórica surja como auto-enganadora e estéril. Não se trata de uma reacção contra o amor ou contra a justiça ou contra as instituições liberais. Trata-se de um pouco de terapia filosófica *ad hoc*, uma tentativa para curar as feridas causadas nos liberais por aquilo que Bernard Williams chama «a teoria racionalista da racionalidade» – a ideia de que se está a ser irracional, e provavelmente maldosamente etnocêntrico, sempre que se apela para critérios neutrais. Isso obriga os liberais a considerarem muito seriamente o facto de os ideais da justiça processual e da igualdade humana serem parciais, recentes, desenvolvimentos culturais excêntricos, e reconhecer, então, que tal não significa que por isso sejam menos dignos de que por eles se lute. O que faz com que os ideais possam ser limitados por uma cultura e, contudo, serem a melhor esperança das espécies.

Concluirei estes comentários retomando a afirmação de Geertz segundo a qual «chegamos a um ponto na história moral do mundo em que somos obrigados a pensar acerca da diversidade (cultural) de uma forma muito diferente daquela em que o temos feito». Ele desenvolve este ponto dizendo que «estamos a viver cada vez mais no meio de uma enorme colagem», que «o mundo se está a tornar em cada local mais semelhante a um bazar kuwaitiano do que a um clube de *gentlemen* inglês». Concordo com estas descrições, mas não percebo por que é que Geertz pensa que nós liberais burgueses precisamos de mudar o nosso pensamento acerca da diversidade cultural no sentido de lidar com essa situação. É que se trata apenas do tipo de situação para a qual o ideal liberal ocidental de justiça processual foi *pensado* para lidar. John Rawls fez notar que «as circunstâncias históricas da emergência da noção liberal de justiça» incluem «o desenvolvimento do princípio da tolerância (religiosa)» e «as instituições de grandes economias de mercado». Ambas as fontes, diz ele,

«resultam e encorajam a diversidade das doutrinas e a pluralidade conflitual e efectivamente incomensurável de concepções de bem afirmadas pelos membros das sociedades democráticas existentes».

A questão fundamental é que não se tem de aceitar muito *mais* da cultura ocidental para achar atractivo o ideal liberal de justiça processual. A vantagem do liberalismo pós-modernista é que reconhece que ao recomendar esse ideal não está a recomendar uma visão filosófica, uma concepção da natureza humana ou do significado da vida humana, a representantes de outras culturas. Tudo o que temos que fazer é apontar as vantagens práticas das instituições liberais ao permitir aos indivíduos e às culturas conviverem sem se imiscuïrem na privacidade de cada um, sem se imiscuïrem nas concepções dos outros acerca do bem. Podemos sugerir que a UNESCO pensa a diversidade cultural numa escala mundial da mesma forma que os nossos ancestrais dos séculos dezassete e dezoito pensaram a diversidade religiosa numa escala atlântica: como algo a ser simplesmente ignorado em favor do propósito da construção de instituições políticas. Podemos propor a construção de uma ordem mundial a partir de um modelo deste género: um bazar rodeado de inúmeros clubes privados exclusivos.

Tal como Geertz, eu nunca estive num bazar kwaitiano (nem num clube de *gentlemen* inglês). Por isso posso dar asas à minha fantasia. Imagino muitas pessoas num bazar do tipo de que estamos a falar que prefeririam morrer do que partilhar as crenças de muitos daqueles com quem regateiam, pelo menos enquanto o regateio lhes trazer algum proveito. Um bazar deste tipo não é, obviamente, uma comunidade, no sentido aprovativo forte de «comunidade» usado pelos críticos do liberalismo como Alasdair MacIntyre e Robert Bellah. Não se pode ter uma antiquada *Gemeinschaft*, a menos que toda a gente concorde claramente acerca de quem conta como ser humano decente e quem não conta como tal. Mas pode ter-se uma sociedade civil do tipo democrático burguês. Tudo o que é necessário é a capacidade para controlar os sentimentos de cada um quando as pessoas que nos confrontam como irremediavelmente diferentes aparecem na Câmara Municipal, na mercearia, ou no bazar. Quando tal acontece, sorria-se muito, façam-se os melhores acordos possíveis, e, depois de um difícil dia de negociações, que cada um se retire para o seu clube. Aí sere-mos confortados pela companhia dos nossos iguais em termos de moral.

Os liberais convictos rejeitarão esta sugestão de que a exclusividade do clube privado possa ser uma característica *crucial* de uma ordem mundial ideal. Parecerá uma traição ao Iluminismo imaginarmos-nos a circular num mundo de narcisismo moral, congratulando-nos a nós próprios por não sabermos nem nos importarmos com saber como são as pessoas do clube do outro lado do bazar. Mas se esquecermos o ideal iluminista da auto-realização da humanidade enquanto tal, podemos dissociar liberdade e igualdade da fraternidade. Se assumirmos as posições dos nossos agentes do amor, dos nossos *connoisseurs* da diversidade, poderemos concordar com Lévi-Strauss quando diz que tal exclusividade é uma condição necessária e própria de identidade. Se assumirmos as posições dos nossos agentes de justiça, poderemos ver como é que identidades tão etnocêntricas e exclusivistas podem cooperar no sentido de manter o bazar aberto, em fazer com que as instituições da justiça processual continuem a funcionar. Se procurarmos assumir ambas as posições, perceberemos que o Iluminismo não poderia ter inspirado uma política mundial cujos cidadãos partilhassem aspirações comuns e uma cultura comum. Não procuraremos, então, uma sociedade que assuma crenças acerca do significado da vida humana ou certos ideais morais como requisitos de cidadania. Não procuraremos nada mais forte do que um compromisso com a justiça processual rawlsiana – um compromisso moral quando assumido por membros de alguns clubes (e.g., o nosso), mas uma questão de conveniência quando feito por membros de outros. A síntese política final do amor e da justiça pode assim tornar-se numa textura intrincada de colagem de narcisismo privado e pragmatismo público.