

A problemática da Dádiva em Marcel Mauss como uma possibilidade de crítica ao contratualismo jurídico ocidental moderno.

The problematic of the Gift in Marcel Mauss as a possibility of criticism of modern Western legal contractualism.

Danilo José Viana da Silva
Universidade Católica de Pernambuco, Recife, Brasil.



Esta obra está licenciada com uma Licença [Creative Commons Atribuição 3.0 Internacional](#).

Como ser citado (modelo ABNT)

SILVA, Danilo José Viana da. A problemática da Dádiva em Marcel Mauss como uma possibilidade de crítica ao contratualismo jurídico ocidental moderno. *Direito, Processo e Cidadania*. Recife, v. 4, n. 1, p.1-21, jan/abr., 2025.

Editor responsável

Prof. Dr. José Mário Wanderley Gomes Neto

Resumo

O objetivo deste artigo consiste em apontar possibilidades de o "Ensaio Sobre a Dádiva" de Marcel Mauss ser tomado como uma importante contribuição à crítica ao paradigma contratual do direito ocidental moderno. O caminho seguido irá ser diferente das leituras mais tradicionais sobre a obra maussiana, pois a apresentará como um texto marcado por uma verve potencialmente crítica ao modo de se conceber as trocas que marcam indelevelmente o imaginário jurídico moderno. Para tal, iremos seguir uma metodologia de análise bibliográfica e comparativa, onde a obra do mencionado antropólogo irá ser tomada com o intuito de reforçar o seu argumento tendencialmente crítico, considerando possibilidades de comparações críticas em relação ao paradigma ocidental do direito moderno. O emprego de obras que tratam de temáticas correlatas ou similares à maussiana também será considerado, tendo em vista a possibilidade que esse recurso oferece para o reforço do argumento principal. O presente estudo encontra-se finalizado, porém, isso não implica possibilidades outras de futuros desdobramentos a serem realizados sobre pontos não explicados aqui em maiores detalhes.

Palavras-Chave: Antropologia; Contribuição crítica; Direito ocidental moderno; Obra maussiana.

Abstract

The objective of this article is to point out possibilities for Marcel Mauss's "Essay on the Gift" to be taken as an important contribution to the critique of the contractual paradigm of modern Western law. The path followed will be different from the more traditional readings of Mauss's work, as it will present it as a text marked by a potentially critical verve to the way of conceiving the exchanges that indelibly mark the modern legal imaginary. To this end, we will follow a methodology of bibliographic and comparative analysis, where the work of the anthropologist will be taken to reinforce his tendentially critical argument, considering possibilities of critical comparisons in relation to the Western paradigm of modern law. The use of works that deal with themes related to or like Maussian will also be considered, in view of the possibility that this resource offers to reinforce the main argument. The present study is finished; however, this does not imply other possibilities of future developments to be carried out on points not explained here in greater detail

Keywords: Anthropology; Critical contribution; Modern Western Law; Maussian work

Introdução.

O famoso "Ensaio sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas"¹ publicado pela primeira vez em francês em 1925, corresponde a uma contribuição que marca não apenas uma síntese de pesquisas que já vinham sendo realizadas por outros antropólogos conterrâneos, como nos casos de Malinowski em relação aos habitantes da

¹ Empregaremos ao longo deste artigo a versão em português da mencionada obra, consiste na ótima tradução de Paulo Neves, encontrável em (MAUSS, 2003, p. 183-294).

ilhas Trobriand e de Radcliffe-Brow referente aos Andamaneses, para mencionarmos dois exemplos importantes onde problemáticas relativas a vida contratual de sociedades tradicionais são abordadas com uma metodologia inovadora à época, mas um marco considerável em que Mauss expõe os princípios norteadores não só de uma abordagem em ruptura com aquelas mais explicitamente etnocêntricas da corrente evolucionista, bem como contribui para a explicitação dos princípios norteadores da considerável complexidade que marca a vida contratual nativa e também histórica.

A reconhecida obra foi objeto de estudo atento por Claude Lévi-Strauss², o que contribuiu sobremaneira para a sua fortuna crítica, principalmente no que tange a contribuição etnológica para o estudo dos símbolos e o salto qualitativo que isso implica nas ciências sociais. O texto do famoso sobrinho de Durkheim, de fato, corresponde a um marco importante da tradição considerada hoje, já que os rótulos são exigidos em nossa cultura acadêmica, como funcionalista.

A fortuna crítica do mencionado “Ensaio” não é das menores, mas no caso dos estudos mais relacionados ao potencial crítico que ele oferece ao que poderíamos aqui denominar de paradigma jurídico ocidental moderno é pouco, quando não, significativamente difícil de se encontrar nos estudos realizados no cadinho que se propõe as pesquisas ou estudos sobre as relações entre antropologia cultural e direito ou, para prestarmos as honras ao rol das disciplinas curricularizadas, nas próprias pesquisas que se desenvolvem na “antropologia jurídica”.

Defendemos aqui que a problemática maussiana sobre a dádiva pode ser lida como uma potente crítica ao narcisismo jurídico e de Estado que fora, depois, tão bem questionado por Clastres (2003) tendo em vista que eles correspondem a verdadeiros obstáculos epistemológicos para a edificação de uma antropologia política. O nosso argumento será dividido em quatro partes, quais sejam, (1) sobre a complexidade do mundo contratual nativo e a crítica ao etnocentrismo jurídico; (2) sobre a crítica à naturalização do imaginário contratual jurídico e ocidental moderno; (3) sobre os princípios fundamentais da vida

² Lévi-Strauss chega a apontar na conhecida “Introdução à obra de Marcel Mauss” que o “Ensaio” possui “um caráter revolucionário” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 29,) entre outras coisas, pela contribuição para a um tipo de salto qualitativo nos estudos etnológicos na medida em que evidencia a valorização do simbólico nesses estudos.

contratual nativa para além do contraste com paradigma jurídico ocidental moderno e, por fim (4) sobre a crítica antropológica à violência do mundo contratual ocidental moderno.

Para isso, empregaremos uma metodologia de análise e discussão de textos guiada pela chave para uma leitura do “Ensaio” como uma crítica comparativa ao mundo contratual jurídico ocidental e seu etnocentrismo ou narcisismo de base. É preciso considerar que a verve clastreana dessa abordagem da obra do Mauss nunca deve ser ignorada. Neste sentido, o imaginário contratual ocidental será aqui concebido como parte do violento projeto de colonização contra os denominados “povos indígenas”.

1. Sobre a complexidade do mundo contratual nativo e a crítica ao etnocentrismo jurídico.

Partimos de uma chave de leitura sobre “Ensaio sobre a Dádiva” em que ele se apresenta como um texto marcado por uma verve negativa: Mauss deixa claro ao leitor o que as trocas contratuais das sociedades tradicionais não são, contribuindo assim para demarcar de modo consistente os pressupostos iniciais de seu argumento fundamentados em pesquisas etnográficas desenvolvidas por várias antropólogos à época em que ele escreveu o “Ensaio”.

Explicando que as trocas contratuais estudadas se “fazem sob forma de presentes, em teoria voluntários, na verdade obrigatoriamente dados e retribuídos” (MAUSS, 2003, p. 187), ele inicia esclarecendo não apenas o paradoxo que fundamenta essas relações, ou seja, o fato de elas se basearem em um tipo de desinteresse interessado, mas também deixa claro a primeira vista o que essas trocas, já em suas aparições imediatas, evidenciam enquanto diferencial em relação ao modo como os contratos são pensados segundo o paradigma geral da realidade jurídica ocidental, firmado no imaginário contratual como formalização ou expressão de interesses legítimos e protegidos pelo direito.

Se no paradigma contratual ocidental o direito pode ser tomado como forma de proteção de interesses categoricamente explicitados em um contrato onde a gratuidade, que marca a realidade típica da troca de presentes, não é a tônica principal, na problemática da dádiva iremos nos deparar com um universo de trocas onde a gratuidade é fundamental enquanto expressividade primária, em outras palavras, ele é marcado por um “caráter

voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e no entanto obrigatório e interessado" (MAUSS, 2003, p. 188).

E essa gratuidade é apresentada por Mauss a partir da valorização de sua complexidade, tendo em vista que ela atua de modo ritualístico e necessário, mas ao mesmo tempo, e paradoxalmente, é perpassada pela obrigação de devolver o que foi dado como presente, e essa devolução acaba se dando levando-se em conta o revestimento aparente de gratuidade, mas fortemente constitutivo dessa relação ao mesmo tempo não plenamente gratuita. Então, estamos diante de uma interação fundada em uma obrigação marcada pela gratuidade ou de uma gratuidade marcada pela obrigação.

Mas é preciso aqui demarcar uma chave de leitura que pretendemos abordar com maior pormenor a seguir, qual seja, a que denota a problemática sobre a dádiva como uma crítica a pretensão de naturalização das pretensões constitutivas das transações capitalistas. Tanto Mauss quanto os pesquisadores que se preocuparam com o estudo das relações contratuais dos povos nativos e remotos evidenciam que

jamais parece ter havido, nem até uma época bastante próxima de nós, nem nas sociedades muito erradamente confundidas sob o nome de primitivas ou inferiores, algo que se assemelhasse ao que chamam a economia natural. (MAUSS, 2003, p. 189-190)

As contribuições do "Ensaio" dialogam de modo considerável com as críticas à ideologia que defendia a existência aparentemente irrefutável de uma economia de mercado autogerada³ e de que as predisposições para as interações constitutivas dessa economia corresponderiam a propriedades naturais dos indivíduos. Na medida em que as pesquisas, munidas de forte material produzido em estudos etnográficos, evidenciam a inexistência das propriedades capitalistas rotuladas como naturais no modo como as transações dos povos nativos se desenrolam, elas contribuem sobremaneira para evidenciar o caráter ideológico e falacioso das pretensões de se postular como naturais propriedades que só podem ser compreendidas como produções históricas e arbitrárias.

Mas adiante, iremos desenvolver sobre como a naturalização do sujeito capitalista corresponde a um pressuposto implícito e irrefletido presente no modo como os sujeitos de direito são tradicionalmente concebidos no pensamento jurídico ocidental, reconhecendo

³ Pode-se mencionar como um estudo exemplar produzido na época do "Ensaio" a famosa obra de Polany, **A Grande transformação**, onde ele desenvolve uma crítica multidisciplinar à defesa de uma "economia natural". (POLANY, Karl. 2021) Com isso, o "Ensaio" aparece em um contexto intelectual marcado pelo que poderíamos aqui chamar de processo de desnaturalização da economia de mercado capitalista.

aqui como natural aquilo que está completamente fora do universo do que é questionável. Trata-se de uma problemática que pode ser pensada a partir da complexidade da questão da dádiva.

Outro ponto fundamental que explicita a complexidade da dádiva é justamente a sua dimensão paradoxal, a qual precisa ser melhor compreendida no que concerne a uma problemática fundamental: diante dessa gratuidade imediata pela qual essas trocas se mostram aos nossos olhos, o que faz com “que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído?” (MAUSS, Ibid) Essa problemática pode ser aqui tomada como uma chave para adentrarmos em uma reflexão importante sobre essas transações a um só tempo desinteressadas e interessadas, qual seja, a concernente ao fato de elas corresponderem a verdadeiros fatos sociais totais, ou, como nas palavras do antropólogo, “fenômenos sociais ‘totais’” (MAUSS, 2003, p. 187).

1.1. As trocas de presentes como “fenômenos sociais totais”.

Essas trocas correspondem a verdadeiras unidades multidimensionais, pois cada tipo de relação de troca pode ser tomado como um fenômeno que unifica, a um só tempo, todas as dimensões consideradas fundamentais para a reprodução da integração da vida social em sociedades tradicionais. Significa que essas trocas acabam exprimindo,

[...] de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo – ; econômicas – estas supondo formas particulares de produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição – ; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam (MAUSS, Ibid)

Trata-se de uma problemática cara a tradição de estudos realizados a época da produção do “Ensaio”. Ela apresenta relações que exprimem as dimensões mais relevantes da sociabilidade que caracteriza as sociedades onde elas se desenrolam, sendo assim, ao mesmo tempo, a política, a economia, o direito, a dimensão folclórica, a religião, a afetividade, enfim, todas essas dimensão da vida social acabam indissociavelmente dinamizadas simultaneamente por essas interações contratuais.

Pode-se encontrar, por exemplo, no “Kula” estudado por Malinowski, que corresponde a um tipo de “instituição” que conceitualmente exige do etnólogo a reconstituição do complexo sistema que fundamenta e que subjaz as relações e práticas

culturais nativas estudadas e que, justamente por isso, é “dotada de uma enorme variedade de aspectos e associada a um sem-número de atividades” (MALINOWSKI, 2018, p. 70), assim como no conceito de “Potlatch” estudado por Boas e retomado por Mauss no “Ensaio”, uma preocupação presente e representante da tradição dita funcionalista ou estruturo-funcionalista.

O estudo a respeito dessas instituições evidencia uma tônica geral a respeito das pesquisas desenvolvidas sobre as trocas contratuais e a própria economia dos povos nativos, sejam estes habitantes da América do norte ou de ilhas situadas na Nova-Guiné: o emprego do método comparativo bem fundamentado em pesquisas etnográficas realizadas a partir da metodologia da “observação participante”, como no exemplo do Malinowski, permitiu a observação da presença de práticas consideradas similares. Sendo importante lembrar que essa observação etnográfica não era tendente a encarar essas práticas em estágios étnicos predispostos a considerá-las representativas de fases pregressas da civilização europeia, como nos estudos evolucionistas desenvolvidos no século XIX.

A valorização da complexidade implicada nessas práticas contratuais correspondeu a uma importante contribuição para as pesquisas etnográficas e para a progressão do desenvolvimento da antropologia cultural, pois essas pesquisas forneciam um material de estudo nunca visto antes, pois as práticas das sociedades estudadas eram reconstruídas “sistematicamente”, a ponto de evidenciar não uma mera simplicidade onde elas eram relegadas a supostas fases arbitrariamente produzidas, mas a uma retomada a um só tempo teórica e empírica onde essas práticas eram estudadas evidenciando-se a dimensão hipercomplexa de suas dinamicidades.

Considerar as trocas realizadas nas sociedades nativas como “fatos sociais totais” equivale a uma ruptura considerável com os paradigmas antropológicos da época, pois esse conceito apresenta-as valorizando a complexidade, não a simplicidade pregressa, implicadas nelas.

A ruptura com paradigmas corresponde a uma dimensão importante e característica de contribuições científicas dignas deste nome, pois demonstram que a crítica aos paradigmas de então é acompanhada de uma contribuição que a supera consistentemente, apresentando os fundamentos básicos das pesquisas então reinantes como obstáculos

epistemológicos⁴ que, conscientemente ou não, determinam os equívocos que precisam ser superados.

Neste sentido, o “Ensaio” cumpre uma tarefa fundamental na medida em que sintetiza contribuições relevantes indo neste sentido. Lévi-Strauss lembra, a propósito dele que

os fatos que ele evidencia não constituem descobertas. Dois anos antes, Davy havia analisado o *potlatch* com base nas investigações de Boas e de Swanton, cuja importância o próprio Mauss procurara sublinhar em seu ensino já antes de 1914; e todo o *Ensaio sobre a dádiva* emana, da forma direta, dos *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922) que Malinowski publicara dois anos antes também, e que haveriam de conduzi-lo, independentemente, a conclusões muito próximas das de Mauss. (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 29-30)

Entretanto, a obra dotada de uma caráter meio artesanal acaba cumprindo uma função relevante na medida em que contribui para apresentar ao universo dessas pesquisas as mais importantes e recentes descobertas e contribuições. E Mauss, no que diz respeito a isso, conseguiu um reconhecido feito com o “Ensaio”. Trata-se, entre outras coisas, de um texto que sintetiza as contribuições mais relevantes sobre o estudo da vida contratual nativa.

A noção de Fato social total forjada por ele ainda hoje é empregada, principalmente para lidar com fenômenos que interligam de modo profundo todas as dimensões da vida social. O caso da pandemia do Covid-19 pode muito bem ser tomado aqui como um exemplo, onde renomados antropólogos⁵ chegaram a concebê-la como um caso exemplar de fato social total.

1.2. Sobre a crítica à naturalização do imaginário contratual jurídico e ocidental moderno.

Na medida em que as transações que marcam a problemática da troca de dádivas são apresentadas como fatos que condensam as dimensões mais importantes da vida social, e isso simultaneamente em cada relação contratual, concebemos que elas não apenas se

⁴ Sobre a noção de obstáculo epistemológico recomendamos o estudo da obra de Gaston Bachelard, mais especificamente, **A formação do espírito científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. (BACHELARD, 1996)

⁵ Pode-se aqui mencionar apenas um exemplo entre vários de renomados pesquisadores que pensaram a pandemia a partir da problematização da noção de fato social total, podemos mencionar aqui o exemplo de Philipe Descola que, em entrevista concedida ao *Le monde* associou, respondendo a uma pergunta sobre a pandemia do Covid-19, o vírus a um tipo de condensador “de algumas características do sistema que governa o mundo atual, o capitalismo pós-industrial.” (“**Nós nos tornamos um vírus para o planeta**”: entrevista com Philipe Descola. Disponível em <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/599262-nos-nos-tornamos-um-virus-para-o-planeta-entrevista-com-philippe-descola> - Acesso em 16/06/2024)

diferenciam do imaginário ocidental que propõe a bem sucedida mitologia da existência de uma economia e de um mercado desvinculados da sociabilidade, mas também evidencia o caráter contingente e histórico, porém não natural, do paradigma jurídico e contratual que fundamenta o capitalismo ocidental.

Se o paradigma mitológico ocidental funda-se na crença da existência de uma economia separada da sociabilidade, o que autoriza a separação da dimensão econômica da efetiva sintetizada no dito “amigos, amigos negócios a parte”, não podemos deixar de considerar como o universo de construção jurídico moderno não se estabelece sem a crença na existência de uma esfera de produção de valores jurídicos que existiria fundado em sua própria lógica, e a partir desse paradigma poderíamos observar a ideia de que os negócios jurídicos, como negócios econômicos, seriam fundados em uma lógica autônoma em relação as mais diversas esferas de valor sociais.

Mas o importante também consiste em levar em conta tanto o paradigma de sujeito quanto as consequências para o tipo de interação contratual que esse sujeito oferece. O sujeito moderno marcado pela predisposição para o cálculo e para a rentabilidade individual seria o protótipo das relações jurídicas típicas. As consequências de um modelo de interação contratual onde os interesses econômicos individuais seriam mais valorizados acabam exigindo que se considere o imaginário econômico subjacente a esse tipo de modelo, e é esse tipo de imaginário que se impôs de modo generalizado como efeito da colonização secular que o ocidente impôs aos mais variados rincões do mundo e às sociedades indígenas, que viviam a economia a partir de um paradigma diferente e até mesmo oposto em relação ao produto ideológico imposto pelos colonizadores. O “Ensaio” nos ensina que nem sempre o homem foi essa máquina de calcular, esse produto constitutivo do mundo mercantil ocidental e, com isso, contribui sobremaneira para o trabalho de desnaturalização do mercado capitalista ocidental moderno e do paradigma jurídico contratual que foi forjado em paralelo com esse mercado.

Se, nas trocas de presentes que caracterizam a problemática da dádiva, as relações são não só econômicas, mas catalisam as dimensões mais importantes da sociabilidade, podemos conceber, por exemplo a existência de laços contratuais Andamaneses estudos por Brown, que tinha por finalidade “produzir um sentimento de amizade entre as duas pessoas envolvidas, e, se a operação não tivesse esse efeito, faltaria tudo...” (MAUSS, 2003, p. 211). Trata-se de um imaginário onde a sociabilidade mercantil não se fundamenta da crença em

um universo econômico a parte, contexto em que poderíamos dizer “amigos, amigos, negócios a parte”.

Muito embora o “Ensaio” esteja fortemente aliado a uma problemática durkheimiana de se conceber não apenas as formas elementares da vida religiosa, como se constata nas pesquisas de Durkheim, onde ele contribui para uma sociologia das formas de classificação, onde estas passam a ser concebidas não como produtos inatos, mas como produtos sociohistóricos (DURKHEIM, 1996), Mauss também irá contribuir para esse trabalho de desfatalização ou de desnaturalização dos padrões sociais sedimentados, deixando claro que o “Ensaio” evidencia aquilo que poderíamos denominar de “formas elementares da vida contratual”, ou, em outras palavras, “uma das rochas humanas sobre as quais são construídas nossas sociedades” (MAUSS, 2003, p. 188-189).

Mas seria preciso ter um certo cuidado quanto a esse ponto, qual seja, o de que muito embora o estudo de Mauss tenha a preocupação de explicar as bases mais elementares sobre as quais se funda a nossa economia e o nosso mercado, é importante se considerar que o paradigma contratual e cultural estudado por Mauss, bem como todos aqueles que foram estudados por vários outros antropólogos, são bem diferentes e até mesmo opostos ao que rege as relações econômicas modernas ocidentais capitalistas.

Como bem lembra Maurice Godelier sobre,

com as sociedades capitalistas modernas estamos no pólo oposto ao das sociedades que Mauss analisa em seu “*Essai sur le don*”. Pode-se dizer sem exagerar que nossas sociedades são marcadas em profundidade por “uma economia moral de mercado e do lucro” e que, de maneira oposta, as sociedades que figuram no “*Essai sur le don*” aparecem a Mauss como sociedades profundamente marcadas por “uma economia e uma moral do dom”. Isto não quer dizer que as sociedades caracterizadas pelo dom ignoram as trocas mercantis, nem que as sociedades mercantis de hoje deixaram de praticar o dom. O problema é ver, em cada caso, qual dos princípios *domina* o outro na sociedade e por quê. (GODELIER, 2001, p. 26)

Neste sentido, a nossa problemática considera em que nível a moral do mercado e do lucro individual domina a nossa sociedade e como a forma jurídica predominante do nosso contrato se funda em um imaginário desencantado, de uma economia onde a “dádiva” ou o “dom”, a depender da tradução que se prefira, foram suplantadas por conta, em grande parte, da violência simbólicaposta em marcha secularmente pelo processo de colonização ocidental.

2. Sobre os princípios fundamentais da vida contratual nativa para além do contraste com paradigma jurídico ocidental moderno

Para que a dimensão crítica do “Ensaio” não seja reduzida a uma mero registro da diferença entre o nosso mundo e o mundo dos indígenas, se faz necessário esclarecer alguns pontos importantes, quais sejam, os princípios constitutivos da problemática da dádiva estudados por Mauss para que possamos apontar em que medida eles permitem se conceber a possibilidade de uma abordagem crítica sobre o nosso modo de sociabilidade econômica e mercantil que subjaz ao paradigma da relação jurídica forjada pelo ocidente moderno.

Primeiramente, além de serem “*prestações totais*” (MAUSS, 2003, p. 191), pelo fato, por exemplo, de os bens trocados não se reduzirem ao paradigma de utilidade instrumental ocidental, pois “amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras” (MAUSS, Ibid) entre incontáveis outros bens ou objetos animados pelo espírito do doador são transacionáveis, os participantes são sempre coletividades ou semi-coletividades, cada indivíduo participa como representante de algum coletivo, sendo, no mínimo, aquele que atua em nome de uma família. Trata-se de um rito onde os indivíduos nunca atuam apenas em nome de si próprios.

Nunca se está completamente livre para não ter que dar, pois a obrigação de dar é constitutiva não só da problemática da dádiva, mas também corresponde a uma característica que inviabiliza a maximização ou o enriquecimento individual. Na medida em que os excedentes ora são destruídos nas festas do *kula* ou do *Potlatch*, e que o que é visto como “excedente” acaba entrando na dimensão do que está disponível para o donatário, este, “tem uma espécie de direito de propriedade sobre tudo o que pertence o doador.” (MAUSS, 2003, p. 202) Sendo a recusa a dar equivalente a “declarar guerra” ou “recusar a aliança e a comunhão” (MAUSS, Ibid). Quando estamos diante da obrigação de dar, estamos diante de um contexto transacional em que o acúmulo de riquezas passa a ser mal-visto, ou não constitutivo desse modo de vida ou experiência interacional.

Do mesmo modo que se é obrigado a dar, é-se também obrigado a receber,

pois um clã, os membros da família, um grupo de pessoas, um hóspede, não são livres para não pedir a hospitalidade, para não receber presentes, para não negociar, para não contrair aliança. (MAUSS, 2003, p. 201)

De modo que a recusa em receber caracteriza uma grave ofensa. Recusar-se a receber é tão ofensivo quanto recusar a dar. Sendo assim, a problemática da dádiva é perpassada por uma dimensão socioafetiva imanente que deixa claro a imperatividade da constituição e da manutenção dos laços fundamentais para a reprodução do *socius*.

E interessante notar sobre como a obrigação de receber passa a ser uma dimensão significativa cujo conhecimento é imperativo caso se queira desenvolver uma pesquisa etnográfica. Philippe Descola nos lembra a complexidade e os consideráveis cuidados a propósito do *nijiamanch* (bebida cremosa um pouco alcoolizada), servida pelas mulheres Jivaro Achuar, bem como o significado de sua recusa:

Bebe-se o *nijiamanch* segundo um código de etiqueta preciso, que assimilei em poucos dias já que é sempre pelos modos à mesa que tem início o aprendizado de uma cultura desconhecida. É inconcebível recusar a taça oferecida por uma mulher; tal gesto seria interpretado como sinal de desconfiança grave em relação ao anfitrião, que estaria assim sob suspeita de ter envenenado a bebida. Dizem que só os moribundos ou inimigos declarados desdenham o *nijiamanch* que lhes é oferecido, sendo essa atitude o sinal revelador mais seguro de sua verdadeira condição. Não se deve, contudo, aceitar precipitadamente a *pinikia*: convém aqui uma reserva considerável e em hipótese alguma o estrangeiro à casa deve encarar a mulher que o está servindo, sob pena de passar por sedutor. (DESCOLA, 2006, p. 61)

A complexidade do contexto em que se serve a bebida na *pinikia* (grosso modo, o recipiente em que ela é servida), e o que está implicado na obrigação de receber, e o que significa a sua recusa, corresponde a uma situação cujos detalhes infinitesimais precisam ser muito bem compreendidos pelo pesquisador, sob pena de grave ofensa em relação a seus anfitriões. Do mesmo modo que não se deve recusar, também não se deve aceitar de qualquer maneira, pois o ato de aceitar está envolvido por um código moral de conduta digno de nota. Trata-se apenas de um exemplo que sugere a seriedade envolvida na importância de se conceber essas relações em que as obrigações jamais podem ser consideradas como atos simplórios, e como a atenção a esse ponto importante é crucial para a própria realização de uma pesquisa etnográfica.

Gurvitch lembra, a propósito dessas duas obrigações, que elas são, nas grandes festas onde as trocas de dádivas estão profundamente interligadas a perda ou ganho de prestígio político dos chefes e das tribos:

A obrigação de dar *potlatch* é particularmente rigorosa no Noroeste americano. O destino dos chefes e o prestígio das tribos dependem dela. É assim que eles provam

sua riqueza e seu sucesso, sua “fortuna” vinda do *Mana*. Aliás, a presença no potlatch é o ato fundamental do “reconhecimento” militar, jurídico, econômico e mesmo religioso dos chefes. O esquecimento de convidar é uma ofensa grave que pode desencadear sanções mágicas eficazes (...). Recusar o convite é quase ainda mais perigoso. “Agir assim é manifestar que se teme ter de devolver”, é se confessar vencido de antemão, “é perder o peso de seu nome”, a menos que não tenha sido vitorioso em um *potlatch* anterior. (GURVITCH, 2014, p. 129-130)

A obrigação de dar e de receber estão fortemente interligada nessas trocas de dádivas onde a afetividade se alia a rivalidade exacerbada, onde quem pode dar mais ganha o jogo. E, como lembra Gurvitch sobre essas trocas que exigem que se conceba a inseparabilidade das dimensões da vida social, esse tipo de jogo ou de interação que evoca aspectos profundos da sociabilidade, evidencia sua faceta política de modo contundente, na medida em que o prestígio ou desonra de um chefe e a própria escravização de populações inteiras acabam sendo definidos por meio delas.

E, por fim, para finalizar a tríade constitutiva da dádiva, há a obrigação de restituir. Sedo está reforçada pelo laço espiritual característico das trocas de dádivas. No *potlatch* a não restituição acarreta consequências políticas sérias para a tribo devedora, sendo uma delas a perda de prestígio do líder. E é aqui em que Mauss se interroga sobre o fundamento dessa obrigação de restituir algo que, ao menos em sua aparência imediata, foi dado com todo o sentimento de gratuidade. Afinal, como ele mesmo se interroga, “*qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico, faz que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído? Que força existe na coisa dada que faz que o donatário a retribua?*” (MAUSS, 2003, p. 188). A segunda pergunta, como observa Godelier, “parece conter a resposta à primeira” (GODELIER, 2001, p. 14), pois a regra de direito, no sentido de um conjunto secularizado de normas jurídicas, é insuficiente para se compreender o que está envolvido nessa obrigação de retribuir.

Sem adentrar no debate em torno das “críticas” levi-straussianas a esse caminho traçado por Mauss, iremos aqui valorizar a hipótese de que o imaginário nativo fundado na crença no caráter vivo ou animado das coisas trocadas deve ser levando em conta tendo em vista tanto a diferença em relação ao paradigma capitalista predominante no pensamento jurídico secularizado e ocidental, quanto em que medida ele permite se tecer uma crítica a esse paradigma.

A crença na existência de uma força, de um espírito (os Maoris da Nova Zelândia denomina-o de *hau*) de algo do doador que acompanha a coisa dada e que pode agir contra

o donatário caso este não o devolva em decurso de tempo razoável, pois a restituição imediata equivale a recusa, corresponde a um fator explicativo importante empregado por Mauss no que tange ao fundamento da obrigação de restituir ou devolver.

Essa crença está presente, por exemplo, de maneira profunda em vários códigos morais que regulam tanto a obrigação de restituir como a própria obrigação de receber. Sobre isso, Descola nos conta sobre as peripécias necessárias que precisam ser consideradas no ato de receber a *nijiamanch*, pois o ato de receber essa cerveja de mandioca servida por uma mulher deve ser realizado respeitando regras de convivência complexas que evidenciam como a bebida traz algo de quem a serve, sendo assim, é

inconveniente um homem tocar na cerveja de mandioca, sobre a qual as mulheres seguem exercendo o controle até a ingestão. Assim, como acontece muitíssimas vezes, quando um inseto atraído por aquela poça leitosa fica se debatendo em meio aos suplícios do afogamento, não há solução se não assoprar devagarinho a superfície do líquido, permitindo que ele aperte em segurança na borda da taça. (DESCOLA, 2006, p. 61-63).

O ato de servir, neste contexto, não apenas exprime a divisão sexual do trabalho, monopolizado pelas mulheres, mas o que está implicado neste mesmo ato de servir ou dar. Aqui nunca é apenas a cerveja que está no jogo, mas algo de quem a serve, por isso o inconveniente relacionado ao toque na bebida antes de sua ingestão, do mesmo modo o ato de olhar.

E a preocupação com esse ponto importante consiste no fator explicativo fundamental para a compreensão sobre o fundamento da obrigação e restituir a coisa dada. Considerando que por “coisa” jamais devemos nos limitar a reduzi-la a objetos materiais e palpáveis, muito menos a coisas avaliadas segundo o paradigma de utilidade ocidental moderno. Malinowski nos lembra sobre como até mesmo em um ritual funerário estamos diante de uma problemática contratual em que o próprio choro da mulher ilutada, que vela o seu marido, é transacionável nessas complexas cadeias de obrigações contratuais. Ele nos informa que

entre os habitantes de Trobriand, não há um único ato funerário, nem sequer um único ritual, que não seja considerado como sendo uma obrigação do ator em relação a alguns dos outros sobreviventes. A viúva chora e lamenta na tristeza ritual, em devoção e medo religiosos, mas também porque a força de seu pesar proporciona satisfação direta aos irmãos e aos parentes maternos do morto. (...) É seu dever em relação aos membros sobreviventes do clã do marido, portanto, mostrar seu pesar, manter um longo período de luto e carregar o osso maxilar do seu marido durante alguns anos depois de sua morte. Esta obrigação não é

também sem reciprocidade. Na primeira grande distribuição ritual, uns três dias depois da morte do marido, ela receberá dos seus parentes um pagamento ritual, em um pagamento substancial, pelas suas lágrimas; e nas últimas festas rituais são feitos a ela mais pagamentos pelos serviços subsequentes de luto. (MALINOWSKI, 2015, p. 33)

Percebe-se que além das complexas regras de parentesco o luto da mulher que perde o marido corresponde a um caso exemplar tanto da coexistência de dimensões plurais no ato funerário, pois ele está profundamente imerso em regras de parentesco e de contrato civil, como também evidencia tanto a permanência de algo da mulher ilutada no que ela oferece, que é o seu choro, como também a partir da existência de um universo de trocas em que choros, olhares e sorrisos, por exemplo, correspondem a propriedades transacionáveis que vão e voltam de outra maneira, pois se paga o choro com “pagamento substancial”. Só é um exemplo, entre incontáveis, que pode nos alertar para concebermos como o que se transaciona nessas trocas não é medido segundo o paradigma utilitário que o ocidente jurídico europeu moderno forjou.

A terceira obrigação, assim, não se reduz a uma mera execução onde as obrigações terminam, mas a própria continuidade da possibilidade constante da obrigação de dar, pois, como já foi colocado, o donatário possui um tipo de direito de propriedade sobre as coisas do doador, inviabilizando a possibilidade de acumulação de riquezas a ponto de se produzir desigualdade econômicas e sociais abissais e com a existência de camadas sociais miseráveis.

Essa configuração triádica que caracteriza a hipercomplexidade da dádiva pode ser tomada como uma possibilidade de crítica a sociabilidade econômica capitalista ocidental que subjaz ao modelo de relação jurídica típica do direito moderno. E isso não só pela valorização do que poderíamos aqui denominar de associacionismo afetivo fundado em uma crença no transcendental imanente, pois as trocas são perpassadas pela crença de que tanto coisas quanto simultaneamente almas se trocam e se encontram, mas também pela defesa imperativa, por mais que se pense o contrário, do não desperdício.

Considerando os níveis de produção de lixo e de poluição que o nosso mundo realiza, gerando impactos globais que agora estão sendo medidos no que tange as possibilidades de comprometimento da permanência de nossa vida na terra, com poluição de rios e despejos no meio ambiente de produtos cuja decomposição natural pode levar de 200 a 600 anos, começamos a compreender como as coisas levam algo de nós, como nós estamos presentes e como a nossa responsabilidade, segundo esse imaginário indígena, poderia, talvez de

alguma maneira, conscientizar-nos a respeito da necessidade de um mundo em que não mais iríamos conceber a nossa existência como separada do que denominamos de “natureza”, e isso não apenas no que diz respeito a preservação do meio ambiente, mas para a própria permanência de nossa espécie na terra.

Neste sentido, a problemática da dádiva não apenas evidencia um tipo de registro de diferença entre “nós” (herdeiros das “conquistas” capitalistas ocidentais) e “eles” (indígenas que sofreram e ainda sofrem as imposições características da colonização), mas a possibilidade de percebermos uma relação-outra com o que nos faz e que ingenuamente concebemos como separado de nós, que é a “natureza”.

3. Sobre a crítica antropológica à violência do mundo contratual ocidental moderno.

Neste tópico iremos ventilar a possibilidade de uma leitura clastreana da dádiva pensada por Mauss com o intuito de se tecer uma crítica antropológica ao mundo contratual ocidental enquanto um das facetas de narcisismo de Estado. A nossa proposta irá apresentar um diálogo entre a tese das sociedades indígenas como sociedades contra o Estado e como o modo de se vivenciar a experiência contratual indígena pode evidenciar uma sociabilidade contra a acumulação e a concentração de capital hiperdesigual que caracteriza o capitalismo ocidental nos mais diversos rincões do mundo.

Considerando que estamos adotando uma abordagem influenciada pela verve crítica da antropologia política desenvolvida por Pierre Clastres, sendo esta marcada pela exigência inegociável de ruptura com o narcisismo de Estado ocidental, fundado na imposição de sua estrutura básica (a do comando/obediência) sobre as sociedades indígenas, partindo do preconceito infundado da inferioridade destas, o que evidencia em sua retórica etnocêntrica a pressuposição de que as sociedades indígenas seriam marcadas pela falta, a questão da dádiva irá dialogar com a problemática do poder político.

Clastres argumenta que o fundamento da marcha violeta do ocidente sobre as sociedades indígenas é primeiramente político, “a relação política de poder precede e fundamenta a relação econômica de exploração. Antes de ser econômica, alienação é política, o poder antecede o trabalho, o econômico é uma derivação do político” (CLASTRES, 2003, p. 216) e o aparecimento do Estado, cuja existência impõe às relações a estrutura de

base “comando/obediência”, é que determinaria a estratificação social, onde as relações seriam demarcadas pela oposição entre “dominantes e dominados”, mas aqui antes de serem dominados economicamente há a dominação política que iria existir de modo subjacente a econômica.

Sendo assim, a exploração e a desigualdade socioeconômica que caracteriza o capitalismo, principalmente nas sociedades consideradas periféricas em relação ao paradigma capitalista europeu, onde a miserabilidade passa a ser um fator de massificação e não excepcional, seriam marcadas pela existência estrutural da subordinação política, sendo esta caracterizada pela subordinação e pelo fato de se trabalhar para os outros, ou seja, estamos diante do político como fundamento da alienação do trabalho. O trabalho subordinado ao outro e sem fim seria a dimensão política fundamental.

Esse tipo de trabalho que, aliado à existência do Estado, constituiria o segundo “imperativo categórico” (CLASTRES, 2003, p. 211) da “marcha da civilização ocidental” (CLASTRES, Ibid) estaria ligado a exigibilidade da produção de excedentes para a maximização do lucro, prática que não só não existe nas sociedades indígenas como estas se estruturam de modo que a inviabilizar essa prática, tal como vimos quando tratamos tanto da obrigação de dar quanto da destruição dos excedentes nas grandes festas de trocas de presentes como no *potlatch* ou no *kula*.

E, segundo a análise clastreana, é justamente a ausência de dominação política que caracteriza a vida política e econômica indígena. Tanto a liderança indígena quanto a própria noção de trabalho seriam marcadas pela ausência do comando e da autoridade que seriam a marcas das sociedades ocidentais regulamentadas e ao mesmo tempo produzidas cognitivamente pelo direito ocidental.

A economia indígena quando produz excedentes o faz sem aumento de trabalho, tendo em vista que a atividade laboral se limita apenas ao necessário. Estaríamos diante de sociedades onde o trabalho estaria vinculado ao “sentido da recusa de um excesso inútil, da vontade de restringir a atividade produtiva à satisfação das necessidades. E nada mais” (CLASTRES, 2003, p. 213). E, se há produção de excedentes, “obtido sem sobretrabalho, é consumido, consumado, com finalidades propriamente políticas, por ocasião de festas, convites, visitas de estrangeiros” (CLASTRES, Ibid).

É justamente neste ponto que a análise clastreana da produção indígena pode ser compreendida por meio da problemática das trocas de dâdivas, onde os excedentes acabam

integrando as trocas de presentes oferecidos em jogos sociais totais imersos em ritos de socialização consideravelmente complexos como nos casos do *potlatch*.

Neste sentido, ao invés de relações jurídicas baseadas no paradigma contratual capitalista, em que o culto a propriedade privada impõe um jogo onde as multas e juros passam a ser usados explicitamente como signos de desconfiança e de hostilidade em relação ao outro com que se firma um negócio jurídico, no universo das trocas nativas estaríamos diante de relações socioafetivas que não seriam perpassadas apenas pela preocupação com a lucratividade, aliás, esta inexiste, mas com a permanência dos laços de sociabilidade.

Neste aspecto, o modo de se conceber a atividade produtiva das sociedades indígenas nos faz concluir que elas seriam casos exemplares de sociedades de lazer, diante da redução do mundo do trabalho ao estritamente necessário para a satisfação das necessidades básicas. Este sentido do trabalho em muito se diferencia e se opõe como uma crítica ao modo como o capitalismo ocidental, protegido pelas formas jurídicas ocidentais, concebe a “natureza” e a regência do trabalho, que passa a ser concebido como atividade incessante para a consecução da lucratividade, mesmo que as custas da própria sanidade. E no que diz respeito a “natureza”, em nosso mundo ela passa a ser vista como “bem” jurídico disponível e passível de apropriação tutelada pelo direito, enquanto no mundo das trocas indígenas ela constituiu vida e, em alguns casos, como nos lembra Mauss, ela constitui uma dimensão da própria força espiritual que fundamenta a obrigação de restituir, por exemplo, nas atividades de caça entre os Maori e que vai junto com a coisa dada: o “*hau*, espírito das coisas, em particular o da floresta e dos animais de caça que ela contém” (MAUSS, 2003, p. 197) evidencia a valorização da “natureza” não enquanto uma mera coisa inanimada passível de disposição contratual, mas como força vida da qual jamais poderíamos nos desvincular.

Tanto no que concerne a oposição estrutural das sociedades indígenas à autoridade de Estado quanto em sua oposição em relação ao mundo mercantil ocidental, marcado pelo domínio do utilitarismo econômico e pelo mito da naturalização das pré-condições capitalistas individuais presentes em sujeitos de direito fundamentados pela boa fé contratual, verdadeira justa medida do homem de negócios ponderado e dócil produzido pelo ocidente capitalista moderno, a questão da dádiva pode servir de chave e de complemento para a análise crítica do modo como experienciamos as nossas relações com os outros e com a “natureza” da qual somos partes inseparáveis.

Descola nos relata sobre como as trocas de favores ou de serviços na economia política Jivaro Achuar é marcada pela ausência de comando, sendo assim, mesmo sendo “a primeira obrigação de um homem que se beneficia da cooperação dos parentes e aliados (consistir), de fato, em dar-lhes de beber com generosidade” (DESCOLA, 2006, p. 87) ela é marcada pela ausência de qualquer relação de autoridade ou de subordinação e é por isso que como ele nos relata que “em nenhum momento o dono da casa deus instruções aos que vieram ajuda-lo, a não ser para convidá-los para a pausa” (DESCOLA, 2006, p. 88).

As trocas de favores e de serviços que muito embora sejam regidas por códigos morais nunca completamente explícitos são profundamente ligadas a problemática da característica específica das sociedades indígenas, qual seja, a da ausência de autoridade ou de superioridade hierárquica que fundamentaria a obediência aos comandos de um soberano ou de um patrão protegidos pelo aparato jurídico-político e econômico do capital.

Considerações finais.

Submetidas a violenta marcha civilizatória ocidental, que com seu aparato político e jurídico impõe o seu modo de vida como superior em todos os sentidos, as sociedades indígenas podem nos apresentar uma possibilidade de crítica ao modo como essa marcha impõe o seu julgo que, agora mais do que nunca, nos possibilita experienciar as consequências naturais mais desastrosas de sua atuação predatória sobre a natureza transformada em recurso exploratório. E tanto as pesquisas quanto os estudos da antropologia e da etnografia das sociedades nativas podem ser ricos referenciais para tecermos uma crítica a essa visão etnocêntrica de mundo que, por conta de sua verve narcísica encontra-se, ao que parece, não predisposta a crítica de seus fundamentos filosóficos e jurídicos.

Dante da possibilidade de nossa vida na terra cada vez mais estar sob o signo da fragilidade, principalmente por conta da exploração predatória cujas consequências naturais estão cada vez mais evidentes, um novo modo de lidar com o que nos constitui indelevelmente (a “natureza”) se faz urgente, e aqui estaríamos diante da possibilidade de aprendermos ou de compreendermos com as próprias sociedades indígenas.

A obra de Mauss, principalmente o “Ensaio sobre a Dádiva”, mostra-nos como as sociedades indígenas não só experienciam a vida econômica de modo diverso do nosso,

como também se opõe ao modo como vivenciamos e concebemos a vida política, jurídica e econômica. As próprias trocas de dádivas são apresentadas como relações profundamente imbricadas com uma ecologia onde os humanos não são tomados como superiores e separados do mundo natural, pois o natural é perpassado por uma espiritualidade nunca completamente transcendental, visto que ela estaria presente, animando as coisas em jogo.

A indissociabilidade do humano com o natural corresponde a um ponto fundamental, pois põe em evidência o fato de que a degradação ocasionada pelo humano em relação a natureza implica um tipo de autodegradação do próprio humano. Com isso, a problemática da dádiva pode nos indicar tanto uma crítica ao modo como nos relacionados com os outros (entre humanos e sociedades) mas também ao modo de se lidar com a natureza.

A leitura clastreana da problemática da dádiva permite tanto o aguçamento da crítica em relação ao modo como vivenciamos o trabalho quanto ao modo como pensamos consciente ou inconscientemente o poder político, marcado subjacentemente pela lógica da obediência e pelas imposições de dádivas (como no caso dos impostos) que além de serem forçadas são muitas vezes sem contrapartida por parte do poder político. E esse tipo de relação, profundamente criticável segundo a moral contratual indígena, só é possível por meio da imposição de um modo tanto diferente, mas também contrário ao modo de se conceber a vida contratual e política nas sociedades indígenas.

Essas imposições, pelo etnocídio generalizado que elas contribuíram para produzir e aguçar, caracteriza uma marca importante das pegadas do mundo ocidental sobre os povos nativos. O sucesso dessa empresa não seria possível sem a sua tutela proporcionada pelo pensamento jurídico ocidental que não apenas contribuiu para formular intelectualmente a estrutura de Estado e a lógica de poder que o fundamenta, mas também para projetar violentamente nos mais diversos rincões do mundo o seu modo próprio de contabilizar as relações entre as pessoas por meio da formalização dos negócios jurídicos, forma específica de relação jurídica fundamental ao funcionamento do campo jurídico.

Diante das mais diversas catástrofes naturais que assolam a sociabilidade humana, a preocupação em se procurar modos outros de se conceber tanto as nossas relações quanto as relações com a natureza acaba sendo no mínimo prudente, tendo em vista que a continuação de um modo de pensar e de lidar com o mundo de forma predatória pode encurtar a nosso tempo de vida na terra.

REFERÊNCIAS

- BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico:** contribuição para um psicanálise do conhecimento. Trad.: Estela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro, Contraponto, 1996
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado:** pesquisas de antropologia política. Trad.: Theo Santiago. SP: Cosac Naify, 2003
- DESCOLA, Philippe. **As lanças do crepúsculo:** relações jivaro na Alta Amazônia. Trad.: Dorothée de Bruchard, São Paulo, Consac Naify, 2006
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa:** sistema totêmico na Austrália. Trad.: Paulo Neves, São Paulo, Martins Fontes, 1996
- GODELIER, Maurice. **O enigma do dom.** Trad.: Eliana Aguiar, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001
- GURVITHC, Georges. **A magia e o direito.** Trad.: Márcia Atalla Pietroluongo, 1. Edição, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2014
- LÉVI-STRAUSS. Introdução à obra de Marcel Mauss. In.: **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2003
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2003
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental:** um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. 1^a ed., Trad.: Anton P. Carr e Lígia Cardieri, São Paulo, Ubu Editora, 2018
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Crime e Costume na Sociedade Selvagem,** Petrópolis, RJ: Vozes, 2015
- POLANYI, Karl. **A grande transformação:** as origens políticas e econômicas de nossa época. Trad.: Vera Ribeiro, 1. Edição, Rio de Janeiro, Contraponto, 2021
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. **Antropologia.** Org. Júlio Cesar Melatti. São Paulo: Ática, 1978

Detalhes do(s) autor(a/es)

Danilo José Viana da Silva.

Graduado em Direito (2012) pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP); Mestre (2014) e Doutor (2018) em Teoria do Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Pernambuco (PPGD/UFPE). Professor assistente II da Escola de Ciências Jurídicas da Universidade Católica de Pernambuco (ECJ/UNICAP).