

GERAÇÃO, TEMPO, CRISE

Generation, Time, Crisis

Generación, Tiempo, Crise

Tim Ingold¹

Tradução:
Gustavo Guedes Brigante²
Helton Clístenes³
Maria Luiza França⁴

DOI: 10.31501/esf.v1i35.16902

Resumo: Este comentário retoma três conceitos fundamentais e intimamente interligados da antropologia social: geração, tempo e crise. Começando pela geração, mostra como os modelos clássicos buscaram reconciliar as vidas transitórias dos indivíduos com a continuidade da estrutura social por meio de uma lógica de substituição e herança; mas isso permite aos indivíduos apenas ser. E se, ao contrário, as relações intergeracionais fossem modeladas em termos de um processo contínuo de devir, de engendrar e renascer? Isso implicaria uma compreensão bastante distinta do tempo: não mais o eixo da diacronia, sobre o qual gerações sucessivas são dispostas em sequência, mas a duração intrínseca ao próprio movimento da vida e do crescimento. Nesse caso, não haveria uma divisão nítida entre passado e futuro, separados por um presente, mas antes um sentido duradouro de presença, em cujos termos até mesmo o tradicional pode ser contemporâneo. Foi a era moderna que, ao virar as costas aos modos antigos, substituiu essa presença por uma sucessão interminável de presentes, cada um repudiando o passado em seus desígnios para o futuro. Nisso reside a percepção de crise permanente tão característica de nossa época. Como poderíamos reverter esse sentido de crise para que se torne uma força para o bem?

Palavras-chave: Copresença. Substituição. Tradição.

¹ Doutor; Universidade de Aberdeen, Aberdeen, Escócia. tim.ingold@abdn.ac.uk | <https://orcid.org/0000-0001-6703-6137>

² Doutor; Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal - RN, Brasil. gustavo.guedes.brigante@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-3052-6682>

³ Doutorando; Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal - RN, Brasil. helton.costa.0137@ufrn.edu.br | <https://orcid.org/0009-0009-9317-0298>

⁴ Mestranda; Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal - RN, Brasil. luiza.franca.702@ufrn.edu.br | <https://orcid.org/0009-0001-7715-269X>

Abstract: This commentary revisits three fundamental and closely interlinked concepts of social anthropology: generation, time and crisis. Beginning with generation, it shows how classical models sought to reconcile the transient lives of individuals with the continuity of social structure through a logic of replacement and inheritance. But this allows individuals only to be. What if, instead, intergenerational relations were modelled in terms of a continuous process of becoming, of begetting and rebirth? This would entail a quite different understanding of time: not the axis of diachrony, upon which successive generations are sequentially layered, but the duration intrinsic to the movement of life and growth itself. With this, there is no clearcut division between past and future, separated by the present, but rather an abiding sense of presence, in terms of which even the traditional can be contemporary. It was the modern era that, in turning its back on old ways, replaced this presence with an unending succession of presents, each of which repudiates the past in its designs on the future. Herein lies the perception of perpetual crisis so characteristic of our age. How might this sense of crisis be turned around to become a force for good?

Keywords: Copresence. Replacement. Tradition.

Resumen: Este comentario revisita tres conceptos fundamentales y estrechamente interrelacionados de la antropología social: generación, tiempo y crisis. Comenzando por la generación, muestra cómo los modelos clásicos intentaron reconciliar las vidas transitorias de los individuos con la continuidad de la estructura social mediante una lógica de reemplazo y herencia. Pero esto solo permite a los individuos ser. ¿Qué ocurriría si, en cambio, las relaciones intergeneracionales fueran modeladas en términos de un proceso continuo de devenir, de engendramiento y renacimiento? Esto implicaría una comprensión muy distinta del tiempo: no el eje de la diacronía, sobre el cual las generaciones sucesivas se superponen secuencialmente, sino la duración intrínseca al propio movimiento de la vida y del crecimiento. Desde esta perspectiva, no existe una división tajante entre pasado y futuro, separados por el presente, sino más bien un sentido perdurable de presencia, en cuyos términos incluso lo tradicional puede ser contemporáneo. Fue la era moderna la que, al dar la espalda a las viejas formas de vida, sustituyó esta presencia por una sucesión interminable de presentes, cada uno de los cuales repudia el pasado en sus designios sobre el futuro. Aquí reside la percepción de crisis perpetua tan característica de nuestra época. ¿Cómo podría invertirse este sentido de crisis para convertirse en una fuerza para el bien?

Palabras clave: Copresencia. Sustitución. Tradición.

Geração

Ao ler as contribuições para esta coletânea, fui veementemente impactado – e não pela primeira vez – pela distância entre o meio político e intelectual da antropologia contemporânea e o da antropologia na qual fui formado, no final dos anos 1960. Pessoalmente, não me sinto particularmente em casa em nenhum dos dois. Seria fácil dizer que meus professores, naquela época, pertenciam a uma geração antropológica, e que os autores aqui reunidos pertencem a outra, separada talvez por várias gerações intermediárias. Essa periodização, entretanto, não corresponde à minha própria experiência. Percebo que, em vez disso, transito por diferentes conversas, cada uma das quais, longe de se restringir a seu próprio recorte no tempo, tende a se enrolar por um tempo apenas para que suas vozes constituintes se desenrolem novamente à medida em que se engajam com outras vozes em outras conversas. Além disso, essas conversas sempre ocorrem tanto entre vozes em minha própria cabeça quanto com as vozes de meus interlocutores. Com o tempo, elas crescem e diminuem, mas não se sobrepõem umas às outras em sucessão ordenada. Cada uma é mais como um nó ou emaranhado em uma teia em constante tecelagem. E eu, como uma aranha em sua teia, sinto-me mais em casa no meio dela. O que a teia é para a aranha, minha biblioteca é para mim: a pátria [*homeland*] dos meus pensamentos. Aqui estão livros adquiridos em diferentes épocas, com datas de primeira publicação que abrangem séculos. Eles são um registro das conversas das quais participei – mas não apenas um registro, pois, a qualquer momento, posso pegar um volume da estante e, ao abrir suas páginas, retomar minha conversa com seu autor. E foi exatamente isso que aconteceu alguns dias atrás.

A introdução desta coletânea, de Koreen Reece e Diego Maria Malara⁵, reavivou uma memória distante, de um livro que era leitura obrigatória nos meus tempos de estudante: *African Systems of Kinship and Marriage*, organizado por A. R. Radcliffe-Brown e Daryll Forde⁶. Publicado pela primeira vez em 1950, devo ter adquirido meu exemplar por volta de 1968, e agora, com as orelhas marcadas e páginas soltas, ele ainda está em uma estante da minha biblioteca reservada para os velhos clássicos. Não me lembro quando foi a última vez que o abri. No entanto, o princípio da "equação das gerações alternadas", que Radcliffe-Brown introduziu em sua introdução ao volume, permaneceu gravado em minha memória (Radcliffe-Brown, 1950, p. 27-31). O que, perguntei-me, ele realmente disse? Ao ler, suas palavras soaram tão frescas quanto quando as encontrei pela primeira vez. Ele começa observando que os seres humanos, em geral, se distinguem pelo longo período da primeira infância, durante o qual os jovens são inteiramente dependentes de seus mais velhos, especialmente dos pais, para alimentação, cuidado e orientação. Esse papel de cuidado exige que as crianças amem, honrem e obedeçam a seus pais. De fato, a continuidade da ordem social, que requer a transmissão de conhecimento, habilidade e preceitos morais, depende disso. Mas quando se trata das relações das crianças com a segunda geração ascendente, a dos avós, a situação é bastante diferente. Em vez de superordenação e subordinação, há uma amistosidade descontraída e companheirismo. Em algumas sociedades, as duas gerações – a dos avós e a dos netos – podem até ser fundidas em uma só. O mesmo vale para as gerações dos pais e dos bisavós. As crianças pequenas costumam puxar as

⁵ Ingold se refere ao artigo *Kids these days: On generation and crisis* que abre o número especial da revista *History and Anthropology* sobre o tema *On Generation and Crisis*, organizado por Koreen Reece and Diego Maria Malara, DOI: <https://doi.org/10.1080/02757206.2026.2651988>. Nota dos tradutores (NT).

⁶ Em edição portuguesa, *Sistemas Africanos de Parentesco e Casamento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974. (NT).

orelhas dos avós, mas nunca devem tocar na orelha de um bisavô – dizem os Asante de Gana – para que o ancião não morra (Radcliffe-Brown, 1950, p. 29). Em sentido estrito, conclui Radcliffe-Brown, não são as crianças que, com o tempo, substituem seus pais, mas os netos que substituem seus avós.

A palavra "substituição" [*replacement*] é significativa. Pois ela revela muito sobre a maneira como a antropologia da época concebia os indivíduos e a estrutura social. Em termos simples, os indivíduos são descartáveis, mas precisam ser substituídos à medida que se desgastam, para que as estruturas nas quais estão inseridos permaneçam em funcionamento. A substituição então assume os status, obrigações, insígnias e assim por diante daquele que foi substituído. A outra face da mesma moeda é que o primeiro *herda* [*inherits*] do último. A lógica da herança implica que um legado é desvinculado de uma vida e transmitido intacto a outra. Dessa forma, a continuidade e a estabilidade da ordem social são asseguradas não apenas apesar da rotatividade dos indivíduos, mas também graças a ela. No entanto, essa lógica não se restringia de modo algum ao tipo de antropologia social promovida por Radcliffe-Brown, com seu foco nas estruturas e em seu funcionamento. Ela era — e de fato ainda é — igualmente comum nas disciplinas da biologia e da psicologia, com seu foco complementar nos indivíduos. Quando os cientistas sociais se queixam, como frequentemente o fazem, da compreensão "naturalizada" das gerações e do reducionismo que ela acarreta, é realmente a essa lógica que se referem. No entanto, com frequência, em suas próprias tentativas de estabelecer a autonomia relativa e a irreducibilidade do social, acabam por reproduzi-la. Um exemplo é Karl Mannheim, que, em seu ensaio marcante de 1928, "O problema das gerações", adverte contra "o erro de todas as teorias naturalistas que tentam deduzir fenômenos sociológicos diretamente de fatos naturais", apenas para afirmar que, como os indivíduos estão constantemente aparecendo e desaparecendo, é "necessário transmitir

continuamente a herança cultural acumulada" (Mannheim, 1952, p. 290). Se houve alguma vez uma dedução sociológica a partir dos supostos fatos da natureza, é esta!

Para colocar a questão de maneira direta, a combinação paradigmática entre transmissão e substituição nos dá gerações sem generatividade [*generations without generation*]. Enquanto atribui a cada indivíduo um lugar para *ser* [*to be*], no cerne de uma estrutura fixa de relações intergeracionais, ela os priva de qualquer possibilidade de *devir* [*to become*]. E foi com isso em mente que retornei a outro livro na minha estante de "velhos clássicos", ainda que de época um pouco posterior ao *Sistemas Africanos de Parentesco e Casamento*. Tratava-se da coletânea de ensaios de Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors*, de 1974 (Turner, 1974)⁷. A crítica de Turner ao funcionalismo estrutural de Radcliffe-Brown e seus seguidores era que ele não deixava espaço para as forças e energias antiestruturais que investem a vida social com seu impulso criativo e transformador. Estaria a generatividade das gerações justamente em seu potencial de romper estruturas? A própria palavra "geração", Turner nos lembra, assim como cognatos como "gênero" [*gender*], "gênio" [*genus*], "gênero textual" [*genre*] e muitos outros, vem da raiz indo-europeia *gan*, cujo significado fundamental é produzir [*to produce*], dar à luz [*bring forth*] ou procriar [*beget*]. Geração como procriação [*begetting*] é dar à luz a vida nova [*bringing forth of new life*] e, como Turner também observa, isso a coloca imediatamente no mesmo campo semântico de "natureza" em seu sentido original – a partir do verbo latino *nascere*, "nascer" – como uma potência, distribuída por todo o cosmos, de contínuo renascimento ou renovação (Turner, 1974, p. 24-25). Naquilo que os críticos sociólogos condenam como naturalização, então, não apenas as gerações são despojadas de sua generatividade, mas

⁷ Em edição brasileira, *Dramas, Campos e Metáforas*. Niterói: Eduff, 2017. (NT).

também a natureza é despojada de sua natalidade. E se, com Turner, modelássemos as gerações em termos de renascimento em vez de substituição, e as relações entre elas em termos de procriação em vez de transmissão? De forma crucial, enquanto a transmissão atravessa o curso da vida, a procriação está alinhada com ele. Com a ênfase aqui no devir do ser, ou literalmente na *ontogênese*, o natural e o social não se opõem mais, mas são um e o mesmo.

Do trabalho do parto ao trabalho contínuo de nutrição por meio do qual novas vidas são alimentadas, criadas e cuidadas, procriar é uma tarefa que velhos e jovens realizam juntos, continuamente criando a si mesmos e uns aos outros nesse processo. "Nossa imagem *básica* da ontogenia humana", escreve A. F. Robertson, duas décadas após Turner, "deveria ser, portanto, a de uma vida situada entre uma geração ascendente e uma descendente, ligadas pelo processo de procriar e ser procriado" (Robertson, 1996, p. 595). Isso, no entanto, lança uma luz inteiramente diferente sobre a suposta equação das gerações alternadas. Robertson (2011) conta a história, de seu trabalho de campo no sul de Uganda, de um menino de nove anos, Lukoho, que foi apresentado como seu próprio avô. Para nós, isso é um enigma. Uma coisa é o menino ser homônimo de seu avô, ou mesmo supor que, ao crescer, ele ocupará o lugar do avô na sociedade, mas o que pode significar dizer que ele realmente é seu avô? A fonte de nosso estranhamento, argumenta Robertson, está nesse verbo aparentemente inocente "ser". Cada indivíduo, pensamos naturalmente, existe para ser unicamente quem é, ao longo de uma vida delimitada entre os eventos do nascimento e da morte. Essa visão nominalmente "ocidental", no entanto, é estranha à filosofia africana, que vê tanto o nascimento quanto a morte como processos prolongados em uma vida de crescimento e devir, sem início ou fim óbvios. Mas é uma vida que, no entanto, cresce e diminui, alternadamente brilhando intensamente e

dissolvendo-se no fundo. Talvez, sugere Robertson, possamos pensar nos dois Lukohos como tendo vidas paralelas, "uma esmaecendo enquanto a outra está surgindo". Mas, na verdade, eles são apenas fases de um único processo contínuo de "Lukohidade [*Lukoho-ness*] em sua totalidade viva", que, tendo se atenuado desde o falecimento do avô, brilha com renovado esplendor nos olhos da criança (Robertson, 2011, p. 595-596).

Tempo

Essa visão das gerações como marcando a ritmicidade inerente de ondas de vida simultâneas, porém alternadas, está muito distante do modelo de substituição que, ao ver cada geração sobreposta à seguinte, institui uma divisão absoluta entre a vida dentro das gerações e a herança entre as gerações. E ela acarreta uma compreensão bastante diferente do tempo. Não se trata do eixo da diacronia, sobre o qual as gerações sucessivas se sobrepõem em uma sequência ordenada. Não é cronológico, ponto final. É antes um tempo, uma duração, intrínseca ao movimento da própria vida e do crescimento. Em seu coração está o gesto elementar do cuidado, na verdade do amor, enactado sempre que um pai, mãe ou avô, pegando uma criança pela mão, a convida a seguir. A criança *avança* [*goes forth*] ao longo dos caminhos do mais velho; o mais velho olha *pela* criança [*looks after the child*]. Há aqui um sentido de antes e depois, de vir e ir. Mas isso não corresponde a uma divisão nítida entre passado e futuro, nem há um presente que marque a linha divisória entre os dois. Em vez do presente, há um senso permanente de *presença* [*presence*]. Presença não é um instante no tempo; é a plenitude do próprio tempo, inerente a cada momento da vida cotidiana. Em qualquer lar próspero, como Malcolm Ruel observa a respeito do povo Kuria da África Oriental, "tem-se um senso muito forte de toda

uma gama de parentes falecidos estando presentes junto com as crianças que estão brincando e crescendo" (Ruel, 1997, p. 255). Sua presença é vivida como um tipo de anseio [*longing*]. No entanto, no fluxo e refluxo da vida, ansiar por aqueles que partiram é igualmente ansiar por aqueles, ainda não nascidos, que ainda estão por vir. Nos extremos do anseio, antes e depois se fundem. Mesmo à medida que as memórias dos queridos que partiram se esvanecem, mesmo à medida que se dissolvem como gotas no oceano do tempo, desse próprio oceano brota uma nova vida.

Foi a invenção do presente, e com ela a divisão entre passado e futuro, que mudou tudo isso. Nada mais sustenta de maneira tão profunda a sensibilidade moderna. É a fonte do conceito estratificado de geração que a maioria dos escritos sobre o tema nas ciências sociais toma por garantido, assim como é o ponto de partida para as contribuições desta coletânea. O presente é uma suspensão [*hold-up*], uma tentativa fadada ao fracasso de deter a corrente do tempo ao voltar-se para enfrentar a maré que se aproxima e, no mesmo gesto, virar as costas para o que veio antes. Com isso, os caminhos dos ancestrais, outrora diligentemente seguidos, são rebatizados como legado de um passado superado, enquanto o futuro é lançado na direção oposta, como um projeto, concebido pela geração presente, a ser imposto sobre a geração do futuro destinada a substituí-la. A tentativa está fadada ao fracasso porque essa última geração, assim que assume o comando do presente, está fadada a repetir o mesmo movimento, superando o projeto de sua antecessora com seus próprios planos. Assim, o projeto de uma geração é reduzido a escombros pelas ambições da seguinte. Karl Marx e Friedrich Engels já haviam percebido isso quando, em 1848, escreveram seu *Manifesto Comunista*. Na época moderna, declararam, todas as formações recém-estabelecidas "tornam-se antiquadas antes que possam se ossificar" (Marx & Engels, 2010, p. 16). Na verdade, o estado de

convulsão crônica, a "perturbação ininterrupta de todas as condições sociais" que Marx e Engels consideravam característica da modernidade, já havia sido proposto como um experimento de pensamento pelo filósofo David Hume, em um ensaio intitulado "Do contrato original", publicado exatamente um século antes, em 1748. E se os seres humanos fossem como bichos-da-seda ou borboletas, perguntou Hume, de modo que "uma geração de homens saísse de cena de uma vez, e outra a sucedesse" (Hume, 1889, p. 452)?

À sua própria pergunta, Hume respondeu que, se fosse esse o caso, cada geração teria que projetar sua forma de sociedade a partir do zero, sem levar em conta leis ou precedentes. Mas, afortunadamente para os humanos, como as vidas se sobrepõem [*overlap*] e a renovação das gerações é escalonada, é possível e de fato necessário que os descendentes sigam os passos de seus ancestrais, assegurando assim certa medida de continuidade social. Mannheim, que compartilhava o progressismo de Hume, senão suas inclinações empiricistas, mais tarde retomaria a mesma ideia ao argumentar que, como na sociedade humana novas pessoas aparecem continuamente na mesma proporção em que as velhas morrem, a transição de geração para geração, implicando uma transmissão do patrimônio cultural acumulado, não é um evento único, mas um processo contínuo (Mannheim, 1952, p. 292). Mas há mudança e adaptação ao longo do caminho, pois, a cada geração, os jovens trazem olhos novos para o inventário dos modos passados, permitindo-lhes esquecer o que já não é útil e almejar o que ainda pode guardar alguma promessa para o futuro. O processo, no entanto, é mais punctuado do que gradual, pois chega um ponto na vida de cada jovem, pensa Mannheim, em que ele não está mais contente em seguir os precedentes do passado. Ele chega a sugerir quando esse ponto de virada é mais provável de ocorrer – por volta dos 17 anos! Nesse

momento, grande parte do que até então era tido como garantido começa a parecer problemático. É questionado, refletido. Este é um momento de profunda desestabilização e agitação, no qual o jovem, à beira da vida adulta, é forçado a tomar partido. E no próprio ato de fazê-lo, diz Mannheim – ao virar as costas para o passado e encarar o futuro, ou talvez um menu de futuros alternativos entre os quais escolher –, o adolescente *descobre pela primeira vez o que significa viver no presente* (Mannheim, 1952, p. 300-301).

Não que o sedimento das primeiras impressões, absorvido durante a infância, mas questionado na juventude, se perca alguma vez. Ele antes se deposita como uma espécie de pedra basilar a partir da qual toda experiência posterior adquire seu significado, seja por cumprimento ou por negação. Pois segundo Mannheim, não apenas as gerações são formadas por estratos sucessivos; a própria consciência também o é. Se fôssemos, então, encontrar a geração da outrora juventude na vida adulta, veríamos que ela ainda se apegava a um presente que outrora reivindicara para si em sua virada contra o passado, mas que é rejeitado pela juventude de hoje. Cronologicamente, jovens e velhos podem estar vivendo na mesma época, impactados pelos mesmos eventos históricos, mas suas identidades geracionais estão vinculadas a presentes distintos, até mesmo discordantes. Este é o paradoxo da "não-contemporaneidade do contemporâneo", que Mannheim tomou emprestado dos escritos do historiador da arte Wilhelm Pinder (Mannheim, 1952, p. 283, 285). Isso inevitavelmente implica certa tensão, especialmente em contextos educacionais nos quais futuros alternativos estão em jogo. Mas isso é bastante diferente do antagonismo entre gerações próximas comumente observado nas chamadas sociedades "tradicionais". Aqui, a reserva [*reserve*] demonstrada pelas crianças em relação àqueles que estão na posição parental é o reverso do respeito [*respect*], e a tensão é um índice de sua

impaciência para assumir o manto dos mais velhos e a autoridade que ele confere. Em nenhum momento de sua progressão pela vida os jovens dessas sociedades se voltam para uma direção oposta à de seus mais velhos. Mannheim está de fato ciente da diferença, pois sempre à espreita no pano de fundo de sua discussão está uma massa homogênea de humanidade que ele chama de "campesinato". As comunidades campesinas, pensa ele, são tão resistentes à mudança que geração segue geração sem qualquer ruptura discernível ou reorientação consciente. Nessas comunidades, escreve ele, "não encontramos a geração mais jovem... se levantando contra seus mais velhos" (Mannheim 1952, p. 300). A vida simplesmente segue adiante, como sempre, na pista lenta.

É por isso que, para Mannheim, apenas na modernidade as gerações se tornam conscientes de si mesmas como agrupamentos presentes, cada uma comprometida com sua própria visão de futuro. Simplesmente não há gerações, nesse sentido sociológico, no mundo não moderno do campesinato rural. De uma perspectiva moderna, de fato, as sociedades tradicionais parecem irremediavelmente presas no passado; não apenas não modernas, mas pré-modernas. No entanto, como argumentei em outro lugar, a "passadidade" [*pastness*] da tradição não é dada a priori, mas produzida na própria virada pela qual cada geração moderna estabelece sua reivindicação ao presente (Ingold, 2024, p. 20-21). O que isso significa, então, para a ideia de contemporaneidade? Literalmente, "contemporâneo" significa compartilhar o tempo juntos. Como vimos, para as pessoas que continuam seguindo os caminhos ancestrais, não é o presente, mas a presença [*presence*] que ancora sua experiência do tempo. Contemporaneidade, então, é sinônimo de copresença. Segue-se que as pessoas podem ser contemporâneas não apenas com seus ancestrais, mas também com descendentes ainda não nascidos. O contemporâneo seria tradicional! Para ouvidos modernos, isso soa como uma contradição

em termos. Contemporaneidade, insistiriam eles, diz respeito à co-posseção do presente, em contraposição tanto ao futuro quanto ao passado. A questão, para eles, depende de se tomamos o presente como significando um recorte particular do tempo cronológico, ou o senso vivido de participação em um destino comum no qual uma geração se torna consciente de si mesma. Para Pinder, o desalinhamento entre os dois significava que aquilo que frequentemente se chama de "espírito do tempo", o *Zeitgeist*, não pode ser senão um acorde accidental, produzido pela ressonância simultânea de presentes paralelos (citado em Mannheim, 1952, p. 284). Mas talvez, como argumentaram João Pina-Cabral e Dimitrios Theodossopoulos em um ensaio recente, haja mais do que isso. Eles sugerem, seguindo Raymond Williams (1977), que os períodos podem ser reconhecidos, ainda que apenas no ponto de substituição, por difusas "estruturas de sentimento" (Pina-Cabral e Theodossopoulos 2022, p. 465-466). Mas a ênfase permanece teimosamente na estratificação, "dentro de um processo no qual uma hegemonia sucede a outra" (2022, p. 470).

Crise

Diante de todo o discurso, de Marx e Engels, sobre as relações "fixas, congeladas" das sociedades pré-capitalistas ou, de Mannheim, sobre o ritmo esclerótico da mudança nas comunidades camponesas, os modos de vida tradicionais não estão gravados em pedra, nem mesmo são pegajosos. A vida flui; como Turner (1980, p. 158) insistiu, ela está grávida tanto da incerteza quanto da possibilidade do devir. E esse fluxo constantemente desgasta as estruturas e instituições que buscam em vão contê-lo, limitá-lo e encerrá-lo, ao mesmo tempo que convoca atos de reafirmação. Turner modelou famosamente esse ciclo de desgaste e reparo como um "drama social" em quatro atos, a saber: ruptura, crise, reparação e reintegração (Turner, 1974, p. 38-42). A ruptura não é um crime, nem

uma ofensa contra o consenso moral. Ela antes evidencia as tensões inerentes a uma estrutura normativa que submete as mesmas pessoas a demandas mutuamente irreconciliáveis. Entre essas tensões, já familiares de nossa discussão anterior, está "a impetuosidade dos jovens contra os anciãos dominadores" (Turner, 1980, p. 151). O jovem é instado a progredir na vida, a alcançar a ancianidade, apenas para se chocar com o respeito devido aos superiores. Mas o que pode começar como uma mera quebra de etiqueta pode rapidamente escalar à medida que outros são atraídos, compelidos a tomar partido dependendo de seu próprio posicionamento social. Eventualmente, os assuntos atingem um ponto de crise, um momento de perigo em que o verdadeiro estado das coisas é gritantemente revelado. Mas a crise é também um limiar, uma fase liminar na qual os participantes do drama, momentaneamente suspensos da vida normal e das clivagens e restrições que ela acarreta, podem experimentar um senso inalterado de comunhão, ou o que Turner chama de *communitas*. Disso vem a energia e a motivação para buscar a reparação, resultando eventualmente em um desfecho integrado, seja na forma de reconhecimento da cisão ou de restauração do status quo ante.

O argumento de Turner, em suma, é que a crise periódica é uma força de regeneração, que confere à vida social o impulso insurgente e antiestrutural sem o qual ela paralisaria, congelada nas estruturas da solidariedade mecânica ou orgânica. No drama social, a fase liminar não é expelida para as margens da sociedade, como ocorre em rituais de crise de vida que acompanham o "renascimento" dos jovens na vida adulta, mas está visceralmente presente no coração da vida pública (Turner, 1974, p. 39). Ela marca um ponto de virada para todos os envolvidos. No entanto, uma coisa é o curso da vida social virar, ou entrar em uma nova fase no padrão de onda da alternância geracional; outra bem diferente é aqueles cujas vidas estão postas nesse curso se voltarem para o presente, virando-se para

enfrentar um futuro que se aproxima. No primeiro caso, há viradas na vida apenas porque o próprio caminho continua. Ao virar uma esquina, ou ao transpor a crista de uma colina, velhos panoramas desaparecem enquanto novos horizontes surgem à frente. Sem pontos de início ou fim determinados, a trilha não é reta, mas sinuosa. Como o enredo de qualquer boa história, é cheia de reviravoltas. Não há contradição aqui entre crise e continuidade. No segundo caso, no entanto, o ponto de pivô marca uma interrupção. E esta é uma crise de outro tipo – uma repudição dos modos antigos, em vez de uma pressa excessiva em segui-los. No entanto, certamente não pode haver interrupção a menos que já exista algum movimento contínuo no qual se possa pedir uma parada. Logicamente, embora seja possível interromper um continuum, é impossível criar um continuum a partir de interrupções sucessivas. Como Henrik Vigh argumentou recentemente, há certo oxímoro em supor que a crise como ruptura possa ser multiplicada indefinidamente, a ponto de se tornar uma condição duradoura (Vigh, 2008, p. 9).

No entanto, Marx e Engels já haviam sugerido exatamente isso, em sua caracterização do que chamam de "época burguesa", sustentada pelas relações capitalistas de produção, como uma de "constante incerteza e agitação" (Marx & Engels, 2010, p. 16). Para as classes médias do que hoje se chama de Norte Global, isso trouxe riquezas incalculáveis. Mas para centenas de milhões de outros, significou miséria e privação. Para estes, argumenta Vigh, a crise é endêmica. Não é uma fase passageira, embora traumática, no drama da vida social, mas uma condição crônica de instabilidade, incoerência e fragmentação. À medida que o domínio do indivíduo sobre o presente se torna cada vez mais tênue, os horizontes se estreitam: trata-se de sobreviver, um dia de cada vez. Desprovida de qualquer senso de progresso, a história é vivida pelos assolados pela crise como "uma sucessão de

mudanças externamente induzidas e incontroláveis" (Vigh, 2008, p. 17). As pessoas nessa situação, diz Vigh, veem-se constantemente tendo que se ajustar a um terreno fluido e cambiante, onde nada pode ser dado como certo. E isso exige uma atenção aguçada às propiciações [*affordances*⁸] do ambiente, a como podem se mover nele e como ele as move (2008, p. 18). Há mais do que uma semelhança passageira entre essa caracterização da vida sob crise endêmica e as representações antropológicas clássicas de povos dos quais outrora se poderia dizer que viviam na outra ponta da história, antes que tudo começasse, e não agora em seu desfecho. Caçadores-coletores são etnograficamente notórios por sua falta de visão de futuro ou planejamento avançado. Eles estão "orientados para sempre no presente", declarou Marshall Sahlins, em sua controversa caracterização do modo de vida caçador-coletor como de "afluência original" (Sahlins 1972, 30). A realidade era sem dúvida muito menos confortável. Mas as vidas dos caçadores-coletores, embora frequentemente duras, dificilmente poderiam ser descritas como assoladas por crise endêmica – até que, é claro, foram brutalmente interrompidas pelo avanço do colonialismo de povoamento.

O caçador-coletor orientado para o presente é, evidentemente, uma ficção moderna. Na verdade, os povos indígenas caçadores-coletores habitam um mundo de presença, imbuído dos espíritos dos que há muito se foram e dos que ainda estão por vir, e estão atentos às múltiplas formas de vida que ocorrem ao seu redor. Para os assolados pela crise de hoje, em contraste, o continuum sempre variável da copresença foi fragmentado em uma profusão de presentes, cada um mal apreendido e já superado pelos acontecimentos. Talvez isso esteja por trás da crença popular de que a

⁸ "As propiciações [*affordances*] do ambiente [*environment*] são o que ele oferece ao animal", detalha James Gibson (2015 [1979], p. 119), "o que ele provê ou fornece, tanto para seu bem quanto para seu mal. O verbo propiciar [*afford*] é encontrado no dicionário, mas o substantivo propiciação [*affordance*] não o é. Eu o inventei." GIBSON, James. *The Ecological Approach to Visual Perception*. New York: Psychologic Press, 2015 [1979]. (NT).

história humana se acelerou – desde os dias dos caçadores-coletores da antiguidade, quando se movia a passo de lesma, se é que se movia, até o ritmo vertiginoso de hoje. A falácia dessa visão foi há muito exposta por Claude Lévi-Strauss. É uma ilusão, escreveu ele, "conceber o processo histórico como um desenrolar contínuo, começando com uma pré-história codificada em dezenas ou centenas de milênios, continuando em uma escala de milênios (a partir do Quarto ou Terceiro), e então avançando na forma de uma história baseada em séculos entremeada... com fatias de história anual dentro do século, ou em termos de dias dentro do ano, senão de horas dentro de um dia" (Lévi-Strauss, 2021, p. 296). Esses tempos, para Lévi-Strauss, não formam uma série; eles pertencem antes a diferentes registros, cada um dos quais, pelo menos em princípio, poderia ser aplicado em toda a extensão da história humana. No entanto, ele ainda se permite uma distinção em traços largos entre sociedades "quentes" e "frias": as primeiras se apoderando do curso das gerações, cada uma substituindo a anterior, como o próprio motor de seu desenvolvimento; as últimas encontrando significado em um antes e um depois apenas na medida em que se refletem mutuamente em um ciclo interminável de alternância (2021, p. 264-266). E seu ponto é que apenas em um regime quente a ideia de velocidade da história pode fazer algum sentido.

Nesses termos, nossa era assolada pela crise está perigosamente superaquecida (Eriksen, 2016). À medida que cada presente parece se contrair, e o futuro se fecha, a duração de cada geração sucessiva – hoje em dia nomeada por letras, X, Y, Z, A – é correspondentemente reduzida. Como uma corda que vibra em frequência cada vez mais alta quanto mais curta fica, a vida sobe de tom até gritar. Para muitos, o grito já é insuportável. Se ao menos pudéssemos desacelerar! Mas o anseio por desaceleração, muitas vezes expresso em termos de encontrar consolo na natureza, ou em um retorno

aos velhos modos, não é realmente sobre velocidade. Não é como se a vida no que agora vemos como o passado tradicional, ou entre nossos primos outros-que-humanos, fosse conduzida em câmera lenta. O que chamamos de desacelerar é realmente uma questão de encontrar contemporaneidade na copresença, prestando atenção às vidas que ocorrem ao redor e em torno, e respondendo a elas, em vez de se voltar na direção oposta. Oferece uma fuga da esteira da inovação e substituição para um mundo de anseio e pertencimento, onde todo pensar é recordar, e toda criação, reparo. Isso, seguindo Turner, é encontrar na crise não tanto um ponto de compressão na passagem das gerações, mas uma força de regeneração, abrindo-se para a possibilidade de movimento e crescimento. Crise como ruptura e fragmentação, com seus presságios de violência e trauma, tende apenas a exacerbar o sofrimento humano. Mas a crise como *communitas* pode ser uma fonte de alegria. Não pode haver alegria na imposição do futuro de uma geração sobre outra, nem na repudição deste pela última. Nisso reside apenas um ciclo interminável de opressão e raiva. A alegria, no entanto, irrompe do interior da copresença, na caminhada conjunta das gerações, em sua conversa incessante. E é essa mesma alegria que encontro em minha biblioteca, cercado por livros, falando comigo de diferentes tempos. Ela me enche de esperança.

Referências

- ERIKSEN, T. H. (2016). *Overheating: an anthropology of accelerated change*. Pluto Press.
- HUME, D. (1889). Of the original contract. In T. H. Green & T. H. Grose (Eds.), *Essays, moral, political and literary* (Vol. 2, pp. 452–473). Longmans, Green.
- INGOLD, T. (2024). *The rise and fall of generation now*. Polity Press.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2021). *Wild thought* (J. Mehlman & J. Leavitt, Trans.). University of Chicago Press.
- MANNHEIM, K. (1952). The problem of generations. In P. Kecskemeti (Ed.), *Karl Mannheim: essays* (pp. 276–322). Routledge.
- MARX, K., & ENGELS, F. (1848). *Manifesto of the Communist Party*. <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Manifesto.pdf>
- PINA-CABRAL, J., & THEODOSSOPOULOS, D. (2022). Thinking about generations, conjuncturally: a toolkit. *The Sociological Review*, 70(3), 455–473. <https://doi.org/10.1177/00380261211062301>
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1950). Introduction. In A. R. Radcliffe-Brown & D. Forde (Eds.), *African systems of kinship and marriage* (pp. 1–85). Oxford University Press for the International African Institute.
- ROBERTSON, A. F. (1996). The development of meaning: ontogeny and culture. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(4), 591–610. <https://doi.org/10.2307/3034298>
- ROBERTSON, A. F. (2011). How can Lukoho be his own grandfather? Being and becoming in the Cartesian gap. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17, 585–603. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2011.01708.x>
- RUEL, M. (1997). *Belief, ritual and the securing of life: reflexive essays on a Bantu religion*. E. J. Brill.
- SAHLINS, M. (1972). *Stone age economics*. Tavistock.
- TURNER, V. (1974). *Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society*. Cornell University Press.
- TURNER, V. (1980). Social dramas and stories about them. *Critical Inquiry*, 7(1), 141–168. <https://doi.org/10.1086/448092>

VIGH, H. (2008). Crisis and chronicity: anthropological perspectives on continuous conflict and decline. *Ethnos*, 73(1), 5–24. <https://doi.org/10.1080/00141840801927509>

WILLIAMS, R. (1977). *Marxism and literature*. Oxford University Press.