

Aproximações para uma história
do conceito de Esperança nas expectativas
milenaaristas do século XVII: *Esperança de Israel,*
Esperanças de Portugal e *Door of Hope*

*Contributions to a history of the
concept of Hope in seventeenth-century
millenarianist expectations: Esperança de Israel,*
Esperanças de Portugal, and Door of Hope

Resumo

Este artigo pretende discutir o conceito de Esperança e seus câmbios semânticos no século XVII, focando nas expectativas milenaaristas construídas em torno de três textos de intervenção: *Esperança de Israel*, *Esperanças de Portugal* e *Door of Hope*. Escritos entre os anos 1640 e 1660 na Holanda, América Portuguesa e Inglaterra, apresentavam como possível eixo articulador a atuação de Menasseh Ben Israel, rabino da comunidade portuguesa de Amsterdã e com ligações com os Espinosa. Para pensar as mudanças do conceito e sua importância nas disputas político-religiosas, buscaremos primeiro traçar o campo semântico do conceito para depois olhar para as ligações entre as três fontes e seus produtores.

Palavras-chave: Esperança; Milenaarismo; História dos Conceitos; Menasseh Ben Israel; Antônio Vieira.

Abstract

This article seeks to discuss the concept of Hope and its semantic shifts in the Seventeenth Century, looking into the millenarianist expectations build upon three intervention texts, *Esperança de Israel*, *Esperanças de Portugal* e *Door of Hope*. Written in 1640s-1660s in the Netherlands, Portuguese America, and England, they have as a possible common axis the agency of Menasseh Ben Israel, an Amsterdam

* Professor da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). E-mail: Ifslima@unifesp.br.

Portuguese-Jewish rabbi with links to Spinoza's family. In order to reflect upon Hope's conceptual changes and its centrality in the political-religious struggles, it will: 1) trace the semantic field of the concept, and 2) focus on the connections among the three sources and their producers.

Keywords: Hope; Millenarianism; Conceptual History; Menasseh Ben Israel; Antônio Vieira.

Num dossiê dedicado a Spinoza, o tema da Esperança (bem como o do Medo) teria a sua presença justificada. Entretanto, nossa proposta é menos abordar a Esperança e a centralidade desta em sua obra, e mais localizar o conceito em alguns debates e conexões que permeavam a “República das Letras” seiscentista. Interessam em particular tanto aqueles realizados partindo da comunidade judaico-portuguesa de Amsterdã, na qual Spinoza fora criado, quanto aqueles que lidavam com o problema de projetar as expectativas sobre o futuro. A Esperança aqui será entendida, por um lado, num cenário mais amplo do séc. XVII, por outro, nas disputas mais restritas sobre uma forma potente e ativa de lidar com o futuro: as expectativas milenaristas e os projetos que delas derivavam e que agiam nas lutas políticas seiscentistas. As esperanças (agora no plural) geravam campos diversos (em termos da disputa religiosa e política) no seio da Cristandade, mas que, em alguma medida e para os casos adiante abordados, tinham como porto comum a comunidade de Amsterdã e, em particular, um de seus rabinos mais conhecidos entre os cristãos, Menasseh Ben Israel.

Menasseh Ben Israel (ou Manuel Dias Soeiro) escreveu e imprimiu, em 1650, um panfleto intitulado *Esperança de Israel*, que circulou entre os judeus da “Nação portuguesa” – isto é, os judeus vindos da Península Ibérica estabelecidos em cidades europeias como Amsterdã, espalhados pela América, Ásia e África¹ – mas também, e talvez sobretudo, entre os protestantes,

1 Para uma descrição do que seriam os “Homens de Nação”, a “Gente de Nação” e a “Nação Portuguesa”, ver o trabalho de Miriam Bodian, *Hebrews of Portuguese Nation*. Bloomington: Indiana University Press, 1999. Seguindo a posição de Adma Fadul Muhana, evitaremos usar os termos “marrano”, “sefaradi”, “sefardita” e congêneres, pela forte conotação essencialista e tautológica que contém, supondo uma identidade cultural dos judeus de origem ibérica como parte do povo hebraico, e menos tensionando as identidades múltiplas e sobrepostas que se evidenciavam, por exemplo, no uso do nome cristão(-novo) português e no nome hebraico (ou judeu-novo, para retomar a expressão de Kaplan). Adma Fadul Muhana, *Uriel da Costa e a nação portuguesa*. São Paulo: Humanitas, 2016, p. 20, 28-32, 37-9, pass.. Cf. Yosef Kaplan, “Wayward New Christians and Stubborn New Jews: The Shaping of a Jewish Identity”, *Jewish History*, Vol. 8, No. 1-2 (1994);

particularmente os ingleses, para quem fora feita uma versão em latim, *Spes Israelis*, prontamente traduzida para o inglês, como *Hope of Israel*.² O impresso tratava da notícia dada por um outro judeu “da Nação”, Antonio de Montezinos (ou Aarão Levi), de que teria descoberto uma das Tribos Perdidas de Israel na Amazônia (1644). O fato tinha implicações apocalípticas, pois apontaria a iminência da vinda do Messias (ou da segunda vinda de Cristo) e o início da Quinta Monarquia, algo que despertara a atenção de milenaristas do outro lado do canal da Mancha. O texto, em sua versão em espanhol, fora dedicado aos *parnassim*, os líderes administrativos da comunidade judaica de Amsterdã, entre os quais figurava “El Señor Michael Espinosa”, o pai de Baruch Spinoza.³ Um exemplar do livro provavelmente estivera na biblioteca dos Spinoza oferecido por Menasseh a Miguel de Spinoza, enquanto Baruch talvez fosse pupilo do mesmo Menasseh.⁴ É possível que esse exemplar seja o mesmo que estava no inventário reconstituído da biblioteca de Spinoza de cerca de 160 livros – um dos poucos escritos e produzidos por “Homens da Nação” e redigido em

Yosef Kaplan, *Judios Nuevos en Amsterdam. Estudios sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII*, Barcelona: Gedisa, 1996.

2 Menasseh Ben Israel, *Miqveh Israel Hoc est, Spes Israelis*, Amstelodami: 1650; Menasseh ben Israel, *The hope of Israel: written by Menasseh ben Israel, a Hebrew divine, and philosopher. Newly extant, and printed in Amsterdam, and dedicated by the author to the High Court, the Parliament of England, and to the Councell of State. Translated into English, and published by authority. In this treatise is shewed the place wherein the ten tribes at this present are, proved partly by the strange relation of one Anthony Montezinus, a Jew, of what befell him as he travelled over the Mountaines Cordillere, with divers other particulars about the restoration of the Jewes, and the time when*, Printed at London: by R.I. for Hannah Allen, at the Crown in Popes-head Alley, 1650; Menasseh Ben Israel, *The hope of Israel: written by Menasseh Ben Israel, an Hebrew divine, and philosopher. Newly extant, and printed at Amsterdam, and dedicated by the author, to the High Court the Parliament of England, and to the councell of state. Whe-reunto are added some discourses upon the point of the conversion of the Jewes: by Moses Wall*, Londres: Printed by R.I. for Livewell Chapman, 1651. Cf. Menasseh Ben Israel, *The hope of Israel*. Editado por Henry Méchoulan e Gérard Nahon. Oxford/Nova York: Published for the Littman Library by Oxford University Press, 1987.

3 Menasseh Ben Israel, *Miqveh Israel, esto es, Esperança de Israel*. Amsterdã: Semvel Ben Israel Soeiro, 5410 [1650], “Dedicatória”.

4 É recorrente na literatura sobre Menasseh a afirmação de que Spinoza fora, de fato, seu aluno e discípulo. Entretanto, como apontou Steven Nadler, não há indícios concretos de que Spinoza tenha estudado sob Menasseh na Talmud Torah, havendo pelo contrário indicações que quando Spinoza estava frequentando a escola o rabino não era o responsável pelas turmas da sua idade. Entretanto, como o próprio Nadler pondera, além da convivência dentro da comunidade, o fato de Menasseh ter muitos contatos com pensadores cristãos fora da kehilá, de que certos temas que interessaram Spinoza terem sido veiculados por Menasseh e de Spinoza ter contato com a obra de Menasseh (além do Esperança, leu certamente o Conciliador), dá margem a hipóteses de um contato mais direto entre eles e mesmo de alguma importância de Menasseh na formação de Spinoza. Steven Nadler, *Spinoza: a life*. Cambridge; Cambridge University Press, 1999, p. 78, 93-4, 99-100.

espanhol, a língua letrada da “Nação portuguesa”.⁵

O opúsculo *Esperança de Israel* interessa aqui não só por suas relações com a família de Spinoza e com o próprio. Em alguma medida, *Esperança de Israel* e seu autor estavam no meio de uma produção mais ampla de fontes gestadas no contexto milenarista das décadas de 1650 e 60, cujos títulos de algumas obras marcantes continham o termo “esperança”. Em 1659, o jesuíta Antônio Vieira escrevia do Estado do Maranhão a carta nomeada “Esperanças de Portugal”, cuja semelhança com o título de Menasseh não passou despercebida pela historiografia.⁶ Endereçada ao Bispo do Japão, confessor da rainha de Portugal, fora redigida supostamente para consolar a rainha por conta da morte de João IV (1656) ao prever a ressurreição do rei mas também anunciava o início do reino de Cristo na Terra com o Quinto Império português. Durante a Restauração inglesa, o panfleto anônimo *Door of Hope* foi impresso em 1661 em Londres para circular entre os radicais como anúncio do reino dos Santos e para derrubar o rei Carlos II, conclamando um levante dos Homens da Quinta Monarquia.⁷ Tinha como fundamento o *Esperança de Israel* e estava embebido no ambiente milenarista agitado pela Revolução de 1649 e pela experiência republicana, mas também pelas notícias e previsões da conversão universal com a suposta descoberta das Tribos Perdidas. Produzidos em locais distantes entre si, por autores de fé divergentes e em posições sociais diferentes, para situações e públicos muito diversos, as três fontes contêm ligações que vão além da temática providencialista comum. São essas ligações e a sua articulação possível pelo conceito de Esperança que interessam aqui discutir.

Empregamos a categoria de conceito a partir das proposições de Koselleck para uma História dos Conceitos. Segundo Koselleck, conceitos são

5 Adri K. Offenberg, “Spinoza’s library. The story of a reconstruction”. *Quaerendo*, Volume 3, Issue 4 (1973), p. 320 (item 116). Sobre a presença de autores ibéricos ou de língua espanhola na biblioteca de Spinoza, e a decorrente importância desse fato, ver: Yosef Kaplan, “Political concepts in the word of the Portuguese Jews of Amsterdam during Seventeenth Century”, In: Yosef Kaplan, Henry Mechoulam, Richard H. Popkin, *Menasseh Ben Israel and his World*. Leiden: Brill, 1989, 45-8.

6 Antônio Vieira, *Esperança de Portugal*, In: José van den Besselaar, *Antônio Vieira. Profecia e Polêmica*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002, pp. 49-108, cf. Adma Fadul Muhana (org.), *Os Autos do processo de Vieira na Inquisição: 1660-1668* (São Paulo: Edusp, 2008), pp.39-70. Para uma das versões apógrafas do manuscrito, ver: ANTT, Fundo da Inquisição, Conselho Geral da Inquisição, Livro 206.

7 *A door of hope: or, A call and declaration for the gathering together of the first ripe fruits unto the standard of our Lord, King Jesus*. [London: s.n., 1660].

termos de disputa, plurissêmicos em meio a seus empregos particulares e assim historicizáveis. Ao mesmo tempo, articulam um campo semântico na sincronicidade do seu uso e remetem diacronicamente a estratos temporais que sedimentam a historicidade dos significados evocados em sua utilização. Nesse sentido, estudar Esperança como conceito no século XVII ocidental e atlântico parece ser eficaz na medida em que permite uma via possível de acesso aos diferentes projetos políticos (e religiosos) de futuro que estavam disputando os “horizontes de expectativa” por conta das tensões criadas pelos “espaços de experiência” em conflito e crise.⁸

De outra parte, a Esperança é central para o estudo do milenarismo e do messianismo⁹ no duplo movimento tensionado entre conceito e categoria pelo qual Koselleck descreveu a tarefa historiográfica, mas que precisa, na perspectiva da História dos Conceitos, ser diferenciado. Como conceito, isto é, como vestígios e usos da “linguagem das fontes” que nos “servem (...) de acesso heurístico para compreender a realidade passada”, apareceu nas fontes, em documentos centrais seja no título, seja como elemento articulador das expectativas do futuro. Nesse sentido, a Esperança se tornou um “conceito básico” para as religiões do Livro (judaísmo, cristianismo e mesmo no islamismo), e não só nas suas formulações messiânicas e milenaristas. Ao mesmo tempo, como “categorias científicas”, formuladas posteriormente e empregadas “pelo historiador”¹⁰, são termos operacionais da literatura que estuda esses fenômenos. Desroche chegou a propor uma “Sociologia da Esperança” para entender os messianismos e, ao fim e ao cabo, o próprio

8 Reinhart Koselleck, “‘Espaço de Experiência’ e ‘Horizonte de Expectativa’: duas categorias históricas” In *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*, Rio de Janeiro: Contraponto/Puc-Rio, 2006.

9 Não caberia aqui distinguir e definir com rigor milenarismo e messianismo. Por razões de ordem prática, optamos por usá-los de maneira intercambiável, mas dando preferência ao termo aparentemente mais abrangente de milenarismo, por não remeter imediatamente à vinda de um messias. A isso se acrescenta que os termos, apesar de vários esforços, não foram ainda delimitados pela literatura a ponto de se chegar a um consenso, por vezes se tornando categorias fluidas e homólogas, às quais ainda se adicionam a de apocalipticismo e outros termos derivados de apocalipse. Ver: Adeline Rucquoi, “Medida y žŸn de los tiempos. Mesianismo y milenarismo en la Edad Media” In: Angel Vaca Lorenzo (org.), *En pos del tercer milenio. Apocalíptica, mesianismo, milenarismo e historia*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000, p. 14–15; Luís Filipe Silvério Lima, Ana Paula Torres Megiani, “An Introduction to the Messianisms and Millenarianisms of Ear-ly Modern Iberian America, Spain, and Portugal” In: Luís Filipe Silvério Lima, Ana Paula Torres Megiani (org.). *Visions, prophecies, and divinations : early modern Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain and Portugal*. Leiden, Boston: Brill, 2016, p. 8-10.

10 Koselleck, “Espaço de Experiência” e “Horizonte de Expectativa”, p. 305.

fato social religioso.¹¹ No sentido que são fenômenos sócio-religiosos que se caracterizam pela espera, pelo estar à espera de algo ou alguém, a própria historiografia sobre os movimentos proféticos, a sociologia das religiões e mesmo, mais recentemente, as chamadas ciências da religião definem que “Milénarismo e messianismo remetem, ambos, a uma espera”¹². Entretanto, interessa aqui discutir mais a Esperança como conceito a partir das fontes elencadas, e não tanto empregá-la como categoria analítica para se pensar os fenômenos abordados, ainda que muitas vezes a sobreposição dos diferentes usos de uma mesma palavra no espaço de um mesmo texto possa criar um ruído de continuidade. Nesse sentido, pretendo, mais restritamente, apontar algumas primeiras reflexões em torno do uso da Esperança no séc. XVII, tendo como objetivo final pensar os projetos messiânico-milénaristas e suas implicações para a cultura política da época. Ficará para outro momento uma reflexão mais detida sobre as implicações da categoria esperança para a compreensão dos fenômenos proféticos da Época Moderna – e mesmo seus desdobramentos na compreensão da “semântica dos tempos históricos” buscada por Koselleck.

Para essa aproximação inicial do conceito, primeiro buscaremos traçar o campo semântico da Esperança¹³ nos debates cristãos e da República das Letras. Esse traçado, que por vezes lançará mão de recuos temporais e entrecruzamento espaciais, buscará, nessa movimentação sincrônica e diacrônica, localizar, por um lado, os espaços de disputa operados no uso do conceito, e identificar, por outro, um possível câmbio semântico produzido nos usos em relação às experiências e às expectativas empenhadas nas disputas. A nosso ver, esse câmbio tensionou, no vocabulário apocalíptico, a acepção passiva da espera para uma concepção ativa da esperança, ao mesmo tempo

11 Desroche, *Sociologia da Esperança*.

12 Delumeau, *Mil anos de felicidade*, p. 20.

13 Como apontou Peter Burke há poucos anos, ainda está-se por escrever uma história da Esperança (Peter Burke, “A esperança tem história?”, *Estudos Avançados* 26 (75), 2012, p. 207-208), o que dificultou nossa tarefa de localizar o tema para além da história do milénarismo (e das religiões) ou de estudos monográficos sobre fontes e autores que se valeram ou discutiram do conceito. No campo da Filosofia, houve esforços de dar conta do problema, como na magistral obra de Ernst Bloch (*Princípio Esperança*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, 3v.), ainda que como tenha apontado Nicholas H. Smith o conceito tenha sido por vezes negligenciado ou tenha havido dúvidas quanto à eficácia de seu uso e rigor, particularmente pela Teoria Crítica, Smith, Nicholas. “Hope and Critical Theory” *Critical Horizons*, (2005), pp. 45-61.

que, em outras linguagens,¹⁴ passou a figurar como paixão importante para as dinâmicas de constituição – e conservação – das repúblicas, como no caso do entendimento de Spinoza. Ambas dimensões, cada um a seu modo, mas não de maneira completamente apartada, tiveram implicações na cultura e ação políticas do seiscentos.

Num segundo momento, nos debruçaremos nos títulos indicados nesta introdução, nos quais o termo esperança aparece. Buscaremos, sobretudo, destacar suas ligações e preocupações comuns, apesar dos seus contextos de produção diversos, particularmente lembrando as apostas políticas dos quais faziam parte e as expectativas postas nos desenlaces em suas repúblicas e nas notícias que vinham do além-mar, mais particularmente do Novo Mundo. Aqui a figura de Menasseh Ben Israel como articulador tanto de uma rede milenarista como de uma República das Letras, que transborda os desenhos inicialmente supostos, assume relevância. Por meio de sua figura, poderíamos até supor um papel importante de personagens advindos da “Gente de Nação” (tal qual o próprio Spinoza) como articuladores, por seu constante estar entre-lugares, de diferentes culturas, circuitos, repertórios, vocabulários, linguagens. Não haverá, entretanto, espaço para desenvolver estas hipóteses por completo. Mais sucintamente, pretendemos, com esses movimentos, contribuir num nível introdutório para se localizarem a paixão e a virtude da Esperança como conceito operativo dos discursos políticos, filosóficos, teológicos seiscentistas ao olhar os debates e conexões entre textos e autores milenaristas de meados do século XVII, em particular, os articulados em torno da figura de Menasseh Ben Israel.

I.

Para o Cristianismo, Esperança, Fé e Caridade eram as virtudes teologais, frutos da infusão da Graça divina nos humanos, enunciadas por Paulo na epístola aos Coríntios. A partir da referência bíblica, complementaríamos as

14 Usamos, de maneira larga, a categoria linguagem tomando emprestada a sua acepção de Pocock. Pocock objetava, com alguma razão, certa incompatibilidade entre a sua abordagem e a de Koselleck. Entretanto, autores, como Melvin Richter entre outros, têm buscado mostrar a adequação de se pensar as propostas “contextualistas” de Pocock e Skinner com a “História dos Conceitos” de Koselleck. J.G.A. Pocock, “Conceitos e discursos: uma diferença cultural?” e R. Koselleck, “Uma resposta aos comentários sobre o *Geschichtliche Grundbegriffe*”, In: Jasmim e Feres Jr. (org.) *História dos Conceitos: Debates e perspectivas* 83-109; Melvin Richter, “Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the *Geschichtliche Grundbegriffe*”, *History and Theory*, Vol. 29, No. 1 (Feb., 1990), pp. 38-70.

virtudes cardinais e cívicas (Justiça, Temperança, Fortitude, Prudência, às vezes, adicionada a Magnanimidade), retiradas e adaptadas dos autores clássicos e consideradas elementos constitutivos de qualquer república e praticáveis por qualquer um. Num governo cristão, o soberano deveria ser virtuoso tanto cívica quanto teologicamente, como também o deveriam seus súditos. Assim nos afrescos sobre o Bom e o Mal Governo pintados por Ambrosio Lorenzetti no palácio de Siena na primeira metade do século XIV, as virtudes teológicas aparecem acima da figura do poder supremo, enquanto ao seu lado estão as virtudes cívicas indicando tanto uma proeminência quanto o que seria necessário para que a cidade se mantivesse em paz e alcançasse o bem comum.¹⁵ Já em inícios do século XVI, numa chave menos alegórica e mais emblemática do que seria o papel da Esperança, o navio da república cristã, no emblema “Spes proxima” de Alciato, precisaria ter sempre esperança, servindo de bússola nos mares tempestuosos, marcados aqui pela situação de crise vivida no seio da Cristandade com as guerras religiosas.¹⁶ Essa relação harmoniosa entre virtudes cívicas e teológicas, porém, no caso da Esperança, pressupunha certas tensões entre a sua compreensão como virtude e como afeto (ou paixão) da alma, o que indicava posturas diversas sobre a sua função tanto na república quanto na ação em relação ao futuro.

A Esperança era virtude que implicava a espera de algo, olhar para o futuro, para o céu. Enquanto a Fé pressupunha uma crença pressuposta e essencial (em Deus), a Esperança significava a expectativa de algo a acontecer (a vinda do Salvador)¹⁷. Nessa dimensão, seu campo de ação era o tempo futuro. No limite, era um princípio teológico de ordenação do tempo humano diante da Eternidade divina. A Esperança, nesta chave teológica, propõe uma concepção de tempo na qual a ação (ou inação) humana está voltada para o futuro, para a espera de algo. Concepção esta que é central nas religiões do Livro e gestou no campo das representações uma noção de tempo linear e progressiva (mas não necessariamente progressista) em direção a um tólos, um desidério. A noção de esperança e a sua ligação com o tempo, entretanto,

15 Para uma análise desses afrescos, ainda que centrada na questão das virtudes cívicas, ver: Quentin Skinner, “Ambrogio Lorenzetti and the portrayal of virtuous government” e “Ambrogio Lorenzetti on the power and glory of republics”, In: *Vision of Politics - Volume 2: Renaissance Virtues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, esp. p. 80-82.

16 Andrea Alciato, *Emblematum liber*, Augsburg: Heinrich Steyner, 1531; Andrea Alciato, *Los Emblemas*, Lião: Macé Bonhomme for Guillaume Rouille, 1549, p. 56. Para as edições, consultamos o site *Alciato at Glasgow*, <http://www.emblems.arts.gla.ac.uk/alciato/index.php>.

17 John Bunyan, *Israel's HOPE encouraged*, exortação.

foram percebidas de maneiras diversas ao longo da história do cristianismo e de suas diferentes correntes, particularmente na hierarquia das virtudes. Se estava definido já em Paulo que a Caridade era a maior entre as três (1 Cor 13:13), havia a discussão sobre qual a segunda mais proeminente.

Como um primeiro atalho a ser considerado na definição da Esperança como virtude em sua relação com o tempo e seu local na hierarquia das virtudes, havia a autoridade dos “Antigos”, que não a tinham, por certo, entre as virtudes cívicas nem lhe dedicavam muita veneração. Aparecia no mundo grego e latino somente como uma divindade menor ligada à abundância e ao ciclo agrário e para quem se pedia intervenção para uma boa colheita futura, e nesse sentido expressava o desejo futuro de um bom ano no campo, versus o desespero de aguardar uma safra ruim. Era representada com uma guirlanda ou uma cornucópia, mas, no mundo romano, sobretudo segurando uma flor a brotar, como recorrente no verso de moedas romanas¹⁸ - algo que Cesare Ripa não deixou de observar nas suas descrições sobre a representação da Esperança.¹⁹ Mesmo no mito de Pandora, não estava claro se a Esperança era

18 Exemplos disso são as moedas romanas com a figura da “Spes” no verso, andando e segurando uma flor: Sestércio, Moeda em liga de cobre, 41 E.C. - 54 E.C., Roma, Itália, Museu de Évora, ME 4.702; Sestércio, Moeda em bronze, 117 E.C. - 138 E.C. (Alto Império), s.l., Museu de Évora, ME 14.537; Sestércio, Moeda em liga de cobre, 41 d.C. - 54 d.C., Roma, Itália, Museu de Évora, ME 4.685; Sestércio, Moeda em bronze, 137 E.C., Lácio, Itália, Museu de Belas Artes de Boston, acessado em 9/4/1076, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/artifact?name=Boston+67.630&object=coin>>; Sestércio, Moeda em bronze, 119-138 E.C., Lácio, Itália, Museu de Belas Artes de Boston, acessado em 9/4/1076, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/artifact?name=Boston+00.294&object=coin>; Sestércio, Moeda em bronze, 80-81 E.C., Lácio, Itália, Museu de Belas Artes de Boston, acessado em 9/4/1076, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/artifact?name=Boston+34.1416&object=coin>>; Sestércio, Moeda em bronze, 232 E.C., Lácio, Itália, Museu de Belas Artes de Boston, acessado em 9/4/1076, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/artifact?name=Boston+68.476&object=coin>>; Sestércio, Moeda em prata, 256 E.C., Síria, Museu de Belas Artes de Boston, acessado em 9/4/1076, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/artifact?name=Boston+32.1405&object=coin>; Sestércio, Moeda em ouro, 196-197 E.C., Lácio, Itália, Museu de Belas Artes de Boston, acessado em 9/4/1076, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/artifact?name=Boston+67.1013&object=coin>; Sestércio, Moeda em ouro, 74 E.C., Lácio, Itália, Museu de Belas Artes de Boston, acessado em 9/4/1076, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/artifact?name=Boston+59.652&object=coin>.

19 Ao dar os vários modos de representar a Esperança, Ripa remeteu diretamente a moedas romanas e à iconografia latina da Spes. “SPERANZA (...) Nella Medaglia di Claudio, è dipinta. DONNA, vestita di verde, con un Giglio in mano, perché il Fiore ci dimostra la Speranza, la qual è una aspettatione del bene, si come all’incontro il Timore è un commovimento dell’animo nell’aspettatione del male, onde noi, vedendo i Fiori, sogliamo sperarne i frutti, li quali poi, co’l corso di qualche giorno, ci dà la Natura, per non ingannar le nostre speranze, e se bene i Fiori tutti destano in noi la speranza, il Giglio nondimeno, come fiore molto più soave de gli altri, la porge maggiore (...) DONNA, vestita di verde, con la sinistra mano alzi un Lembo della veste, e nella destra una Tazza, dentro alla quale sia un Giglio. Così si vede scolpita in una Medaglia d’oro d’Adriano Imperatore con queste lettere: Spes P. R. (...) SPERANZA DELLE FATICHE. DONNA, vestita di verde, che nel grembo tiene del Grano, e con l’altra mano lo semina. Questa figura

uma das qualidades boas ou más que restaram no vaso (ou caixa, como ficou estabelecido a partir de uma leitura erasmista) que, a variar da versão, conteria todos os infortúnios ou todas as bondades então espalhados pelo mundo.²⁰ Essa acepção mais negativa entre os “Antigos” poderia ser corroborada pela resposta, atribuída a Aristóteles por Diógenes Laércio, à pergunta o que seria esperança: sonho acordado.²¹ Entretanto, o entendimento mais constante da Esperança era ser uma paixão ou afeto da alma ligada às expectativas e desejos futuros, mas que como tal deveria ser controlada para chegar ao equilíbrio da justa medida.

Apesar da máxima em Diógenes Laércio, o julgamento de Aristóteles na sua *Arte retórica* parece considerar a Esperança menos como devaneio a priori, e sobretudo como uma paixão que variava conforme os caracteres (do jovem, velho, adulto, etc). Como tal, deveria ser usada pelo orador conforme o gênero empregado, a audiência prevista e a matéria do discurso. A esperança, ao contrário da memória, tratava sobretudo do futuro, e, junto à confiança, era a contraparte do medo e temor.²² Assim, o velho, desprovido de energia, tinha mais desconfiança do que esperança pois, como lhe restava pouco tempo, ficava preso à memória das coisas experienciadas, criando uma prevenção prévia a qualquer matéria; enquanto ao jovem, cheio de paixão, sobrava esperança, pois era destemido por conta da falta de experiência vivida.²³ Tanto

mostra, che la Speranza è un desiderio di cosa buona con la cognizione dell'attitudine a potersi conseguire, e acquistare, perché, seminando il Grano con debito modo, si sà per l'esperienze passate, che moltiplica, e volentieri si gitta via il poco presente con la speranza del molto da venire. Il, che può ancora essere impedito da molti accidenti.” Cesare Ripa. *Iconologia del Cavaliere Cesare Ripa Perugino Notabilmente Accresciuta d'Immagini, di Annotazioni, e di Fatti dall'Abate Cesare Orlandi...* 5 vols. Perugia: Stamperia di Piergiovanni Costantini, 1764-67, Versão On-Line, consultada em <http://www.asim.it/iconologia/ICONOLOGIAview.asp?Id=316>.

20 Dora Panofsky e Erwin Panofsky, *A caixa de Pandora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, esp. pp. 20-22, 133-134, 162-165.

21 Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum. Lives of Eminent Philosophers*, Londres, N. York: W. Heinemann/G.P. Putnam's sons, 1972 (Loeb Classical Library), Liv. V, cap. 1 “Aristotle”, §8, versão on-line em “Perseus Project”, acessado em <<http://data.perseus.org/texts/urn:cts:greekLit:tlg0004.tlg001.perseus-eng1>> (“He was asked to define hope, and he replied, ‘It is a waking dream.’”).

22 Aristóteles, *The Art of Rhetoric*, Londres: W. Heinemann, 1926 (Loeb Classical Library), Liv. II, cap. V, 14-17, 1383a-b; cap. XIII, 11-12, 1390a. Agradecemos a João Adolfo Hansen por ter chamado atenção para este aspecto da *Retórica*.

23 *Ibidem*, Liv. II, cap. XII-XIII, 1389a-1390a. Talvez essa definição da Esperança como afeto dos jovens apaixonados esteja por trás de uma composição particular de um tema recorrente na pintura europeia, a disputa entre Cupido/Eros, Vênus/Afrodite e Saturno/Cronos, muitas vezes simbolizando a luta do amor (Cupido) e da beleza (Vênus) contra o tempo (Saturno). Em quadros

medo quanto à esperança das coisas vindouras deviam ser movidas, particularmente, quando o assunto implicasse decidir sobre coisas futuras, matéria do gênero deliberativo.

De certa maneira, foi essa percepção de Esperança como paixão ou afeto humano que organizou textos marcados por um novo entendimento do direito natural no século XVII – ainda que rompendo com certa tradição escolástica e mesmo humanista da autoridade dos “Antigos”. Buscando evitar qualquer explicação metafísica dos fundamentos da lei e da República/Cidade e baseá-los na razão natural e na civilidade e sociabilidade, inerentes ao homem social e civil, o jurista alemão Samuel von Pufendorf, nos anos 1670, considerava a Esperança como um afeto da alma, tal qual o desejo e o apetite, que foram dados por Deus e assim seriam parte do nosso estado de natureza. Por ser uma paixão, contudo, se não fosse temperada, poderia fazer perder o discernimento, seguindo a máxima aristotélica da esperança como “sonho acordado”. Ao mesmo tempo, considerando haver uma Religião Natural, supunha ser dever dos “homens” amar e obedecer a Deus bem como ter esperança nele, pois único do qual a felicidade humana dependia, e temê-lo, visto ser o ente mais poderoso que, se ofendido, deixava os seres humanos imputáveis do grande Mal. Menos do que virtudes, amor e esperança, mesmo em Deus, eram frutos da natureza humana.²⁴ Leitura mais radical do papel da esperança se apresentava no *Leviatã*. Supondo todos os afetos semelhantes entre os homens só variando nos objetos das paixões, Hobbes, ao pensar o medo versus a esperança, remetia a escolha necessária de se fugir do estado natural de guerra e na esperança de conseguir, pela indústria, a paz no corpo artificial do Estado com poder soberano e absoluto. Para Hobbes, seria a esperança, como afeto sobre o futuro, que permitiria a deliberação pela constituição, por meio de um contrato, de um novo modo de vida além daquele do constante medo do estado natural.²⁵

e gravuras do séc. XVII e XVIII, localizamos o tema com a adição da Esperança, nas quais a Esperança (ladeada pela âncora), o Amor (na forma do Cupido), e a Beleza (personificada em Vênus) atacavam o Tempo (como Saturno, um velho com asas e com uma foice).

24 Samuel von Pufendorf, *The Whole Duty of Man According to the Law of Nature*, Indianapolis: Liberty Fund, 2003 [1673], consultado em 4/9/2017. <<http://oll.libertyfund.org/titles/888>>, cap. IV, “Of the Duty of Man towards God, or, concerning Natural Religion”, p. 64-65; Pufendorf, *Of the law of nature and nations: eight books*, Londres : Printed for J. Walthoe, R. Wilkin, J. and J. Bonwicke, S. Birt, T. Ward, and T. Osborne, 1729 [1672], liv. II, cap. IV “The duties of Man with regard to himself”, p. 171, consultado em 4/9/2017 <<https://archive.org/details/oflawofnaturena-t00pufe>>.

25 Renato Janine Ribeiro, *Ao leitor sem medo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004, cap. 1.

Também em torno do par complementar medo e esperança, Spinoza considerou que as escolhas humanas sobre o futuro eram regidas pelos dois afetos. Entretanto, ao contrário da necessidade da submissão absoluta ao poder soberano, o predomínio do medo gera uma república ou cidade que busca somente escapar da morte e destruição, transformando a multidão que ali vive em escrava; enquanto aquela fundada na esperança é livre, pois busca a vida. A esperança perde, entretanto, seu possível caráter libertador se mantida pelas superstições de uma “falsa religião”, quando está destemperada sem partilhar da razão. Sendo assim, a esperança (assim como o medo), como afirmou Spinoza, não seria nem boa nem má em si mesma.²⁶

A leitura da esperança como afeto, derivada dos “Antigos”, colocava-se como problema ao pensá-la como virtude teologal, especialmente na doutrina cristã do medievo que a considerava a segunda virtude após a Caridade. No século XIII, Tomás de Aquino já defendera que havia uma distinção entre esperança como paixão e como virtude ao responder a questão “se a esperança é uma virtude”. Sabendo que nenhuma paixão poderia ser virtude, separou a esperança como “movimento do apetite sensitivo”, uma das quatro paixões de Aristóteles, daquela que tem como objeto da espera o Bem perfeito, consumado na vida eterna. Alcançar o Bem e a vida eterna não poderiam ocorrer somente por meio da natureza humana, pois fora das capacidades humanas; sendo assim, Aquino concluiu que necessariamente a expectativa da vida eterna dependeria de ter confiança na intercessão e auxílio divino, e mais do que isso da própria infusão no “homem do poder divino para obtenção da vida eterna”. Sendo o “objeto formal da esperança” o auxílio divino, ficaria provado não só a diferença da espera sensitiva, mas também a dependência de um influxo sobrenatural que a diferenciaria das virtudes civis ou intelectivas. Se os apetites são movidos pelo bem proporcionado, quem proporciona o Bem último da felicidade eterna não seria a natureza ou os homens, mas a “graça de Deus”. Assim, a esperança que almeja este Bem é um “dom divino infuso.”²⁷ A Esperança, quando por e para Deus, era definitivamente uma virtude, podendo entretanto conviver com a esperança humana. Haveria na perspectiva cristã, assim, duas esperanças. Uma humana, descrita nos

26 Marilena Chauí. “Espinoza: poder e liberdade”. In: *Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx*. ed. Atílio Boron. São Paulo: CLACSO / FFLCH, USP, 2006, p. 113-143; Gábor Boros “A secularização dos afetos religiosos nos escritos de Spinoza: esperança e medo, amor e generosidade”, *Cadernos Espinosanos*, 21 (2009), p. 11-40.

27 Tomás de Aquino, *A Caridade, a Correção Fraternal e a Esperança*. Campinas: Ecclesiae, 2013, p. 199, 203.

“Antigos”; outra teologal, explícita nos Evangelhos. Uma, necessitada do temperamento e controle das paixões; outra, do incentivo doutrinal para a vida virtuosa. Uma, tendo como pares o temor e o desejo; outra, a Fé e a Caridade.

Entretanto, a questão de como a Esperança relacionava-se com as outras virtudes e mesmo como essa era entendida como virtude ganhava contornos diversos nos embates propostos pelas Reformas do séc. XVI. Na espiritualidade tardo-medieval, Esperança era mais importante que a Fé na economia da salvação e na prática cotidiana do fiel. Enquanto a Fé era uma virtude que se fundava numa posição receptiva não reclamando bons atos para além da crença em si (até Judas tinha fé), a Esperança, mais próxima da virtude maior, a Caridade, supunha atos de volição e de afeto na vida do bom cristão.²⁸ Nessa distribuição, a Esperança tinha como atributo a confiança, a confiança no Bem, na Vida Eterna ainda não possuída – o que a localizava no Futuro e ordenava os atos do esperançoso nessa direção. A Fé, por sua vez, tinha como atributo a credulidade, uma crença na Verdade presente ainda que não visível – o que a restringia ao momento atual e não impelia à boa ação necessariamente. Entretanto, em termos escatológicos (e mesmo salvíficos), esse futuro da esperança seria, sobretudo, uma espera pela ação da Providência, uma espera passiva. Embora a doutrina do livre-arbítrio fosse ainda central na espiritualidade tardo-medieval, ela não se traduzia necessariamente numa exortação à ação, como, por exemplo, farão os jesuítas desde o seu início e muito fortemente após Trento.

A questão da ação (e do livre-arbítrio) começou a se tornar um problema cada vez maior, quando, no meio da busca dos movimentos de renovação da Igreja e da religiosidade, Martinho Lutero mudou a relação entre Esperança e Fé ao pensar a questão da Justificação. Lutero propôs um deslocamento nos atributos das duas virtudes teologais: A confiança (*fiducia*) era uma característica da Fé e não mais da Esperança. Pela fé o fiel confiaria em sua salvação. Inclusive porque a sua espera, em certa medida, independia de suas ações – ele precisava acreditar e confiar no presente que estava salvo. A Fé seria originária da compreensão (presente) da salvação e da Verdade da bondade de Deus, enquanto a Esperança seria o desejo, a vontade (futuro) da salvação que exorta o (já sabido) eleito a fazer boas obras. As obras seriam, assim, decorrência de um estado presente, não uma ação que busca um futuro desenlace. A fé era o início de tudo, a esperança era por onde o fiel continuava – daí porque a confiança na salvação futura deveria estar depositada na Fé presente, e não

28 Berndt Hamm, *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety*, Leiden: Brill, 2004, p. 154-163.

numa espera por ela pavimentada e confirmada nas boas ações.²⁹ A doutrina calvinista da predestinação forte veio ainda mais acentuar a importância da fé, à medida que indicava que já seriam evidentes os que estariam salvos, e não haveria obras que poderiam remir ou pelas quais os condenados poderiam se salvar. O fiel se sabia salvo, e por isso agia bem. Há, por assim dizer, uma certa presentificação do destino salvífico. Não haveria espaço para mudar algo expresso na confiança (presente) do fiel da sua salvação.

Esse deslocamento temporal das virtudes assumia um alvo adicional ao combater qualquer possibilidade de expectativa ou esperança milenarista. Fundada na iminência do Juízo Final, a perspectiva de futuro para o reino mundano, em Lutero assim como em Calvino, era apocalíptica, pessimista, final, cabendo menos do que esperar, saber da (e confiar na) sua salvação nos céus – ou temer, se desconfiado em sua Fé, pelo derradeiro e definitivo julgamento.³⁰ No Calvinismo e no Luteranismo de meados do séc. XVI, fazia-se uma condenação forte ao milenarismo.³¹ Era uma questão teológica sobre o fim dos tempos e a relação entre a Cidades de Deus e dos Homens, que remetida à autoridade de Agostinho, mas também possuía desdobramentos no âmbito dos modelos de governo e poder desenhados pelos Protestantes, visto que essa condenação ao milenarismo – ou a sua violência ao menos – se devia em parte aos levantes proféticos que tomaram Múnster, em 1535, ou mesmo às doutrinas anabatistas e radicais com suas esperanças comunitárias que levaram às guerras camponesas nos reinos alemães.³²

Diante da presentificação do solofideísmo, a Reforma Católica, da qual o Concílio de Trento pode ser lido em certa medida como um sumário propositivo, reafirmou a necessidade da Fé mais as obras para a expectativa futura

29 Lowell C. Green, “Faith, Righteousness and Justification: New Light on Their Development Under Luther and Melancthon”, *The Sixteenth Century Journal*, 4:1 (April 1973). Cf. Lutero, *Commentary on the Epistle to the Galatians*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1949 [1535], cap. 5, pp. 194-216

30 Jean Delumeau, *História do medo no Ocidente*, São Paulo: Companhia das Letras, p. 225-8

31 Posição que mudará, entretanto na virada do XVI para o XVII, particularmente entre os Puritanos, como mostra Jeffrey Jue: Jeffrey K. Jue, “Puritan millenarianism in Old and New England”, In: John Coffey e Paul C.H. Lim (org.), *The Cambridge Companion to Puritanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 259-63.

32 Sobre Múnster e suas implicações político-milenaristas (e talvez utópicas) para a ideia de Cidade/República, ver: RODRIGUES, Rui Luis. “Cidade Sitiada: o Cerco Militar no Século XVII como Espaço de Utopia e de Contra-Utopia - Os Exemplos de Múnster (1534-1535) e de San-cerre (1573)”. *Revista de História*, n. 176, a04416, 2017. Acessado 30 Nov. 2017: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2017.116661>.

da justificação. No seio reformado católico, ressaltava-se a importância do livre-arbítrio (versus o servo-arbítrio luterano, já combatido por Erasmo), inclusive frisando a ideia aristotélica (e tomista) das causas segundas na consecução da eleição e dos planos divinos – e mesmo na administração das ações humanas na esfera da política e dos reinos.³³ As três virtudes eram necessárias (e complementares) e estavam ligadas à busca pela vida eterna por meio das boas ações. Na 6ª sessão do Concílio de Trento, dedicada à Justificação, diz-se explicitamente: “Porque a Fé não se lhe juntando a Esperança, e Caridade, nem une perfeitamente com Christo, nem faz o Fiel membro vivo seu; por cuja causa com toda a verdade se diz: que a Fé sem obra he morta, e ociosa (...) Esta Fé, por tradição Apostolica, buscão da Igreja os Cathecumenos, antes do Baptismo, quando procurão a Fé, que dá a vida eterna, a qual não póde dar a Fé sem a Esperança, e Caridade”.³⁴ Decretava o Concílio que a “vã fiducia dos Hereges” luteranos e calvinistas no solo-fideísmo deveria ser combatida, pois não bastava mostrar confiança para estar salvo, pois “ninguém póde saber com certeza da fé (a qual não póde estar com falsidade) que conseguiu a amizade de Deos”. A esperança e expectativa da recompensa eterna estavam atreladas às boas ações e não à falsa confiança da Fé, como teria proposto Lutero.³⁵ Reforçava-se que a esperança da salvação continua no campo do futuro, e ao mesmo tempo, ligava-se essa confiança (fiducia), de modo mais decisivo, à ação – às obras.

Para além do combate doutrinário às proposições dos “Hereges e Scismáticos” luteranos e calvinistas, um dado que talvez tenha fortalecido essa percepção foi a necessidade de enfrentar o desafio de converter milhares de “novos rebanhos” que se apresentavam no Novo Mundo. É interessante notar, que, ainda que as ideias milenaristas carecessem de um estatuto plenamente “ortodoxo” no catolicismo tridentino, o esforço missionário na América, em alguma medida, se inspirou em ideias milenaristas e numa expectativa profética – não de ordem apocalíptica, negativa, mas de construção de um novo reino na terra. Lembramos em particular as experiências dos franciscanos na Nova Espanha, que buscaram, até arquitetonicamente, projetar “utopias”

33 Jean-François Courtine, “L’Héritage scolastique dans la problématique théologico-politique de l’âge classique”, In: Henry Méchoulan (org.), *L’Etat Baroque 1610-1652*, Paris: Vrin, 1985, pp. 91-118.

34 *O sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento em latim, e portuguez*. Lisboa: Na Officina Patriarc. De Francisco Luiz Maneo, 1783, t. I, pp. 109, 111 (6ª sessão, cap. 7).

35 Idem, p. 113, 115 (6ª sessão, cap. 8).

milenaristas e, acreditando estarem ao mesmo tempo diante do Éden e da última idade da Terra, serviam-se do fervor místico para converter em massa os índios.³⁶ Essa posição, devemos frisar, convive ao lado de uma visão do Novo Mundo completamente ao contrário, como a América sendo não o Paraíso Terreal e, por consequência, o centro da conversão da terra ao Reino de Cristo, mas sim o lugar onde o demônio, muitas vezes literalmente, vive e reina. A visão mais negativa sobre a América implicava, entretanto, não o abandono, mas a reafirmação do trabalho missionário e uma maior exaltação da ação e das obras como meios eficazes de combate militante pela Cristandade (e por seu Império a ser consumado) contra a presença demoníaca. O palco da luta contra Gog e Magog seria a América, e a ação era necessária para que se consumasse a esperança na conversão universal do orbe. Entre essas duas posições, os jesuítas, desde José de Acosta, reforçaram a centralidade da missão e da redução dos índios, abandonando o tom triunfalista da experiência utópica e milenarista do fervor místico.³⁷ Posição esta que, como veremos, será articulada num projeto milenarista das esperanças de um Quinto Império.

Em alguma medida, perspectiva similar em termos das esperanças proféticas ganhou força também no seio do mundo protestante, a partir da virada do XVI e ao longo do XVII. Se antes houvera uma condenação ao milenarismo, a experiência das Guerras de Religião articularam projetos messiânicos e milenaristas aos potenciais líderes e repúblicas protestantes bem como reforçaram o discurso apocalíptico do Papa (e dos “papistas”) como Anti-Cristo, com implicações profético-políticas que conclamavam à ação contra os hereges católicos.³⁸ Ao mesmo tempo, as primeiras incursões de protestantes nas Américas (franceses huguenotes, holandeses reformados e ingleses puritanos) foram acompanhadas de reflexões – que reverberavam e adaptavam as impressões

36 John Leddy Phelan, *The millennial kingdom of the Franciscans in the New World*, 2a ed., Los Angeles: University of California Press, 1970; Jaime Lara, *City, Temple, Stage: Eschatological Architecture and Liturgical Theatrics in New Spain*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2004.

37 Adriano Prospero, “America e apocalisse” in *America e apocalisse e altri saggi*, Pisa: 1999, pp. 16-18; Stefania Pastore, “Mozas Criollas and New Government: Francis Borgia, Prophetism, and the Spiritual Exercises in Spain and Peru”, In: Luís Filipe Silvério Lima, Ana Paula Torres Megiani (org.) *Visions, Prophecies and Divinations: early modern Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain and Portugal*. Leiden/Boston: Brill, 2016, pp. 59-73, Luís Filipe Silvério Lima, “Between the New and the Old World: Iberian Prophecies and Imperial Projects in the Colonisation of the Early Modern Spanish and Portuguese Americas”. In: Andrew Crome. (Org.) *Prophecy and Eschatology in the Transatlantic World, 1550–1800*. Londres: Palgrave Macmillan UK, 2016, p. 33-64.

38 Jue, op. cit.

ibéricas e católicas³⁹ – sobre o papel que o Novo Mundo desempenhava no concerto das disputas europeias e cristãs. No seio protestante, o problema da origem dos povos americanos - e a sua possível descendência judaica – impactou de modo indelével as esperanças milenaristas, ao mesmo tempo em que informou as tentativas de missionação, em particular na América do Norte.

Nesse sentido, as disputas em torno das expectativas milenaristas, religiosas e/ou políticas mobilizaram o próprio conceito de Esperança, que ao mesmo tempo permite traçar as proximidades desses projetos e os conflitos entre eles. Vale a pena nesse sentido voltar aos títulos que mobilizaram esta reflexão (*Miqveh Israel ou Esperança de Israel*, “Esperanças de Portugal”, *Door of Hope*), para, por fim, retomar o termo “esperança” e as ligações entre essas fontes para além de uma perspectiva meramente sincrônica ou de paralelismos. Em outras palavras, a ocorrência do termo não é só fruto de visões de mundo compartilhadas ou em disputa. Para além dessa sincronicidade, há conexões e circulações que podem ajudar a pensar esse conceito.⁴⁰

II.

O pequeno tratado *Esperança de Israel* foi escrito entre 1649 e 50 (ano de sua publicação), pelo “famoso rabino” de Amsterdã, Menasseh Ben Israel, de origem cristã-nova, portuguesa e membro da “Gente de Nação”. Ben Israel, até onde se saiba, respondia aos apelos dos milenaristas ingleses, como John Dury, Henry Jessey e Nathanael Homes, que ficaram extremamente excitados com a notícia da suposta descoberta de uma das “Tribos Perdidas de Israel” na América Espanhola, mais especificamente na Amazônia. Tinham ouvido que um judeu, também de origem cristã-nova portuguesa, Antônio de Montesinos, havia relatado perante a sinagoga de Amsterdã (e de Menasseh) a tal descoberta. A notícia se somava a outras duas, a da descoberta de outros descendentes das Tribos na América (mas agora na Nova Inglaterra) bem como a conversão de centenas de índios por meio da pregação puritana ao norte de

39 Jorge Cañizares-Esguerra, *Puritan Conquistadors. Iberianizing the Atlantic, 1550-1700*, Stanford, California: Stanford University Press, 2006, esp. cap. 2, 4. Ver também: John Elliott, *Empires of the Atlantic World. Britain and Spain in America. 1492-1830*, New Haven, London: Yale University Press, 2007, cap. 7

40 Para uma perspectiva mais detalhada dessas conexões, ver, entre outros: Luís Filipe Silvério Lima, “Prophetical Hopes, New World Experiences and Imperial Expectations: Menasseh Ben Israel, Antônio Vieira, Fifth-Monarchy Men, and the millenarian connections in the seventeenth-century Atlantic”, *AHAM*, 17 (2016), p. 359-408. Alguns dos pontos expostos no item seguinte foram retomadas desse artigo.

Salem. Se confirmadas, indicariam de modo evidente que o fim do mundo se anunciava (pois estava escrito que as tribos perdidas voltariam), e mais que as gentes do Novo Mundo seriam convertidas, de fato reduzindo o globo à verdadeira fé. Pediam assim que Menasseh confirmasse a veracidade (ou não) da notícia. Impelido por tantas demandas e interessado em tudo que ocorresse nas Américas (tinha parentes e negócios no Pernambuco holandês) bem como sobre assuntos messiânicos (redigiu, cinco anos depois, um volumoso tratado interpretando a Pedra de Nabuconosor, metáfora onírica da Quinta Monarquia e da vinda do messias), escreveu o tratado em espanhol. Lançou, entretanto, também uma versão em latim (ambas impressas pela sua própria casa editorial, a primeira prensa judaica de Amsterdã).⁴¹

Na epístola dedicatória aos *parnassin* da sinagoga de Amsterdã (entre os quais o pai de Spinoza), Menasseh explica a escolha do título com tons messiânicos:

Hele intitulado MIQVEH ISRAEL Esperança de Israel deduziendo el nombre del c. 14. ver 8. de Jeremias, Esperança de Israel su salvador: por que

41 Para Menasseh, Montesinos, os milenaristas ingleses, ver, entre outros: Crome, Andrew. "Politics and Eschatology: Reassessing the Appeal of the 'Jewish Indian' Theory in England and New England in the 1650s", *Journal of Religious History*, 2015 (on-line preview only), doi: 10.1111/1467-9809.12301; Falbel, Nachman Falbel, "Menasseh Ben Israel e o Brasil" in *Judeus no Brasil* (São Paulo: Humanitas, 2008), 121-133; Hessayon, Ariel, "Gold Tried in the Fire": *The prophet TheaurauJohn Tany and the English Revolution*. Aldershot: Ashgate, 2009. Hessayon, Ariel, "Jews and crypto-Jews in sixteenth and seventeenth century England", *Cromohs*, 16 (2011), URL: http://www.cromohs.unifi.it/16_2011/hessayon_jews.html; Lévy, Florence, La prophétie et le pouvoir politico-religieux au XVIIe. siècle au Portugal et en Hollande: Vieira et Menasseh Ben Israel in *La prophétie comme arme de guerre et des pouvoirs*, Augustin Redondo, ed. (Paris: Presses de La Sorbonne Nouvelle, 2000), Perelis, Ronnie, " 'These Indians Are Jews!' Lost Tribes, Crypto-Jews, and Jewish Self-Fashioning in Antonio de Montezino's *Relation* of 1644" In: Richard L. Kagan; Philip D Morgan (ed.), *Atlantic diasporas : Jews, conversos, and crypto-Jews in the age of mercantilism, 1500-1800*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009, 195-211; Perelis, Ronnie, "Dialectics of Travel: Reading the Journey in Antonio de Montezinos's *Relación* (1644)", *Studies in American Jewish Literature*, 33:1 (2014): 13-34; Popkin, Richard, "Hartlib, Dury and the Jews" in *Samuel Hartlib and universal reformation*, M. Greengrass et al., ed. (Cambridge: CUP, 1994); Schmidt, Benjamin, "The Hope of the Netherlands: Menasseh Ben Israel and the Dutch Idea of America," in *The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450 to 1800*, ed. Paolo Bernardini and Norman Fiering, (Oxford and New York, 2001), 86-107; Schorsch, Ismar. "From Messianism to Realpolitik: Menasseh Ben Israel and the Readmission of the Jews to England". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 45 (1978):187-208; Schorsch, Jonathan, *Atlantic World* (Boston: Brill, 2009); Braude, Benjamin, Les contes persans de Menasseh Ben Israël. *Annales*. 49.5 (1994):1107-1138; Richard Popkin, "The rise and fall of the Jewish Indian Theory" in *Menasseh Ben Israel and his world*, 62ss.; Benjamin Schmidt, "The Hope of the Netherlands: Menasseh ben Israel and the Dutch Idea of America," in *The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450 to 1800*, ed. Paolo Bernardini and Norman Fiering, *European Expansion And Global Interaction*, vol. 2 (Oxford and New York, 2001), 86-107.

*el fin a que solamente se dirige, es mostrar que esta esperanza em que vivimos, de lavenida del Messiah, es de un bien, futuro, arduo, mas infalible, por fundarse em la promessa absoluta del Señor bendido.*⁴²

O título havia sido retirado de Jeremias, livro profético de caráter escatológico, o que evidenciava aos leitores, imersos numa cultura de referências bíblicas, o significado messiânico do tratado. O versículo (Jr 17:13) dizia: “Esperança de Israel, Iahweh, todos os que te abandonam serão envergonhados, os que se afastam de ti serão escritos na terra, porque eles abandonaram a fonte de água viva, Iahweh.” Nas duas versões (em espanhol e latim), o título trazia antes o original hebraico, *Miqveh Israel*, e depois, conectado por “Esto es” e “Hoc est”, *Esperança de Israel e Spes Israelis*. Ainda que não tenha realizado uma exegese do versículo, a matéria do texto de Menasseh casava com o trecho, pois apontava (com certa ambiguidade) que o verdadeiro povo de Israel mantinha a sua esperança ou confiança (outro significado de “Miqveh”⁴³) e os que não esperaram ou confiaram em Deus seriam abandonados. Aqui Esperança, a partir da dupla acepção do termo hebraico⁴⁴, parecia reafirmar a confiança (*fiducia*) na salvação (“em la promessa absoluta del Señor”) para o sentido da espera escatológica, nesse caso, na vinda do Messias (“esperança em que vivimos, de lavenida del Messiah”).

Num texto de duas versões dirigidas a leitores judeus (“Homens de Nação” que liam espanhol) e para cristãos (protestantes que liam latim) sobre as consequências do suposto achamento das tribos perdidas e a sua inclusão (ou não) no “povo de Israel”, a leitura exegética decorrente podia ser múltipla, para não dizer dúbia. Em especial, numa altura que os judeus de Amsterdã, de origem portuguesa, tentavam se estabelecer e se viam num mundo em tribulações, desde seu exílio da Península Ibérica, mas agravado pelo recrutamento das perseguições inquisitoriais e pelas guerras no ultramar, onde

42 Menasseh Ben Israel, *Esperança de Israel*, op. cit., .s.p. Este trecho na versão em latim e na sua tradução para o inglês aparece no prefácio ao leitor.

43 *Miqveh* também pode se referir a coletar algo, esperar tempo para coletar, daí em decorrência a banheira ritual na qual se coleta água da chuva. Menos do que curiosidade, isso explica também o sentido da última parte do versículo (“a fonte de água viva, Iahweh.”) pelo qual Deus é comparado a uma fonte de água viva, impoluta (pela qual se toma o banho ritual de purificação). Agradecemos a Francisco Moreno por apontar algumas correlações com a referência à água, como uma possível remissão ao rio Sabation.

44 Vale notar que o sentido de esperança e espera pode assumir muitas formas em hebraico, como Tikvah, cuja raiz (qwh), ligada à corda, é a mesma de Mikveh/ah.

tinham investimentos.⁴⁵ Nesse sentido, buscar interlocuções com os protestantes ingleses poderia ser uma alternativa às tratativas com os holandeses e mesmo as buscas de reverter o quadro no mundo ibérico (ou português, ao menos, com as possibilidades abertas com Restauração de 1640 com a dinastia brigantina). Mais do que isso, algumas pistas podem ser aventadas se pensarmos na opção de traduzir por “Esperança de Israel”, mas sobretudo “Spes Israelis”. A versão da Vulgata (utilizada pela Igreja Romana) traduzia a expressão por “expectatio Israhel Domine”⁴⁶, enquanto as bíblias de Genebra e do Rei James (usadas na Inglaterra) traziam “O Lord, the hope of Israel”. “Expectatio” seria vertido para o inglês como “expectation”⁴⁷, com sentido mais de espera, aguardo ansioso, e menos como “Hope”, o que pode mostrar também uma intencionalidade de audiências na escolha das traduções bem como uma mensagem em direção à ação. Se por um lado, a Esperança/*Miqveh* parecia reclamar a confiança como seu atributo (algo não tão distante das expectativas protestantes do séc. XVII), a remissão à *Spes* lembrava o seu destinatário preferencial.⁴⁸ Nessa direção, assumindo a hipótese de Benjamin Braude,⁴⁹ podemos entender este panfleto como uma tentativa de influir na

45 Ver, entre outros: Jonathan I. Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750*, 3a. ed., Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 1998; Jonathan I. Israel (org.), *Diasporas Within a Diaspora: Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empires (1540-1740)*, Leiden: Brill, 2002; Jonathan I. Israel, “Dutch Sephardi Jewry, Millenarian Politics and the Struggle for Brazil, 1650-54” in *Conflicts of Empire: Spain, the Low Countries and The Struggle For World Supremacy. 1585-1713*, Londres: Hambledon, 1997; Jessica Roitman, *The Same but Different? Inter-cultural Trade and the Sephardim, 1595-1640*, Leiden/Boston: Brill, 2011; Ronaldo Vainfas, *Jerusalém colonial*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010; Natalia Munchnik, “Antonio Vieira y la diáspora sefardí en el siglo XVII” In: Pedro Cardim e Gaetano Sabatini (org.), *Antônio Vieira, Roma e o universalismo das monarquias portuguesa e espanhola*. Lisboa: CHAM, 2011, p. 97-120

46 Ou “Salvatorius”, a depender da edição.

47 Por exemplo, no *Dictionarium Linguae Latinae et Anglicanae*, de 1587, consta “hope” como um dos últimos significados, mas também “fear”, supostamente o antônimo de “hope”: “Expectatio, Expect t o, nis, f.g. verb.Expectation, desire of things looked for, longirg, hope, feare of things to come”. Para, além desta, ver outras acepções, consultar o LEME (Lexicons of Early Modern English) <http://leme.library.utoronto.ca>

48 Não sabemos aqui se seria supor demasiado que essa aproximação da Esperança à confiança não seria fruto da perspectiva católica portuguesa que, malgrado os esforços da conversão ao judaísmo e de um atento policiamento (ou mesmo criação) de uma ortodoxia “hebraica” da comunidade judaico-portuguesa, ainda perpassava as expectativas messiânicas e, quem sabe, parte da religiosidade da “Gente de Nação”. Sobre isso, ver: Bodian, op. cit., Kaplan, op. cit., Muhana, op. cit., Vainfas, op. cit..

49 Braude, op. cit.

discussão sobre a readmissão dos judeus na Inglaterra, que Menasseh levaria à frente alguns anos depois, bem como um chamamento à ação para que a Esperança prometida por Deus se realizasse.

Por conta da repercussão imensa da versão latina e de seu papel no debate em torno da origem judaica dos povos americanos, foi prontamente traduzida para o inglês (1650), com o título de *Hope of Israel* (mas omitindo a expressão em hebraico) tendo seguidas edições (1651, 52, 53), pela casa editorial de milenaristas, Hannah Allen e Livewell Chapman, depois identificado como o editor dos “Homens da Quinta Monarquia”.⁵⁰ Devido, em parte, a esse sucesso, e também apoiado pelos seus correspondentes próximos a Cromwell, Menasseh conseguiu ir a Londres (1655-7) e ter avaliada em Whitehall a sua petição com outros judeus portugueses para reverter a expulsão dos judeus da Inglaterra definida no séc. XIV, e permitir o estabelecimento oficial e público de comunidades judaicas em território britânico, inclusive podendo a autorização ser estendida para as possessões inglesas na América. Menasseh tentava garantir espaço para si e para os seus, visto que os judeus vinham sendo expulsos do Nordeste brasileiro, com a retomada progressiva das possessões holandesas pelos portugueses. A resposta de Whitehall não foi positiva nem negativa, mas gerou imenso debate e transformou Menasseh em figura conhecida nos círculos ingleses do Protetorado.

A sua fama era tanta e seus textos tão polêmicos que continuaram a ser lidos, gerando impacto, mesmo após a sua volta a Amsterdã, seguida de sua morte, em 1657. Tanto assim que o panfleto *Door of hope, or, A call and declaration for the gathering together of the first ripe fruits unto the standard of our Lord, King Jesus* (1661) se encerra citando, com o estatuto de autoridade, Menasseh e seu *Hope of Israel*. *Door of Hope* foi redigido como manifesto para o levante liderado pelo tanoeiro Thomas Venner contra a restauração dos Stuart que ocorrera aquele ano. Venner, que já se rebelara antes contra o Protetorado, era um líder pentamonarquista dos mais radicais em busca da aceleração da vinda do reino dos Justos e de Cristo na terra, a Quinta Monarquia. Como alguns

50 Leona Rostenberg, *Literary, political, scientific, religious and legal publishing, printing and book-selling in England, 1551–1700* (New York: Burt Franklin, 1965), v. 1, 203-236; Bernard Capp, *The Fifth-monarchy Men* (London: Faber and Faber, 2008[1972]), 106-7, 129, 245, passim; Bernard Capp, “A door of hope Re-opened: The Fifth Monarchy, King Charles and King Jesus” *Journal of Religious History*, Vol.32, Issue 1 (2008), 16-30; Mauren Bell, “Hannah Allen and the Development of a Puritan Publishing Business, 1646-51”. *Publishing History*, 26 (1989):5-66; Verônica Calsoni Lima, “Impresso para ser vendido na Crown em Pope’s Head Alley: Hannah Allen, Livewell Chapman e a disseminação de panfletos radicais durante a Revolução Inglesa (1646-1665)”, Dissertação de Mestrado, Unifesp, 2016.

outros deles (p. exemplo, William Aspinwall, de cariz mais moderado)⁵¹, tinha estado na Nova Inglaterra, e lá se envolveram nas experiências de constituição de comunidades regradas pela Lei mosaica bem como nas disputas antinomianistas.⁵² Não sabemos o autor do *Door of Hope*, mas Bernard Capp sugere que o texto tenha sido baseado nos sermões de Venner para seu grupo pentamonarquista⁵³. Não deixa de ser instigante pensar essa referência a um tratado que discorre sobre as expectativas vindas de novas da América num manifesto de movimento liderado por um milenarista que experienciara o espaço americano.

Do mesmo modo que o título do texto de Ben Israel, *Door of hope* vem de um livro profético, agora de Oséias (2:15). As “portas da esperança”⁵⁴ seriam abertas após a travessia difícil como quando da saída do Egito do povo eleito por Deus, metaforizado na relação entre uma mulher e seu amante, e a sua chegada à terra prometida. As portas da esperança indicavam que o povo de Deus era o povo da Esperança, e, no texto, se transferia aos Santos e bem-aventurados ingleses a eleição da espera, antes atribuída aos hebreus na Bíblia. Entretanto, apesar da ideia da espera e mesmo da colheita, esse chamamento pregado no *Door of hope* pressupunha a ação para, de certa maneira, fazer abrir aquelas portas. Ser o título do panfleto de chamamento (*calling, beruf*, vocação) para a luta contra os Infiéis (no caso inglês, também no poder) ressaltava o caráter ativo que o conceito de Esperança (aqui misturado com a ideia de uma eleição protestante dada na *fiducia*) ganhava cada vez mais em meados do século XVII.

51 J. F. Maclear, “New England and the Fifth Monarchy”, *William and Mary Quarterly*, 32 (1975), 223–60; Stephen Lee Robbins. *Manifold Afflictions: the life and writings of William Aspinwall, 1605-1662*. Tese de Doutorado, Oklahoma State University, 1988; Verônica Calsoni Lima. “A cronologia das bestas e o cumprimento das profecias: o conhecimento histórico nas obras pentamonarquistas de William Aspinwall (1653-1657)”. *Vozes, Pretérito & Devir*, v. 3 (2014), p. 75-93.

52 Greaves, R.. “Venner, Thomas (1608/9–1661), Fifth Monarchist”. *Oxford Dictionary of National Biography*. Acessado em 30 Nov. 2017, <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/28191>.

53 Capp, Bernard, “A door of hope Re-opened”, *op. cit.*

54 Aqui a Vulgata traz “ad aperiendam spem” (acusativo de Spes – trad. literal “para uma abertura da/para a esperança”). Uma possível explicação para essa variação seria que em hebraico há duas formas para esperança, ambas derivadas do verbo *Qwah* (esperar, confiar): *Miqveh* e *Tikvah*. Na passagem de Oseias, está *Tikvah*. Não sabemos até que ponto isso era uma questão no século XVII, mesmo com o interesse ressurgido desde o séc. XVI entre os letrados cristãos pelo hebraico; e como também não dominamos hebraico para perseguir aqui algum sentido nessa variação, restamos somente apontar isto em nota.

A expressão adquire certo relevo ao pensarmos que foi utilizada duas vezes no discurso de abertura do Parlamento proferido por Cromwell no início do Protetorado (4/9/1654), após a dissolução do “Parlamento dos Santos” (composto por muitos pentamonarquistas), explicitamente tratando das expectativas da Quinta Monarquia e de um reino espiritual. Do mesmo modo que os luteranos e calvinistas do século XVI, Cromwell, apesar de esperar pelo reino espiritual de Cristo, dizia que a noção de Quinta Monarquia na terra era errônea e que, nesse novo momento então inaugurado, o Protetorado sob seu mando, deveria se afastar das falsas esperanças divulgadas pelos pentamonarquistas. A referência à “Door of hope” fora usada para marcar que o período de tribulações havia passado e que “After so many changes and turnings which this nation hath labored under, to have such a day of hope as this is, and such a door of hope opened by God to us, truly I believe, some months since, would have been beyond all our thoughts!”.⁵⁵ O discurso gerou respostas na época, por parte de pentamonarquistas e seus aliados. Thomas Goodwin pregou e depois teve impresso *A sermon of the fifth monarchy*, e John Spittlehouse redigiu um *An answer to one part of the Lord Protector’s Speech*, no qual abundavam referências à esperança. Ambos foram editados por Livewell Chapman, o livreiro de *Hope of Israel* de Menasseh.⁵⁶ Por sua vez, o manifesto do grupo de Venner gerou àquela altura uma série de respostas contrárias, inclusive uma com o subtítulo *A door of safety*, que lembraria uma outra acepção de esperança, de segurança e quietude.⁵⁷ Junto à profusão de textos antipentamonarquistas, a rebelião foi debelada e Venner condenado exemplarmente. Podemos nos perguntar ainda se o uso de “Door of Hope” no manifesto do levante pentamonarquista em 1661 fora uma resposta tardia ao traidor e tirano da causa de uma “República dos Santos”, o Lorde Protetor Cromwell, e, desta maneira, uma analogia e aviso ao novo déspota, Carlos II, recordando o que acontecia aos que se contrapunham aos Santos e Justos. Talvez, mas o que vale destacar é que essas referências apontam para um

55 Oliver Cromwell, *His Highness the Lord Proctetor Speeches to the Parliament in the Painted Chamber*. Londres: G.Sawbridge, 1654.

56 Thomas Goodwin, *A sermon of the fifth monarchy*, Londres: Livewell Chapman, 1654; John Spittlehouse, *An answer to one part of the Lord Protector’s Speech*, Londres: Livewell Chapman, 1654.

57 *The phanatiques creed, or A door of safety; in answer to a bloody pamphlet intituled A door of hope: or, A call and declaration for the gathering together of the first ripe fruits unto the standard of our Lord, King Jesus. Wherein the principles, danger, malice, and designe of the sectaries, are impartially laid open*. Londres: printed for Henry Brome at the Gun in Ivy-lane, 1661.

campo semântico comum (ainda que em disputa) em torno do conceito de Esperança – um campo que operava um mesmo vocabulário bíblico, religioso, social e político.

Este vocabulário era usado também por católicos portugueses, e também indicava disputas nos seus usos. Ao contrário do que se poderia pensar inicialmente, a ideia de um Povo da Esperança nem sempre era positiva no lado lusitano. Em sermões de Auto-de-fé de meados do XVII, a “nação judaica” era caracterizada como o povo da Esperança, por que eles ainda esperavam de modo errôneo o Messias, que já teria vindo em Cristo. Mais precisamente, eram descritos num sermão do auto-de-fé de 1644, como “Gentem Expectantem”, “gente que espera”, e que, nessa espera, desespera (“gente desesperada”) citando aqui Isaías (18:2).⁵⁸ Mas quando Vieira interpreta a mesma passagem na *História do Futuro*, afirma que a “Gentem Expectantem” refere-se aos índios americanos que esperavam para ser cristianizados. Essa “gente esperançosa” eram os “antípodas” que seriam convertidos nos Últimos Dias.

Alguns anos antes da redação da *Esperança de Israel* (entre 1645 e 1648), Menasseh tivera em Amsterdã contato com o jesuíta Antônio Vieira. O autor da carta “Esperanças de Portugal” estava em missões diplomáticas a fim de angariar capital e navios (especialmente por meio das redes cristãs-novas e judaicas) para apoiar as guerras de Restauração portuguesa, por conta do novo rei, João IV. A confiar em seus escritos do fim da vida, o padre e o rabino (ambos grandes pregadores) discutiram na sinagoga exatamente as expectativas do fim do mundo e mais, a conversão (ou não) do orbe ao cristianismo e a vinda do Messias. Àquele momento, Vieira defendia um maior afrouxamento da Inquisição em relação aos cristãos-novos, mesmo que se considerasse a readmissão de judeus nos domínios da coroa lusa, como forma de atrair o capital mercantil, bem como ampliar a esfera de ação do Império Português. Ainda que não haja evidências, muitos autores têm defendido uma correlação (senão uma influência) entre o título da carta de Vieira e o tratado de Ben Israel.⁵⁹ Antônio José Saraiva aventa inclusive que o plural “Esperanças” em

58 AREDA, Diogo de, *Sermão que o Padre Diogo de Areda... prégou no acto da fé, que se celebrou na cidade de Goa, domingo 4. dias do mez de Setembro do anno de 1644.* [Isa. 18; 1-2] Impresso [em Goa?]: no Collegio de S. Paulo Novo da Companhia de Jesus, 1644. Agradeço meu aluno Ricardo Egame, que está estudando esta questão nos sermões de Auto-de-Fé, por ter me chamado a atenção para isto e me mostrado este e outros sermões.

59 Antônio José Saraiva, “Antônio Vieira, *Menasseh ben Israel e o Quinto Império*” in *História e utopia*, Lisboa: ICALP, 1992, pp. 75-107.; Anita Novinsky, “Sebastianismo, Vieira e o messianismo judaico” In: C.A.Iannone et.al. (org.), *Sobre as naus da iniciação*, São Paulo: EdUnesp, 1998; Florence Lévy, “La prophétie et le pouvoir politico-religieux au XVIIe. siècle au Portugal et en

Vieira seria para indicar a dupla espera do povo português, cristão e judeu (ou cristão-novo), e que, ao prever um futuro cheio de “esperanças de felicidades a Portugal”, supunha a inclusão (e conversão) do povo judeu no seio do Quinto Império.⁶⁰

A carta de Vieira fora escrita uma década após o encontro com Menasseh (e da impressão do tratado do rabino), na mesma floresta que teria Montesino encontrado as tribos perdidas, só que na parte portuguesa. Redigira a missiva, afirmava (evocando um lugar retórico da captação da benevolência), de uma canoa nas águas caudalosas do rio Amazonas a caminho do Maranhão, o que nos faz lembrar os barcos em meio a tempestade em busca de um porto evocados no emblema de Alciato. Vieira estava no Estado do Maranhão, dirigindo a missão jesuítica no norte da América Portuguesa, em contato com as reduções e o trabalho de conversão, e em disputa com os colonos, ao mesmo tempo em que buscava acompanhar os desenlaces da crise sucessória no Reino, desde a morte de João IV em 1656. Na carta, endereçada ao bispo do Japão, mas dirigida à rainha viúva, de quem o bispo era confessor, tratava da ressurreição do rei recém-falecido, mas sobretudo do papel central que Portugal desempenharia na conversão universal do globo – consolação dupla para as tribulações de uma rainha enviuvada e regente de um Império (talvez aí outra possibilidade do plural “esperanças”...). A carta foi a prova central para que os inquisidores anos mais tarde (1663) chamassem Vieira à frente do tribunal do Santo Ofício (algo que há muito queriam fazer), e numa das sessões o interrogaram sobre a sua ligação com os judeus de Amsterdã.⁶¹ Vieira, obviamente, contou-a como circunstancial e buscando, em verdade, mostrar-lhes seus erros para convertê-los, citando explicitamente seu contato com Menasseh Ben Israel – mas não como momento de discussão sobre as esperanças da vinda do Último e Final Reino na Terra e a conversão universal de todo o orbe.

A carta “Esperanças de Portugal” é o primeiro texto conhecido no qual Vieira esboça o seu projeto do Quinto Império, que viria a ganhar forma (ainda que nunca de modo acabado) na *História do Futuro* e depois na *Clavis prophetarum*, redigidos, segundo Adma Muhana, inicialmente como resposta

Hollande: Vieira et Menasseh Ben Israel” In: Augustin Redondo (org.), *La prophétie comme arme de guerre et des pouvoirs*, Paris: Presses de La Sorbonne Nouvelle, 2000; Valmir Muraro, *Padre Antônio Vieira. Retórica e Utopia*, Florianópolis: Insular, 2003, cap. 4.

60 Antônio José Saraiva, “Antônio Vieira, Menasseh ben Israel e o Quinto Império”

61 Ver: *Os autos do processo de Vieira na Inquisição*. 2a. ed, São Paulo: Edusp, 2008.

aos inquisidores.⁶² A esperança implicava, naquela missiva, segundo declarou Vieira aos inquisidores na sua estratégia de defesa, uma tentativa de consolação, de aquietar a alma da rainha em momentos turbulentos (e nesse sentido dar-lhe esperança, como virtude cristã da confiança na Providência), mas podemos lê-la como início de uma proposta político-profética de construção de um Império cristão terreno. Proposta que, por meio da ação missionária e das articulações políticas, o jesuíta tentava não só deixar no papel (ou restrito aos conselhos confessionais).

III.

Rápida e superficialmente, tentamos mostrar que essas três *Esperanças* tinham conexões para além daquelas que poderíamos atribuí-las por proximidade (temporal, temática...). Isto faz serem mais espantosos os pontos de toque entre autores e espaços diversos e de religiões (e repúblicas) antagonicas, que produziram textos de variado gênero e para audiências conflitantes. Carta, tratado, panfleto; Padre, rabino, tanoeiro-pregador; catolicismo, judaísmo, protestantismo; Portugal, República dos Países Baixos, Inglaterra (todos em guerra...). Além de provavelmente um ódio comum pela Espanha habsburga (mas por diferentes razões), o que aproximava essas esperanças era a América e em algum grau, a “questão judaica”. Aproximações dadas também, em parte, pelas articulações possíveis por meio de um porto, Amsterdã, no qual uma comunidade judaica, mas de passado português-ibérico e cristão-novo possibilitava uma mediação entre as diversas confissões em disputa. Podemos supor, à guisa de conclusão provisória, que a questão americana e judaica serviram, usando as categorias de Koselleck, como “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa” para os projetos milenaristas. No lado cristão (protestante ou católico), experiências vividas na América e no contato com os judeus de Amsterdã; expectativas apontadas para a expansão do orbe e conversão das novas gentes, e na volta das tribos perdidas e também de sua conversão ao cristianismo. No lado judaico (ou até cristão-novo), a vivência no espaço americano (seja no Nordeste holandês ou português) e, reversamente, a convivência com vários cristãos nos debates sobre o papel dos judeus e a sua importância na orquestra dos reinos europeus; o horizonte da descoberta das tribos, sinal da vinda do Messias, mas talvez mais importante, os horizontes possíveis de negociação para a aceitação dos judeus nos reinos cristãos e

62 Adma Muhana, “Introdução”, In *Os autos do processo*, op. cit.

o fim da perseguição, também sinal inequívoco da chegada do Salvador e de um reino judaico. Novos espaços, novas (e velhas) gentes, num mundo em crise, que recolocavam (modificando) velhas esperanças de origem bíblica.

Nesse sentido, é importante investigar a circulação das ideias proféticas e as variações do conceito de Esperança na sua relação tanto com os embates e debates sobre formas de monarquia e soberania nas repúblicas europeias e nos impérios ultramarinos quanto sobre as reformulações e choques das doutrinas e práticas religiosas na Época Moderna. Mapear essa circulação e traçar, ainda que inicialmente, a história do conceito de Esperança podem ajudar a pensar as dinâmicas político-religiosas no século XVII ocidental e a entender os sentimentos ligados às “esperanças” e “expectativas” como móveis da ação humana. Sentimentos em momento de mudança e turbulência, marcado porém pela expectativa de futuro, que estavam de alguma maneira traduzidos no emblema de Alciato, desejando que a Esperança estivesse próxima.

Referências

ALCIATO, Andrea. *Emblematum liber*. Augsburg: Heinrich Steyner, 1531. Disponível em: < <http://www.emblems.arts.gla.ac.uk/alciato/index.php> >. Acessado em: 09 mar. 2018.

_____. *Los Emblemas*. Lião: Macé Bonhomme for Guillaume Rouille, 1549. Disponível em: < <http://www.emblems.arts.gla.ac.uk/alciato/index.php> >. Acessado em: 09 mar. 2018.

ANTT. Fundo da Inquisição. Conselho Geral da Inquisição, Livro 206.

AQUINO, Tomás de. *A Caridade, a Correção Fraternal e a Esperança*. Campinas: Ecclesiae, 2013.

AREDA, Diogo de. *Sermão que o Padre Diogo de Areda... prégou no acto da fé, que se celebrou na cidade de Goa, domingo 4. dias do mez de Setembro do anno de 1644*. [Isa. 18; 1-2] Impresso [em Goa?]: no Collegio de S. Paulo Novo da Companhia de Jesus, 1644.

ARISTÓTELES. *The Art of Rhetoric*, Londres: W. Heinemann, 1926 (Loeb Classical Library), Liv. II, cap. V, 14-17, 1383a-b; cap. XIII, 11-12, 1390a.

BELL, Mauren. Hannah Allen and the Development of a Puritan Publishing Business, 1646-51. *Publishing History*, v. 26, p. 5-66, 1989.

BEN ISRAEL, Menasseh. *Miqveh Israel Hoc est, Spes Israelis*, Amstelodami: [s./ed.], 1650.

_____. Dedicatória. In.: _____. *Miqveh Israel, esto es, Esperança de Israel*. Amsterdã: Semvel Ben Israel Soeiro, 5410 [1650].

_____. *The hope of Israel*. Editado por Henry Méchoulan e Gérard Nahon. Oxford/ Nova York: Littman Library ; Oxford University Press, 1987.

- BLOCH, Ernst. *Princípio Esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, 3v.
- BODIAN, Miriam. *Hebrews of Portuguese Nation*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- BOROS, Gábor. A secularização dos afetos religiosos nos escritos de Spinoza: esperança e medo, amor e generosidade. *Cadernos Espinosanos*, n. 21, p. 11-40, 2009.
- BRAUDE, Benjamin. Les contes persans de Menasseh Ben Israël. *Annales HSS*, v. 49, n. 5, p. 1107-1138, 1994.
- BURKE, Peter. A esperança tem história? *Estudos Avançados*, v. 26, n. 75, p. 207-208, 2012.
- CALSONI LIMA, Verônica. 'Impresso para ser vendido na Crown em Pope's Head Alley': Hannah Allen, Livewell Chapman e a disseminação de panfletos radicais durante a Revolução Inglesa (1646-1665). Guarulhos, 2016. 378f. Dissertação de Mestrado em História – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2016.
- _____. A cronologia das bestas e o cumprimento das profecias: o conhecimento histórico nas obras pentamonarquistas de William Aspinwall (1653-1657). *Vozes, Pretérito & Devir*, v. 3, p. 75-93, 2014.
- CANIZARES-ESGUERRA, Jorge. *Puritan Conquistadors. Iberianizing the Atlantic, 1550-1700*. Stanford, California: Stanford University Press, 2006.
- CAPP, Bernard. *The Fifth-monarchy Men*. London: Faber and Faber, 2008 [1972].
- CAPP, Bernard. A door of hope Re-opened: The Fifth Monarchy, King Charles and King Jesus. *Journal of Religious History*, Vol. 32, Issue 1, p. 16-30, 2008.
- CHAUI, Marilena. Espinosa: poder e liberdade. In: BORON, Atilio (org.). *Filosofia política moderna*. De Hobbes a Marx. São Paulo: CLACSO / FFLCH, USP, 2006, p. 113-143.
- COURTINE, Jean-François. L'Héritage scolastique dans la problématique théologico-politique de l'âge classique. In: Méchoulan, Henry (org.). *L'Etat Baroque 1610-1652*. Paris: Vrin, 1985, p. 91-118.
- CROME, Andrew. Politics and Eschatology: Reassessing the Appeal of the 'Jewish Indian' Theory in England and New England in the 1650s. *Journal of Religious History*, 2015 (on-line preview only), DOI: <http://dx.doi.org/10.1111/1467-9809.12301>.
- CROMWELL, Oliver. *His Highness the Lord Proctetor Speeches to the Parliament in the Painted Chamber*. Londres: G. Sawbridge, 1654.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ELLIOTT, John. *Empires of the Atlantic World. Britain and Spain in America. 1492-1830*. New Haven, London: Yale University Press, 2007.
- FALBEL, Nachman. Menasseh Ben Israel e o Brasil. In: _____. *Judeus no Brasil*. São Paulo: Humanitas, 2008, p. 121-133.
- GOODWIN, Thomas. *A sermon of the fifth monarchy*. Londres: Livewell Chapman, 1654.

GREAVES, R. Venner, Thomas (1608/9–1661), Fifth Monarchist. *Oxford Dictionary of National Biography*. DOI: <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/28191>.

GREEN, Lowell C. Faith, Righteousness and Justification: New Light on Their Development Under Luther and Melancthon. *The Sixteenth Century Journal*, v. 4, n. 1, Apr. 1973.

HAMM, Berndt. *The Reformation of Faith in the Context of Late Medieval Theology and Piety*. Leiden: Brill, 2004.

HESSAYON, Ariel. 'Gold Tried in the Fire': The prophet TheaurauJohn Tany and the English Revolution. Aldershot: Ashgate, 2007.

_____. Jews and crypto-Jews in sixteenth and seventeenth century England. *Cromohs*, v. 16, p. 1-26, 2011. DOI: <http://dx.doi.org/10.13128/Cromohs-13673>.

ISRAEL, Jonathan I. *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750*. 3ª ed. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 1998.

_____. Dutch Sephardi Jewry, Millenarian Politics and the Struggle for Brazil, 1650-54. In: _____. *Conflicts of Empire: Spain, the Low Countries and The Struggle For World Supremacy. 1585-1713*. Londres: Hambledon, 1997.

_____. (org.). *Diasporas Within a Diaspora: Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empires (1540–1740)*. Leiden: Brill, 2002.

JASMIN, M. G.; FERES Jr., j. (Org.). *História dos Conceitos: debates e perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Loyola; IUPERJ, 2006. 174p.

JUE, Jeffrey K. Puritan millenarianism in Old and New England. In: COFFEY, John; Lim, Paul C.H. (org.). *The Cambridge Companion to Puritanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 259-63.

KAPLAN, Yosef. Wayward New Christians and Stubborn New Jews: The Shaping of a Jewish Identity, *Jewish History*, Vol. 8, No. 1-2, 1994.

_____. *Judios Nuevos en Amsterdam. Estudios sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII*. Barcelona: Gedisa, 1996.

_____. Political concepts in the word of the Portuguese Jews of Amsterdam during Seventeenth Century. In: KAPLAN, Yosef; MECHÓULAN, Henry; Popkin, Richard H. *Menasseh Ben Israel and his World*. Leiden: Brill, 1989, p. 45-8.

KOSELLECK, Reinhart. 'Espaço de Experiência' e 'Horizonte de Expectativa': duas categorias históricas. In: _____. *Futuro Passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto ; Puc-Rio, 2006.

LAERTIUS, Diogenes. *Vitae philosophorum. Lives of Eminent Philosophers*. Londres, N. York: W. Heinemann/G.P. Putnam's sons, 1972 (Loeb Classical Library), Liv. V, cap. 1 "Aristotle", §8. Versão on-line em "Perseus Project". Disponível em: < <http://data.perseus.org/texts/urn:cts:greekLit:tlg0004.tlg001.perseus-eng1> >. Acessado em: 09 mar. 2018.

LARA, Jaime. *City, Temple, Stage: Eschatological Architecture and Liturgical Theatrics in New Spain*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2004.

LEME - Lexicons of Early Modern English. Disponível em: < <http://leme.library.utoronto.ca> >. Acessado em: 09 mar. 2018.

LÉVY, Florence. La prophétie et le pouvoir politico-religieux au XVIIe. siècle au Portugal et en Hollande: Vieira et Menasseh Ben Israel. In: REDONDO, Augustin (ed.). *La prophétie comme arme de guerre et des pouvoirs*. Paris: Presses de La Sorbonne Nouvelle, 2000.

LIMA, Luís Filipe Silvério; Megiani, Ana Paula Torres. An Introduction to the Messianisms and Millenarianisms of Early Modern Iberian America, Spain, and Portugal. In: _____ (org.). *Visions, prophecies, and divinations: early modern Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain and Portugal*. Leiden, Boston: Brill, 2016a, p. 8-10.

_____. Between the New and the Old World: Iberian Prophecies and Imperial Projects in the Colonisation of the Early Modern Spanish and Portuguese Americas. In: CROME, Andrew (Org.). *Prophecy and Eschatology in the Transatlantic World, 1550–1800*. Londres: Palgrave Macmillan UK, 2016b, p. 33-64.

_____. Prophetic Hopes, New World Experiences and Imperial Expectations: Menasseh Ben Israel, Antônio Vieira, Fifth-Monarchy Men, and the millenarian connections in the seventeenth-century Atlantic. *AHAM*, n. 17, 2016, p. 359-408.

LUTERO. *Commentary on the Epistle to the Galatians*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1949 [1535], cap. 5, p. 194-216.

MACLEAR, J. F. New England and the Fifth Monarchy. *William and Mary Quarterly*, v. 32, p. 223–60, 1975.

MUCHNIK, Natalia. Antonio Vieira y la diáspora sefardí en el siglo XVII. In: CARDIM, Pedro; SABATINI, Gaetano (org.). *Antônio Vieira, Roma e o universalismo das monarquias portuguesa e espanhola*. Lisboa: CHAM, 2011, p. 97-120.

MUHANA, Adma Fadul. *Uriel da Costa e a nação portuguesa*. São Paulo: Humanitas, 2016.

_____. (org.). *Os Autos do processo de Vieira na Inquisição: 1660-1668*. São Paulo: Edusp, 2008.

MURARO, Valmir. *Padre Antônio Vieira. Retórica e Utopia*. Florianópolis: Insular, 2003, cap. 4.

NADLER, Steven. *Spinoza: a life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

NOVINSKY, Anita. Sebastianismo, Vieira e o messianismo judaico. In: IANNONE, C.A. et.al. (org.). *Sobre as NAUS da iniciação*. São Paulo: EdUnesp, 1998.

OFFENBERG, Adri K. Spinoza's library. The story of a reconstruction. *Quaerendo*, Volume 3, Issue 4, 1973, p. 320 (item 116).

PANOFSKY, Dora; PANOFSKY, Erwin. *A caixa de Pandora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PASTORE, Stefania. Mozas Criollas and New Government: Francis Borgia, Prophetism, and the Spiritual Exercises in Spain and Peru. In: LIMA, Luís Filipe Silvério; MEGIANI, Ana Paula Torres (org.). *Visions, Prophecies and Divinations: early modern Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain and Portugal*. Leiden/Boston: Brill, 2016, p. 59-73.

PERELIS, Ronnie. 'These Indians Are Jews!' Lost Tribes, Crypto-Jews, and Jewish Self-Fashioning in Antonio de Montezino's *Relation* of 1644. In: KAGAN, Richard L.; MORGAN, Philip D. (ed.). *Atlantic diasporas: Jews, conversos, and crypto-Jews in the age of mercantilism, 1500-1800*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009, p. 195-211

_____. Dialectics of Travel: Reading the Journey in Antonio de Montezino's *Relación* (1644). *Studies in American Jewish Literature*, v. 33, n. 1, p.13-34, 2014.

PHELAN, John Leddy. *The millennial kingdom of the Franciscans in the New World*, 2ª ed. Los Angeles: University of California Press, 1970.

POPKIN, Richard. Hartlib, Dury and the Jews. In: GREENGRASS, M. et al. (ed.). *Samuel Hartlib and universal reformation*. Cambridge: CUP, 1994.

_____. The rise and fall of the Jewish Indian Theory. In: KAPLAN, Yosef; MECHÓULAN, Henry; Popkin, Richard H. *Menasseh Ben Israel and his World*. Leiden: Brill, 1989, p. 62ss.

PROSPERI, Adriano. America e apocalisse. In: _____. *America e apocalisse e altri saggi*, Pisa: Ist. Editoriali e Poligrafici, 1999, p. 16-18.

PUFENDORF, Samuel von. Cap. IV, Of the Duty of Man towards God, or, concerning Natural Religion. In: _____. *The Whole Duty of Man According to the Law of Nature*. Indianapolis: Liberty Fund, 2003 [1673], p. 64-65. Disponível em: < <http://oll.libertyfund.org/titles/888> >. Acessado em: 4 set. 2017.

_____. *Of the law of nature and nations: eight books*. Londres : Printed for J. Walthoe, R. Wilkin, J. and J. Bonwicke, S. Birt, T. Ward, and T. Osborne, 1729 [1672], liv. II, cap. IV "The duties of Man with regard to himself", p. 171. Disponível em: < <https://archive.org/details/oflawofnatureat00pufe> >. Acessado em: 4 set 2017.

RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004, cap. 1.

RICHTER, Melvin. Reconstructing the History of Political Languages: Pocock, Skinner, and the *Geschichtliche Grundbegriffe*. *History and Theory*, v. 29, n. 1, p. 38-70, Feb. 1990.

SKINNER, Quentin. *Vision of Politics - Volume 2: Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

RIPA, Cesare. *Iconologia del Cavaliere Cesare Ripa Perugino Notabilmente Accresciuta d'Immagini, di Annotazioni, e di Fatti dall'Abate Cesare Orlandi...* 5 vols. Perugia: Stamperia di Piergiovanni Costantini, 1764-67. Versão On-Line. Disponível em: < <http://www.asim.it/iconologia/ICONOLOGIAview.asp?Id=316> >. Acessado em: 09 mar. 2018.

ROBBINS, Stephen Lee. *Manifold Afflictions: the life and the writings of William Aspinwall, 1605-1662*. Oklahoma, 1988. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculty of the Graduate College of the Oklahoma State University, 1988.

RODRIGUES, Rui Luis. Cidade Sitiada: o Cerco Militar no Século XVII como Espaço de Utopia e de Contra-Utopia - Os Exemplos de Münster (1534-1535) e de Sancerre (1573). *Revista de História*, n. 176, a04416, 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2017.116661>.

- ROITMAN, Jessica. *The Same but Different? Inter-cultural Trade and the Sephardim, 1595–1640*. Leiden/Boston: Brill, 2011.
- ROSTENBERG, Leona. *Literary, political, scientific, religious and legal publishing, printing and bookselling in England, 1551–1700*. New York: Burt Franklin, 1965, v. 1.
- RUCQUOI, Adeline. Medida y žŷn de los tiempos. Mesianismo y milenarismo en la Edad Media. In: LORENZO, Angel Vaca (org.). *En pos del tercer milenio. Apocalíptica, mesianismo, milenarismo e historia*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000.
- SARAIVA, Ant3nio Jos3. Ant3nio Vieira, Menasseh ben Israel e o Quinto Imp3rio. In: _____. *Hist3ria e utopia*, Lisboa: ICALP, 1992, p. 75-107.
- SCHMIDT, Benjamin. The Hope of the Netherlands: Menasseh ben Israel and the Dutch Idea of America. In: BERNARDINI, Paolo; FIERING, Norman (ed.). *The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450 to 1800*. European Expansion And Global Interaction, vol. 2. Oxford; New York: Berghahn, 2001, p. 86-107.
- SCHORSCH, Ismar. From Messianism to Realpolitik: Menasseh Ben Israel and the Readmission of the Jews to England. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, v. 45, p. 187-208, 1978.
- SCHORSCH, Jonathan. *Atlantic World*. Boston: Brill, 2009.
- SMITH, Nicholas. Hope and Critical Theory. *Critical Horizons*, v.6, n. 1, p. 45-61, 2005.
- SPITTLEHOUSE, John. *An answer to one part of the Lord Protector's Speech*. Londres: Livewell Chapman, 1654.
- VAINFAS, Ronaldo. *Jerusal3m colonial*, Rio de Janeiro: Civiliza33o Brasileira, 2010.
- VIEIRA, Ant3nio. Esperan3a de Portugal. In: BESSELAAR, Jos3 van den. *Ant3nio Vieira. Profecia e Pol3mica*. Rio de Janeiro: EdUERj, 2002, pp. 49-108.