

# VOZES PROFÉTICAS NA LITERATURA INGLESA

Maria Alice Ribeiro GABRIEL\*

■ **RESUMO:** Este estudo sugere uma reflexão sobre modelos de linguagem profética durante a Renascença e o barroco. Tais modelos estão fortemente relacionados com noção de Revelação em comunidades cristãs e judaicas dos séculos XVI e XVII, e com o modo como essas comunidades receberam a profecia e admitiam o profeta. As obras proféticas de poetas e outros escritores também fornecem um sistema para a reflexão sobre os novos propósitos da mensagem profética da Revelação e literatura profética envolvida nessas comunidades europeias impactadas por grandes transformações sociais e políticas.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** História literária. Profecia. Revelação.

Teólogos e historiadores da Renascença contribuíram para a extensa proliferação de comentários a respeito do Apocalipse, também chamado livro da Revelação ou Apocalipse de João. Na terminologia judaica e cristã, um “apocalipse” é a revelação divina a um profeta escolhido por Deus dos eventos ou desígnios que até então permaneciam ocultos.

A Renascença também produziu uma “Revelação poética”. O alcance dessa poesia oferece *insights* que guardam uma grande profundidade e riqueza semântica, contrastando, segundo Joseph Wittreich (1984, p.198-9) com “*the anemic and evasive commentaries*” oferecidos pelos ortodoxos, os quais se concentram em racionalizar um desconcertante e complexo livro.

A fase renascentista dos comentários sobre a Revelação, de acordo com teólogos e historiadores, pode ser caracterizada como um processo em que o leitor católico detecta uma nota de sentimento protestante. Os poetas da Revelação revelam o desenvolvimento de uma visão mais secularizada do texto sacro, envolvendo uma gradual síntese e sincronização das interpretações de cunho espiritual e histórico da Revelação. Os poetas da Revelação são capazes de conciliar oposições, “*but over a stretch of time*” (WITTREICH, 1984, p.199).

John Donne, educado por uma família devotadamente católica, sobrinho do eminente tradutor e sacerdote jesuíta Jasper Heywood, sobrinho-neto de Thomas More, e que se tornaria, mais tarde, deão da Catedral de São Paulo pela Igreja

---

\* USP – Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de História Social. São Paulo – SP Brasil. 05508-900 – mariaalibr@bol.com.br

anglicana, expressou no soneto XVI de *Holy Sonnets* as expectativas dos poetas da Revelação de seu tempo:

*Father, part of His double interest  
Unto Thy kingdom Thy Son gives to me;  
His jointure in the knotty Trinity  
He keeps, and gives to me His death's conquest.  
This Lamb, whose death with life the world hath blest,  
Was from the world's beginning slain, and He  
Hath made two wills, which with the legacy  
Of His and Thy kingdom do thy sons invest.  
Yet such are these laws, that men argue yet  
Whether a man those statutes can fulfil.  
None doth; but thy all-healing grace and Spirit  
Revive again what law and letter kill.  
Thy law's abridgement, and Thy last command  
Is all but love; O let this last Will stand!* (DONNE, 2004, p.253)

A linguagem profética é um tema caro aos especialistas da história e da literatura do século XVII. O barroco, marcado por tensões religiosas, fez-se reputar como a idade de ouro da linguagem profética. Na dramaturgia se torna bem clara a questão da representação do irrepresentável, do divino. Na poesia francesa que a Inglaterra influenciou vigora o estilo emotivo, erudito e devocional característico do gosto da Contrarreforma de Jean de La Ceppède (1550-1622), e na Inglaterra, o tom épico-teológico de John Milton (1608-1674), a voz do poeta é considerada por ambos como profética.

La Ceppède elegeu o soneto para transcrever a epopeia da Paixão de Cristo, disposta em estações em seus *Théorèmes spirituels*. Manifesta a preocupação barroca de expressar a verdade, de cristalizá-la em uma figura, uma visão inesquecível: poesia mística, rigor formal e efusão marcam a sua criação literária. Para La Ceppède, a poesia é um instrumento da fé, a estética não constitui um fim em si mesma, contudo um meio de “*donner quelque consoltion aux ames chrestiennes parmy tant et tant de maux qui les affligent*” (DONALDSON-EVANS, 1969, p.185).

Desde o princípio da coletânea de sonetos dos *Théorèmes spirituels*, La Ceppède descreve-se como um emissário de Deus e elege o profeta Isaías como modelo. O contexto tridentino de reconquista católica o faz evocar a Musa devota em lugar da profana. Sua obra é evangelizadora, no sentido de difundir e tornar conhecida a Sagrada Escritura e mesmo a sua exegese. Portando-se como um visionário, La Ceppède dispõe-se a apreender no sagrado o seu mistério e dividi-lo com o leitor.

John Milton concebeu em sua grande epopeia um poeta profeta, capaz de glorificar a Deus, edificar a nação, ver e explicar aos homens a Verdade e os caminhos invisíveis de Deus. Em sua prosa e poesia ele se descreve como um profeta de sua nação, crendo que sua inspiração procede diretamente da graça divina. Identificava-se com os profetas bíblicos Jeremias e São João Evangelista, além de Tirésias, o oráculo da tragédia de Sófocles, *Édipo Rei* (GHERMANI, 2008, p.125).

A literatura e a história das ideias e das mentalidades confluem para explicar o alcance político-religioso das obras que circularam pela Europa no século XVII. Com a chegada da dinastia Stuart ao trono inglês, em 1603, as tensões sociais e a situação da monarquia britânica se agravaram. Os Stuart, tradicionalistas católicos, fomentaram disputas de caráter econômico e religioso, desejosos de fixar bases mais sólidas ao absolutismo britânico.

A Revolução inglesa (1640-1660), liderada pelo puritano Oliver Cromwell, e a Revolução Gloriosa, que levou ao trono o príncipe Guilherme de Orange em 1668, a quem impuseram a declaração de direitos (*Bill of Rights*) e a Acta de Tolerância, ambas contaram com seus teóricos e publicistas. Dentre as influências que despontam está a obra de Francis Bacon, com *Of Unity in Religion*, influenciado por Erasmo, o qual influenciou também a Milton. Já na segunda metade do século XVI, o luteranismo e acentuadamente o calvinismo elevaram os conceitos de predestinação, aliança divina e povo eleito. Grupos perseguidos, como os católicos e os quakers, também admitiam esses conceitos (FERREIRA, 2010, p.7).

Em Portugal, eles surgem nas obras dos teóricos, financistas e embaixadores da Restauração portuguesa (1640-1668), dentre os quais se destacam o Padre Antônio Vieira e seu amigo cristão-novo Manuel Fernandes Vila-Real, por sua vez amigo de outro cristão-novo que deu seu apoio à Restauração, o espanhol Antônio Henriques Gomes. Segundo Israel Salvador Révah (1962, p.81-168 apud TORGAL, 1981, p.319) a intenção de pôr termo à perseguição inquisitorial que atingia os cristãos-novos e o desejo de reuni-los em Portugal conectam esses três talentos. Eles estiveram em França e Ruão no princípio da Restauração e fizeram contato com o pensamento de Menasseh ben Israel (1604-1657), cujas obras teológicas eram conhecidas tanto por judeus quanto por cristãos.

É bem conhecido o fato de que o famoso rabino e erudito Menasseh ben Israel manteve várias ligações amigáveis com seus contemporâneos não judeus. Ao círculo de letrados cristãos Gerardus Johannes Vossius, Caspar Barlaeus, Hugo Grotius, Claudius Salmasius, somam-se outros nomes da afamada “República das Letras”, mostrando a grande reputação do rabino judeu. Ao lado desses constam os nomes de vários membros pertencentes ao círculo internacional do milenarismo cristão, como os dos teólogos britânicos John Dury, Henry Jessey and Nathaniel Homes, o silesiano Abraham von Franckenberg, o jesuíta português Antônio Vieira,

o visionário boêmio Paul Felgenhauer e o teólogo inglês Petrus Serrarius (WALL, 1989, p.164).

Serrarius (1600-1669) é uma figura relacionada a Menasseh pouco conhecida e obscura. Cecil Roth menciona-o de passagem em sua biografia sobre Menasseh (ROTH, 1945, p.154). Henry Méchoulan e Gerard Nahon comentam a importância de Serrarius e sua visão do papel dos judeus no esquema messiânico (ISRAEL, 1959, p.59-61). De acordo com Richard Popkin, tornou-se conhecido como o deão dos dissidentes e independentes pensadores religiosos de Amsterdam. Como Menasseh, esteve ligado a Spinoza, mas como seu protetor e colaborador (POPKIN, 1986, p.177).

Nascido em Londres, Serrarius foi educado como filho de uma importante família de mercadores. As famílias de Menasseh e Serrarius foram perseguidas pela Inquisição, estabelecendo-se nos Países Baixos. Serrarius frequentou Oxford entre 1617 e 1619. Segue para Leiden a fim de receber seu treinamento teológico. Em 1626 foi nomeado ministro da congregação de Wallon em Colônia. Nesse período, Menasseh servia como rabino à congregação hispano-portuguesa de Amsterdam (WALL, 1989, p.164).

A correspondência de Serrarius mostra profunda influência do místico alemão Jacob Boehme (1575-1624). Em 1628, inicia seus estudos de medicina na Universidade de Groningen. Dois anos depois se estabeleceu em Amsterdã, centro cultural, econômico e religioso da república Holandesa no século XVII, onde permanecerá até a morte. Nessa cidade encontrar-se-á com boemistas, místicos e milenaristas. Crescido na atmosfera do calvinismo ortodoxo, envolveu-se gradualmente com o milenarismo e um espiritualismo místico (WALL, 1989, p.164).

Tanto Serrarius quanto Menasseh ben Israel, por sua formação e estudos religiosos, tiveram contato com a arte oratória, os textos dos grandes pregadores, as obras dos místicos, ou dos chamados “iluminados”, que se intitulavam a si mesmos como profetas. O próprio Menasseh, como afirma Lucien Wolf (1901, p.xxxvi) à sua maneira diplomática, faz saber que sua vinda à Inglaterra não poderia ser de todo indesejada pelo Altíssimo, o Senhor Protetor.

Seus estudos sobre a Kabala fazem-no crer que após terem se dispersado pelo mundo os judeus seriam conduzidos de volta à Terra Santa pelo Messias. Sob esse ideal viaja à Inglaterra e escreve *Esperança de Israel*. Com a permissão de Oliver Cromwell, visita Londres em 1655, reunindo-se com autoridades rabínicas e proeminentes na comunidade judaica, na intenção de obter junto a Cromwell e ao parlamento britânico o regresso dos judeus à Inglaterra, expulsos por Eduardo I no final do século XIII. Sua petição resulta na revogação do banimento de 1290 e os judeus gradualmente foram-se estabelecendo na Grã-Bretanha a partir de então.

A obra *Esperança de Israel* endereçava o prefácio ao Parlamento inglês e desejava provar que as Tribos Perdidas de Israel teriam migrado para a América. Uma proeminente parte do texto é a narrativa de Aharon Levi, ou Antônio de Montesinos, que reporta ter verificado em seu contato com índios sul-americanos, como esses mantinham práticas do antigo judaísmo, descendendo, portanto, das tribos do antigo Israel. De início, a obra foi publicada em inglês, depois em latim, hebraico, holandês e ladino, língua ibérica semelhante ao castelhano presente nas comunidades judaicas. Por longo tempo, os europeus buscariam evidências de uma identidade judaica entre a população do Novo Mundo.

Obras como *De natura Novi Orbis libro duo* e *The Natural and Moral History of the Indies*, publicadas, respectivamente, em Salamanca em 1588 e 1590, e escritas pelo jesuíta José de Acosta, indiretamente ratificaram essa crença. Embora Acosta rejeitasse a ideia de que os índios descendiam dos israelitas, como outros, admitia que esses partilhavam muitos traços e costumes.

Menasseh publicou também na Inglaterra em 1656 o *Vindiciae Jadaeorum, or a Letter to certain question...*, reação ao panfleto do puritano radical William Prynne. Consoante Henry Méchoulan, o rabino Menasseh estava preparado para argumentar a respeito das hostilidades entre a Inglaterra e as Províncias Unidas ou república Neerlandesa, decorrente da Revolta Holandesa (1568-1648). Cabia a Menasseh situar os não judeus política e teologicamente no alvorecer da era messiânica (MÉCHOULAN, 1989, p.92).

O protestantismo trouxera consigo o Velho Testamento e a fraseologia da tradição milenarista. Ambos foram utilizados como armas político-religiosas tanto pelas camadas mais pobres quanto pelas elites governantes. As primeiras anunciavam o fim da miséria pelo Segundo Advento de Cristo (Parousia), e as últimas, como propaganda patriótica e antipapista. Embora não fosse um movimento milenarista, o calvinismo soube tirar proveito de seus dogmas fundamentais perante os ingleses (FERREIRA, 2010, p.7).

A *Apology for the honourable nation of the Jews and all the Sons of Israel*, de Edward Nicolas, publicada em 1648 e traduzida para o espanhol (provavelmente por Menasseh ben Israel), petição a favor do regresso dos judeus para a Inglaterra, causou profunda impressão. Alguns estudiosos atribuem sua autoria ao filosemita reverendo Henry Jessey. A obra defendia que honrar e respeitar os judeus é o princípio do amor a Deus e atrai sua benevolência (MÉCHOULAN, 1989, p.92).

As obras de Thomas Thorowgood, *Levves in América, or, probablitities that the americans are of that race* (1650) e Hamon L'Estrange, *Americans no Iewes, or improbabilities that the americans are of that race* (1652), dialogam entre si. Thorowgood corrobora os argumentos esboçados em muitos papéis de Menasseh ben Israel. Num contexto milenarista, a possível descoberta dos judeus perdidos interessa a ele e a outros, como o missionário puritano John Eliot que viveu um

tempo entre os índios em Roxbury, Massachusetts. Por sua vez, Hamon L'Estrange ataca a contribuição de Menasseh ben Israel e *Levves in América, or, probabilities that the americans are of that race* para o debate sobre a origem judaica da população ameríndia (BROWN, 2001).

Esse afluxo de obras filosemitas já constava entre os judeus estabelecidos nos Países Baixos no século XVI. A expulsão dos sefarditas de Portugal em 1490 trouxe muitos judeus a Amsterdã, que se tornou então conhecida por “Nova Jerusalém”. As perseguições e diásporas judaicas, sob católicos e turcos otomanos, levaram os sefarditas a se inclinarem a uma literatura cabalística e escatológica em que havia muita especulação sobre os “Últimos Dias” e a “Terra Prometida” (MAGNIER, 2010, p.63-4). Essas preocupações de ordem espiritual e social acabam por se imiscuir e deixam seu reflexo em obras que os judeus impressores e gravadores, com uma singular rede de contatos, podiam fazer circular aberta ou secretamente.

Ao escrever *Piedra Gloriosa* (1655), comentário sobre o livro apocalíptico do profeta Daniel, Menasseh realiza uma reflexão análoga à de *Apology for the honourable nation of the Jews and all the Sons of Israel*, de Edward Nicolas (MÉCHOULAN, 1989, p.92). Certamente era do conhecimento de Menasseh o lugar que a profecia de Daniel ocupava no pensamento e expectativas do povo inglês. Exegetas cristãos compreendem a referência a Nabucodonosor como alegórica, o alvo dessa passagem seria Antíoco IV, perseguidor da comunidade judaica no século II a.C. e responsável por uma era de opressão.

No segundo capítulo do livro de Daniel, o rei Nabucodonosor tem um sonho perturbador com uma estátua. Na presença do rei, Daniel se coloca como profeta, apenas um instrumento divino: “Mas há um Deus no céu, o qual revela os mistérios; ele, pois, fez saber ao rei Nabucodonosor o que há de acontecer nos últimos dias” (Dn 2, 28).

A cabeça de ouro da estátua representa o Império Babilônico; peito e braços de prata, o Reino Medo; ventre e coxas de bronze, o Império Persa; pernas de ferro e pés de argila: o Império grego de Alexandre, posteriormente dividido entre Ptolomeus e Selêucidas. A pedra vinda do alto, que arruína a estátua pelos pés e, em seguida, cresce até cobrir toda a face da terra simboliza o reino messiânico, que esmaga o poder dos selêucidas, opressores de Israel. O padre Antônio Vieira seria um dos mais notáveis exegetas dessa passagem no século XVII.

Rembrandt ilustrou *Piedra Gloriosa*, e retratou Menasseh ben Israel em mais de uma ocasião: em *O triunfo de Mordecai*, de 1641, como o herói e profeta Mordecai, do livro de Ester (Es 2,6), o qual teria salvo os judeus de serem massacrados por duas vezes e no famosa gravura de 1654. *O festim de Belsazar* (1634), outra passagem do livro de Daniel (Dn 5, 1-30) pintada por Rembrandt, assinala o momento dramático em que a mão de Deus escreve na parede diante do sacrílego rei Belsazar as palavras: *mene, mene, tequel, ufarsim*. A significação

é desvendada pelo profeta: *mene*: Contou Deus o teu reino, e o acabou; *tequel*: foste pesado na balança, e foste achado em falta; *peres*: dividido está o teu reino e entregue aos medos e persas (Dn 5,24-28). Essa gravura assinala igualmente as crenças e profecias milenaristas sobre a chegada de uma nova era, disseminada para além dos círculos letrados da sociedade europeia. Os relatos do Talmud e do Midrash não são os únicos a se referirem a Belsazar.

Na Inglaterra elizabetana e antissemita do final do século XVI, em que foi composto *O mercador de Veneza*, Shylock, entusiasmado com a fineza do jovem e erudito jurista que pensa estar a seu favor, observa: “*A Daniel come to judgement! Yea, a Daniel! O wise young judge, how do I honour thee!*” (SHAKESPEARE, 2004, p.55).

Era corrente entre os cristãos do século XVI que a Bíblia, especialmente os livros de Daniel e da Revelação, seria capaz predizer o que estava reservado aos judeus no futuro (POPKIN, 1986 p.183). E, mais adiante, quando o tribunal ameaça Shylock com a pena de morte e o confisco dos bens, é Graciano quem por duas vezes louvará esse juiz moço e probo: “*A second Daniel, a Daniel, Jew! Now, infidel, I have you on the hip. [...] A Daniel still say I, a second Daniell! I thank thee, Jew, for teaching me that word*” (SHAKESPEARE, 2004, p.58).

Se, na saudação de Graciano, entretanto, há uma nota de escárnio e intolerância para com Shylock: “infidel”, a ironia da frase “*I thank thee, Jew, for teaching me that word*” é que, na Inglaterra de Cronwell, fiéis e infiéis partilhariam a mensagem do livro de Daniel para encontrar seu lugar no mundo. O apoio de Cronwell a Menasseh não visava apenas a prosperidade econômica da República das Sete Províncias Unidas dos Países Baixos: o retorno dos judeus era uma etapa necessária para a chegada da nova era. Eles foram banidos e dispersos por muito tempo, caso encontrassem sua Terra da Promissão na Inglaterra, essa tornar-se-ia o instrumento de restauração dos judeus necessário à Parousia (MÉCHOULAN, 1989, p.92).

As tensões religiosas e agitações trazidas com a Reforma protestante e a Revolução inglesa possivelmente favoreceram a difusão da linguagem profética no século XVII. Seu declínio está em relação direta com o racionalismo, que põe sob suspeita os meios de comunicação com Deus para se chegar à verdade.

O pensamento racionalista negará aspectos da fé e da retórica oratória pertinentes ao misticismo. A fé deixa de ser uma proclamação. A teologia, que é o aprofundamento dessa proclamação, a Teologia Dogmática, e os proclamadores do Evangelho são desacreditados. O conjunto das verdades enunciadas por Deus através da revelação, mediante êxtases, locuções interiores, sonhos e visões dos profetas, compiladas e reunidas na chamada Tradição, com o tempo cede lugar a uma teologia desmitologizadora.

A forma como foi elaborado o magistério e a transmissão dos ensinamentos em relação a essas verdades definitivas e irrefutáveis, mas cuja compreensão

poderia evoluir à luz do estudo da teologia, tanto na exegese rabínica quanto na cristã, mesmo para os povos mais primitivos, levava em consideração a diferença entre verdade histórica e falsidade, entre uma história real e outra alegorizada às custas da verdade. A partir da Torá, a introdução da figura do tempo linear (tradição judaico-cristã), substituiu o tempo circular das deidades femininas da Antiguidade e dos arquétipos gregos (tradição helenístico-romana) pelo regime da história: a história da salvação (PATTARO, 1975).

O absolutismo e a centralização do poder, de um modo geral, negaram voz a séculos de expressão individual, e o progresso da filologia contribuiu para invalidar a leitura e exegese profética dos textos sagrados. A eclosão das profecias na Inglaterra em um contexto revolucionário no século XVII está ligada por vínculos muito antigos às questões de representação da voz divina, à figura do profeta e modos de expressão dessa mensagem.

Line Cottagnies (2008, p.23-4) analisa a frequência de enunciados proféticos na peça histórica de *Henrique VI*. Shakespeare poderia ter se valido de uma crença muito popular durante a Renascença, segundo a qual os profetas poderiam influenciar e transformar o curso da história. A autora apoia-se em duas profecias dissonantes formuladas na peça, “*dissenting prophecies*”, para comentar a falta de uma unicidade no conjunto das profecias anunciadas. Essa pluralidade de visões seria uma manifestação da ansiedade corrente relativa à profecia. Bem como uma visão carregada de ceticismo sobre a transcendência histórica, evidenciando o conflito entre a vontade individual e os desígnios da providência.

As passagens proféticas são cruciais para a trama da peça. Elas constituem uma representação da necessidade de impor uma forma à imaterialidade histórica, uma tentativa de apreender o sentido da providencial causalidade agindo no processo histórico. Duas cenas ilustram a natureza potencialmente subversiva da profecia. No ato I, cena 4, a duquesa Eleanor presencia uma cerimônia na qual o demônio é conjurado a profetizar sobre o futuro de algumas cortes eminentes.

O segundo episódio envolve Jack Cade que se posiciona como profeta para conduzir uma nova reforma. Os dois casos, vistos como um princípio de revolta e conspiração, acarretam severas punições. Dessa forma, Shakespeare evidencia o caráter sedicioso das profecias. A ideia de desígnio da providência e a linguagem profética são postas em xeque: as profecias podem não se cumprir, ou apresentar uma significação diversa e incompreensível, apontando para mais de uma alternativa na interpretação do futuro (COTTEGNIES, 2008, p.24).

Em *Macbeth*, a profecia está envolta em avisos, encantamentos, ocultismo, superstição e conjurações de espíritos. Produz uma cadeia de infortúnios e sua malignidade está a serviço do desengano e da perdição dos homens. Diferente da profecia da exegese rabínica ou cristã ela é opressiva e não vislumbra nada

que já não esteja refletido no espelho das ambições humanas: cobiça insaciável e destruição.

Em *Otelo* (ato I, cena 5), Brabâncio adverte o mouro que Desdêmona, por ter enganado ao pai, seria capaz de enganar ao marido também: “*Look to her, Moor, if thou hast eyes to see: / She has deceiv'd her father, and may thee*” (SHAKESPEARE, 1985, p.49). Envolvido por Iago, mais tarde Otelo irá pensar nesse conselho como um vaticínio:

*Iago. She did deceive her father, marrying you;  
And when she seem'd to shake, and fear your looks,  
She lov'd them most.  
Oth. And so she did.  
Iago. Go to, then;  
She that, so young, could give out such a seeming,  
To seal her father's eyes up, close as oak  
He thought 'twas witchcraft: – but I am much the blame:  
I humbly do beseech you of your pardon,  
For too much loving you* (SHAKESPEARE, 1985, p.50).

Iago sugere que as palavras do pai se cumpriram, evocando e jogando com as mesmas palavras ditas na ocasião ao mencionar que Desdêmona seria capaz de fingir e enfeitiçar. A mesma suspeita de feitiçaria que Brabâncio lançara sobre o mouro Iago faz recair sobre Desdêmona, alegando fidelidade e devoção a Otelo. Também faz Otelo identificar-se com o pai que se sentiu perplexo e traído no seu amor, para confirmar suas palavras sobre a filha.

A ambivalência não se restringe apenas ao caráter da mensagem profética, mas ao tornar aquele que a enuncia uma espécie de prestidigitador, as revelações corroboram injustiças, fraudes e desvios. Magalie Wagner (2009), comentando o estudo de Yan Brailowsky (2008) sobre o valor da profecia em *Ricardo III*, observa:

*Par une fausse prophétie, prêtant de faux desseins à Dieu, Richard se condamne finalement lui-même, et son meurtrier sera encore un autre 'G', saint George, le patron de l'Angleterre, caché sous les traits de Richmond. Em interrogeant le motif récurrent de la Tour de Londres dans la pièce, et en se penchant sur le nom de Richmond, l'auteur établit un lien entre la tour et le futur roi Henry, qui semble incarner cette proverbiale “tower of strenght” de l'autorité royale et dont le rôle sera de “réédifier” le royaume. (WAGNER, 2009, p. 86).*

O maravilhoso (e seus prodígios) que se manifesta em *Macbeth* não concerne à representação de um universo sagrado. A figuração da profecia está nas vozes

das três bruxas, que evocam imagens do paganismo greco-romano: as Parcas ou Moiras. Na Grécia, Cloto, Láquesis e Átropos; em Roma, Nona, Décima e Morta. Essas lúgubres deusas-irmãs detinham em suas mãos questões como vida e morte. Estão ligadas à predestinação da morte e Hesíodo as descreve como filhas da noite “de olhar malévolo” e irmãs da *Nêmesis*.

Hegel considerava essas divindades representantes do destino elementos da poesia épica. O poder das Moiras sobre o destino estava além da ética e jurisdição dos deuses olímpicos. Esteticamente essa independência está configurada pela sua morada fora dos limites do Olimpo e “pelo fato de que a descrição de suas figuras se opõe ao princípio especificamente olímpico de beleza. As Moiras são figuras das trevas, filhas da noite” (GONÇALVES, 2001, p.246). Em *Macbeth* (Ato I, cena 3) um espantado Banquo assim as descreve:

*What are these  
So wither'd, and so wild in their attire,  
That look not like the inhabitants o' the earth,  
And yet are on 't? Live you? or are you aught  
That man may question? You seem to understand me,  
By each once her chappy finger laying  
Upon her skinny lips: you should be women,  
And yet your beards forbid me to interpret  
That are so* (SHAKESPEARE, 2009, p.6).

Esse tipo particular de emissário do destino, quanto à natureza de sua aparição, pode deixar entrever sua ligação com o sobrenatural na figura de um morto que ressurgiu, numa aparição diabólica, ou mesmo através dos sinais que a confirmam: eclipses, cometas, catástrofes naturais, presságios, sonhos e visões. No segundo ato (cena I) Banquo sente-se angustiado: “*A heavy summons lies like lead upon me*” e refere um sonho a Macbeth: “*I dreamt last night of the three weird sisters/ To you they have show'd some truth*” (SHAKESPEARE, 2009, p.21).

Nessa longa vigília que segue há também augúrios e sinais: a visão de um punhal limpo, depois manchado de sangue, antecede o plano de morte que Macbeth está engendrando:

*Is this a dagger which I see before me,  
The handle toward my hand?  
Come, let me clutch thee;  
I have the not, and yet I see thee still.  
Art thou not, fatal vision, sensible  
To feeling as to sight?* (SHAKESPEARE, 2009, p.21)

Um sino que se ouve como um chamado para o céu ou inferno: “*I go, and it is gone; the bell invites me. / Hear it not, Duncan, for it is a knell/ That summons the to heaven or to hell*”; o pio sinistro de uma coruja: “*Hark! Peace!/ It was the owl that shriek’d, the fatal bellman/ Which gives the stern ’st good night*” (SHAKESPEARE, 2009, p.21-2); são sinais que precedem como um séquito macabro a realização da profecia sobre Banquo.

Quaisquer que sejam os sinais de esperança, mortificação ou apreensão diante do desconhecido escoltando a realização da profecia, segundo Joseph Wittreich (1984, p. 199) “*Shakespeare places his hopes there as well and, while he may have despaired over the possibility for an apocalypse in history, never surrenders the possibility itself*”. E qualquer que seja o tempo, os poetas da Revelação continuariam a acreditar na validade da profecia e da mensagem visionária e, sobretudo na importância, na proeminência, da luz divina sobre a consciência moral.

GABRIEL, M. A. R. Prophetic voices in English literature. **Itinerários**, Araraquara, n. 37, p.173-185, Jul./Dez., 2013.

■ **ABSTRACT:** *This paper suggests a reflection on models of prophetic language during the Renaissance and Baroque. These models are closely related with the notion of the Revelation in Christian and Jewish communities in the sixteenth and seventeenth centuries and with the process about how these communities received the prophecy and see the prophet. The prophetic works of poets and other writers also provide a framework for reflection about the new roles of the prophetic message of the Revelation and prophetic literature involved in these European communities impacted by great political and social transformations.*

■ **KEYWORDS:** *Literary history. Prophecy. Revelation.*

## Referências

BRAILOWSKY, Y. What's in a name? The 'G' prophecy and the voice of God in Shakespeare's *Richard III*. In: COTTEGNIES, C. G.-G. et al. (Ed.) **Les voix de Dieu: Littérature et prophétie em Angleterre et em France à l'Age Baroque**. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2008. p.35-46.

BROWN, J. C. Jews and the Américas. **The John Carter Brown Library**. Rhode Island: Main Green Brown University Providence, 2001. Disponível em: <[http://brown.edu/Facilities/John\\_Carter\\_Brown](http://brown.edu/Facilities/John_Carter_Brown)>. Acesso em: 2 dez. 2012.

COTTEGNIES, L. Lies like truth: oracles and the question of Interpretation in Shakespeare's Henry VI, Part 2. In: COTTEGNIES, C. G.-G. et al. (Ed.) **Les voix de Dieu: Littérature et prophétie em Angleterre et em France à l'Age Baroque**. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2008. p.21-34.

DONNE, J. **The collected poems of John Donne**. London: Mackays of Chatham, 2004.

DONALDSON-EVANS, L. K. **Poesie et meditation chez Jean de la Ceppede**. Genève: Librairie Droz, 1969.

FERREIRA, J. C. V. **Tolerância, intolerância e milenarismo: da Reforma à Revolução inglesa**. Universidade de Lisboa. 2010. Disponível em: <<http://www.centrodefilosofia.com/uploads//pdfs>>. Acesso em: 11 novembro 2012.

GHERMANI, L. "The Upright Heart and Purê": the prophet-poet and the work of divine grace in the invocations of Paradise Lost. In: COTTEGNIES, C. G.-G. et al. (Ed.). **Les voix de Dieu: Littérature et prophétie em Angleterre et em France à l'Age Baroque**. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2008. p.125-51.

GONÇALVES, M. C. F. **O belo e o destino: Uma introdução à filosofia de Hegel**. Coleção Filosofia. Belo Horizonte: Edições Loyola, 2001.

ISRAEL, M. **Ésperance d'Israel**. Paris: s. n., 1959.

ISRAEL, M.; WOLF, L. **Menasseh ben Israel mission to Oliver Cromwell: being a reprint of the panphlets published by Menasseh ben Israel to promote the re-admission of the Jews to England, 1649-1656; (1901)**. London: Jewish Historical Society of England by Macmillan, 1901.

MAGNIER, G. **Pedro de Valencia and the catholic apologists of the expulsion of the mouriscos: visions of Christianity and Kingship**. Netherlands: Brill, 2010.

MÉCHOULAN, H. Menasseh ben Israel and the worl of non-jew. In: MÉCHOULAN, H.; POPKIN, R. H. **Menasseh ben Israel and his world**. Netherlands: E. J. Brill, 1989. p.83-97.

PATRIDES, C. A. Something like prophetic strain: apocalyptic configurations in Milton. In: PATRIDES, C. A.; VITTEICH, J. A. (Ed.) **The apocalypse in English Renaissance thought and Literature**. Manchester: Manchester University Press, 1984.

PATTARO, G. La conception chrétienne du temps. In: RICCOEUR, P. et al. (Org.) **Les cultures et le temps**. Paris: Payot; Unesco, 1975. p.193-222.

POPKIN, R. Some new light on the roots of Spinoza's science of Bible study. In: NAILS, D.; GRENE, M. G. (Ed.) *Spinoza and the Sciences*. **BSPS. Boston Studies in the Philosophy of Science**, Netherlands, v.91, p.171-90, 1986.

\_\_\_\_\_. **The third force in seventeenth-century thought**. Neetherlnds: E. J. Brill, 1992.

ROTH, C. **A life of Menasseh ben Israel**: rabbi, printer and diplomat. Jewish Michigan: Publicatios of América, 1945.

SHAKESPEARE, W. **Othello**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

\_\_\_\_\_. **The merchant of Venice**. Irving: Sparklesoup Studios, Inc. 2004.

\_\_\_\_\_. **Macbeth**. Middlesex: The Echo Library, 2009.

TORGAL, L. R. **Ideologia política e teoria do Estado na Restauração**. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1981. v.1.

WAGNER, M. La prophétie dans la littérature de l'Age Baroque. **Acta Fabula**. Ouvrages collectifs. Fabula Lettre d'Information. 3 juin 2009. Disponível em: <<http://www.fabula.org/revue/document5078.php>>. Acesso em: 29 nov. 2012.

WALL, E. G. E. Petrus Serranius and Menasseh Ben Israel: Christian millenarianism and jewish messianism in seventeenth-century Amsterdam. In: KAPLAN, I., MÉCHOULAN, H.; POPKIN, R. **Menasseh ben Israel and his world**. Netherlands: E. J. Brill, 1989. p.164-90.

WITTREICH, J. **Image of That Horror: History, Prophecy, and Apocalypse in King Lear**. San Marino (California): Huntington Library, 1984.

WOLF, L. Introduction. In: **Menasseh ben Israel's mission to Oliver Cromwell**. Jewish Historica Society of London, 1901. Disponível em <https://archive.org/details/menassehbenisrae00manauoft>. Acesso em 23/11/2012.

Recebido em 30/12/2012

Aceito para publicação em 20/08/2013



