

A esperança tem história?

PETER BURKE

NOS ÚLTIMOS anos, o interesse pela história das emoções tem aumentado rapidamente. A história do medo já foi escrita (Lefebvre, 1932; Delumeau, 1978; Naphy & Roberts, 1997; Bourke, 2004); será também possível escrever uma história da esperança?

Um poeta inglês, Alexander Pope, famoso por articular a sabedoria convencional em frases memoráveis, escreveu certa vez que “a esperança brota eterna no peito humano”, como se esse sentimento fosse universal ou mesmo instintivo. No mesmo tom, uma história recente do mundo começa com a declaração sonora de que “o que move a história é a ambição humana de alterar a nossa condição para que coincida com nossas esperanças” (McNeill & McNeill, 2003, p.1). Os leitores não devem se surpreender ao constatar que os autores dessa história, William e John McNeill, pai e filho, são dois norte-americanos, crentes no Sonho Americano, que será discutido mais adiante.

Em contraste com Pope e os McNeill, eu gostaria de distinguir entre variedades de esperança e discutir esperanças, no plural, em vez de Esperança, com E maiúsculo, no singular. Se o ato de ter esperança, que o filósofo marxista Ernst Bloch (1954-1959) chama de *Das Prinzip Hoffnung*, é atemporal, os objetos da esperança, ao contrário, geralmente são delimitados pelo tempo.

Tentarei argumentar que esses objetos variam não só conforme a época, mas também de lugar para lugar, e de um grupo social para outro. Diferentes tipos de pessoas têm esperança de coisas diferentes: de vida eterna, felicidade neste mundo, riqueza, segurança, amor, fama, casa própria, e assim por diante. Elas podem esperar essas coisas para si ou podem transferir suas esperanças para a próxima geração, fazendo sacrifícios para pagar uma boa educação para seus filhos, para os quais talvez tenham “grandes expectativas”.

As pessoas também são mais esperançosas em certos momentos e em certos lugares que em outros, na medida em que estão mais ou menos conscientes das alternativas para a vida que levam. Podemos, portanto, falar de horizontes variáveis de esperança, à maneira como alguns filósofos alemães, de Edmund Husserl a Hans-Georg Gadamer, escreveram sobre o “horizonte de expectativas” (*Erwartungshorizont*). Nesse sentido, a esperança tem uma história, ou mais precisamente, esperanças têm histórias.

Histórias de esperanças

A pergunta seguinte é, “Que tipos de história as esperanças têm?”. Há pelo menos três possibilidades. Em primeiro lugar, uma psico-história, nos moldes da história do medo, do amor, da raiva e de outras emoções. Afinal, os psicólogos

têm muito a dizer sobre a esperança, a confiança na vida derivada de memórias infantis de segurança e felicidade (Cullen, 2003, p.184).

Para tornar tal psico-história verdadeiramente histórica, entretanto, é preciso que ela seja também social e cultural. Uma história social, ou sociologia histórica, a segunda possibilidade, talvez pergunte quem tem esperança de quê, e também quando se tem esperança, onde e com quais consequências. Também identificaria as instituições que promovem a esperança, desde a família até a telenovela, lembrando que um antropólogo americano certa vez descreveu Hollywood como uma “fábrica de sonhos” (Powdermaker, 1950). Tal sociologia histórica poderia ainda discutir a relação entre esperanças e eventos econômicos e políticos, e tentar determinar se a relação entre esperanças e sociedade é uma relação de reflexo ou de compensação.

Quanto à história cultural, uma terceira abordagem é necessária para levar em conta as tradições de esperança, os repertórios que fazem parte do imaginário coletivo de uma região, de um período ou de uma classe social. Quase um século atrás, um importante historiador cultural, o holandês Johan Huizinga (1959, p.86-9), escreveu páginas famosas sobre o que chamou de “sonho de cavalaria” dos cavaleiros medievais. Talvez possamos seguir seu exemplo e falar de “sonhos”, que são mais concretos, em vez de “esperanças”, que soam muito abstratas.

O que segue pretende oferecer uma espécie de cartografia histórica, um mapa de esperanças ou sonhos em diferentes lugares e épocas. Como ponto de partida, podemos distinguir dois continentes nesse mapa, dois grandes tipos de esperança, que poderiam ser descritos como grandes e pequenas. Por “grandes esperanças” quero dizer esperanças de um mundo melhor, esperanças para a raça humana. Por “pequenas esperanças” quero dizer esperanças cotidianas, esperanças de uma vida melhor limitadas a nós e a nossa família, incluindo a esperança de mobilidade social (que, aliás, se anularia se todos a realizassem). Discutirei a seguir os dois tipos de esperança um por um.

Grandes esperanças religiosas

A ênfase deste artigo serão as esperanças mundanas. Serão omitidas as ideias de Esperança como virtude, de esperança de vida após a morte, ou mesmo das quatro últimas coisas [morte, julgamento, céu e inferno] (Daley, 1991). Seja como for, uma cartografia histórica da esperança não pode deixar de fora os muitos movimentos milenaristas e messiânicos discutidos em dezenas de monografias acadêmicas e também em sínteses clássicas, como os livros do historiador Inglês Norman Cohn (1957) e do antropólogo italiano Vittorio Lanternari (1960).

Pursuit of the millennium, de Cohn, concentra-se no norte e centro da Europa do início da Idade Média à Reforma. O livro discute os movimentos em busca de “salvação”, definida como uma mudança que é ao mesmo tempo coletiva, terrena, iminente, total e milagrosa. Cohn explica esses movimentos tanto

em termos sociais como em culturais. Ele os vê como respostas ao que chamou de “inquietação social”, mas também como reações moldadas por tradições culturais, isto é, tradições milenaristas provenientes desde o Antigo Testamento até as profecias de Gioacchino di Fiore na Itália medieval. Um texto-chave dessa tradição é o *Apocalipse* de João, especialmente a descrição de “um novo céu e uma nova terra”: “Eu, João, vi a cidade santa, a nova Jerusalém, que descia do céu da parte de Deus, adereçada como uma noiva ataviada para o seu noivo” (Apocalipse, 21:2).

Complementando a obra de Cohn, o antropólogo britânico Peter Worsley (1957, p.225) escreveu um livro genérico sobre movimentos milenaristas mais recentes, destacando o papel central de “pessoas que se sentem oprimidos e anseiam por libertação”. De maneira semelhante, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* (Lanternari, 1960) apresenta uma ampla pesquisa da África, das Américas, da Oceania e, em menor grau, da Ásia, ao longo de cerca de cem anos, concentrando-se, como Cohn e Worsley, na ideia de libertação ou salvação.

Entre os muitos movimentos discutidos por Lanternari estão a Dança dos Espíritos dos índios da América do Norte, os cultos de cargas da Melanésia e as rebeliões contra o domínio britânico lideradas pelo mahdi [Muhammad Ahmad] no Sudão e pelos Mau Maus no Quênia. Como Cohn, Lanternari explica esses movimentos mediante uma combinação de fatores sociais e culturais. O principal fator social é praticamente o mesmo em cada região: a invasão ou intrusão dos europeus, que provocou a ruptura dos sistemas sociais tradicionais. Por sua vez, cada movimento assume uma forma diferente, graças à variedade de tradições culturais locais. Na Melanésia, por exemplo, as pessoas esperavam o retorno dos mortos, que lhes trariam produtos do tipo que os europeus possuíam. Esses bens chegariam em navios, em carregamentos que deram origem ao nome “cultos das cargas”. É tentador ver tais cultos como uma tradução cultural do *ethos* ocidental de consumo com o qual os melanésios estavam começando a se familiarizar.

Lanternari tem relativamente pouco a dizer sobre o Brasil – algumas páginas sobre Canudos e Contestado –, apesar da longa tradição de movimentos milenaristas no país. De fato, em uma conferência pioneira sobre o tema realizada em Chicago em 1960, o antropólogo René Ribeiro, que falaria sobre “movimentos messiânicos brasileiros”, explicou à plateia que, quando estava indo pegar o avião para viajar para o congresso, um motorista de táxi em Recife lhe entregou um folheto dizendo que a Segunda Vinda de Jesus aconteceria naquele ano. Será que o mesmo poderia acontecer no Brasil de hoje, meio século depois?

A grande questão, ao menos para um historiador, é saber por que os movimentos milenaristas e messiânicos ocorrem num dado momento e não em outros. Para responder a essa pergunta, certamente precisamos combinar duas

abordagens – a cultural e a social –, como fizeram Cohn e Lanternari, ou como fez Ribeiro (1962, p.65) quando escreveu que “onde quer que exista uma tradição bem estabelecida de esperança [...] qualquer mudança nas condições sociais, econômicas ou culturais favorecerá o surgimento de um movimento messiânico”. A essa lista devemos acrescentar “condições políticas” e também a necessidade de um líder, de preferência um que seja carismático.

Dois exemplos terão de ser suficientes para ilustrar esses pontos. O primeiro, que não requer longa discussão aqui, é o da cidade santa, ou Nova Jerusalém de Canudos, fundada por Antonio Conselheiro numa época de convulsão política e social: a conjunção da abolição da escravatura e da proclamação de uma república com tradições milenaristas como o Sebastianismo.

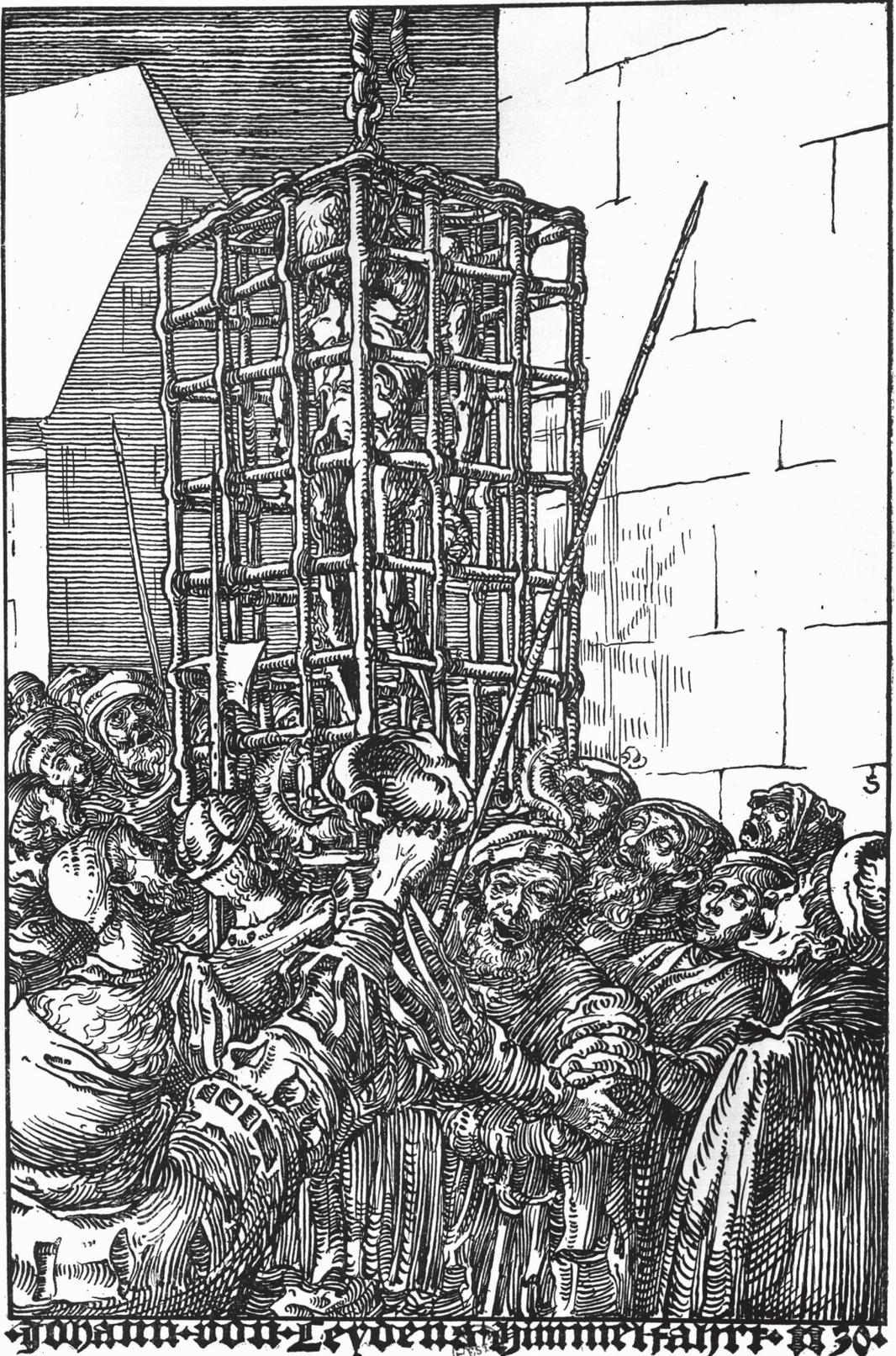
O segundo exemplo, discutido em razoável detalhe por Norman Cohn (1957, p. 252-80), envolve os anabatistas alemães da década de 1530. Nesse caso, a cidade santa ou Nova Jerusalém foi Münster, na Vestfália, o líder carismático foi o holandês Jan van Leiden e a convulsão social foi a Reforma protestante e a Guerra dos Camponeses alemães. Aliás, a Guerra dos Camponeses foi apoiada pelo pregador e profeta protestante Thomas Müntzer – um herói segundo Ernst Bloch (1921), que o vê como um intelectual que se uniu ao povo. Müntzer também foi um herói para o regime da Alemanha Oriental após 1945. Afinal, sua defesa da propriedade comum parece mesmo uma antecipação do comunismo.

Em Münster, uma nova ordem social foi estabelecida, marcada pela comunhão dos bens e por um ideal de harmonia social. Os habitantes da cidade santa chamavam uns aos outros de “irmão” e “irmã”. Como no caso de Canudos, essa sociedade alternativa foi rapidamente suprimida à força. Os turistas que hoje visitam Münster ainda podem ver, dependuradas da torre de uma igreja, as gaiolas de ferro em que alguns anabatistas ficaram confinados antes de serem executados.

Grandes esperanças seculares

É hora de nos voltarmos para as grandes esperanças profanas, as quais um historiador cultural tenderá a ver como a secularização das esperanças religiosas. Utopias são céus na Terra. E para imigrantes, desde a chegada dos primeiros Pilgrims separatistas, a América sempre pareceu ser uma nova Terra Prometida.

Esperanças populares às vezes são expressas por rumores vagos, como o retorno de um líder heroico que libertará seu povo e trará justiça, por exemplo, Cristo anunciando o Milênio. No mundo anglófono, por exemplo, as pessoas esperavam a volta de Arthur, “rei passado e futuro” – *rex quondam rexque futurus*. No mundo lusófono, esperavam a volta de Dom Sebastião (Azevedo, 1918). No México, após a morte de Emiliano Zapata, herói da Revolução de 1910, alguns camponeses mais uma vez começaram a aguardar seu retorno (Womack, 1969) – e talvez ainda aguardem, pois ele continua a inspirar o Ejército Zapatista de Liberación Nacional, em Chiapas.



Suplício de Jean de Leyde (1509-1536), chefe dos anabatistas de Münster, na Alemanha.

Mesmo quando as pessoas não esperam o retorno de um líder específico do passado, existe sempre uma esperança recorrente (particularmente clara no Brasil, mas não exclusiva do país) de alguém que venha a desempenhar o papel de redentor nacional: é “O salvador da pátria”, para tomar emprestado o título de um telenovela exibida em 1989. A mesma expressão também é útil para descrever as esperanças depositadas em Luis Carlos Prestes, “O Cavaleiro da Esperança”, e mais recentemente em sucessivos candidatos a presidente, tanto no Brasil como em outros países.

Tempos de esperança

Grandes esperanças de um mundo melhor costumam ser expressas no que poderíamos chamar de “tempos de esperança”, expressão tomada de um romance do escritor Inglês de C. P. Snow. O protagonista de Snow (1949, p.98), nascido no início do século XX, concebe a década de 1920 como um desses tempos, “quando a esperança política, a esperança internacional, carregava o ar que respirávamos” como uma corrente elétrica carrega uma bateria.

Tais momentos de euforia coletiva incluem diversas revoluções, como as de 1776, 1789, 1848, 1910, 1917, 1968 ou 1989. Alguns analistas de revoluções acreditam que esses eventos geralmente ocorrem devido a “expectativas crescentes”, isto é, a esperanças que são bloqueadas e, por isso, acabam provocando revoltas. Por sua vez, tais “momentos mágicos” de ação coletiva afetam o imaginário social e dão aos participantes uma renovada sensação de que tudo é possível. Como dizia uma pichação nos muros de Paris em 1968, “*L’imagination au pouvoir*”. Esperanças desse tipo podem se espalhar de um país para outro. A França, a Rússia e a China revolucionárias foram todas vistas como sociedades-modelo por alguns estrangeiros, especialmente entre os jovens.

Um exemplo famoso de esperança política é a Revolução Americana de 1776 e, em especial, a Declaração da Independência, um documento que já foi chamado de “carta patente” do Sonho Americano, particularmente a famosa frase sobre “a busca da felicidade” (Cullen 2003, p.35). A Revolução Francesa também foi associada a uma grande transformação no imaginário coletivo. Como argumentou um importante historiador alemão, o finado Reinhart Koselleck (1979), o final do século XVIII marca um momento cardeal na história, que ele chamou de *Sattelzeit*, o “tempo de sela” entre uma época e outra. O fator distintivo desse novo período, que Koselleck identifica com a modernidade, é uma nova atitude perante o futuro. O futuro já foi percebido como destino; no final do século XVIII, por sua vez, no mínimo uma minoria dos ocidentais já via o futuro como algo aberto, maleável e passível de ser moldado por seus esforços.

Koselleck chama essa mudança de “inversão do horizonte de expectativas”. Em vez de seguirem exemplos do passado, os partidários da Revolução Francesa voltaram-se para o futuro. A nova atitude foi simbolizada pela mudança do calendário oficial, no qual 1789 tornou-se o ano um da liberdade, como se a história humana pudesse começar novamente do zero. A meu ver, porém,

Koselleck coloca ênfase excessiva no século XVIII. Como já sugeri, convulsões políticas e sociais podem libertar a imaginação e não é difícil encontrar exemplos de tal libertação antes do século XVIII. Um caso famoso é a Reforma alemã, na qual figuras como Thomas Müntzer fizeram Martinho Lutero parecer um conservador. Outro é a Revolução Inglesa ou Guerra Civil de meados do século XVII, quando as ideias dos chamados “*levellers*”, que queriam que todos homens adultos tivessem direito a voto, e dos “*diggers*”, que defendiam a propriedade comum da terra, eram muito mais radicais que as de Oliver Cromwell.

Em suma, grandes acontecimentos abrem mais espaço para a esperança, mesmo quando o que poderíamos chamar de “fronteira da esperança” se fecha rapidamente, como nos exemplos alemão e inglês mencionados aqui. O que torna 1789 um distintivo é a persistência da crença em um futuro aberto por um longo tempo após a execução de Robespierre e o exílio de Napoleão. Poderíamos dizer que a partir do final do século XVIII a esperança foi institucionalizada, ao menos na Europa e nas Américas.

A esperança tem uma geografia além de uma cronologia. Por exemplo, é esclarecedor comparar e contrastar o sonho francês de liberdade, igualdade e fraternidade para todos, realizado por meio do Estado, com o sonho americano de liberdade e igualdade de oportunidades para indivíduos, e com o sonho brasileiro de fraternidade ou “democracia racial”. Existe uma longa tradição de fundação de novas comunidades na esperança de realizar um ideal, não só em Münster ou Canudos, mas também na Escócia (“New Lanark”) e nos Estados Unidos (a “Falange Norte-Americana”, em Nova Jersey) no século XIX, ou mais recentemente nos *kibutzim* de Israel e nas comunas da Europa Ocidental na década de 1960.

Pequenas esperanças

Momentos mágicos não duram. Um conhecido historiador norte-americano, Arthur Schlesinger Junior, argumenta que os Estados Unidos passam por ciclos políticos: períodos dominados pela esperança, como os anos em que J. F. Kennedy era presidente, são seguidos por períodos dominados pela memória, pelo conservadorismo (Schlesinger, 1963). Por sua vez, se as esperanças não são abandonadas no final de cada momento mágico, elas se tornam parte da vida cotidiana, da rotina diária. Encontramos exemplos dessa rotineirização num livro de outro historiador alemão, ex-aluno de Koselleck, Lucian Hölscher. Em 1999, justo a tempo do milênio, Hölscher (1999) publicou um estudo intitulado *A descoberta do futuro (Die Entdeckung der Zukunft)*, aludindo ao título de um livro publicado em 1902 por H. G. Wells, que dedicou tanto da sua vida e de seus livros a imaginar o mundo por vir que às vezes é descrito como o fundador da futurologia (Wells, 1902; Hölscher, 1999).

Hölscher concorda com Koselleck que o futuro aberto foi descoberto no final do século XVIII, mas ele acompanha a história do futuro também nos séculos XIX e XX, empregando conceitos como *Zukunftsroman* (romance que se

passa no futuro, como os de Wells e Yevgeny Zamyatin) e *Zukunftstaat* (o Estado organizado em torno de planos e cálculos das tendências futuras, tais como os planos quinquenais da União Soviética na época de Stalin).

Esperanças oficiais desse tipo – projetos de líderes políticos ou burocratas – podem ser contrastadas com o esforço cotidiano das pessoas para realizar sonhos individuais, as “pequenas esperanças” mencionadas anteriormente. “O sonho americano” é uma expressão que entrou em uso na década de 1930. Esse sonho é certamente a mais estudada de todas as esperanças seculares, o que é compreensível, pois a esperança tornou-se parte da identidade dos norte-americanos. O sonho americano é um sonho poderoso, talvez mesmo por ser múltiplo e ambíguo (Cullen, 2003, p.6). Como se pode, por exemplo, definir a “busca da felicidade”? A liberdade é, sem dúvida, um componente importante do sonho. Outro é a igualdade, mas esse conceito é ambíguo em si. A partir do século XIX, o sonho dos americanos brancos passou a incluir a igualdade de oportunidades e a possibilidade de mobilidade social ascendente – mudar-se, como Abraham Lincoln, de uma choupana de madeira para a Casa Branca ou “tirar a sorte grande” de alguma outra maneira.

Na prática, como o sociólogo Eli Chinoy (1955, p.110-11) observou em um estudo dos trabalhadores da indústria automobilística publicado na década de 1950, os americanos comuns aprendem com a experiência a “focar suas aspirações em uma gama restrita de alternativas”. As aspirações individuais se tornam mais limitadas à medida que as pessoas envelhecem, num “processo em que esperança e desejo vão se adequando às realidades da vida típica de um trabalhador” (ibidem).

Os negros não estavam incluídos nos sonhos brancos. No entanto, em 1963, Martin Luther King ampliou essa ideia em um discurso que ficou famoso: “Eu tenho um sonho, que meus quatro pequenos filhos um dia viverão em uma nação onde não serão julgados pela cor da pele, mas pelo o conteúdo de seu caráter”. No entanto, até mesmo os sonhos coletivos mudam com o passar do tempo. A despeito do discurso de King, uma pesquisa das atitudes em relação a esse sonho, publicada em 1995, concluiu que os afro-americanos estavam menos otimistas sobre suas chances de sucesso do que na década de 1960 (Hochschild, 1995, p.60, 69, 72). Por sua vez, a eleição de Barack Obama como presidente deu nova esperança aos afro-americanos, e pareceu tornar realidade o sonho de King – ou, mais exatamente, fazê-lo chegar um passo mais perto da realização.

O sonho brasileiro também mudou com o tempo. Em seu estudo das relações raciais em São Paulo no final do século XIX e início do século XX, Roger Bastide e Florestan Fernandes enfatizam o que chamaram de falta de esperança entre os afro-brasileiros. Um estudo antropológico mais recente, resultado do trabalho de campo em uma favela no Rio de Janeiro no início dos anos 1990, chega a duas conclusões bastante diferentes. Em primeiro lugar, os favelados, que geralmente se consideram de raça negra, independentemente da cor da pele,

reclamaram da discriminação na prática e rejeitaram a ideia de democracia racial como descritiva da sociedade brasileira. Em contrapartida, acreditam na democracia racial como um ideal. Como um deles disse ao antropólogo, “Somos todos iguais!” (Sheriff, 2001, p.4-8, 218-22).

Os sonhos dos imigrantes

Tanto os sonhos americanos como os brasileiros precisam ser colocados no contexto da migração, assim como a migração precisa ser colocada no contexto da esperança. Costuma-se dizer que os emigrantes mudam de país ou região por duas razões: alguns são “empurrados” por perseguições ou pressões demográficas, outros são “puxados”, no sentido de serem atraídos pela esperança de uma vida melhor para si ou para seus filhos.

Em estudos que abrangem desde a Nova Inglaterra no século XVII até Gana no século XX, sociólogos, antropólogos e historiadores constataram que as pessoas alfabetizadas são mais propensas a migrar. Parece que a leitura alarga sua imaginação e as torna mais conscientes de alternativas à vida que levam (Lerner, 1958; Caldwell, 1969; Lockridge, 1974). As famosas “corridas do ouro” (migrações que acompanharam a descoberta de ouro em Minas Gerais, em Klondike, na Califórnia e na Austrália) são apenas os exemplos mais dramáticos de um processo muito maior de pessoas comuns deixando suas casas e tentando realizar a esperança de uma vida melhor.

A história da migração das aldeias para as cidades é um caso semelhante de esperança. Os imigrantes imaginam que as ruas das cidades são pavimentadas com ouro, metaforicamente, ainda que não literalmente. Na Inglaterra no século XVII, uma época em que folhetos circulavam entre as pessoas comuns, um dos temas mais populares era a história de Dick Whittington, um menino do campo que foi para Londres tentar fazer fortuna e acabou se tornando prefeito da cidade.

Mesmo os cortiços mais miseráveis podem ser locais de esperança, uma das “favelas de esperança”, segundo o antropólogo Peter Lloyd, que adotou uma distinção anterior entre “favelas de esperança” e “favelas de desespero” (Stokes, 1962; Lloyd, 1979). Em um estudo de Lima e da Nigéria, no qual rebateu a noção de uma “cultura da pobreza” expressa nos livros do antropólogo norte-americano Oscar Lewis, Lloyd sugere que muitos dos favelados acreditam em trabalhar duro e poupar dinheiro para melhorar de vida (Lewis, 1959). De maneira semelhante, eu às vezes penso que, se Max Weber pudesse voltar à Terra e observar os brasileiros de hoje, especialmente os brasileiros protestantes, ele esboçaria um sorriso diante dessa evidência de que, no final das contas, sua ideia polêmica sobre a ética protestante incentivar o capitalismo estava certa.

Coda

Este artigo omitiu uma importante variedade de esperança, ou melhor, deixou-a por último. Refiro-me à paradoxal esperança de viver sem esperança ou, mais precisamente, de viver sem falsas esperanças, sem ilusões. Essa foi a

atitude de Maquiavel, por exemplo, e também a de Weber, cuja aula inaugural na Universidade de Freiburg citou aprobativamente a famosa frase de Dante, “abandonai toda esperança”: “Com respeito ao sonho de paz e felicidade humana, as palavras escritas sobre o portal do futuro desconhecido da história humana são *lasciate ogni speranza*” (Weber, 1920). Essa foi também a postura do filósofo britânico Isaiah Berlin (1958), que bem desconfiava das tentativas de elaborar projetos para o futuro, que descrevia sarcasticamente como “a solução derradeira dos problemas da sociedade”, e a de Reinhart Koselleck. Em suma, podemos não só argumentar que a esperança tem uma história, mas também que essa história é social e cultural, além de política ou econômica.

Referências

- AZEVEDO, J. L. de. *A evolução do Sebastianismo*. Lisboa: Teixeira, 1918.
- BASTIDE, R.; FERNANDES, F. *Relações raciais entre brancos e negros em São Paulo*. São Paulo: Anhembi, 1955.
- BERLIN, I. *Two concepts of liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1958.
- BLOCH, E. *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. Munch: Wolff, 1921.
- _____. *Das Prinzip Hoffnung*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1954-1959. 3v.
- BOURKE, J. *Fear: a cultural history*. Londron: Virago, 2004.
- CALDWELL, J. C. *African rural-urban migration*. Canberra: Australian National University Press, 1969.
- CHINOY, E. *Automobile workers and the American dream*. Garden City, NY: Doubleday, 1955.
- COHN, N. *Pursuit of the millennium*. London: Secker and Warburg, 1957.
- CULLEN, J. *The American dream: a short history of an idea that shaped a nation*. New York: Oxford University Press, 2003.
- DALEY, B. E. *The hope of the early church: a handbook of patristic eschatology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- DELUMEAU, J. *La peur en Occident*. Paris: Fayard, 1978.
- HOCHSCHILD, J. L. *Facing up to the American dream*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- HÖLSCHER, L. *Entdeckung der Zukunft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.
- HUIZINGA, J. Historical ideals of life. In: _____. *Men and ideas*. New York: Meridian Books, 1959. p.77-96.
- KOSELLECK, R. *Vergangene Zukunft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1979.
- LANTERNARI, V. *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*. Milan, Feltrinelli, 1960.

- LEFEBVRE, G. *La grande peur de 1789*. Paris: Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1932.
- LERNER, D. *The passing of traditional society: modernising the middle east*. Glencoe, IL: The Free Press, 1958.
- LEWIS, O. *Five families. Mexican case-studies in the culture of poverty*. New York: Basic Books, 1959.
- LLOYD, P. *Slums of hope? shanty towns of the third world*. Manchester: Manchester University Press, 1979.
- LOCKRIDGE, K. *Literacy in Colonial new England*. New York: Norton, 1974.
- MCNEILL, W.; MCNEILL, J. *The human web*. New York: Norton, 2003.
- NAPHY, W. G.; ROBERTS, P. (Ed.) *Fear in early modern society*. Manchester: Manchester University Press, 1997.
- NOVELA. *O salvador da pátria*. Rio de Janeiro, Rede Globo, 9 de janeiro a 12 de agosto de 1989. Programa de TV.
- POPE, A. *Essay on Man*, London, 1734.
- POWDERMAKER, H. *Hollywood the dream factory*. Boston: Little, Brown and Co., 1950.
- RIBEIRO, R. Brazilian Messianic Movements. In: THRUPP, S. *Millennial dreams in action*. Haia: Mouton, 1962. p.55-69.
- SCHLESINGER, A. *The politics of hope*. Boston: Houghton Mifflin, 1963.
- SHERIFF, R. E. *Dreaming equality: color, race, and racism in urban Brazil*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2001.
- SNOW, C. P. *Time of hope*. London: Macmillan, 1949.
- STOKES, C. J. A Theory of Slums. *Land Economics*, Madison, WI, v.38, n.3, p.187-97, 1962.
- WEBER, M. *Gesammelte politische schriften*. Munch: Drei-Masken-Verlag, 1920.
- WELLS, H. G. *The discovery of the future*. London: Fisher Unwin, 1902.
- WOMACK, J. *Zapata and the mexican revolution*. New York: Knopf, 1969.
- WORSLEY, P. *The trumpet shall sound: a study of "cargo" cults in Melanesia*. Londres: McGibbon and Kee, 1957.
- ZAMYATIN, Yevgeny. *We*. Russian, 1921.

RESUMO – Este artigo argumenta que a esperança tem uma história no sentido de que pessoas em diferentes épocas históricas têm esperança de coisas diferentes. Na verdade, ela tem uma história cultural, social e política, porque diferentes grupos sociais têm esperanças diferentes – de salvação, de liberdade, de segurança, de mobilidade social e assim por diante.

PALAVRAS-CHAVE: Sonho, Expectativa, Esperança, Imaginação.

ABSTRACT – This article argues that hope has a history in the sense that people in different historical epochs hope for different things. Indeed, it has a cultural, social and political history because different social groups have different hopes – for salvation, for liberty, for security, for social mobility and so on.

KEYWORDS: Dream, Expectation, Hope, Imagination.

Peter Burke é professor emérito de história cultural da Universidade de Cambridge, Inglaterra. *Fellow* do Emmanuel College de Cambridge. Suas publicações mais recentes incluem *A social history of knowledge, II: from the Encyclopédie to Wikipedia* (Polity Press, 2012). @ – upb1000@cam.ac.uk

Tradução de Carlos Malferrari. O original em inglês – “Does hope have a history?” – encontra-se à disposição do leitor no IEA-USP para eventual consulta.

Recebido em 5.3.2012 e aceito em 10.4.2012.