

A Door of Hope is Open
Utopia e Escatologia no Período Cromwelliano
(1642-1658)

*Dissertação de Mestrado em Estudos Anglo-
Americanos (variante de Literaturas e Culturas)*
apresentada à
Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Joana Catarina de Sousa Caetano
Faculdade de Letras da Universidade do Porto
2011

Para a Luísa e o Hernani,

meus pais e meus mais fiéis amigos.

Para a Diana,

por todos os dias me provar que

a vida vale a pena ser vivida.

Agradecimentos

Sem o apoio constante de várias pessoas, este empreendimento de todo um ano teria sido impossível de realizar. É a elas que apresento os meus votos de sincera gratidão.

Em primeiro lugar, uma palavra de verdadeiro agradecimento ao meu orientador e amigo, Professor Doutor Jorge Miguel Bastos da Silva, pela motivação, pelo conselho e pela palavra sempre amável e esclarecedora. É importante saber que, para além de um professor, temos um amigo a nosso lado, durante um ano inteiro de trabalho árduo.

Agradeço igualmente à Professora Doutora Fátima Vieira pelo seu trabalho hercúleo em prol dos Estudos sobre Utopia, campo de investigação que muito me fascina, e pela sua energia constante que muito me inspira.

De seguida, desejo mostrar o meu apreço pelos Professores Doutores Carlos Azevedo, Rui Carvalho Homem, Gualter Cunha e Maria Teresa Castilho, pois todos, cada um singularmente, me ofereceram grandes exemplos de sabedoria e de humanidade, ensinando-me valores nobres indispensáveis para o meu crescimento interior.

Agradeço imensamente à minha muito amiga Dra. Márcia Lemos, por me ter mostrado como ser uma estudante mais activa e mais completa. Agradeço-lhe ainda pelo apoio e amizade incondicionais que me ofereceu durante todos estes anos.

É para com a família que tenho a minha maior dívida. É a família que me apoia constantemente, em especial, nos momentos de maior fraqueza e desalento. É a ela que dedico todo o meu trabalho.

Porto, Setembro de 2011

A Autora

*God hath put the nation like wax into your hands,
that you may mold and cast it into what forms your honors please;
we are now rasa tabula, and your honors may write what you please upon us.
I hope it will be holiness to the Lord, that we may for the future be truly termed
a holy commonwealth.*

William Sprigg

*We are thus far through the mercy of God. We have cause to take notice of it [...], as I said before, a
door of hope is open.*

Oliver Cromwell

Sumário

<i>Agradecimentos</i>	<i>iii</i>
<i>Apresentação</i>	1
<u>1.</u> Introdução	
▪ <i>For Now is the Last Act Begun</i>	3
<u>2.</u> Capítulo Primeiro	
▪ <i>Work Together, Eat Bread Together: Winstanley e o Comunitarismo Digger</i>	19
<u>3.</u> Capítulo Segundo	
▪ <i>No King But Jesus: O Milenarismo dos Fifth Monarchy Men</i>	40
<u>4.</u> Capítulo Terceiro	
▪ <i>Oliver Cromwell: O Instrumento de Deus e a Força de Inglaterra: Do Radicalismo à Busca pela Estabilidade</i>	59
<u>5.</u> Conclusão	
▪ <i>O Fim da Good Old Cause</i>	85
<u>6.</u> Obras Citadas	95

Apresentação

Antes de iniciar esta dissertação de mestrado, é nosso dever esclarecer que este não é um trabalho final mas sim um ponto de partida para mais e variadas investigações a realizar num futuro que esperamos próximo. Centrando-se no Período Cromwelliano, esta dissertação aborda um contexto de profunda transformação a diversos níveis, rico em ideias e vivências novas. Os períodos revolucionários são deveras o nosso maior foco de interesse, uma vez que é nesses contextos que o ser humano se liberta das convenções, dos padrões, dos estereótipos, e principalmente de si próprio, e está disponível e propenso a realizar escolhas outras e a alcançar renovados limites.

A circunstância histórica em estudo no presente trabalho é designada Período Cromwelliano devido à presença proeminente de Oliver Cromwell nas várias fases da revolução de meados do século XVII, desde o início das Guerras Civis, em 1642, até à sua morte, em 1658. Este período foi marcado pela escatologia, doutrina que, embora em pleno século XXI pareça um tema desactualizado e desinteressante, ainda mantém algumas manifestações na actualidade. Caracterizada essencialmente pelas teorias apocalípticas, milenaristas e messiânicas, a escatologia foi um dos grandes moldadores políticos da época revolucionária de meados do século XVII, influenciando o pensamento político, social e literário ingleses. Acompanhada pelo utopismo, a escatologia é um conceito predominante na compreensão da Inglaterra republicana.

Sucedido pelo Século das Luzes, é compreensível que muitos estudiosos tenham durante muito tempo negligenciado a importância escatológica desta época tão inédita quer no contexto britânico quer europeu. No entanto, será igualmente inegável o interesse académico nos movimentos milenaristas que tem vindo a aumentar, devido possivelmente a acontecimentos histórica e socialmente marcantes do século XX.

Os movimentos nacionalistas radicais do século XX acordaram a Humanidade para o perigo do milenarismo extremista. Como Richard Henry Popkin nos lembra, tanto o nazismo como o comunismo tinham orientações milenaristas, embora distintas.¹ Enquanto o nazismo defendia a instituição de uma sociedade ariana, elitista, e a aniquilação das “minorias impuras”, o comunismo preparava-se para instaurar uma sociedade sem classes, na qual o individualismo seria destruído em prol do Estado.

Já no século XXI, por sua vez, a influência da religião mantém-se ainda visível, moldando os sistemas político-sociais de vários Estados, conduzindo nações a guerras aparentemente inevitáveis

¹ Cf. Popkin, Richard H. (1988), “Introduction”, *Millenarianism and Messianism in English Literature and Thought, 1650-1800*, Netherlands, E.J. Brill, pp. 1-11.

e intermináveis. Os conflitos no Médio Oriente provam que o extremismo religioso não é somente um marco negro dos nossos antepassados, mas sim uma das principais variáveis da política internacional. O grande inimigo da Humanidade da viragem do milénio, o Terrorismo, tem ainda uma grande conotação escatológica.

No presente trabalho, tentamos compreender no contexto britânico como a religião, em particular a sua vertente escatológica, condicionou a mente dos Ingleses setecentistas, guiando-os através de constantes alterações políticas. Este estudo verifica que em muitas situações a orientação escatológica se entrelaçou com projectos tendencialmente utópicos. A escatologia e a utopia uniram-se e complementaram-se durante este curto período com o intuito de tornar a Inglaterra não só a nação merecedora de uma eleição transcendente, mas também de a transformar na nação onde o indivíduo comum pudesse lutar pela liberdade de pensamento e de consciência. No entanto, por razões óbvias, não será possível abordar todas as correntes, todos os movimentos ou todos os partidos deste período na presente dissertação. Decidimos, por conseguinte, desenvolver somente três, não porque se complementem, mas sim pela abordagem totalmente diversa que fizeram, não só em termos escatológicos, mas principalmente políticos. O pensamento winstanleyano defendia que os “santos” seriam todos os Ingleses tementes a Deus, independentemente do seu lugar no status quo, os quais viveriam em comunidade e total partilha dos bens, dependendo do bom aproveitamento das terras, evitando a extrema pobreza de umas classes em contraponto à abundância significativa de uma minoria. Por outro lado, os milenaristas do Fifth Monarchism encontravam-se em contraste evidente ao comunitarismo Digger, lutando por uma sociedade elitista, ordenada pelo próprio Deus. A construção desta sociedade deveria ser iniciada pelos “santos”, preparando assim para a chegada da Quinta Monarquia. Por fim, estudaremos uma vertente política mais pragmática que não deixou, porém, de ser utópico-escatológica. Oliver Cromwell, de chefe militar a Protector da Commonwealth, através do seu papel activo na governação das Ilhas Britânicas, lutou por uma República temente a Deus, mas também mais tolerante para com aqueles que não causassem distúrbios, tentando impor as próprias crenças.

Através de uma experimentação política e religiosa, nem sempre contínua, o Período Cromwelliano foi uma era de cristalização do nacionalismo, assim como a antecipação do individualismo, merecendo, por isso, mais do que uma mera referência. Antecessor de grandes revoluções, o Período Cromwelliano merece mais do que cair no esquecimento.

Introdução

For Now is the Last Act Begun

For now is the last Act begun of a most long & doleful Tragedy, which shall wholly overflow with scourges, slaughters, destructions, but after this Theatre is once removed, there shall come in roome of it a most delightful spectacle of perpetuall peace, joined with abundance of all good things.

Thomas Brightman

(cit in Zakai 1987, 315)

Quando, a 31 de Outubro de 1517, Martinho Lutero afixou as *95 Teses* na porta da igreja do Castelo de Wittenberg, iniciando a Reforma Protestante, destruindo a supremacia da Igreja Católica Romana e incentivando a leitura e a interpretação individuais da Bíblia, quebrou também o *status quo* anteriormente enraizado. Com a apologia da tradução da Bíblia para as línguas vernáculas e da sua interpretação literal, como a Palavra de Deus, divinamente inspirada, em vez da tradicional interpretação alegórica filtrada por teólogos, surgiu uma oportunidade sem precedentes para a proliferação de interpretações heterodoxas das Escrituras. A historiografia protestante baseada numa interpretação apocalíptica da História, na correlação entre as profecias bíblicas e a História, converteu a história secular em história sagrada (cf. Jacobs & Spaeth 2010). Os horrores enumerados nas Escrituras eram, então, comparados com os horrores da época, assim como as profecias da Segunda Vinda de Cristo, do Milénio e da Nova Jerusalém eram situadas num futuro iminente. A escatologia, a doutrina sobre os “últimos tempos” ou sobre o “estado final do mundo”, converteu-se, pois, num foco de especial interesse no contexto protestante dos séculos XVI e XVII (cf. Cohn 1970,

11). Assim como a escatologia, também a utopia encontrou um terreno fértil no período da Reforma, da qual a *Utopia* de Thomas More, em 1516, é contemporânea. O objectivo desta dissertação é observar como estes dois conceitos — Utopia e Escatologia —, de si só tão intricados, se coadjuvam e se complementam e de que forma eles influenciaram o pensamento de vários grupos e/ou personalidades políticos numa particular época revolucionária: a Inglaterra de Oliver Cromwell.

Como afirma José Eduardo Reis, autor para o qual remeterei com frequência, no seu estudo intitulado *Do Espírito da Utopia Lugares Utópicos e Eutópicos, Tempos Proféticos nas Culturas Literárias Portuguesa e Inglesa*, “Os períodos históricos revolucionários são particularmente propícios à deflagração de projectos utópicos, e a conjuntura sócio-política inglesa de 1640 a 1650 não foi excepção” (2007, 370). A par de projectos utópicos, proliferaram também projectos escatológicos, especialmente milenaristas, que muito influenciaram a política, a sociedade e o meio eclesiástico de então e que tornaram o Período Cromwelliano (aqui delimitado pelos anos decorridos entre 1642 e 1658, ou seja, do início das Guerras Civis ao fim do Protectorado de Oliver Cromwell) a era mais controversa da história inglesa.

Um complexo conjunto de factores conduziu ao fim das negociações entre o *Long Parliament* e Carlos I e ao confronto armado entre parlamentaristas e monarquistas. Quando sucedeu a Isabel I no trono de Inglaterra, Jaime VI da Escócia tornou-se Chefe Supremo do Estado e da Igreja ingleses e ainda rei da Irlanda. Mudou-se para Inglaterra, tentou agir de acordo com as leis inglesas e, apesar dos seus vários conflitos com o Parlamento e da sua insistência no direito divino, muitos puritanos viram a sua ascensão ao trono como uma grande oportunidade para a continuação da Reforma Protestante em Inglaterra. Contudo, Jaime, que desejava ser conhecido como *rex pacificus*, defendia uma política de tolerância, mediando as facções religiosas dentro do reino e uma política estrangeira de alianças entre os países protestantes e os países católicos (cf. Newton & Bucholz 2004, 205-208). Pelo contrário, Carlos Stuart, seu sucessor mas segundo filho,² seguiu uma política estrangeira armada e uma política religiosa interna mais severa. As guerras contra França e Espanha, os conflitos permanentes na Escócia e na Irlanda, as más colheitas, a inflação rápida, os impostos elevados, o contínuo aumento da dívida real e, acima de tudo, o problema da soberania, lei e conselho, isto é, a tomada de decisões pelo soberano sem o consentimento do Parlamento, em particular no que se refere a finanças, foram alguns dos principais factores que levaram à Guerra Civil iniciada em 1642.

Para além destas causas políticas, económicas e financeiras, havia uma outra que era como um espinho na política religiosa interna: a crescente influência laudiana na Igreja Anglicana. Desde

² Carlos I não nascera para governar, visto que o príncipe Henry era o primogénito de Jaime e quem, na opinião da maioria dos protestantes ingleses, estaria destinado a destruir “monsters and vermin”, seria Henry, que lutaria contra “the Great Beast itself, the Antichrist of Rome”. Porém, o príncipe faleceu e Carlos tornou-se o herdeiro (cf. Hunt 1988, 305-329).

1625 que William Laud³ via a sua autoridade aumentar na Igreja carolina, culminando em 1633, aquando da sua ordenação como Arcebispo de Cantuária. Desde cedo, Laud mostrara antipatia pelo Puritanismo, revelando-se tendencialmente a favor das teorias arminianas, cujo fundador, Jacob Armínio (1560-1609), defendia que o julgamento de Deus poderia ser influenciado pelas acções do ser humano, conduzindo-os à salvação.⁴ A expansão deste movimento no seio da Igreja Anglicana levou os Puritanos a temerem o reacendimento do Catolicismo, temor que se tornou pânico quando Laud impôs a todos os episcopados que os altares de comunhão fossem reinstalados nas igrejas, assim como deveria ser retomado o uso de vestes sacerdotais (túnicas e estolas) associadas ao Catolicismo. Em 1629, a Câmara dos Comuns tinha já condenado “ the pernicious spreading of the Arminian faction”, porém, vários anos mais tarde, em 1637, as vozes dissidentes, como William Prynne, John Bastwick e Henry Burton, eram ainda punidas (Key 2004, 226). O povo, que partilhava destes receios, começou a traçar paralelos entre o reinado de Carlos e o de Maria Tudor, quando esta queimava protestantes e almejava restaurar o Catolicismo. O casamento de Carlos com Henriqueta Maria, princesa francesa e católica, parecia ser uma prova de que também Carlos desejava regressar a Roma.

Quando, a 22 de Agosto de 1642, Carlos Stuart ergueu o seu estandarte real, em sinal de hostilidade, dando início à Primeira Guerra Civil, principiou igualmente um período de questionação e de contestação a todos os níveis. Além disso, o facto de Carlos I ter saído derrotado dos consequentes conflitos patenteou o facto de que era deveras possível derrubar a ordem vigente. Esta atmosfera de revolução, aliada à imprensa livre, criou o ambiente ideal para a proliferação de novas ideias, de novos ideais, inaugurando um período de experimentação política, social, religiosa e até económica, abrindo portas a experiências utópicas e escatológicas.

A utopia é, como afirma José Eduardo Reis, “indissociável do espírito humano e da sua essencial natureza humana volitiva”, e encontra-se organicamente associada a fundamentos doutrinários religiosos, filosóficos e literários, sendo que, na cultura ocidental, a utopia tem na sua base duas matrizes fundadoras: a matriz clássica humanista⁵ e a matriz judaico-cristã (2004, 25). Na

³ Laud (1573-1645) partilhava das ideias de Carlos I quanto aos Puritanos e ao Parlamento. Na sua opinião, a Magna Carta provinha de fonte obscura e tinha sido recebida e divulgada numa atmosfera de rebelião. Laud pretendia recuperar o papel político e social que a Reforma Protestante retirara ao clero. Batalhou para recuperar a riqueza e as propriedades da Igreja, muitas vezes à custa dos leigos. A perseguição aos Puritanos aumentou durante este período, obrigando muitos a emigrar para a Holanda e, principalmente, para a Nova Inglaterra. Estas reformas eram também temidas pelos outros Protestantes (cf. Worden 2009, 22-25).

⁴ O Arminianismo defendia também a santidade dos reis, facto muito apreciado por Carlos I. Este ofereceu altos cargos eclesiásticos aos seguidores deste movimento, sendo Laud, obviamente, o caso mais notório (cf. Key & Bucholz 2004, 226).

⁵A matriz clássica humanista subdivide-se em paradigma utópico-cosmopolita (conceptualização racional e filosófica; essencialmente impregnada de platonismo; visa a forma ideal de governo político e de organização social da cidade) e em

presente dissertação, será essencialmente abordada esta última matriz, na medida em que é aquela que maior influência teve nos movimentos religiosos e políticos, extremistas ou não, do Período Cromwelliano. Como o próprio nome indica, a matriz judaico-cristã assenta nos mitos, primeiramente, judaicos e, mais tarde, também cristãos, do Paraíso perdido, da Terra Prometida e do Messias, caracterizando-se, por conseguinte, por uma dimensão sacral, profética e simbólica, investida de um “valor de verdade transcendente”, orientada por uma razão teleológica, elaborada a partir da leitura das Escrituras. Quando a este plano, puramente simbólico, se justapõe um projecto racionalista clássico de organização imanente da *polis* ideal, isto é, “a esperança final e profetizada de uma intervenção transcendente (a descida da Jerusalém Celeste), visando a cosmopolitização do mundo inteiro”, atingimos uma mais complexa dimensão utópica, denominada por José Eduardo Reis *paradigma utópico-profético-cosmopolita* ou, mais sucintamente, *utópico-milenarista* (2004, 26-27).

O paradigma utópico-milenarista é construído sobre o conceito de milénio — termo-chave para a compreensão da Revolução Inglesa de meados do século XVII no plano das mentalidades —, a “inerente promessa-espérance de um final feliz, divinamente redimido ou materialmente concluído, para a história humana, final este inaugurado pelo empenho triunfante de uma entidade messiânica”; ou seja, um herói divinamente inspirado, acompanhado por um conjunto carismático de indivíduos, a vanguarda dos santos, uma classe social providencial, uma nação eleita (*ibidem*, 27). Os projectos seguidores desta veia utópico-milenarista surgem manifestamente como consolo espiritual e psicológico às dificuldades particulares e extremas de uma determinada era, para a justificação ou afirmação de uma identidade nacional providencialmente favorecida e/ou para o incitamento de uma acção heróica, colectivamente motivadora (cf. Reis 2004, 18-31). Este modo profético do espírito da utopia valoriza sobretudo a ideia de futuro, isto é, a crença na Segunda Vinda de Cristo, no Apocalipse, na Nova Jerusalém — a crença num “fim apoteótico da história” (Reis 2004, 29). O tempo futuro fica, portanto, associado à “libertação material e salvação espiritual”, à promessa divina de libertação da nação eleita (originalmente, a hebraica), à doação de uma terra de abundância, paz e harmonia a este povo errático, ao triunfo de uma nação sobre os países infiéis e à propagação da fé como divina missão dos escolhidos. Logo, a história desse povo confunde-se com uma missão transcendente.

Estes credos de origem hebraica são levados ao extremo na apocalíptica judaica, na qual é defendida a predilecção do Deus Único e Onnipotente por este povo que tinha como principal missão converter e iluminar os outros povos e que teria como recompensa, após várias aflições, o

paradigma eutópico-pastoral, a representação “estético-literária de lugares idílicos de felicidade plena”; evocação nostálgica do paraíso, por exemplo (cf. Reis 2004, 25).

regresso à Palestina, a Terra Prometida, a terra “de leite e mel”. Com a propagação da fé cristã, muitos dos temas veterotestamentários foram recuperados e adaptados. Por exemplo, enquanto na apocalíptica judaica seria um futuro messias, ou o próprio Deus descido dos céus, a governar a Nova Jerusalém, a visão apocalíptica joanina (elaborada na e a partir da Revelação de João) defendia que seria Cristo a ressuscitar os mártires cristãos e a reinar com eles durante mil anos — este período chamar-se-ia *Milénio*. Esta “promessa de felicidade escatológica consubstanciada nos quarto, quinto e sextos [sic] versículos do vigésimo capítulo da revelação profética do Apocalipse de João” é, na verdade, a ponte entre a utopia e a escatologia, dois conceitos que, aparentemente, não poderiam convergir (Reis 2007, 315). Porém, como nos prova José Eduardo Reis no estudo que vimos citando, apesar das suas características tão distintas, utopia e milénio podem, de facto, completar-se. Aliás, Frank Manuel e Fritzie Manuel tinham já sugerido que “The idea of a millennium or of the Days of the Messiah came closest to utopia before the emergence of utopia itself” (1979, 34). Vejamos, porém, em primeiro lugar, o que os separa.

A utopia, como muito bem sabemos, é um projecto de sociedade ideal que remete para a noção de tempo; é a descrição de um lugar perfeito, logo há uma qualidade estática, eterna. A natureza da utopia é essencialmente secular, profana, e deve-se, em absoluto, ao empenho e à boa vontade dos homens. Portanto, reconhece a natureza falível e maligna do ser humano e tenta regulamentar essas imperfeições por uma via eminentemente racional. De acordo com J.C. Davis, a utopia é “the reconciliation of limited satisfactions and unlimited human desires within a social context”, ou seja, é um conjunto de estratégias arquitectadas para manter a ordem social. É esta ordem social que torna a comunidade ideal: a utopia idealiza a organização da sociedade e não o ser humano, como é o caso, por exemplo, da *Perfect Moral Commonwealth*⁶ (Davis 1983, 38). Além disso, o primeiro objectivo da utopia não é a felicidade, que é um desejo individual, mas sim a ordem, como necessidade social. Por outro lado, o milénio é o “vaticínio de uma condição ontológica final a ser dispensada por intervenção transcendente” (Reis 2007, 317). Por outras palavras, em vez de projectos, há a esperança num desfecho feliz da história, alimentada por profecias e crenças messiânicas, que conduzirá ao tempo perfeito. A sua génese é religiosa, sagrada, e não se deve à intervenção do homem, mas de uma força providencial, aquilo que Davis denomina de *deus ex*

⁶ *Perfect Moral Commonwealth (PMCW)*: terminologia utilizada por J.C. Davis em *Utopia and the Ideal Society* (1983). É, pois, uma sociedade, formada por seres moralmente perfeitos, que aceita a ordem vigente e as instituições políticas; a sociedade torna-se harmoniosa pela reforma moral de cada indivíduo. A maior parte dos autores seguidores desta tradição tendem a concentrar-se no aperfeiçoamento moral dos reis, nobres, magistrados e senhores, pois eram aqueles que de facto liam estas obras. Há, obviamente, excepções. Na *PMCW* dá-se ênfase ao dever, lealdade, caridade, virtude praticados pelos indivíduos. Só um homem moralmente perfeito pode criar uma sociedade ideal (cf. Davis 1983, 27). De acordo com Davis, as sociedades ideais podem ser classificadas de *Perfect Moral Commonwealth*, *Milénio*, *Utopia*, *Arcádia* e *Cocanha*.

machina: o próprio Deus, ou um Seu enviado, solucionaria a falibilidade do ser humano, recuperaria a sociedade edénica, a sociedade ideal de Adão e Eva, o Paraíso perdido. Ao contrário do processo humanista e racionalista da utopia, o milénio é um efeito da fé irracional num plano salvífico. Logo, não só carece de um plano organizacional da sociedade como dá ênfase à possibilidade de transformação da natureza humana (cf. Reis 2007, 316-319).

Apesar destas características antagónicas, tanto a concepção *profética-milenarista* do tempo como a noção *ideal-utópica* do espaço muitas vezes convergem para uma “unidade de significação antropológica ideal”, tendo como resultado uma de duas possibilidades, a saber: (i) “uma concepção utópica-milenarista-profética – de tipo determinista – da história, que desemboca na representação de um estado último, ideal, perfeito e redimido do mundo: o milénio profetizado realiza inelutavelmente a utopia”; ou, por outro lado, (ii) “um projecto de sociedade aperfeiçoada, uma concepção de um estado geral ontológico de justiça e bem-estar utópicos a realizar no futuro, mas desde já posto em marcha pela visão antecipada e prospectiva do devir da história: a utopia desejada e entrevista apoia-se numa concepção apocalíptica da história”. Em suma, “no primeiro caso a profecia milenarista é utópica, no segundo a utopia social é profética” (Reis 2007, 320). Poderemos encontrar ambos os casos no contexto histórico-político a analisar.

Como podemos constatar na já canónica obra de Norman Cohn sobre movimentos milenaristas designada *Na Senda do Milénio*, o milenarismo cristão, cuja principal autoridade é o *Livro do Apocalipse*, foi, durante séculos, molde de nações, de grupos religiosos, e inclusivamente de líderes políticos. De acordo com o último texto novotestamentário, um salvador-guerreiro apareceria nos últimos dias para se erguer contra um super-inimigo de Deus: o Anticristo (a corporização do poder anárquico e destruidor).⁷ Ora, estas duas principais figuras mitológicas, o Guerreiro-Herói e o Anticristo, deixaram de ser meros elementos do imaginário religioso e popular para afectar profundamente as atitudes políticas: as profecias eram vistas como infalíveis e iminentes; os monarcas eram apelidados de *rex justus* ou de *David*, catapultando esperanças de futura glória, e/ou de *rex iniquus*, quando fracassavam (cf. Cohn 1970, 25-28). Retomando o Apocalipse, após a terrível primeira batalha entre o Bem e o Mal, Deus sairia vitorioso e as almas dos mártires passariam a viver e a reinar com Cristo durante mil anos, até ao Juízo Final, altura em que o Anticristo seria destruído definitivamente e os mortos julgados. Depois deste processo, a Nova Jerusalém, a cidade santa, desceria dos céus, iniciando um período intemporal de estática perfeição.

And I John saw the holy city, new Jerusalem, coming down from God out of heaven, prepared as a bride adorned for her husband. And I heard a great voice out of heaven saying, Behold, the tabernacle of God is

⁷ Crenças partilhadas pelos seguidores da tradição apocalíptica sibilina.

with men, and he will dwell with them, and they shall be his people, and God himself shall be with them, and be their God. And God shall wipe away their tears from their eyes; and there shall be no more death, neither sorrow, nor crying, neither shall there be any more pain: for the former things are passed away. (Rev. 21. 2-4⁸)

Tal como os protagonistas, o próprio enredo era visto como o relato de um futuro mais ou menos iminente. As visões cataclísmicas moviam multidões tais que os líderes milenaristas se autoproclamavam profetas. Este facto, que no Cristianismo primitivo oferecia algum conforto aos cristãos oprimidos, tornou-se não só um embaraço para a Igreja Católica quando esta se tornou a Igreja oficial do Império Romano, como inevitavelmente uma forte ameaça ao seu novo estatuto de supremacia. Desta forma, deu-se início a uma longa campanha de repressão dos movimentos milenaristas.

Logo no século III, ainda antes de a Igreja Católica Romana ser a Igreja oficial do Império, Orígenes pretendia substituir a escatologia colectiva e milenarista por uma escatologia da alma individual, que defendia que o Reino de Cristo não teria lugar no espaço ou no tempo, mas na alma dos crentes. Por outras palavras, Orígenes (c.185-253) tencionava redefinir aquilo que mais marcava os movimentos milenaristas, a salvação. Segundo Cohn, os ideais salvíficos seguidos pelas seitas e pelos movimentos milenaristas, desde a tradição judaica, seriam: uma salvação colectiva, na medida em que seria gozada pelos fiéis enquanto grupo, enquanto nação; seria iminente, pois aconteceria em breve e subitamente, transformando por completo a ordem da vida na Terra; implicaria a instituição de um reino “perfeito”; seria, obviamente, miraculosa, porque seria realizada por Deus e não pelo ser humano, e terrena, concretizada neste mundo e não num céu, “Porque é justo que seja no mesmo mundo em que penaram e sofreram aflições e tentações de todo o género que hajam de receber a recompensa; e que seja no mesmo mundo em que foram mortos por causa do amor de Deus que hajam de ressuscitar”⁹ (Cohn 1970, 11-18). Estas esperanças salvíficas que Orígenes pretendia acalmar eram demasiado radicais: ideais em períodos revolucionários, mas perigosas quando a Igreja se tornou próspera e poderosa. No século IV, a Igreja tornou-se *ipso facto* a Igreja oficial e a sua desaprovação do milenarismo tornou-se enfática, pois, na sua perspectiva, não era nem aconselhável nem seguro que os cristãos continuassem a aderir a seitas fundadas em quimeras ou sonhos de cataclismo e anarquia. Porém, foi, sem dúvida, com Santo Agostinho, no século V, que o milenarismo anárquico se converteu em heterodoxia. Segundo Agostinho, o Apocalipse devia ser

⁸ Todas as referências bíblicas presentes referir-se-ão à *Authorized Version of the Bible*, devido à importância significativa da obra na formação da língua, da identidade e do pensamento ingleses.

⁹ Sonho de Daniel. O *Livro de Daniel* é a mais antiga e completa narração apocalíptica do Antigo Testamento (cf. Dan. 2ss.). Contribuiu para fazer do Deus de Israel um Deus universal e onipotente e para conceber um reino futuro de glória, englobando todo o universo e não somente a Palestina, a Terra Prometida (cf. Reis 2007, 328).

interpretado como uma “alegoria espiritual”; o milénio tinha começado na origem do Cristianismo e estava plenamente realizado na Igreja. Esta teoria, que defendeu em *A Cidade de Deus*, tornou-se imediatamente ortodoxa. Deste modo, a tradição apocalíptica volveu-se heresia, sobrevivendo somente no submundo da religião popular. Deixou, portanto, de ser vista como um movimento nacional, uma vez que certas nações acreditavam numa missão transcendente, para se transformar somente num movimento seguido por determinados núcleos sociais. No entanto, nas épocas de maior incerteza, de maior insegurança, ou de grande excitação, a população tinha uma forte tendência para procurar consolo no *Livro do Apocalipse* (cf. Cohn 1970, 23-24). (Como veremos, o milenarismo recuperou a sua força como movimento nacional no início da Era Moderna e teve um papel preponderante nas políticas nacionais e internacionais de países vários, entre os quais estava, naturalmente, a Inglaterra.)

Apesar de a Igreja Católica ser a mais influente instituição da Idade Média, nem sempre conseguia corresponder às expectativas do povo, uma vez que, em muitos casos, enquanto o alto clero se encontrava fora do alcance das classes desfavorecidas, almejando poder político e influência nos assuntos de Estado, o baixo clero, pelo contrário, envolvia-se demasiado nos prazeres mundanos. Além disso, o povo estava ávido de Evangelho. Como forma de colmatar estas necessidades, começaram a proliferar os defensores do movimento apostólico: pregadores dissidentes ou heréticos que abraçavam uma vida de pobreza voluntária e de espiritualidade, recuperando os valores do Cristianismo primitivo. Os líderes destes movimentos, na maioria, denominavam-se simplesmente guias espirituais; porém, havia aqueles que se autoproclamavam profetas, messias ou santos encarnados. Mesmo quando abertamente heréticos, estes pregadores encontravam ouvintes em todos os estratos sociais, sendo, por vezes, seguidos por multidões, facto que se avivava em contextos de mudanças económicas e sociais aceleradas (cf. *ibidem*, 29-43).

Um dos mais influentes milenaristas da Idade Média foi, sem dúvida, Joaquim de Flora.¹⁰ Segundo este abade do século XIII, o tempo estaria dividido em três idades “divinas”: a primeira, denominada de Idade do Pai ou da Lei, era um período caracterizado pelo terror, pela servidão e pela opressão; a segunda idade era a Idade do Filho ou do Evangelho, caracterizada pela fé e pela submissão filial, e que, de acordo com os seus cálculos, estaria a terminar; a terceira e última era, a Idade do Espírito Santo, seria a idade do amor, do esplendor, da alegria e da liberdade, em que todo o conhecimento divino seria revelado “directamente no coração de todos os homens”, seria o “Sabbath da Humanidade”, o mundo seria como um “único mosteiro”, em que todos os homens seriam

¹⁰ Joaquim de Flora, em italiano Gioacchino da Fiore (c. 1135-1202), foi um teólogo, místico e esotérico, fundador da ordem monástica de San Giovanni em Fiore (cf. Rossatto 2004 e ainda Gould & Reeves 2001).

“monges contemplativos absortos em êxtase místico e unidos em cânticos a Deus” (Cohn 1970, 89-90). Esta era duraria até ao Juízo Final e decorreria, segundo este pensador, entre 1200 e 1260. A teoria das três idades foi, inicialmente, encorajada por vários papas durante a vida de Joaquim de Flora. Contudo, e embora este teólogo não pretendesse subverter qualquer lei eclesiástica, após a sua morte, foi considerada herética. Não obstante, o seu pensamento influenciou vários movimentos religiosos apostólicos posteriores, como, por exemplo, o movimento franciscano.

Segundo Keith Thomas, em *Religion and the Decline of Magic*, “Chiliasmatic sentiment had been endemic in English society since at least the fifteenth century, and it was primarily the absence of the normal restraints which made the civil war period so remarkable for the extent and variety of its millenarian activity” (1997, 144). Desde, pelo menos, o século XVI, teólogos e clérigos como John Foxe e Thomas Brightman difundiam ideais milenaristas nas suas obras. Com a Reforma, a historiografia protestante, alicerçada na interpretação histórica das profecias bíblicas e na análise do Apocalipse como guia para a interpretação dos acontecimentos humanos, tinha vindo a encontrar cada vez mais simpatizantes. Especialmente em Inglaterra, tanto estudiosos como políticos olhavam para a história como forma de justificar os métodos da Igreja e do Estado. Além disso, a Reforma teve em Inglaterra uma conotação nacionalista forte, como movimento de libertação do poder usurpador papal (cf. Zakai 1987, 301). Esta tradição nacionalista tornou-se particularmente prolífica durante a Era de Ouro de Isabel I, cujo maior feito político-militar foi porventura a destruição da Armada Espanhola, a qual se convertera num verdadeiro símbolo de favor divino. Embora outros países protestantes, como a Boémia, a Dinamarca e a Suécia, se interessassem pela sua identidade nacional, “expectations ran high that the Reformation in England would reveal the full significance of the English nation in providential history” (Zakai 1987, 306). Desde John Bale (1495-1563), um importantíssimo historiógrafo protestante inglês, que vários teólogos ingleses começaram a reconstruir a história eclesiástica baseada na tradição apocalíptica. Apesar de Bale não ter expectativas milenaristas, uma vez que considerava viver no tempo do Sexto Selo, a sua interpretação das origens da Igreja Anglicana foi, indubitavelmente, um marco para o nacionalismo inglês que acompanhou e se misturou com o milenarismo. De acordo com as suas teorias, a Igreja de Inglaterra não tinha sido fundada por Santo Agostinho de Cantuária (m. 604 ou 605), um enviado do Papa S. Gregório, em 597, mas sim por São José de Arimateia, aquele que supostamente teria enterrado o corpo de Cristo após a crucificação.¹¹ Com esta interpretação das origens da Igreja, Bale não só afirmava as raízes apostólicas da Inglaterra, tornando-a mais próxima de Cristo, como provava a corrupção deste modelo eclesiástico primitivo e puro pela Sé de Roma. John Foxe (1516-

¹¹ Esta teoria foi divulgada pela primeira vez no século XII por Guilherme de Malmesbury, que acreditava que São José tinha trazido o Santo Graal para Inglaterra (cf. Zakai 1987, 308).

1587), autor de *Acts and Monuments* e de *Book of Martyrs*, também partilhava deste pensamento e, na verdade, expandiu-o. Para Foxe, a ascensão de Isabel I ao trono era a prova do avanço da Reforma em Inglaterra e do triunfo do Protestantismo, comparando-a a Constantino, o primeiro imperador cristão (cf. Zakai 1987, 309). Ainda mais notável no pensamento de Foxe foi a conotação mítica que ele concedeu à Inglaterra como a nação eleita. Como defende Avihu Zakai, “the purpose of the *Acts and Monuments* was to demonstrate to the English readers that theirs was a chosen nation that had received the pure faith during the time of the apostles, that had struggled to preserve it undefiled against Rome and the papacy, and that finally had initiated the Protestant Reformation” (1987, 310). Esta ideia reflecte a maior conquista da historiografia protestante: a criação de uma nova consciência nacional inglesa, aspecto de suma importância para o Período Cromwelliano.

Thomas Brightman (1562-1607) foi o autor da primeira revisão inglesa importante do conceito agustiniano de milénio (cf. Toon 2002a, 31), daí a sua fulcral importância para o contexto escatológico do século XVII. Em *A Revelation of the Revelation*, exegese do último Livro novitamentário, Brightman envia uma mensagem de esperança aos seus compatriotas, revela-lhes que o milénio era iminente e explica-lhes que o Apocalipse era a narração da história desde o tempo de Cristo até ao fim dos dias. Apesar das dificuldades que as igrejas deveriam ultrapassar, Brightman estava convicto de que o mundo terminaria em glória na Terra para judeus e cristãos (cf. *ibidem*, 31). Thomas Brightman teve, portanto, grande influência sobre o movimento puritano tanto em Inglaterra como na Nova Inglaterra, devido à importância crucial concedida aos “santos” no curso da História. Esta visão interventiva dos eleitos deu origem a um sentimento de responsabilidade entre os Puritanos, relativamente ao seu papel na guerra contra o Anticristo:

Raising a new historical consciousness in England during the first half of the seventeenth century, Brightman’s work created a sense of the imminent fulfillment of prophecy within time and history, as well as a deep-seated conviction within each individual that his was the time of the millennium at hand and that it was thus the duty of the saints to aid Christ in transforming the world into the Kingdom of God. (Zakai 1987, 313)

Segundo a historiografia protestante, a História não era só uma amálgama de acções humanas, mas um domínio a par da profecia conduzindo à última revelação da Providência divina. Assim sendo, a História estava predestinada a alcançar o momento da salvação escatológica. Brightman, ao contrário de Bale e de Foxe, que não pretendiam saber o momento exacto da salvação, calculou que a Sétima Trombeta soaria em 1558, ano da ascensão ao trono de Isabel I, anunciando o início do fim dos tempos. Ainda em oposição a Foxe, Thomas Brightman constatou que a missão protestante saíra fracassada durante o reinado de Gloriana, por isso exortou a que fossem os súbditos crentes a

cumprir o desígnio divino (cf. Zakai 1987, 313-314). De acordo com os seus cálculos, a batalha entre o Bem e o Mal ocorreria durante o século XVII e, no ano de 1686, o Anticristo seria destruído. Insistindo numa correlação estrita entre profecia e História, Thomas Brightman transformou o milénio num objectivo histórico possível de alcançar num futuro imediato pelos “santos” e por Cristo. Este tipo optimista de escatologia teve um forte impulsionamento durante este período (cf. Toon 2002a, 23).

Há vários factores responsáveis pela propagação destas teorias escatológicas durante o período das Guerras Civis Britânicas. Em primeiro lugar, o nascimento dos Estudos Hebraicos nas universidades protestantes. Entre 1648 e 1653, nove diferentes gramáticas hebraicas foram publicadas. O grande interesse na exegese do Antigo Testamento deveu-se a factores vários, a saber: os textos veterotestamentários ofereciam um contexto essencial à interpretação e ao escrutínio do Novo Testamento, formavam a Bíblia seguida por Cristo, continham conhecimento e profecias que Cristo defendia e ainda descreviam um modelo teocrático divinamente ordenado que se supunha vital na organização do *corpus christianum* (cf. *ibidem*, 23). Outras razões para a célere difusão de ideais utópico-milenaristas foram, sem dúvida, a imprensa livre e a tolerância religiosa. Em 1641, Milton defendeu, em *Areopagitica*, a liberdade de expressão e uma imprensa sem censura, pois “For he who freely magnifies what hath been nobly done, and fears not to declare as freely what might be done better, gives ye the best covenant of his fidelity” (Milton 2008, 2). Quando as publicações deixaram de ser censuradas, várias obras escatológicas protestantes puderam finalmente ser divulgadas em Inglaterra.¹² As obras de Thomas Brightman e de John Bale, que tinham sido escritas no exílio e só lá publicadas, estavam por fim disponíveis. Também nos púlpitos havia liberdade para expor novas interpretações da Bíblia. Cada vez mais visões heterodoxas das Escrituras eram difundidas por oradores de todos os estratos sociais e de ambos os sexos. Quando, em 1641, a Inglaterra por fim se emancipou do programa laudiano, cada um pôde passar a professar e divulgar as suas próprias interpretações da Palavra de Deus. Enquanto os Puritanos esperavam agora cumprir a missão divina de fazer de Inglaterra a Nova Jerusalém, o que realmente aconteceu foi a proliferação de uma “hidra de seitas e de heresias” que, segundo eles acreditavam, atrairia a ira de Deus (cf. Worden 2009, 81).

Esta hidra era constituída por numerosos grupos separatistas, dos quais só aqui irei mencionar os mais influentes no contexto político-religioso da época, a saber: os *Baptistas*, os *Seekers*, os *Diggers*, os *Ranters* e os *Quakers*. Os Baptistas fundamentaram o seu movimento nos credos dos

¹² Asa Briggs, em *A Social History of England*, considera este período “a great age of the pamphlet”. Enquanto que em 1640 apenas 22 panfletos tinham sido publicados em Inglaterra, em 1642 o número aumentou para 1996 (cf. 1991, 154).

Anabaptistas alemães.¹³ A sua característica mais divulgada, a base do seu culto, era o baptismo adulto voluntário: o ser humano deveria ser responsável na escolha da fé, logo não deveria ser nem baptizado à nascença, nem pertencer forçosamente a uma Igreja nacional. Por conseguinte, opunham-se ao Anglicanismo, ao Presbiterianismo e até ao Puritanismo. Eram por vezes subdivididos em “particular Baptists” e “general Baptists”. Enquanto os primeiros acreditavam na predestinação, os últimos estavam mais reticentes nesta matéria e rejeitavam o esquema calvinista (cf. Worden 2009, 80). Eram, provavelmente, o grupo mais moderado e tolerante do contexto religioso em questão.

Os *Seekers*, como o próprio nome indica, procuravam a Verdade e uma aliança confessional final (cf. Bucholz & Key 2004, 253). Em *Seeking or Seekers so Called: What their Way is, and What They Hold* (1646), John Saltmarsh indica alguns dos princípios deste movimento. Segundo Saltmarsh, não haveria Igrejas nem decretos religiosos; defender-se-ia o regresso aos princípios da Igreja Cristã Primitiva. Saltmarsh era ainda apologista da leitura da Bíblia na versão original, uma vez que as traduções eram corrupções da mensagem divina. Segundo Christopher Hill, “the champion of the Seekers” era William Erbery (1604-1654), o qual em 1638 se recusara a ler o *Book of Sports* (1991, 192).¹⁴ Erbery era um grande apoiante do Parlamento e capelão no *New Model Army*, onde, em Janeiro de 1648, exortou o exército a destruir o poder do rei e a rectificar as aflições do povo (cf. Hill 1991, 192-193). Em 1652, Erbery escreveu a Cromwell, suplicando-lhe que auxiliasse os mais desfavorecidos, que atacasse as dízimas assim como os honorários dos advogados (cf. *ibidem*, 194). Após o grande fracasso da Assembleia dos Santos, em Dezembro de 1653, Erbery demitiu-se dos seus cargos; segundo ele, a Igreja de Estado da *Commonwealth* não era melhor que o Catolicismo nem que o Presbiterianismo, que ele considerava ser o Anticristo (cf. *ibidem*, 195-197).

¹³ O Anabaptismo não era um movimento homogêneo e nunca foi centralizador. Era constituído por cerca de quarenta seitas independentes e clandestinas, espalhadas por todo o território de expressão alemã, que partilhavam de crenças semelhantes, a saber: o desprezo pelas observâncias religiosas formais e pelas especulações teológicas; uma observância meticulosa e literal dos preceitos encontrados no Novo Testamento; promoção da bibliolatria em vez da teologia; os seus valores eram essencialmente éticos, pois a religião era sobretudo uma questão de amor fraternal; defesa dos costumes da Igreja primitiva. Em termos sociais, desprezavam a propriedade privada e aceitavam a comunidade de bens como um ideal, ideal que os *Diggers* viriam a herdar; levavam a caridade muito a sério, assim como a ajuda mútua (dentro de cada seita havia um forte sentido de solidariedade, enquanto que rejeitavam o resto da sociedade); viam o Estado com desconfiança e consideravam-se os únicos e verdadeiros eleitos (“pequenas ilhas de rectidão num mar de iniquidade”). O rebaptismo era, indubitavelmente, a característica mais proeminente deste movimento: era um meio de exprimir simbolicamente a separação voluntária do mundo não redimido (cf. Cohn 1970, 207-209).

¹⁴ *Book of Sports* ou *Declaration of Sports* foi uma lei promulgada por Jaime I, permitindo a prática de desporto ao domingo, sendo considerada, portanto, uma oposição oficial ao Puritanismo, cujos seguidores pretendiam iniciar uma reforma moral dos costumes: o domingo era o dia sagrado, por conseguinte deveria ser um dia de respeito e de deferência a Deus, não se deveria beber, banquetear, festejar. Com o *Book of Sports*, promulgado por Jaime I e severamente imposto por Carlos I e William Laud, em 1620, o descontentamento dos Puritanos encrespou-se, levando-os, durante as Guerras Civis, a implementar *ipso facto* uma reforma de valores (cf. Key & Bucholz 2004, 148-149).

Outros membros importantes dos *Seekers* foram o *digger* Gerrard Winstanley e o *leveller* William Walwyn.

Outro grupo religioso muito controverso e, indubitavelmente, o mais excêntrico foi o culto *Ranter*. De acordo com as suas teorias, Deus estava em todas as coisas e sem pecado. Assim sendo, não poderia haver pecado! Esta hipótese ficou conhecida como a base da *revolução do espírito*. Segundo os *Ranters*, era a consciência individual de cada um que ditava e distinguia o bem do mal (*liberdade do espírito*): “For Ranters the Christ in us is far more important than the historical Christ who died at Jerusalem” (Hill 1991, 207). Deus tornou-se igualmente sinónimo de mundo natural. Por outro lado, os *Ranters* subvertiam as crenças e os ritos cristãos em “orgias dionisíacas” nas tavernas. Se acreditarmos nos relatos, provavelmente hostis, da época, Laurence Clarkson (ou Claxton), o membro mais polémico da seita, considerava a taverna, local predilecto dos *Ranters* e a casa de Deus, onde faziam banquetes ao ritmo de salmos,: “One of them tore off a piece of beef, saying ‘This is the flesh of Christ, take and eat’” (Hill 1991, 200). Devido a estas controvérsias, os *Ranters* foram alvo de grande hostilidade e horror por parte dos outros grupos, tornando-se objecto de uma forte repressão e de medidas políticas contra a blasfémia e o adultério.¹⁵

Um último, mas não menos interessante, movimento religioso heterodoxo do Período Cromwelliano foi o movimento *Quaker*. Segundo esta linha religiosa, cada indivíduo possuía uma luz interior, o Espírito Santo. Esta luz era invariavelmente boa e deveria ser obedecida acima do Estado, da Igreja e até das Escrituras. Os *Quakers* recusavam-se, por conseguinte, a reconhecer os órgãos de autoridade, como tribunais, Estado, Igreja. Desdenhavam da ordem social (recusavam fazer reverências), rejeitavam pagar impostos e fazer juramentos. Defendiam a igualdade entre os sexos, pois entendiam que as mulheres também possuíam a luz interior, exactamente como os homens. Em *The World Turned Upside Down*, obra já citada, Christopher Hill indica-nos algumas outras crenças *Quaker* dos anos 1650: a Bíblia não era a Palavra de Deus (teoria que contrariava a bibliolatria dominante, que tinha as Escrituras como divinamente inspiradas); o Jesus Cristo histórico que falecera 1600 anos antes não satisfizera a justiça divina exigida por todos os pecados da humanidade; os “santos” possuíam o corpo e o sangue de Cristo dentro deles; não acreditavam que houvesse ressurreição do corpo, pois a ressurreição tinha já ocorrido no espírito dos homens bons; e ainda, Cristo não desceria dos céus de novo para julgar as nações como grande parte da população esperava (*amilenarismo*¹⁶) (1991, 237). O acontecimento mais marcante deste movimento durante o

¹⁵ Exemplo de uma dessas medidas foi o *Blasphemy Act* de 9 de Agosto de 1650, que impunha a necessidade de rectidão social e moral entre os homens, pois elas eram a base da sociedade humana (cf. Hill 1991, 208).

¹⁶ O amilenarismo é caracterizado pela descrença no Segundo Advento (físico) de Cristo e na ressurreição dos santos. De acordo com esta linha escatológica, Jesus já está no espírito dos fiéis e só haverá uma ressurreição geral dos mortos no

período da revolução deu-se quando, em 1656, James Nayler percorreu as ruas de Bristol montado num jumento, representando a chegada de Jesus a Jerusalém. Foi preso, selvaticamente torturado e finalmente executado em 1660.¹⁷ A partir desse momento, os *Quakers* adoptaram medidas mais pacíficas. Foi devido a este pacifismo reforçado que o movimento conseguiu sobreviver após a Restauração e se expandiu muito para além de Inglaterra. George Fox foi o seu membro mais proeminente e o reorganizador da seita, após o caso Nayler.

Neste período, rico em experimentação religiosa, social e política, houve um movimento que, além de inovar nos campos já mencionados, foi particularmente reformador em termos económicos: os *Diggers*. Fundado por Gerrard Winstanley em 1649, este movimento defendia uma sociedade em que todos os homens seriam considerados iguais, na qual trabalhariam juntos, comeriam juntos, rezariam juntos.¹⁸ No capítulo primeiro desta dissertação, veremos como o pensamento utópico de Winstanley, particularmente patente em *The Law of Freedom in a Platform* (1652), publicado depois de os *Diggers* terem sido obrigados a abandonar as suas comunas, era ainda construído sobre os ideais da igualdade e da terra como tesouro comum. Embora a Inglaterra ainda não se encontrasse preparada para abolir a propriedade privada, considerada um dos grandes pilares da sociedade, o radicalismo *Digger* foi o precursor de fortes movimentos vindouros.

Em termos políticos, podemos também afirmar que o período das guerras foi tudo menos linear. Embora tenha havido dois grandes grupos rivais, os parlamentaristas e os monarquistas, o primeiro era heterogéneo, sendo formado por várias e, muitas vezes, antagónicas facções políticas. Os parlamentaristas, ao contrário dos monarquistas, ou *cavaliers*, alegavam lutar contra o monarca, não porque pretendessem arrecadar o seu poder e a sua autoridade, mas porque tencionavam protegê-lo dos maus conselheiros que o manipulavam de forma a conduzi-lo a Roma e à tirania (críticas aos anteriores ministros de Carlos: Buckingham, que tinha aconselhado um casamento católico, Strafford, que o aconselhara a governar sozinho, e Laud, por motivos já assinalados). A maioria dos apoiantes do Parlamento estava convencida da existência de uma conspiração a favor dos católicos e contra as liberdades dos Ingleses; por conseguinte, acreditavam que não tinham outra opção senão erguerem armas. Além disso, como foi já aludido e como veremos com maior pormenor numa fase mais adiantada deste trabalho, foi desenvolvido um forte paralelismo entre a Inglaterra e a nação eleita. Os parlamentaristas tinham como missão libertar o povo do jugo do Anticristo e, esperavam,

Juízo Final. Segundo Stephen Hunt, “A-millenarianism took a position between post and pre-millenarianism and looked the world with neither extreme optimism nor extreme pessimism” (2001, 329).

¹⁷ Veja-se: capítulo terceiro da presente dissertação, pp. 71-72.

¹⁸ O termo *todos* aqui refere-se realmente a todas as pessoas independentemente dos seus estatutos sociais, visto que Winstanley não fazia distinções, ao contrário dos *Levellers*, por exemplo, que da sua teoria do sufrágio universal excluía os mendigos, os advogados, os criados e outros.

seriam bem-sucedidos graças ao poder divino. No final da Primeira Guerra Civil e com a derrota das tropas do rei, devido à grande eficácia do *New Model Army* e às chefias fortes de Oliver Cromwell e Thomas Fairfax, surgiram conflitos entre os parlamentaristas. De um lado, estavam os Presbiterianos parlamentares, o denominado *Peace Party*, liderado por Essex e Denzil Holles e constituído por puritanos moderados, que defendiam novas negociações com o rei. Do lado contrário, formado pelos Independentes parlamentares, estava o *War Party*, liderado por Saye and Sele e Oliver St. John, que pretendia derrotar Carlos I definitivamente e impor as suas próprias medidas, caracterizadas pelo radicalismo religioso e pelo desejo de independência das congregações face à Igreja nacional. Contudo, perante o fracasso das negociações e a constante divergência entre os partidos parlamentares, foi então o exército que decidiu impor termos ao Parlamento. Considerando-se o verdadeiro defensor do povo e dos interesses nacionais, o exército prendeu o rei e colocou-o sob o seu poder em 1645, com o intuito de forçar Holles e os presbiterianos a negociarem o documento conhecido como *Heads of Proposals* com Carlos, que imediatamente recusou. Este documento exigia eleições parlamentares de dois em dois anos, o domínio do Parlamento sobre o exército, a marinha e os ministros do rei, e ainda tolerância para todas as Igrejas protestantes sob um episcopado não-coercivo. Caso tivesse sido aceite, este documento teria sido a primeira constituição escrita de Inglaterra. Porém, também o exército foi enfraquecido pelas facções: os *Grandeers*, generais e a maioria dos soldados que pretendiam manter a disciplina militar e o controlo das localidades pela *gentry*, e os *Levellers*, agitadores e pequenos grupos de activistas políticos que almejavam uma revolução no modo de governação do país. O coronel Thomas Rainsborough era o maior paladino do movimento *leveller* e baseava as suas teorias na lei natural. O programa político dos *Levellers*, apresentado no *Agreement of the People*, era construído sobre os ideais do sufrágio quase universal para a população masculina, da liberdade de consciência, da abolição da monarquia e da Câmara dos Lordes, da reforma do sistema legal (que queriam escrito em inglês e baseado na igualdade, com castigos adequados aos crimes, com julgamentos rápidos e realizados por júris) e ainda do Estado-providência para viúvas e órfãos de soldados (cf. Worden 2009, 93-94).

Quando Carlos Stuart foi julgado e finalmente decapitado a 30 de Janeiro de 1649, experimentações políticas várias tiveram lugar. No capítulo segundo, analisaremos em detalhe os *Fifth Monarchy Men* e o seu movimento milenarista, cujas teorias muito influenciaram a Assembleia dos Santos, ou *Barebones Parliament*, que de Abril até Dezembro de 1653 tentaram, com o apoio de Oliver Cromwell, impor uma teocracia em Inglaterra. Recorreremos a algumas das mais importantes cartas de John Rogers, um dos mais carismáticos defensores do *Fifth Monarchism*, para analisar as influências escatológicas do movimento, e também à descrição literária da era do Milénio elaborada pela exegeta Mary Cary, uma das duas mais populares profetisas da época.

Após o caótico e fracassado governo dos “santos”, Oliver Cromwell, o herói de guerra e a mais proeminente figura do período da Revolução Inglesa, fortemente inspirado pelo providencialismo, implementou um novo governo, o Protectorado, no qual foi elaborada a primeira constituição inglesa, e uma nova sociedade, mais igualitária, foi sonhada. A partir dos discursos do próprio Cromwell e da utopia de James Harrington *The Commonwealth of Oceana*, dedicada ao Lorde Protector, veremos, no terceiro e último capítulo, que projectos utópicos foram tentados e quais as suas consequências. Pois, como afirma José Eduardo Reis, “todo o homem é virtualmente, se não mesmo naturalmente, ou um utopista, ou um eutopista-nostálgico ou um futurista-milenarista, sempre que imaginariamente, esperançosamente descola para coordenadas espaço-temporais outras que não as do seu presente mais imediato” (2007, 316). O Protectorado Cromwelliano, como poderemos constatar, não fugiu a esta regra.

Num qualquer momento, durante as Guerras Civis, ou após, a maioria dos partidários foram ou utopistas ou milenaristas ou ambos. Durante o Período Cromwelliano, até mesmo o indivíduo comum tinha uma ideia de como a sociedade deveria ser organizada, de como a religião deveria ser professada, de como o país deveria ser governado. Cada seita religiosa tinha a sua visão de sociedade ideal, uma descrição distinta da Nova Jerusalém ou da Segunda Vinda de Cristo, uma opinião diversa quanto ao milénio. Concluiremos vendo como a liberdade e as várias experiências religioso-políticas conduziram à desconfiança, ao caos e à Restauração.

Capítulo Primeiro

Work Together, Eat Bread Together

Winstanley e o Comunitarismo Digger

You noble Diggers all, stand up now, stand up now,
You noble Diggers all, stand up now,
The waste land to maintain, seeing Cavaliers by name
Your digging to disdain and persons all defame.
Stand up now, stand up now.

Your houses they pull down, stand up now, stand up now;
Your houses they pull down to fright poor men in town,
But the Gentry must come down, and the poor shall wear
the crown.
Stand up now, Diggers all!

The Diggers' Song
Excerto

No seu estudo *The Digger Movement*, Lewis H. Berens afirma: “Winstanley was, in truth, one of the most courageous, far-seeing and philosophic preachers of social righteousness that England has given to the world. And yet how unequally Fame bestows her rewards” (2008, 151-152). Numa época inovadora em teorias políticas, Gerrard Winstanley, líder do movimento *Digger*, destaca-se devido à sua originalidade e contestação dos mais enraizados valores da sociedade de meados do século XVII. Enquanto Thomas Hobbes defendia em *Leviathan* (1651) o “possessive individualism” (cf. Macpherson 1988) e o poder absoluto, Winstanley, após várias tentativas falhadas para manter a comuna *Digger*, reafirmava, em *The Law of Freedom in a Platform* (1652), a teoria do comunitarismo. Na verdade, Winstanley foi o único teórico a defender os trabalhadores durante o período da Revolução, foi um reformador social e um precursor do economista e político vitoriano Henry George (1839-1897). Também tem sido considerado o homem mais laicizado do seu tempo,

devido às suas ideias sobre a educação, a religião e a ciência (cf. Juretic 1975, 264). Neste primeiro capítulo, pretende-se analisar a evolução de Winstanley desde o início do seu percurso político com traços milenaristas até ao seu encerramento como teórico utopista, revisitando alguns dos seus mais populares panfletos e terminando, obviamente, com o seu trabalho mais conhecido, a utopia *The Law of Freedom in a Platform*.

Como Christopher Hill muito bem frisa, James Harrington, em *The Commonwealth of Oceana*, obra a tratar mais adiante neste estudo, foi o primeiro a apresentar a tese de que as transformações políticas são determinadas pelas mudanças económicas (cf. Hill 2006, 9). Porém, já Winstanley defendera que sem uma economia mais justa e igualitária seria impossível existir uma verdadeira *Commonwealth* em Inglaterra. Winstanley, diz Hill, “is modern too in wanting a revolution which would replace competition by concern for the community, in insisting that political freedom is impossible without economic equality, and that this means abolishing private property and wage labour” (*ibidem*, 9).

No deflagrar da Primeira Guerra Civil, com a destituição da Coroa, da Igreja nacional e da Corte, detentoras de privilégios sentidos como abusivos, muitas expectativas surgiram entre as classes mais desfavorecidas. Contudo, quando finalmente a *Commonwealth* foi implantada, parecia que essas classes continuariam a enfrentar grandes e permanentes dificuldades. Bem sabemos que foram as classes médias e baixas que venceram as guerras, foi o sangue delas a ser derramado e os seus bens destruídos. Agravando ainda mais a situação, durante o período das Guerras Civis, as colheitas não foram feitas, o que em muito degradou a situação dos mais empobrecidos, que estavam então famintos e desprotegidos. Muito antes da Primeira Guerra Civil, na década de 1630, foram relatados motins contra os *enclosures* e pedidos de ajuda por parte dos artesãos. Em Essex, por exemplo, com a queda abrupta do comércio de tecidos, os trabalhadores, dependentes de salários, viram os orçamentos cortados dramaticamente, enfrentando uma severa escassez de alimentos. Embora tivessem apelado às autoridades, e finalmente ao próprio rei, por socorro, as poucas medidas tomadas de pouco serviram. Seguiram-se outros motins. Burrow Hills é um exemplo. Neste tumulto, Anne Carter, analfabeta, autoproclamou-se capitã e liderou a multidão: “I will be your leader, for we will not starve” (Purkiss 2007, 512-513). Winstanley, como comerciante falido, conhecia bem estas grandes dificuldades que os sem-terra eram forçados a defrontar e tornou-se, pois, o seu paladino.

No seu pensamento, estão evidentes muitas influências do movimento religioso familista, cujo fundador fora David Joris, conhecido em Inglaterra por David George (1501-1556). Nascido em Delft, Joris fora severamente punido por tentar impedir uma procissão católica, acto que lhe granjeou popularidade. Apesar de ter aderido ao Anabaptismo, rapidamente se afastou para fundar a sua própria seita. Joris defendia a interpretação alegórica das Escrituras, e, como Moisés tinha ensinado a

esperança e Cristo a fé, era sua missão, acreditava, ensinar o amor. Os seus ensinamentos foram difundidos na Holanda por Henry Nicholas (muitas vezes considerado o fundador dos familistas) e em Inglaterra por Christopher Vittel (provavelmente durante a década de 1560). Das suas doutrinas distinguem-se: a apologia do comunitarismo (“all his goods shall be in common amongst the rest of all his brethren, he shall be received”), a teoria de que o Céu e o Inferno estavam presentes no mundo terreno e a defesa da tolerância religiosa (cf. Berens 2008, 18-20). Estas características estão bem patentes na obra de Winstanley.

A grande questão que Gerrard Winstanley coloca nos seus panfletos é: se a terra fora oferecida por Deus, não deveriam os seus frutos ser para todos? Com o fim dos conflitos armados, muitas propriedades foram confiscadas ao Clero e à Coroa que, supostamente, deveriam ser entregues aos vencedores (isto é, o povo). Há, aliás, registos de que Peter Chamberlen sugerira que as terras confiscadas da Coroa, da Igreja e dos monarquistas, juntamente com as terras comuns e os baldios, formassem um banco público (cf. Hill 2006, 22). Assim, poderiam ser cultivadas pelo povo, pois “If [Parliament] provide not for the poor, [...] they will provide for themselves” (cf. *ibidem*, 22). Vários panfletos e petições exigiam, já desde 1647, que as terras comuns fossem entregues aos pobres. Gerrard Winstanley acreditava que pelo menos dois terços de Inglaterra não estavam cultivados adequadamente e que um terço era baldio. Se os pobres pudessem aproveitar esse território, haveria bens suficientes para manter dez vezes mais a população do país (cf. *ibidem*, 23). Logo, deixaria de haver razões para a pobreza existir. Contudo, estas ideias novas eram demasiado extremas, até para os mais radicais. Mesmo os *Levellers* estavam renitentes quanto à entrega das terras ao povo e não estavam, de forma alguma, dispostos a abdicar da propriedade privada. Embora os *Diggers* se autodenominassem “True Levellers”, não podem ser associados aos *Levellers* constitucionais. Estes representavam economicamente as classes médias-baixas e religiosamente os Independentes. Eram bastante respeitáveis (apesar do que os seus inimigos afirmavam) e estavam interessados em determinadas reformas políticas, consideradas radicais para a época: alargamento do direito ao voto, reformas no sistema judicial, entre outras (cf. Murphy 1957, 214). Contudo, defendiam a necessidade da existência de um governo e da santidade da propriedade privada, ao contrário dos *Diggers*, que combinavam “mystic religion and radical political democracy” (Murphy 1957, 214).

A base de todo o pensamento político-económico winstanleyano é a terra como tesouro comum (“a common treasury”). Enquanto a política económica corrupta de compra e venda fosse

basilar, Winstanley acreditava, a pobreza, a injustiça e o poder “monárquico”¹⁹ seriam dominantes. Usando as palavras de Lewis H. Berens, um dos principais estudiosos responsáveis pelo resgate de Winstanley do esquecimento, o chefe *Digger* questionava-se:

Was it, in truth, inevitable, was it inherent in the very nature of things, was it God’s intention that a privileged few, “the elder brothers,” should be lords and masters, and the great majority of mankind should for ever remain the mere hewers of wood and drawers of water, the slaves and servants of an insignificant minority of their fellow-creatures? Were these things due to natural causes, to the inscrutable workings of a Divine Providence; or were they but the necessary though unforeseen fruits of mere man-made laws and institutions the existing generation had inherited from a by-gone and ignorant past? (2008, 42)

De acordo com Paul Elmen, o pensamento winstanleyano tem três níveis: o antropológico, o psicológico e o político. O primeiro constrói-se a partir do mito da Queda e o argumento principal é que, no período edênico, a Terra era um “tesouro comum”. Nesta época, a sociedade era caracterizada pela felicidade, pela paz, pela fartura e, acima de tudo, pela igualdade. Para Winstanley, a Queda era o momento em que o Homem começava a retirar proveito “particular” dos objectos da criação. Como Elmen nos mostra, o mito mais indicado para representar este argumento não é o de Adão e Eva, mas sim o dos irmãos Abel e Caim. Caim, como criador da propriedade privada, como maior representante da inveja e do egoísmo, é que foi o verdadeiro gerador da Queda e do Pecado. Daí a designação de “elder-brothers” quando Winstanley se refere aos proprietários. Winstanley, por outro lado, como descendente do “younger brother”, Abel, preservou a memória da harmonia do Éden (cf. Elmen 1954, 209-210). Ainda segundo Elmen, “The second level on which Winstanley’s doctrine of the Fall operates is that within the human personality and thus is described in psychological terms” (*ibidem*, 211). Este nível está relacionado com a interpretação alegórica da história do Génesis, ou seja, o estado pré-Queda é aqui visto como “inner contentment”. Adão está em todos os homens, e cada um pode regressar à Inocência ou ao Éden. O Adão da Inocência está representado em cada um como “razão”, assim como o Adão da Queda está representado como “imaginação” (cf. *ibidem* 1954, 211). Os dois estão em conflito no interior de cada indivíduo e quando a sociedade permite que um homem subjuguem outro, a “imaginação” domina. No nível político, Winstanley aborda temas da história da nação inglesa e tenta explicar através deles as causas da desigualdade e da injustiça sociais (teoria do jugo normando). Esta tese de Elmen tornar-se-á mais clara através da análise particular dos panfletos.

Como se tornará claro no final deste capítulo, Gerrard Winstanley sofreu uma evolução profunda ao longo da sua curta carreira como pensador político. Segundo George Juretic, nesse

¹⁹ “Monárquico” aqui poderá referir-se ao poder de um rei, ou não. Subentende-se que Winstanley se refere ao poder despótico de um chefe ou de uma elite sobre uma maioria desfavorecida.

desenvolvimento podemos distinguir três momentos principais. No primeiro, as suas esperanças quiliásticas e místicas são mais pronunciadas. Nesta fase são dignos de referência dois panfletos: *The Mystery of God concerning the whole Creation, Mankind* (1648) e *The Breaking of the Day of God* (1648). Apesar de vários estudiosos defenderem o religiocentrismo de Winstanley, como é o caso de A. S. P. Woodhouse e de William Haller, não podemos ignorar que esta foi somente uma fase de desenvolvimento teórico, iniciada de acordo com os parâmetros da época, como veremos adiante (cf. Juretic 1975, 264). Nos inícios de 1649, Winstanley pretendia tornar-se mais activo na demanda de uma sociedade mais justa, em vez de esperar pacientemente que Cristo vencesse no interior de cada indivíduo. *The New Law of Righteousness* (1649) é considerado o ponto de transição para aquilo que se tornaria a experiência mais controversa (embora curta) da *Commonwealth*: o movimento *Digger* e o cultivo das terras comuns. Por fim, após a escrita de tratados teológicos, panfletos e manifestos *Digger*, e finda a comunidade, Winstanley abandonou a luta política, dedicando uma utopia literária a Oliver Cromwell para que este instituisse um estado comunitário, socialmente bem estruturado, baseado na ordem, na justiça e na benevolência: *The New Law of Freedom in a Platform* (1652) (cf. Elmen 1954, 215).

Devido aos primeiros panfletos publicados em 1648, Winstanley era considerado um autor místico, uma vez que tais escritos correspondiam ao espírito anabaptista e *Seeker*. Seguindo o pensamento religioso radical prevalecente na época, Winstanley enfatizava a proximidade do fim do Mal. O Espírito de Cristo estava iminente e a salvação seria alcançada através da experiência interior de Deus e não através da Igreja. Segundo Walter F. Murphy, “Winstanley made religion the vehicle which transported a communist theory of society into existence” (1957, 219). Parte fundamental do pensamento winstanleyano era a intenção do autor de criar uma comunidade comunitarista capaz de incorporar os princípios da justiça e da igualdade (cf. *ibidem*, 219).

No seu primeiro panfleto publicado, *The Mystery of God concerning the whole Creation, Mankind*, Winstanley tenta ganhar credibilidade perante os leitores, afirmando que “God’s works are not like men’s; He does not always take the wise, the learned, the rich of the world to manifest Himself in, and through them to others, but He chooses the despised, the unlearned, the poor, the nothings of the world, and fills them with the good tidings of Himself, whereas He sends the others empty away” (Berens 2008, 50). Esta tese é fortemente contestadora da filosofia puritana então vigente, que defendia a predestinação e a predilecção de Deus pelos “santos”. Na época, Oliver Cromwell era o exemplo mais eminente desta classe (“I am one of those whose heart God hath drawn out to wait for some extraordinary dispensations”²⁰). Winstanley coloca-se, portanto, lado a

²⁰ Cromwell, num discurso proferido em 1 de Novembro de 1647 (cf. Berens 2008, 50-51).

lado com os desfavorecidos e da opressão deles faz a sua luta. Para ele, os “santos” não são a *gentry* nem os membros proeminentes da classe média-alta, mas sim aqueles sem bens, aqueles que não podiam votar, aquele povo comum dependente de salários, aqueles por quem nem os *Levellers* se interessavam. Naquela sua primeira obra, Winstanley tenta explicar como a Queda fora a medida tomada por Deus para mostrar a Adão como se estava a entregar à “serpente do egoísmo”, ao prazer e à cobiça. A Queda seria um castigo e um aviso para que Adão se libertasse dessa sujeição, que só o conduziria à vergonha e à morte.

Winstanley estabelece aqui a base da sua exegese da Queda. Em primeiro lugar, o Éden é o símbolo da perfeição passível de ser alcançada pelo Homem assim que aceitar o espírito de Cristo. Adão, por seu turno, representa todos os seres humanos, uma vez que a sua história tipifica a luta de cada um para derrotar o Mal. A serpente figura a cobiça e o egoísmo (logo, não faz parte da obra de Deus), é a fonte do Mal, que seria destruída pelos justos (cf. Hayes 1979, 13). Esta batalha entre o “Adão justo” e o “Adão egoísta” era já um tópico presente nos sermões de vários pastores puritanos (William Gouge, William Perkins, entre outros); porém, estes defendiam que só alguns poderiam vencer esta disputa. Winstanley, contudo, acreditava que, se a depravação estava presente no coração de todos, todos os pecadores seriam iguais aos olhos do Onnipotente (cf. *ibidem*, 13). Assim sendo, a salvação, que estava prometida e destinada a acontecer, seria universal e não elitista. Posições ideológicas como estas relacionavam-se, presumivelmente, com as circunstâncias pessoais do autor. Winstanley, desde o seu fracasso como comerciante, recusava-se a interiorizar um sistema de valores que era construído a partir do interesse próprio e da ganância e legitimado pela prática económica de compra e venda, a qual, por sua vez, justificava a busca constante de lucro. O seu fracasso nos negócios não era por ele visto como uma desgraça, mas sim como uma libertação, um resgate individual do jugo da norma social vigente, da ética protestante que defendia a acumulação de bens em nome da glória divina (cf. Hayes 1979, 17).²¹ Winstanley começa, portanto, a criar uma nova ideologia socioeconómica, na qual a propriedade privada era vista como a raiz do mal social, a causa da pobreza, da injustiça e da fome.

Esta nova ideologia não era produto da tradição, Winstanley não a ouvira da boca de nenhum outro homem, nem a lera em nenhum livro, e, ao contrário do que acontecera antes, quando vivia ainda na obscuridade, quando ouvia o que outros diziam e escreviam, quando adorava um deus que não sabia quem era nem o que era, Winstanley não pretendia ser o professor destas novas teorias, nem ensinar os seus “pupilos”. Winstanley sabia que eles possuíam “a teacher within yourselves

²¹ Em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Max Weber explica de que forma o trabalho era considerado o meio de ascense mais eficaz, seguro e visível de “comprovar a regeneração dos homens e a veracidade da sua crença”. Weber demonstra ainda de que modo a “valorização religiosa do trabalho incessante, continuado e sistemático” conduziu ao desenvolvimento do capitalismo (cf. 1983, 130).

(which is the Spirit)” que lhes haveria de mostrar a Verdade (Berens 2008, 53). Segundo Winstanley, no seio de um indivíduo não só habita o “Adão justo” e o “Adão egoísta” como habita, essencialmente, Cristo; é necessário, no entanto, esperar que ele se manifeste. Deus, o espírito da rectidão, da razão, vive em todo o universo; “he dwells in every creature, but supremely in man” (Berens 2008, 44). E acrescenta em *The Saint’s Paradise* (1648?):

Truly, Friends, the King of Righteousness within you is a meek, patient, and quiet spirit, and full of love and sincerity [...]. And when you come to know, feel, and see that the Spirit of Righteousness governs your flesh, then you begin to know your God, to fear your God, to love your God, and to talk humbly before your God, and so to rejoice in Him. (Berens 2008, 54)

Ao contrário de muitos milenaristas contemporâneos, Winstanley não acreditava que Cristo regressasse fisicamente para governar a humanidade, mas sim que Ele voltaria a reinar no coração do Homem. Winstanley adverte: “You expect that he shall come one single person, as he did when he came to suffer and die, and thereby to answer the types of Moses’ Law. [...] if you look for him under the notion of one single man after the flesh, to be your Saviour, you shall never, never taste salvation by him”; e acrescenta: “If you expect or look for the resurrection of Jesus Christ, you must know that the Spirit within the flesh is the Jesus Christ, and you must see, feel, and know from himself his own resurrection within you, if you expect life and peace by him” (Berens 2008, 56). Cristo é vida e vive em cada um dos filhos e filhas de Deus: “[He] is now rising and spreading himself in these sons and daughters, and so rising from one to many persons till he enlighten the whole creation (mankind) in every branch of it, and cover this earth with knowledge as the waters cover the sea” (*ibidem*, 56). Não havia, portanto, necessidade de rituais, de doutrinas ou de templos. Logo, se não eram precisos intermediários entre Deus e o indivíduo, o clero deixaria de existir (cf. Murphy 1957, 222). Seguindo as teorias quiliásticas e acreditando que Cristo habitaria em cada indivíduo, cada um deveria, portanto, como William Everard, outro líder *Digger*, defender, fazer “the deeds of Christ [...] to grow and increase toward perfection” (Hayes 1979, 49). Os “santos”, segundo Winstanley, deveriam libertar-se da subjugação ao interesse pessoal e mundano e desprender-se do desejo de poder, das riquezas e da auto-exaltação. Assim, a “Luz Interna”, o Espírito, oferecer-lhes-ia o “Conhecimento Verdadeiro”, de forma a serem finalmente criados

a new Heaven and a new Earth wherein Righteousness shall dwell, and there shall not be a vessel of humane earth but it shall be filled with Christ. [...] He will dwell and rule in everyone; and the Law of Reason and Equity shall be Christ in them. Every single body is a star shining forth of Him, or rather a body in and out of whom He shines; and He is the ocean of power that fills that. (Berens 2008, 60)

Como veremos, Winstanley tentou fundar esta Nova Jerusalém, em 1649, quando ele e mais algumas dezenas de indivíduos começaram a trabalhar as terras comuns e os baldios em St. George's Hill no Surrey. Porém, concentremo-nos primeiro num outro panfleto de Winstanley digno de referência, *The New Law of Righteousness* (1649).

Neste panfleto, Winstanley declara que a terra deveria regressar ao seu estado original de “tesouro comum”. Como tinha já sugerido em trabalhos anteriores, a História era um conflito constante entre a carne e o espírito e, pelo menos até aquele momento, a carne havia vencido; a prova disso era a instituição da propriedade privada, que não era mais do que um produto da ganância individual, como base da sociedade (cf. Murphy, 1957, 220). Através de interpretações alegóricas da Queda, Winstanley explica como o “tesouro comum” oferecido à Humanidade por Deus tinha sido destruído pela cobiça, pelo egoísmo e pela ganância representadas pelo “Primeiro Adão”. O “Primeiro Adão” toma a riqueza e o governo nas suas próprias mãos de forma a suprimir a liberdade universal que é Cristo (cf. Berens 2008, 65). Winstanley afirma ainda: “And this is the beginning of particular interest, buying and selling the Earth from one particular hand to another, saying ‘This is mine,’ upholding this particular propriety by a law of government of his own making, and thereby restraining other fellow-creatures from seeking nourishment from their Mother Earth” (Berens 2008, 60).

É, talvez, importante e conveniente clarificar a posição de Winstanley quanto ao Anticristo, conceito escatológico muito marcante no contexto Cromwelliano. Enquanto, por exemplo, para os separatistas o Anticristo era o episcopado, para Winstanley esta noção de Mal era muito mais complexa. Como foi referido anteriormente, tal como o “Espírito” habita em cada indivíduo, assim também acontece com o “Primeiro Adão”, a personificação do pecado. Para Winstanley, o “Primeiro Adão” era o Anticristo. Contudo, enquanto que a luta contra o anticristo individual era uma batalha interior, seria necessário um esforço comum na luta contra o Anticristo institucionalizado na sociedade, ou seja, o poder monárquico, que, por sua vez, era fruto do Anticristo interior. Christopher Hill, em *Antichrist in Seventeenth-Century England*, recorrendo frequentemente às palavras do próprio Winstanley, explicita esta noção eficazmente:

Kingly government was ‘the Great Man of Sin’ who sanctioned the rule of property; his power ‘sets one against another, and so causeth some part of mankind to tread others underfoot and puts them into bondage’. The ‘power and government of the Beast’ was ‘this spirit of monarchy’, ‘the spirit of subtlety and covetousness, filling the heart of mankind with enmity and ignorance, pride and vainglory, because the strong destroys the weak’. It draws ‘the people into the way of buying and selling’. ‘That government that gives liberty to the gentry to have all the earth, and shuts out the poor commons, ... is the government of imaginary, self-seeking Antichrist’, and must be rooted out. (1990b, 116-117)

Esta mudança de atitude de Winstanley — a batalha individual transformara-se num conflito social, especialmente patente neste panfleto — foi a ponte necessária entre a teoria e a prática. Com esta obra, Winstanley coloca um ponto final às suas tendências inicialmente quiliásticas e inicia uma fase socialmente mais impulsionadora. A Humanidade, que até então tinha vivido sob a maldição da reificação, da adoração de coisas materiais, viria a testemunhar uma experiência inovadora e revolucionária que não só contestaria os valores até aí reinantes, como seria fonte de inspiração para séculos vindouros.

Quando Gerrard Winstanley e William Everard (juntamente com mais alguns indivíduos partilhando das mesmas convicções) começaram a cultivar os baldios em St. George's Hill, no Surrey, em Abril de 1649, deu-se início a uma experiência inédita em Inglaterra. Num dos últimos capítulos de *The Law of Righteousness*, Winstanley afirma que seria possível derrubar a tirania do governo, mas esta tarefa seria executada através de “the universal spreading of Divine Power, which is Christ in mankind, making them all to act in one spirit, and in and after one law of reason and equity” (Berens 2008, 67). Na sua muito famosa epifania, decorrida anos antes, uma voz, que Winstanley supôs ser de Deus, ter-lhe-á dito: “Work together: Eat bread together: Declare this all abroad” (*ibidem*, 67). Esta foi a fonte inspiradora de toda a sua teoria, assim como a missão orientadora do movimento *Digger*.

I have now obeyed the command of the Spirit that bid me declare all this abroad. I have declared it and I will declare it by word of mouth, I have now declared it with my pen. [...] I will then go forth and declare it by my action, to eat my bread by the sweat of my brow, without either giving or taking hire, looking upon the land as freely mine as another's. (Berens 2008, 69)

Apesar da forte hostilidade que mais tarde surgiu contra os *Diggers*, quando eles começaram a trabalhar as terras comuns, plantando e construindo, a sua intenção não era propriamente abolir a propriedade privada, embora fosse ela a causa da pobreza e da miséria em que a maior parte da população inglesa vivia. Winstanley e os *Diggers* não pretendiam apreender as propriedades da *gentry* ou dos membros da Igreja, conquanto lhes aconselhassem a partilhá-las com os seus irmãos. Eles desejavam somente aproveitar a que era deles por direito, segundo a “lei edénica”. Como o chefe *Digger* declarava, “None can say their right is taken from them. For let the rich work alone by themselves; and let the poor work together by themselves. The rich in their enclosures, saying, *This is mine*; and the poor upon the Commons, saying, *This is ours, the Earth and its fruits are common*” (Berens 2008, 69).

As comunas *Digger* foram aquilo a que hoje damos o nome de “comunidades intencionais”. Segundo Lyman T. Sargent, ao longo dos séculos, muitos indivíduos e grupos têm tentado colocar as

suas visões utópicas em prática (alguns tentando obter poder político, outros criando movimentos sociais). A forma mais comum de colocar estas visões em prática tem sido a criação de pequenas comunidades, cujo objectivo é refugiar-se da restante sociedade, a seus olhos distópica (cf. 2010, 33). A definição mais concreta é: “A group of five or more adults and their children, if any, who come from more than one nuclear family and who have chosen to live together to enhance their shared values or for some other mutually agreed upon purpose” (Sargent 2010, 34). Muitas destas comunidades alteraram a organização do trabalho, como é o caso do movimento *Digger*. Lucy Sargisson sugere, em *Utopian Bodies and the Politics of Transgression*, que estas comunidades são “spaces in which transgression and utopianism can be explored and further that these communities offer pragmatic and practical examples of alternative property relations from which many interesting theoretical questions can be pursued” (2000, 77). Partindo desta base teórica, parece ser seguro afirmar que os *Diggers*, durante um tão profundo contexto de experimentação, formaram uma comunidade utópica totalmente distinta de tudo até então tentado. Erguendo uma comunidade a partir de uma nova organização económica, Gerrard Winstanley instituiu um novo modelo de sociedade baseado no comunitarismo, de forma que “*England, the land of our Nativity, is to be a Common Treasury of livelihood to all, without respect of persons*” (Corns *et al.* 2009, 36).²² O comunitarismo, como Sargent sugere, é uma expressão de utopismo bastante importante, na medida em que

the founders and members of intentional communities are themselves trying to create a better life. They are trying to find better ways of living together, making decisions about all the important aspects of life, whether it is political, economic, religious or sexual. [...] they are trying to find better ways of distributing work, raising children, and if rural, caring for the land. In other words, they are actually doing with their own lives what literary utopias describe in words. (Sargent 2005, 115)

É certo que vários autores desde Platão abordaram o conceito de comunitarismo. Desde os primórdios do Cristianismo que a partilha dos bens era considerada o estado ideal. Porém, como John Milton, por exemplo, grande parte da sociedade acreditava que, depois da corrupção da Humanidade, a propriedade privada tornou-se necessária para o indivíduo se proteger da ganância “natural” do Homem (cf. Hayes 1979, 99). Esta teoria não evitou, todavia, várias tentativas de recuperação deste estado edénico de comunitarismo.²³ De acordo com Sargent, “In the West the connection between utopianism and communitarianism clearly goes back to the Middle Ages and

²² Veja-se: *A Declaration From the Poor Oppressed People of England* (1649) de Winstanley (cf. Corns *et al.* 2009, 31-42).

²³ Servem de exemplos as seitas cátaras dos séculos XI e XII, a comunidade de John Wyclif e dos Northfolk Lollards do século XII, e as teorias de Thomas Münzer. Todos eles defendiam que a Igreja deveria voltar às suas raízes altruístas e comunitárias, o que requereria o abandono da propriedade privada (cf. Elmen 1954, 214).

Monasticism [...] even earlier” (Sargent 2005, 110). Com Thomas More este tema tomou, contudo, um novo fôlego. More e, como ele, Winstanley acreditavam que a Humanidade era racional. A razão unia o mundo da natureza e o mundo do espírito, era o mediador entre as necessidades materiais e as necessidades psicológicas e existia em cada ser. Aliás, aqui subentende-se que razão e Espírito (Deus) são praticamente sinónimos. Como Hayes afirma, “The identification of God with reason and reason with natural law is a key to Winstanley’s philosophy” (1979, 93). Apesar de cada indivíduo possuir razão, nem todos são governados por ela; grande parte deixa-se conduzir pelo orgulho, pelo egoísmo, pela ganância, pela imaginação. A imaginação, para Winstanley, é o oposto da razão; ela distorce a realidade quando o indivíduo olha através da lente da cobiça e do egoísmo. Winstanley defendia que todos deveriam aprender a olhar o mundo através da razão, pois a razão vê as coisas através dos olhos da cooperação e da benevolência. Esta faculdade de ver o mundo através da razão tem de ser desenvolvida a partir do interior, do Espírito, uma vez que, como declara Hayes, “It is not the physical world that is evil and corrupt but people’s perception of it” (1979, 104). Isto significa que “People must therefore liberate their senses from selfish arrogance clouding them like ‘a Sun under a dark eclipse,’ for an egocentrically clouded person has the physical ‘forme of the Son,’ the external body of a perfect being, but has ‘no brightnesse in him, he is not the well beloved Son”” (*ibidem*, 105).

Em *A Declaration From The Poor Oppressed People of England* (panfleto publicado alguns dias antes de se iniciarem as *diggings*) pode ler-se: “we are resolved to try the uttermost in the light of Reason to know whether we shall be Free-men or Slaves. If we lie still and let you steal away our birthrights, we perish; and if we petition, we perish also, though we have paid taxes, given free-quarter, and have ventured our lives to preserve the Nation’s freedom as much as you” (Corns *et al.* 2009, 36). Por outro lado, os *Diggers* acrescentam:

we look upon that freedom promised to be the inheritance of all, without respect of persons. And this cannot be unless the Land of England be freely set at liberty from proprietors and becomes a Common Treasury to all her children, as every portion of the Land of Cannan was the common livelihood of such and such a Tribe, and of every member of that Tribe, without exception, neither hedging in any, nor hedging out. (*ibidem*, 38)

Embora, como referimos anteriormente, o tema da Terra como tesouro comum seja um dos assuntos basilares recorrentes no pensamento winstanleyano, com os *Diggers* ele toma uma proporção prática, efectiva. Naquele panfleto, os *Diggers* apresentam quatro argumentos principais que legitimam a sua “righteous cause”: a aliança divina entre o Parlamento e o povo, segundo a qual ambos devem preservar as liberdades e os privilégios do outro; o direito às propriedades do monarca e dos seus

apoiantes granjeado pela vitória do povo sobre o poder despótico; o direito de nascimento à terra, o mesmo direito que tinham os “elder-brothers”; e, finalmente, o facto de a Humanidade ter um direito equivalente à terra e aos seus frutos, independentemente do grupo social a que pertence. Como está claro no panfleto: “We shall prove it by the Righteous Law of our Creation, That mankinde in all its branches is the Lord of the Earth, and ought not to be in subjection to any of His own kind without him, but to live in the light of the Law of Righteousness and Peace established in His heart” (Corns *et al.* 2009, 39).

No seu primeiro manifesto, *The True Levellers Standard Advanced*, publicado alguns dias depois de se instalarem em George’s Hill, os *Diggers* são ainda mais incisivos:

IN the beginning of time the great Creator, Reason, made the Earth to be a common Treasury to preserve Beasts, Birds, Fishes and Man, the Lord who was to govern this Creation; for Man had Dominion given him over the Beasts, Birds and Fishes; but not one word was spoken in the beginning that one branch of mankind should rule over another. (Corns *et al.* 2009, 4)

Eles explicam como o Homem começara a deleitar-se com os prazeres da carne e a imaginação começara a reinar, destronando a razão e a rectidão. A partir desse momento, o Homem tornou-se escravo perante indivíduos da sua própria espécie e a terra, que antes tinha sido partilhada, foi vedada à maioria para o uso privado de uma aristocracia, desrespeitado os preceitos divinos (cf. *ibidem*, 4ss).

Segundo os *Diggers*, os “poderosos de Inglaterra” (*Powers of England*) prometeram liberdade ao povo e, no entanto, subjugarão-no ainda mais, facto que ele estava disposto a contrariar, derramando o próprio sangue se necessário, não pelas armas, mas

by labouring the Earth in righteousness together, to earn our bread by the sweat of our brows, neither giving hire, nor taking hire, but working together and eating together as one man, or as one house in Israel restored from Bondage [and therefore,] by the power of Reason, the Law of Righteousness in us, we endeavour to lift up the Creation from that bondage of Civil Propriety which it groans under (Corns *et al.* 2009, 10).

A propriedade privada (*Civil Propriety*) é, aqui, referida como uma “maldição”, pois aqueles que a obtiveram conseguiram-na através da opressão e do roubo. O mito do jugo normando, a que os *Levellers* tinham já aludido, obteve com os *Diggers* uma nova força e uma maior profundidade. Winstanley acreditava que “the last enslaving conquest which the enemy got over Israel was the Norman over England” (Hill 1991, 145). De acordo com o mito, com a conquista normanda os direitos dos Ingleses tinham sido usurpados pelos invasores que, como espólio de guerra, dividiram as terras recém-conquistadas, assim instituindo a propriedade privada e a hierarquia social. Para

manterem as suas propriedades, a Lei foi sendo escrita em francês para que se tornasse incompreensível aos Ingleses e lhes fosse impossível recuperar os bens usurpados. De seguida, surgiram os advogados para interpretar a lei, já em si complexa, e subjugar ainda mais os desfavorecidos. Por último, Guilherme, o Conquistador, prometeu ao clero a dízima, caso eles controlassem a população através dos seus sermões (cf. Murphy 1957, 221). Esta opressão normanda era comparada à exercida pelo poder monárquico, pela *gentry* e pela Igreja que então dominavam a nação. Winstanley declarava que não só os proprietários, herdeiros do Conquistador, haviam retirado todas as liberdades aos mais desfavorecidos, como os submetiam ainda mais quando estes tentavam recuperá-las. Os “poderosos de Inglaterra”, crendo que esta situação seria permanente e imutável, recusavam reconhecer a possibilidade de recuperação do estado edénico, no qual a propriedade privada não existia (cf. Hayes 1979, 149).²⁴

Os *Diggers* apresentam ainda determinadas razões para a criação da comunidade, das quais se destaca a primeira: “That we may work in righteousness, and lay the foundation of making the Earth a common Treasury for all, both Rich and Poor, that everyone that is born in the land may be fed by the earth his mother that brought him forth, according to the reason that rules in the creation” (Corns *et al.* 2009, 10). Vivendo de acordo com a rectidão e a razão, Winstanley e os *Diggers* pretendiam provar que seria possível recuperar o estado igualitário e harmonioso em que se vivia antes de o Homem se deixar conduzir pela cobiça e pelo egoísmo. Este primeiro panfleto *Digger* conclui com um apelo: “*Let Israel go free*”. A comparação entre o povo inglês, neste caso, os mais desfavorecidos, e os Hebreus subjugados aos faraós no Egipto, ou perseguidos em busca da Terra Prometida, era uma analogia muito popular no imaginário inglês da época. Os privilegiados deveriam libertar “Israel”, de modo a que “the Poor may labour the waste Land, and suck the breasts of their mother Earth” (*ibidem*, 19).

Numa carta a Lorde Fairfax, datada de 9 de Junho de 1649, Gerrard Winstanley descreve como os *Diggers* se tornaram fonte de controvérsia assim que começaram os cultivos. Winstanley declara:

We understand, that our digging upon that Common, is the talk of the whole Land, some approving, some disowning; some are friends filled with love, and see that the work intends good to the Nation, the peace whereof is that we seek after; others are enemies filled with fury, who falsely report of us that we have intent to fortify ourselves, and afterwards to fight against others and take away their goods from them, which is a thing we abhor. (Corns *et al.* 2009, 44)

²⁴ Para uma análise mais aprofundada da evolução do mito do jugo normando no imaginário inglês, veja-se: Hill 1997, 46-111.

Esta carta demonstra a hostilidade que o movimento enfrentara desde a sua origem. Um dos casos mais graves, envolvendo violência contra os *Diggers*, ocorreu apenas dois dias depois de Winstanley ter entregado a carta a Fairfax. De acordo com os registos de Hayes, no dia 11 de Junho de 1649, um grupo de homens, usando roupas de mulher, espancaram quatro membros *Digger*, sendo que um dos quais quase morreu. Nesse mesmo dia, Winstanley relataria o ataque brutal em *A Declaration of the Bloody and Unchristian Acting of William Star and John Taylor of Walton*. Há ainda relatos de casas queimadas e de ferramentas destruídas. Depois de sobreviverem a outros actos de violência por parte da multidão, os *Diggers* foram processados por invadirem propriedade privada. Winstanley recusou-se, seguindo os seus princípios, a contratar um advogado para se defender. Os seus argumentos não foram admitidos pelo juiz; porém, os *Diggers* obtiveram somente uma pequena multa, que nunca seria paga (cf. Murphy 1957, 217-218). A escolha de George's Hill como primeira comuna *Digger* pode ter sido simbólica, uma vez que, se desejassem somente cultivar as terras comuns, poderiam ter optado por um território mais fértil e mais remoto do que o Surrey (cf. Hayes 1979, 148). Podemos, portanto, concluir que os *Diggers* pretendiam mais do que cultivar e viver num pequeno grupo, eles pretendiam ser um exemplo e converter toda a nação ao comunitarismo (cf. *ibidem*, 148). Embora Winstanley explicasse em todos os panfletos que os *Diggers* desejavam somente que todos vivessem confortavelmente, livres da pobreza e do sofrimento, a verdade é que a hostilidade se agravou. Em Novembro desse ano, os membros da comuna foram obrigados a pedir de novo auxílio a Fairfax. Contudo, aquilo que mais desencorajava os membros do movimento era, segundo Berens, “the assistance given to their enemies by the soldiery” (2008, 113). As autoridades locais, como não controlavam os motins nas outras comunas (em Cobham, por exemplo), pediam a Fairfax que, com os seus soldados, marchasse sobre os locais em que se verificavam tumultos (cf. *ibidem*, 113). Numa segunda carta ao general, Winstanley tenta dissipar os rumores em que o movimento estava envolvido, mas sem sucesso. No excerto da *Diggers' Song* citado em epígrafe a este capítulo, é bastante clara a hostilidade e a opressão que os comunitaristas eram forçados a suportar. Estes factos demonstram que, apesar da inovação dos vários movimentos quer a nível político, quer a nível religioso, os Ingleses sentiam ainda uma profunda reserva perante um sistema económico que destruísse aquilo que eles acreditavam ser a base fundamental da sociedade inglesa: a propriedade privada.

Winstanley, como líder *Digger*, era metódico e incansável, não cedendo perante as adversidades. Após dirigir uma carta a Fairfax, elaborou um apelo à Câmara dos Comuns (*An Appeal to the House of Commons*) e, logo de seguida, à City de Londres (*A Watchword to the City of London*). Nestes documentos, Winstanley roga às autoridades que o povo seja libertado do poder tirânico e que cumpram a aliança divina, autorizando as culturas nas terras comuns e nos baldios,

legitimando, por fim, a demanda *Digger* por uma sociedade igualitária e justa. Como afirma em *A Watchword to the City of London*: “When these clay bodies are in grave, and children stand / in place, / This shewes we stood for truth and peace and freedom, in our daies; / And true born sons we shall appear of England / that’s our mother; / No Priests nor Lawyers wiles t’imbrace, their / slavery wee’l discover” (Corns *et al.* 2009, 79). No entanto, como Lewis Berens nos lembra, o Parlamento estava demasiado ocupado com os conflitos na Irlanda para ouvir os pedidos dos ingleses mais desfavorecidos (cf. Berens 2008, 100). Apesar de continuarem a ser ignorados pelos dirigentes da República, Winstanley expõe solenemente: “I have declared this truth to the Army and Parliament, and now I have declared it to thee [City of London] likewise, that none of you that are the fleshy strength of this Land may be left without excuse” (Corns *et al.* 2009, 81). Como veremos em *The Law of Freedom in a Platform*, já aqui Winstanley delega aos “poderosos de Inglaterra” a autoridade e a legitimidade de conduzir a nação à ordem anterior à Queda.

A comunidade intencional *Digger*, que se tinha aventurado numa experimentação utópica, tentando criar uma sociedade melhor, baseada na igualdade e na justiça social, onde todos os indivíduos tinham os mesmos deveres e os mesmos direitos e onde a Natureza era respeitada, e que teria de facto encarado todas as adversidades quer das autoridades governantes quer dos proprietários, estava, contudo, a escassear em mantimentos. Este factor, associado à crescente hostilidade, condenou o empreendimento ao fracasso. Contudo, e lamentavelmente, foi mesmo perto do fim que eles se tornaram mais criativos e mais unidos, compondo músicas e cantando-as em comunidade (cf. Berens 2008, 117-118).

Nos inícios de 1650, Winstanley publicou mais um dos seus textos, aquele que Berens classifica de “long and bitter”, no qual o autor enumera as ofensas de que os *Diggers* tinham sido vítimas. O panfleto intitula-se *A New Yeer’s Gift for the Parliament and Army* e é nele que Winstanley aborda o tema do poder “monárquico” com o intuito de elaborar uma forte crítica ao governo da *Commonwealth*. Segundo Winstanley, o Parlamento e o Exército encetaram uma guerra tendo como objectivo libertar a Inglaterra da opressão do “Kingly Power”. Os *Diggers* partilhavam da mesma causa, que, acreditavam, “will prove *England* to be the first of Nations, or the tenth part of the city *Babylon*, that fals off from the Beast first, and that sets the Crown upon Christs head, to govern the World in Righteousness” (Corns *et al.* 2009, 107). Porém, embora o Parlamento e o Exército devessem ser os paladinos da liberdade e da igualdade, a “árvore da opressão” prosperava e o povo continuava sob o seu jugo. Depois de ambas as entidades terem derrubado o monarca, que era a cabeça do poder despótico, deveriam continuar a luta contra o despotismo, pois “Kingly power is like a great spread tree, if you lop the head or top-bow and let the other Branches and root stand, it will grow again and recover fresher strength” (*ibidem*, 108).

O que é realmente esse “Kingly Power”? Winstanley explica que há dois tipos de poder “monárquico”. O primeiro é o “Kingly Power of righteousness”, que é o poder de Deus que governa toda a criação em paz; é o poder do amor universal, que conduz cada um em direção à verdade. O outro tipo de “Kingly Power” é o poder da iniquidade: “This Kingly power, is covetousness in his branches, or the power of self-love, ruling in one or in many men over others, and enslaving those who in the Creation are their equals” (*ibidem*, 109). Winstanley acrescenta que este poder está, normalmente, assente no Governo, sob o nome de “Prerrogativa” ou de “Privilégio de Estado” (*State Priviledge of Parliament*). Quando o poder tirânico era encabeçado por Carlos I, todas as classes sociais, desde a *gentry* até ao povo, denunciaram a opressão, porque as suas terras e os seus *enclosures* estavam confiscados, assim como o seu comércio era arruinado pelos monopólios. Neste contexto, o Parlamento pediu ao povo que o auxiliasse na luta contra o poder despótico para que a Inglaterra pudesse libertar-se da tirania. O poder do monarca foi derrubado, porém: “alas oppression is a great tree still, and keeps off the sun of freedom from the poor Commons still” (Corns *et al.* 2009, 112). Winstanley afirma que “*England is a Prison*”, sendo as subtilezas da Lei as grades e os portões dessa prisão, onde os advogados eram os guardas e os pobres os prisioneiros (cf. Corns *et al.* 2009, 116). A corrupção corroía o sistema judicial, no qual advogados e juizes compravam e vendiam justiça por dinheiro. Sob o disfarce de bons nomes, os “elder brothers”, em vez de oferecer a liberdade aos “younger brothers”, tomavam posse das terras e transformavam os últimos em servos (cf. Schulman 1986, 483). Apesar da injustiça social que os mais empobrecidos sofreram, os *Diggers* pretendiam somente que os poderosos de Inglaterra autorizassem a continuação do seu empreendimento. Apesar da violência de que foram alvo, eles continuariam crentes no Espírito e na sua causa. Por isso, Winstanley insistia, o Parlamento deveria agir de acordo com a “Verdadeira Religião”, ou seja, deveria fazer “restitution of the Earth, which hath been taken and held from the Common People by the power of the Conquests formerly, and so *set the oppressed free*. [...] and come in and honor Christ, who is the Restoring Power, and you shall finde rest” (Corns *et al.* 2009, 128-129).

Na segunda parte do panfleto, Winstanley descreve a estrutura de poder que prevaleceria caso a sociedade edénica fosse reabilitada, isto é, caso o egoísmo e a cobiça fossem erradicados e os homens partilhassem da mesma condição social. Segundo o autor, o poder seria subdividido em *Comunidade da Humanidade*, “which is comprised in the Unity of the spirit of Love, which is called Christ in you, or the Law written in the heart, leading mankind into all truth, and to be of one heart and one mind”; e em *Comunidade da Terra*, “for the quiet livelihood in food and raiment, without using force or restraining one another” (Corns *et al.* 2009, 140). Winstanley, como notaremos na análise da sua utopia literária, manteve-se um pacifista crente no amor universal, que oferecia até

àqueles que neste período eram vistos como a maior facção inimiga, os monarquistas. Ainda dirigindo-se ao Parlamento, aconselha: “Come, make peace with the Cavaliers, your enemies, and let the oppressed go free, and let them have a livelihood, and love your enemies, and doe to them, as you would have had them done to you if they had conquered you: Well, let them go in peace, and *let love wear the Crown*” (Corns *et al.* 2009, 144; ênfase nossa).

Lewis H. Berens descreve *The Law of Freedom in a Platform* como “the simple, peaceful, rational and practical social ideal pictured by Gerrard Winstanley” (2008, 152). Nas palavras de George Shulman, “*The Law of Freedom* is sober prose, not poetry; administrative, not mystical; social, not personal; external, not internal” (1986, 491). Sendo uma utopia literária, esta obra tem como objectivo descrever uma sociedade ideal, neste caso baseada na partilha comum dos bens, na igualdade e na justiça. Essa descrição é absolutamente sistemática, prática e muito sóbria. Como se tornará claro, Winstanley já não devaneia sobre a purificação do “Adão” interior, mas confia somente na organização social. “Winstanley accepts the artifice and conventionality of social order [...] and therefore recognizes the value and necessity of ‘outer rulers and teachers’ [...]. Social relations and a shared moral horizon must be humanly instituted, inculcated by human education, and enforced by human punishment” (Shulman 1986, 492).

Quando *The Law of Freedom* foi publicado em Fevereiro de 1652, a Inglaterra atravessava um período de grande excitação tanto política como religiosa. Como o poder político da *Commonwealth* residia no exército, é natural que o autor tenha dedicado a sua obra ao general Oliver Cromwell, cujo prestígio e influência tinham vindo a crescer desde as suas muitas vitórias nas Guerras Civis, alguns anos antes:

Sir — God hath honored you with the highest Honor of any man since *Moses* time, to be the Head of a People, who have cast out an Oppressing *Pharaoh*. [...] God hath made you a successful Instrument to cast out that Conqueror, and to recover our Land and Liberties again, by your Victories, out of that *Norman* hand. (Corns *et al.* 2009, 279)

Com estas palavras Winstanley apela à responsabilidade de Cromwell de restituir as liberdades do povo inglês, dos comuns que também se tinham sacrificado nas guerras contra o herdeiro do Conquistador. Para tal, Winstanley sugere-lhe que faça uma de duas coisas, “either set the Land free to the Oppressed Commoners who assisted you [...] and so take possession of your deserved honor”, ou “you must onely remove the Conquerors Power out of the Kings hand into other mens, maintaining the old Laws still; And then your Wisdom and Honor is blasted for ever; and you will either lose your self, or lay the Foundation of greater Slavery to posterity then you ever knew” (*ibidem*, 279-280). No seu estilo de escrita sempre directo, Winstanley demonstra a Cromwell que,

quando os Ingleses estavam sob o poder despótico de um rei, uma instância de carácter transcendente, “the Righteous Power in the Creation”, derrubou-o, facto que seguramente ocorreria de novo caso um outro seguisse os mesmos passos; “For if he [the Righteous Power] would not spare Kings, who have sat so long at his right hand, governing the World, neither will he regard you, unless your ways be found more righteous then the Kings” (Corns *et al.* 2009, 280). Winstanley não pretende que Cromwell abdique do poder, pretende somente que as liberdades do povo sejam honradas e eles possam ter acesso às terras que lhes pertencem pelo direito natural. Como ele muito bem escreve, “Lose not your Crown; take it up and wear it. But know, that it is no Crown of Honor, till Promises and Engagements made by you be performed to your friends” (*ibidem*, 280). Ainda na carta dedicada a Cromwell, Winstanley enuncia algumas queixas da parte do povo. São aqui denunciados o excesso de impostos, as promessas quebradas do Parlamento quanto a liberdades que o povo adquiriria, a falta de tolerância religiosa e de liberdade de opinião, a permanência do episcopado em algumas regiões, a manutenção das dízimas. O autor acusa ainda a opressão exercida pelos advogados e pelos proprietários sobre os comuns. Winstanley assevera que “the poor are kept poor still, and the Common Freedom of the Earth is kept from them, and the poor have no more relief then they had when the King (or Conqueror) was in power” (*ibidem*, 284). Apesar de todos os sacrifícios durante o período das Guerras Civis, os desfavorecidos continuavam a viver sob o jugo normando, desta vez sujeitos à opressão da *Commonwealth*.

The Law of Freedom inicia-se com Winstanley analisando onde jaz a “verdadeira liberdade”. Alguns, afirma, acreditam que a liberdade está no comércio livre, outros na liberdade de religião e de opinião, outros ainda acreditam que a liberdade está na propriedade privada, na qual uns são escravos e outros senhores. Para Winstanley, “*True commonwealth’s freedom lies in the free Enjoyment of the earth*” (Corns *et al.* 2009, 295). Uma vez que a Terra é um “tesouro comum”, deve ser usufruída por todos de forma igualitária, pois “A man had better to have had no body, then to have no food for it; therefore this restraining of the Earth from brethren by brethren, is oppression and bondage; but the free enjoyment thereof is true Freedom” (*ibidem*, 296). O que Winstanley propõe na sua obra é a abolição do processo “giving hire and taking hire”. Os indivíduos deixariam de trabalhar para os outros e passariam a trabalhar para eles próprios em comunidade. Ao contrário do que se passava então, em que o Homem em sociedade procurava somente a auto-preservação, o Homem passaria a preocupar-se com a preservação comum (cf. Davis 1976, 83-84). Na sociedade comunitarista de Winstanley, cada chefe de família ensinaria os descendentes a cultivar a terra, a prosseguir um mester, evitando assim que vivessem em ociosidade. Haveria eleições anuais para cada cargo público, de forma a evitar a corrupção e a ambição pessoal, visto que, quando o poder é usufruído

por um longo período de tempo, tem tendência a tornar-se corrupto e a deteriorar-se (cf. Corns *et al.* 2009, 310ss).

O governo é uma das questões fulcrais em *The Law of Freedom*. Winstanley começa por explicar que “Government is a wise and free ordering of the Earth, and of the Manners of Mankind by observation of particular Laws or Rules, so that the Inhabitants may live peaceably in plenty and freedom in the Land where they are born and bred” (Corns *et al.* 2009, 304). Contudo, há dois tipos de governo: o *Kingly Government* e o *Commonwealth’s Government*. Enquanto que o dirigente do primeiro governa a Terra segundo a prática traiçoeira da “compra e venda”, o governante do *Commonwealth’s Government* “governs the Earth without buying and selling; and thereby becomes a man of peace, and the Restorer of the Ancient Peace and Freedom” (*ibidem*, 309). Winstanley acrescenta que o *Commonwealth’s Government* faria ainda “provision for the oppressed, the weak and the simple, as well as for the rich, the wise and the strong” (*ibidem*, 309). Caso o governo da *Commonwealth* fosse imposto, “no Tyranny or Oppression can look him in the face and live” (*ibidem*, 168). Nesta sociedade, todos os homens, incluindo os líderes, deveriam agir de acordo com a Lei. Para Winstanley, o Direito é “a Rule, whereby Man and other creatures are governed in their actions for the preservation of Common Peace” (Corns *et al.* 2009, 366). Segundo J. C. Davis, havia dois tipos de leis: a “não-escrita”, ou lei natural, e a “escrita”, ou lei positiva: “The law of nature was either irrational, seeking merely the gratification of the animal desires of the body, or rational, avoiding excess and prejudice to oneself and to others. The latter Winstanley identified with conscience or the voice of God’s Spirit within men” (1976, 87). Por outro lado, a lei escrita pretendia sustentar a natureza racional do homem (como o fez a Lei de Moisés), ou impor o *Kingly Government*. Winstanley compôs uma lei escrita que pretendia reforçar a lei natural racional do Homem e restringir os seus instintos mais primários (cf. Davis 1976, 87). Caso as leis fossem quebradas por algum cidadão, o seu castigo deveria ser de acordo com o grau da ofensa. De facto, como aponta Michael Rogers, “crime and punishment constitute one of the crucial themes in *Law of Freedom*” (1996, 735).

Como demonstra Rogers em “Gerrard Winstanley on Crime and Punishment”, o Direito em *The Law of Freedom* tem duas funções principais: estabelecer um estado comunista, proibindo as transacções económicas e estabelecendo o cultivo e a distribuição comum dos bens, e restringir e corrigir o comportamento dos cidadãos. Para que a Lei imperasse na *Commonwealth*, seria necessário que ela fosse reforçada (instituição de cargos públicos e de magistrados que tinham como função a manutenção da ordem) e que ela fosse do conhecimento dos cidadãos, isto é, a legislação deveria ser lida publicamente várias vezes por ano, uma vez que “If there were good laws, and the people be ignorant of them, it would be as bad for the commonwealth as if there were no laws at all”

(cf. Rogers 1996, 742). Winstanley tinha defendido nos seus panfletos, nomeadamente em *The New Law of Righteousness*, que a pena de morte era excessiva (“if I kill you, I am a murderer; if a third come to kill me for murdering you, he is a murderer of me; and so murder hath been called Justice, when it is but a curse”, Berens 2008, 64). No entanto, em *The Law of Freedom* há vários casos em que ela seria aplicada — em qualquer situação de fuga à justiça e, principalmente, em qualquer transacção comercial. Qualquer cidadão que tentasse ludibriar o Estado ou os seus funcionários para obter ganho próprio seria executado por alta traição contra a *Commonwealth*. Outras situações seriam a insurreição e a violação (cf. Rogers 1996, 743). O pensamento de Winstanley sobre o crime e o castigo é, como Rogers nos mostra, muito realista: “Given the Diggers’ experiences with a coercive state in defense of private property, Winstanley realistically insisted that his communist society required a new criminal code in order to combat the selfishness that accompanied capitalist property relations” (1996, 746).

Na utopia de Winstanley, tal como não existia propriedade privada, não existia dinheiro:

There shall be Storehouses in all places, both in the Country and in Cities, to which all the fruits of the Earth, and other works made by Tradesmen, shall be brought, and thence delivered out again to particular Families, and to every one as they want for their use [...]. For all the labors of Husbandmen and Tradesmen within the Land, or by Navigation to or from other Lands, shall be upon the Common Stock. (Corns *et al.* 2009, 360-361)

Os responsáveis pelos armazéns públicos seriam obrigados a entregar os bens sem receberem pagamento e os cidadãos, por sua vez, estariam proibidos de acumular bens. Estas medidas seriam uma forma de evitar as discrepâncias sociais. Deste modo, o trabalho de um cidadão teria o mesmo valor do trabalho do outro, além de que a ociosidade seria punida muito severamente. Como podemos verificar, há no último trabalho de Winstanley certas alterações (muitas vezes profundas) no seu pensamento que, como Davis afirma, “arise from Winstanley’s agonised confrontation with the problem of guaranteeing social justice in a world where men cannot be changed overnight” (1976, 90). Na sua sociedade ideal, Winstanley encontrara soluções para a pobreza, para a desigualdade económica e para a cobiça individual, através de um novo método de distribuição de bens e de uma nova forma de organização do trabalho. Esta organização laboral é, como defende Lucy Sargisson, “central to the identity of many communities”, neste caso a *Digger*, que, apesar de fracassada, é fundamental para a total compreensão do pensamento winstanleyano (2000, 86). O trabalho, não só mas principalmente na comunidade *Digger*, era o principal vínculo comum da sociedade ideal.

Cerca de um século depois da experiência *Digger*, Jean-Jacques Rousseau escreveu em *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*:

Le premier qui ayant enclose un terrain s'avisa de dire: Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : « Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne ! » (1973, 94)

O que Gerrard Winstanley expôs durante o Período Cromwelliano, a propriedade privada como a raiz da desigualdade social e a causa da riqueza de alguns e da pobreza de muitos, vários outros teóricos viriam a reafirmar nos séculos seguintes. Como assinala Lewis Berens, “Winstanley’s writings met with the fate that awaits all thought much in advance of the times in which it is given to the world. They have been ignored and forgotten; and till very recently even his memory had vanished from the minds of his fellow-countrymen, to whose emancipation he unstintedly devoted his life” (2008, 211).²⁵ Foram necessários séculos para que Winstanley recebesse o reconhecimento merecido como paladino da população comum e dos mais carenciados. Apesar de as suas teorias porem a sociedade vigente e os seus valores em questão, de serem alvos de fortes represálias e de ataques violentos, Winstanley e os seus *Diggers* mantiveram uma atitude sempre pacifista e moderada, nunca levantando armas com o intuito de destruir o poder vigente, como foi o caso do movimento extremista dos *Fifth Monarchists* que será analisado de seguida. Os *Diggers*, pobres em bens materiais mas ricos em esperança e amor fraterno, em ideias revolucionárias e democráticas, lutaram pelos direitos naturais dos seus “irmãos” e tentaram provar-lhes que seria possível viver em comunhão com a natureza, com toda a Humanidade e com Deus, livres do jugo da opressão. Concluindo com palavras de T. Wilson Hayes: “In a world where tyranny and selfishness reign, the voice of moderation and reason is the most radical voice of all” (1979, 87).

²⁵ Na verdade, sabe-se ainda muito pouco sobre os últimos anos da vida de Gerrard Winstanley. Após escrever *The Law of Freedom in a Platform* em 1652, Winstanley não voltou a publicar e a sua pessoa simplesmente desapareceu no vazio da História. Num curto artigo denominado “Gerrard Winstanley: Religion and Respectability”, J. D. Alsop tenta descortinar o destino do líder *Digger*; porém, os relatos biográficos a que se refere são difíceis de verificar (cf. Alsop 1985, 705-709).

Capítulo Segundo

No King But Jesus

O Milenarismo dos *Fifth Monarchy Men*

When Babylon within, the great and tall,
With tumults shall come down:
Then that which is without shall fall,
And be laid flat on ground.

Oh King Jesus thou art longed for,
Oh take thy power and reign,
And let thy children see thy face,
Which with them shall remain.

Anna Trapnel

Os *Fifth Monarchy Men*, ao contrário de Winstanley e dos *Diggers*, formavam uma seita elitista radical, distinguida pelo seu extremismo milenarista, que tomou forma material e consistente logo após a execução de Carlos I (cf. Capp 2002, 66). Esta seita acreditava que o Reino de Cristo estaria iminente e que a sua função como “santos” seria preparar a sua chegada. Os *Fifth Monarchists* esperavam realizar a sua “utopia religiosa”, transformando teológica e politicamente os velhos reinos dos Stuart num novo e santo reino do Senhor (cf. Solt 1961, 314). De facto, alguns membros deste movimento tiveram a oportunidade de o conseguir quando, por alguns meses, detiveram o poder legislativo no âmbito do designado *Barebones Parliament* ou *Parlamento dos Santos*. No presente capítulo, a partir de algumas cartas de John Rogers e da descrição da Nova Jerusalém por Mary Cary, numa espécie rara e pouco estudada, analisaremos de que forma o “milenarismo utopizante” dos *Fifth Monarchy Men* se manifestou no contexto político e religioso inglês desde o após-Guerra Civil até ao final do Protectorado de Cromwell.

Como sugerimos no capítulo introdutório (cf. p. 6, *supra*), o paradigma utópico-milenarista que, de acordo com José Eduardo Reis, subdivide o conceito de utopia é importante para a compreensão genérica do Período Cromwelliano. Contudo, ele é, indubitavelmente, essencial para o estudo deste movimento político-religioso em particular. O *Fifth Monarchism*, como o próprio nome indica, foi construído sobre a crença, originada no texto veterotestamentário de Daniel, de que o “Reino de Deus e dos Santos” — a Quinta Monarquia — iria suplantar as quatro monarquias da Besta (a síria, a persa, a grega e a romana) e os reinos seus descendentes, dando, por fim, início ao Milénio e, com ele, à paz e à abundância eternas. Por outro lado, a sua prática social foi, como esclarece José Eduardo Reis, “inspirada, no essencial, por uma devota e sincera expectativa milenarista, permeada por um forte vector utopizante: a do advento iminente, em Inglaterra, do reino glorioso e de felicidade terrena governado por Cristo” (Reis 2007, 372). Os *Fifth Monarchists*, convencidos de que Carlos Stuart era o “pequeno chifre” da Fera do Apocalipse e de que as Guerras Civis eram “as guerras dos últimos dias” (cf. Brown 1964, 13), acreditavam que a execução do monarca seria o prelúdio ao Segundo Advento de Cristo e concluíram que o acto de destruição da Besta, isto é, de Carlos I, tinha sido não uma rebelião, mas sim um feito baseado no bom senso e sancionado por Deus (cf. Hill 1990b, 109). Ao contrário dos seguidores de Brightman ou de Mede, que viam o Milénio em termos meramente espirituais e eclesiásticos, os *Fifth Monarchists* representavam, na expressão de Bernard Capp, “the total fusion of millenarian theology and political extremism” (Capp 2002, 66). Como “santos”, divinamente eleitos, eles acreditavam ser seu dever instituir o Milénio, se necessário através da violência.

Este movimento é a prova plena da “perene vitalidade do milenarismo” que proliferou no Período Cromwelliano, devido à grande motivação religiosa, cravejada de teorias apocalípticas e milenaristas,²⁶ que então dominava a Inglaterra (Reis 2007, 372). As correntes milenaristas que, durante séculos, tinham moldado grande parte da Europa foram ajustadas e adaptadas às circunstâncias históricas inglesas, e transformaram-se numa “manifestação concreta do espírito da utopia” (*ibidem*, 372), especialmente patente no *Fifth Monarchism*. Com uma visão historiográfica das Escrituras muito particular, os *Fifth Monarchists* vacilaram entre os chamados “milenarismo hermenêutico” e “milenarismo catalítico”.

A distinção entre os dois tipos de visão milenarista é exposta por James Holstun, em *A Rational Millennium: Puritan Utopias of Seventeenth-Century England and America*. Holstun afirma que a maioria dos milenaristas, antes e depois do Interregno, pertenceriam ao milenarismo

²⁶ Embora ambas as escolas, a milenarista e a apocalíptica, por vezes se confundam, não podemos deixar de as diferenciar aqui. Enquanto que a escola apocalíptica é definitivamente pessimista, uma vez que se concentra a destruição descrita no Apocalipse, a escola milenarista, a base do *Fifth Monarchism* é, na sua essência utópica, visto que se centra no Milénio, no Reinado de Cristo e dos “santos” (cf. Capp 2008, 27).

hermenêutico, uma vez que acordavam que “if one interprets Biblical apocalyptic in a particular way, collating it properly with contemporary events, one may accurately predict the end of secular history and the beginning of the end of time” (1987, 45). No entanto, embora eles possam especular sobre a estrutura da Nova Jerusalém, identificar as quatro monarquias sucessivas do sonho de Nabucodonosor e profetizar a quinta, prever as datas da queda do Anticristo e recalculá-las quando estas se mostrassem erradas, o curso da História em nada dependeria das suas teorias. Haveria sempre um distanciamento entre as profecias e a realização das mesmas (cf. Holstun 1987, 45). Por outro lado, o milenarismo catalítico reclama “an authority exceeding prophecy and interpretation by claiming to show the way to the reign of Christ on earth, or even to constitute that reign” (Holstun 1987, 45). Neste segundo tipo de milenarismo, o autor não se limita a profetizar — ele quebra a barreira da palavra e age (cf. *ibidem*, 45). Enquanto Holstun defende que os *Fifth Monarchists* possam pertencer ao milenarismo hermenêutico, dando o exemplo correcto do moderado William Aspinwall, não podemos, contudo, descurar os testemunhos dos membros mais radicais do movimento, que possuíam uma orientação mais pragmática, defendendo a antecipação do Reino de Cristo e uma reforma político-social da nação, e que por essa via apresentam traços característicos do milenarismo catalítico. Com os *Fifth Monarchy Men*, como veremos, a bibliolatria, que anteriormente moldara as artes e as mentalidades, tornou-se o barro com o qual a sociedade cromwelliana se deveria moldar e o Antigo Testamento o mapa que os Ingleses, em particular os “santos”, deveriam seguir rigorosamente. Paralelamente, os conceitos de nacionalismo anglocêntrico e messianismo deixaram de ser simples noções religiosas e culturais e passaram a ter um grande peso político.

John Archer, um milenarista hermenêutico muito respeitado e um dos teólogos mais influentes, disserta na sua obra muito popular *The Personall Reigne of Christ upon Earth* (1641) sobre a Quinta Monarquia, a Monarquia de Cristo. Archer estava convencido de que o Milénio estaria iminente, que começaria de uma forma dramática e que se expandiria por todo o mundo (cf. Capp 2002, 66-67). Contudo, advertia Archer, este reino seria estabelecido “without humane helpe” (*cit in* Capp 2002, 67). Embora as suas teorias fossem bastante admiradas pelos membros do *Fifth Monarchism*, estes diferiam em alguns aspectos cruciais. Por um lado, os seguidores do movimento acreditavam que muita da simbologia bíblica se referia, na verdade, a acontecimentos e a personalidades contemporâneas, e não era somente figurativa (por exemplo, para os *Fifth Monarchists*, o “pequeno chifre” da Besta referir-se-ia a Carlos I numa primeira instância e, mais tarde, a Oliver Cromwell). Por outro lado, e apesar de esta temática ter sido fonte de muita controvérsia entre os seus membros, grande parte dos *Fifth Monarchists* defendia que os “santos”, ou seja, eles próprios, eleitos por Deus, deveriam preparar o caminho para o Milénio (cf. Capp 2002,

68). John Tillinghast afirmou que os “santos” não podiam aguardar pacientemente a vinda de Cristo sem nada fazer (cf. Tillinghast 1654a e 1654b). Na sua versão da Quinta Monarquia, Tillinghast descreve o Milénio como um período subdividido em “Reino da Pedra”, no qual os “santos” teriam de preparar a nação para a chegada de Cristo (seria uma primeira etapa, marcada pela busca de aperfeiçoamento humano), e em “Reino da Montanha”, momento em que Cristo regressaria e os “santos” receberiam a sua recompensa merecida (cf. Tillinghast 1654a, 96ss.). Esta tese justificava, portanto, a atitude activista dos *Fifth Monarchists*. Também o coronel Thomas Harrison, eminente figura política e militar, defendia esta teoria, baseando-se no versículo 18 do Livro de Daniel: “The saints shall take the Kingdom” (cf. Manuel & Manuel 1979, 358). Já Edmund Ludlow liderava uma das facções mais moderadas deste grupo de milenaristas, defendendo uma maior prudência na interpretação das Escrituras e nas acções do movimento religioso. Esta atitude ambígua relativamente ao papel activo dos “santos” é explicável pelo facto de que a designação “Fifth Monarchy Men” era concedida indiscriminadamente a indivíduos com uma ampla amálgama de crenças e opiniões, cujo único vértice em comum seria a expectativa milenarista. Como Suellen M. Hoy explica,

At the end of the spectrum, there were the ‘mere millenarians’ or visionaries who were content to wait quietly until Christ came; at the other end, there were the ‘practical theocrats’ or militants who were not unwilling to use force in the advancement of their program. In the center, lodged between the ‘suffering’ saints and the ‘fighting’ ones, there were the ‘theoretical theocrats’ who spoke in a rhetoric that was often bold, extravagant, and extreme, but who refused to use violence to realize their mystical dreams. (1972, 130)

Apesar de os *Fifth Monarchy Men* serem uma seita organizada desde 1649 e manterem reuniões periódicas em Blackfriars, onde se encontravam para rezar e discutir sobre o estado da nação a nível espiritual e político, conservaram-se relativamente afastados do ambiente governamental. Porém, quando o *Rump Parliament* começou a atravessar sérios problemas de estabilidade política e se tornou incapaz de executar as reformas necessárias, situação que lhe granjeou uma grande impopularidade,²⁷ os *Fifth Monarchists* iniciaram a sua campanha constestatória (cf. Brown 1964, 28). Foi durante este período, em que o movimento estaria a atrair muita atenção, que John Rogers se lhe associou e rapidamente se tornou um dos seus pastores mais proeminentes (cf. Rogers 1867, 40).

²⁷ Algumas das queixas dos “santos” diziam respeito à manutenção de clérigos “ignorantes” e “escandalosos” em muitas regiões, à existência da dízima, ao enriquecimento dos advogados à custa dos mais pobres e aos impostos altos (cf. Capp 2008, 56).

Quando Oliver Cromwell dissolveu o *Rump Parliament*, a 20 de Abril de 1653, os *Fifth Monarchy Men* rejubilaram; John Rogers era um dos mais empolgados líderes do movimento, acreditando que, como escreve um estudioso, “The sword of the Saints had overthrown an antichristian church, had beheaded a bloody tyrant, and had conquered three kingdoms. That sword [...] was in their hands” (Rogers 1867, 40). Várias propostas de governação foram endereçadas a Cromwell, das quais se destaca aqui *A Few Proposals Relating to Civil Government*, “humildemente” oferecida por John Rogers. Num tom optimista, declarando que “So this is the day [April 20] to be much observed, the rather for that in the revolution of times the changes will run their round out, and then the Lord will come to reign”, Rogers propõe a Cromwell, “the great deliverer of His people through God’s grace out of the land of Egypt”, que convoque um “sinédrio” para governar (*ibidem*, 49). *A Few Proposals* consiste em apenas cinco propostas muito concretas que, de uma forma muito clara, sugerem um novo modelo de “Parlamento”, baseado no *Synhedrin* judaico descrito no Antigo Testamento, que terá sido o modelo político do Povo Eleito, cujos membros não seriam escolhidos pelas suas capacidades políticas mas sim de acordo com o conceito de “santidade”. Segundo Rogers, os elementos dos órgãos governativos deveriam ser “men fearing God”, “lovers of truth and justice”, que desprezassem a cobiça e os subornos (Rogers 1867, 50). Além disso, deveriam governar como “the servants of Jesus Christ, but not as Lords over Christ” (*ibidem*, 51). Quanto à estrutura de governo propriamente dita, esta dividir-se-ia em quatro: um conselho interino de doze membros, como os doze juizes de Israel; “the Upper Court” ou “Synhedrin”, constituído por setenta elementos; “the Lower Court”, formado por vinte e três membros; e por um último órgão que seria constituído por três juizes (cf. Rogers 1867, 50). Por fim, Rogers sugere a Cromwell que consulte os “santos” e que ouça as suas propostas, pois elas eram como os “cinco dedos da mão do Senhor” (cf. *ibidem*, 51).

Ainda mais entusiasmado do que Rogers estava John Spittlehouse, que estaria disposto a aceitar uma ditadura militar. Spittlehouse considerava que o exército deveria governar a nação e os representantes deveriam ser escolhidos do exército e pelo exército. Aliás, para Spittlehouse, somente os oficiais deveriam ter direito ao voto. Cromwell tinha sido eleito por Deus para os governar; por isso, criticá-lo seria criticar o próprio Deus (cf. Capp 2008, 63-64). Como Capp nos mostra, Spittlehouse, que tanto e tão ferozmente lutara contra Carlos I, estava agora disposto a aceitar Cromwell como um “governante absoluto por direito divino” (2008, 64).

Cromwell decidiu, de facto, colocar em prática as medidas sugeridas pelos eleitos e reuniu uma “Assembleia de Santos”, atitude que foi obviamente aclamada pelos *Fifth Monarchists* que o consideravam, então, o salvador da nação, um Moisés que iria estabelecer uma nova ordem em Inglaterra (cf. Brown 1964, 30-31). Apesar da relutância de alguns membros que defendiam que o

“Moisés” inglês deveria ser alguém mais “esclarecido”, como Thomas Harrison, a atmosfera geral era de antecipação e de esperança num Reino de Cristo que se cria cada vez mais próximo (cf. *ibidem*, 31). Como divinamente eleitos, os “santos” esperavam preparar não só a sua nação²⁸ para a chegada da Quinta Monarquia, como desejavam também, enquanto nação messiânica, liderar o combate contra “the whore of Babylon” (Manuel & Manuel 1979, 361) e preparar a batalha do Armagedão (cf. Reis 2007, 373). Relativamente a esta “cruzada religiosa internacional”, John Rogers afirma, em *Sagrir* (1653), que “we are bound by the law of God to help our neighbor as well as ourselves, and so to aid the subjects of other princes that are either persecuted for true religion or oppressed under tyranny”, e questiona ainda: “Are there no Protestants in France and Germany even under persecution? And do not the subjects of France that lie under the iron yoke of tyranny send and seek and sue to us for assistance?” (Rogers 1867, 84). Esta “tese nacionalista anglocêntrica”, como a designa José Eduardo Reis, dos *Fifth Monarchy Men* era considerada “eminently warlike and aggressive” (Hoy 1972, 131), uma vez que, recorrendo a John Rogers, se o exército e os governantes não levassem a sua missão transcendente para lá das fronteiras do território inglês, eles seriam confrontados na sua própria “casa”, “For where the Kingdom of Christ comes, there is no such things as bounds, or limits, or rivers, or seas, that shall cage up or confine the fervent zeal and flaming affections of an Army, Representative, or People spirited for the Works of Christ” (Rogers 1867, 85). Rogers adverte ainda que

the Army, Representative, and Commonwealth that have no heart to go further beyond the seas (Jordan), but would be at rest on this side, should hear a *Moses* say, What! What! Your brethren go on and fight further for Canaan, and you sit still and live lazing and idling at home! No, no! away, you that should first sit down and lay down your arms and live in peace, get you first out beyond the Jordan [...] no, nor yet to dwell at home in England with your wives, until the Lord hath driven his enemies before you, and granted a place to your brethren beyond Jordan.²⁹ (*ibidem*, 85-86)

²⁸ A Inglaterra, como o maior Estado protestante, era considerada a nação eleita, transcendentemente escolhida para a libertação dos outros povos, ainda subjugados à superstição e à influência de Roma. Esta teoria “anglocêntrica” era também popular entre alguns teólogos europeus. Martinho Bucer de Estrasburgo (1491-1551), na sua utopia cristã *De Regno Christi*, descreve como a Inglaterra se tornaria a líder protestante durante o reinado de Eduardo VI (cf. Capp 2008, 36). De facto, em *De Regno Christi* (1557), Bucer instiga Eduardo VI a tomar o controlo da Reforma em Inglaterra e propõe que o Parlamento introduza catorze novas leis, tanto a nível eclesiástico como civil. Bucer acreditava que a Reforma não deveria restringir-se às questões religiosas, mas que se deveria expandir a todas as áreas da existência humana (cf. Hall 1994, 144-160).

²⁹ Não podemos ignorar que também na facção católica existiam tendências milenaristas e messiânicas. Monarcas europeus pretendiam também eles alcançar uma monarquia católica universal, perpetrando conflitos contra os protestantes, nomeadamente Luís XIV de França. Oliver Cromwell, no discurso proferido a 17 de Setembro de 1656, faz referência às supostas intenções do Papa Alexandre VII de unir todos os países católicos contra os protestantes: “His designs are known all over to be nothing else but endeavours to unite all the Popish interests in all the Christian world, against this nation above any, and against all the Protestant interest in the world” (cf. Roots 2002, 88). Quanto a movimentos milenaristas, podemos destacar o Sebastianismo, orientação messiânica adaptada à realidade portuguesa dos finais do século XVI. Esta tendência, tendo o desaparecido rei D. Sebastião no seu cerne, defendia que o jovem rei

O *Barebones Parliament*, como foi mais tarde denominado devido a um dos seus elementos, Praise-God Barebone, seria a melhor oportunidade para os *Fifth Monarchists* colocarem estas visões utópico-milenaristas em prática. No seu discurso de 4 de Julho de 1653, Cromwell dirigiu-se à Assembleia num tom quase eufórico, exprimindo as suas próprias crenças milenaristas, afirmando que “God hath called you to this work” (Roots 2002, 20). Na verdade, Cromwell dava voz à ideia geral de que a Assembleia tinha sido ordenada “by God to rule with him and for him” e de que os “santos” tinham sido “instrumentais” para esta “convocação” divina (*ibidem*, 21). Naquele dia “at the edge of the promises and prophecies”, o dia que poderia ser “the door to usher in things that God hath promised and prophesied of”, Cromwell concordava que “It is our duty to choose men that fear the Lord, who praise the Lord” para um lugar de “autoridade suprema” (Roots 2002, 25), como os *Fifth Monarchy Men* haviam sugerido. No entanto, apesar do entusiasmo milenarista, Cromwell era acima de tudo um homem pragmático. Como podemos observar a partir dos conselhos presentes no seu discurso, Cromwell declara que, apesar de desejar que a Assembleia se mantenha leal aos “santos” e que se deixe conduzir pela “santidade” que Cristo lhes oferecia, ela deveria julgar com “verdade” e “misericórdia” cada cidadão, fosse ele um crente ou não (cf. Roots 2002, 21). Como o próprio Cromwell roga no seu discurso,

have a care of the whole flock. Love all the sheep, love the lambs, love all, and tender all, and cherish all, and countenance all in all things that are good. And if the poorest Christian, the most mistaken Christian, should desire to live peaceably and quietly under you, soberly and humbly desire to lead a life in godliness and honesty, let him be protected. (Roots 2002, 22)

O *Barebones Parliament* foi, segundo Louise F. Brown, “a body unique among English Parliaments” (1967, 32). A atmosfera era muito semelhante à de uma igreja, e os membros da Assembleia esperavam ser “instrumentos divinos”, completando o trabalho de Cristo através da promoção e propagação dos Evangelhos, da destruição da subjugação espiritual e social. Todavia, como Brown esclarece, “it would be a mistake to think of it as composed chiefly of fanatics and enthusiasts” (*ibidem*, 32). Durante os poucos meses em que o “Pequeno Parlamento” esteve em sessão, os membros lutaram por cumprir as expectativas. Várias e importantes leis foram aprovadas, entre as quais a que estabelecia o casamento como uma instituição civil, a que prescrevia a obrigatoriedade do registo de nascimentos, casamentos e óbitos, e a que abolia o *Court of Chancery* (cf. Brown 1964, 34). Apesar de os radicais se encontrarem em minoria, estas medidas foram

regressaria e que libertaria Portugal do jugo espanhol. Como Norman Cohn nos mostra na sua obra-prima, *Na Senda do Milénio*, vários movimentos milenaristas e apocalípticos marcaram a História, os quais, a partir de fundamentos básicos provenientes das escrituras judaico-cristãs e/ou sibilinas, se adequaram às condições particulares dos povos ou das nações.

aprovadas na Assembleia por unanimidade. O mesmo não aconteceu quando duas questões muito mais controversas, e fundamentais para os “santos”, entraram em discussão: a reforma do Direito e a abolição da dízima (*tithes*).

A abolição da dízima era um dos grandes objectivos da política dos Independentes, especialmente dos mais radicais. Em *Bethshmesh* (1652), Rogers descreve a “true church of Christ” como um ideal incompatível quer com o conceito de Igreja nacional, ou até mesmo paroquial, que era o sistema eclesiástico então em vigor, quer com a lei da dízima. Segundo este *Fifth Monarchist*, a verdadeira Igreja de Cristo teria uma condição diferente: “separate from the world’s false ways and worships, united together into one body, Independent, or having a plenary power within itself, without the least subordination to any but Christ”; e acrescenta que “all members freely and voluntarily [embody the congregation] without the least compulsion, having communion with the Father and the Son” (Rogers 1867, 63). Por outro lado, as igrejas paroquiais, isto é, presbiterianas, “are a mixed multitude of the world, including saints and sinners, believers and unbelievers indiscriminately”; além disso, são “neither separate from sinners without nor united amongst themselves within [but are] subordinate to cathedrals and convocations, synods, classes, and assemblies” (Rogers 1867, 63). Sendo uma herança da Igreja nacional,³⁰ que os eleitos desprezavam e consideravam “anticristã”, a dízima deveria ser abolida e os pastores deveriam autossustentar-se ou serem sustentados por oferendas voluntárias (cf. Capp 2002, 76). No entanto, os membros moderados do “Pequeno Parlamento”, temendo que a abolição da dízima levasse ao descontentamento e à agitação de um grupo bem organizado da sociedade, opuseram-se a essa iniciativa (cf. Hoy 1972, 135).

Também a reforma do Direito era, na opinião dos radicais, um outro passo necessário para a implementação do Milénio. Os milenaristas exigiam “the abolition of the existing laws of England as a remnant of the Norman Yoke, and the substitution for them of the laws of God as laid down in the Scriptures” (Brown 1964, 35). Na verdade, a maioria do eleitorado concordava que as leis de Inglaterra precisavam de ser simplificadas e reformadas, uma vez que eram fonte de discriminação e descontentamento. Duas das razões para este descontentamento eram, por um lado, a longa tradição de corrupção dos advogados e dos juízes, segundo a voz corrente; por outro, havia ainda a crença de que a lei era um instrumento de opressão social sobre as classes sociais mais baixas (cf. Capp 2008,

³⁰ Segundo Bernard Capp, uma das razões para a rejeição da Igreja nacional pelos “santos” era o facto de ela implicar uma validação da autoridade humana em questões religiosas. Já os “santos” aceitavam somente a autoridade das Escrituras, viam a razão como “ungodly” e todos os precedentes como papistas, anticristãos. Por outro lado, os “santos” defendiam igualmente a “iluminação interior”, isto é, a recepção de mensagens de Deus através de sonhos e de visões pelos escolhidos (cf. Capp 2008, 185).

157).³¹ Por conseguinte, a 9 de Agosto um comité foi nomeado para ponderar um “new body of law” (Brown 1964, 35). Que melhor modelo legislativo poderiam os “santos” considerar de modo a suprimir “all those unjust and cruel laws, and pull down those courts, terms, and lawyers [...], and tithes [...], which have occasioned such actions, continued complaints, and vexations to the people, and wrongs to God and men, good or bad” que a lei que o próprio Deus criou (Rogers 1867, 96)? O que os milenaristas, em particular os *Fifth Monarchy Men*, sugeriam era que o Direito inglês não fosse meramente alterado ou actualizado, mas que fosse elaborado seguindo o modelo da Lei de Moisés, descrita nos textos veterotestamentários. Contudo, eles não se referiam somente aos Dez Mandamentos ou à Lei Moral presente no Livro do Êxodo, mas sim a todas as leis judiciais e sentenças registadas no Pentateuco (cf. Capp 2002, 74).

Quanto a este aspecto, John Rogers defende, em *Sagrir*, que o novo sistema legal não só deveria reintroduzir as leis de Deus, mas que também deveria ser formulado em inglês; lido, explicado e divulgado ao povo inglês; que deveria funcionar sem custos e ser um sistema em que cada um poderia defender a sua própria causa, sem necessidade de advogados; no qual a justiça seria rápida e executada sem qualquer ganho próprio, sem olhar a estatutos e de acordo com a Lei de Deus; e, por fim, postula que “the Lord [would] be our only lawgiver, and the law [would] abide for ever, without alteration, as there is now, and ought to be” (Rogers 1867, 96). Caso esta proposta tivesse passado na Assembleia, o sistema legal inglês teria comportado algumas vantagens. Além das já referidas por Rogers, como a celeridade e a acessibilidade da justiça, Bernard Capp lembra-nos que, por exemplo, a pena capital em caso de roubo teria sido abolida e os endividados não seriam encarcerados. Em vez disso, teriam de trabalhar para o Estado até as dívidas terem sido saldadas, como consta do Antigo Testamento. Capp afirma que “These proposals were certainly humane, but others can be only described as ferocious” (2002, 74), e oferece-nos vários exemplos:

The Mosaic laws laid down the death penalty for nearly all moral offences, both sexual offences such as adultery and homosexuality, and such other matters as disobedience to parents. Most of the Fifth Monarchists merely demanded the whole law, or severer penalties for immorality, but two of them, Aspinwall and Spittlehouse, actually spelt out the huge list of capital offences which would have been created. (Capp 2002, 74)

Contudo, estas petições polémicas dividiram o “Pequeno Parlamento” e a maioria moderada não permitiu que elas entrassem em vigor. A dízima não deveria ser abolida, pelo menos enquanto não fosse encontrada uma nova forma de o clero se sustentar financeiramente. Quanto ao fracasso na

³¹ Para além das propostas dos *Fifth Monarchy Men*, elementos de outros grupos radicais sugeriram alterações, relativamente à reforma legal, nomeadamente *Levellers* e *Quakers*. Para mais informação sobre os *Fifth Monarchists* e a reforma das leis, veja-se: Capp 2008, 157-171.

implementação da Lei de Moisés, deveu-se ao facto de os Ingleses temerem que os direitos pelos quais tinham vindo a lutar, especialmente desde o início das Guerras Civis, fossem então colocados em causa (cf. Brown 1964, 36). O receio da perda da propriedade privada, visto que os *Fifth Monarchists* eram acusados de terem uma preferência pelo comunitarismo,³² associado ao receio do extremismo político que eles inspiravam, conduziu ao fracasso da *Assembleia dos Santos*.

De facto, o impasse persistente em matérias vitais, evitando a reforma religiosa e política da sociedade, deixou os membros do *Fifth Monarchism*, dentro e fora do Parlamento, frustrados. Por outro lado, Oliver Cromwell e os moderados começaram a temer as medidas radicais que os extremistas esperavam impor. Por isso, em Dezembro de 1653, Cromwell, temendo que aquele Parlamento colocasse o governo em perigo, assistiu à votação em que os moderados propunham a demissão do *Parlamento dos Santos*. Como a ala radical não aceitou o resultado da votação, foi necessária a expulsão de alguns dos seus membros pelo exército (cf. Brown 1964, 43). O fiasco da Assembleia foi uma decepção para os milenaristas, tanto para os *Fifth Monarchy Men* como para Cromwell, visto que “it meant that the saintly men [...] had failed to meet the political necessities of the whole nation, and that the settlement which was to impart to the present state a profound religious character had still to be sought” (Hoy 1972, 135). A dificuldade dos *Fifth Monarchists* em separar as visões utópicas das políticas foi provavelmente a principal razão para o fracasso do *Barebones Parliament* e, mais tarde, do movimento como um todo (cf. Manuel & Manuel 1979, 333). Louise F. Brown acredita que “The attempt to rule England by means of a body of men for their godliness was a failure because those men were unwilling to temporize, to accept half measures when the complete attainment of their ideals was plainly impossible, to agree upon what was expedient instead of insisting upon what they believed to be right” (1964, 42-43). A extinção deste governo que pretendia impor a sua utopia teológica sem aceitar meias-medidas de modo a conseguir uma reprodução fiel do modelo veterotestamentário do Povo Eleito, no jardim de Inglaterra, não só conduziu à implantação do Protectorado de Cromwell, um governo mais conservador liderado por uma só pessoa, como modificou a atitude dos *Fifth Monarchists* perante o contexto político-religioso, levando-os a acções de contestação e, finalmente, a insurreições.

Em *Mene, Tekel, Perez* (1654), John Rogers mostra-se amargamente desiludido com Cromwell, o líder que tinha tomado por um “Moisés”, que iria conduzir os “santos” ao Reino de Cristo. O Protectorado, como um governo encabeçado por apenas um indivíduo, representava tudo contra o qual os *Fifth Monarchy Men* lutavam. Segundo estes, a única “monarquia” que eles estariam

³² Apesar da noção geral de que os *Fifth Monarchists* defendiam o fim da propriedade privada a favor de uma vida em comunidade muito semelhante à do povo hebraico no Êxodo e que, supostamente, iria definir a sociedade milenar, a verdade é que não há qualquer registo ou testemunho de qualquer membro do movimento que defenda esta teoria (cf. Capp 2002, 76).

dispostos a servir seria, obviamente, a Quinta Monarquia de Cristo. Assim, deram início a uma campanha contra Cromwell, que de “Moisés” passou a ser “o pequeno chifre” da profecia de Daniel que, como antes Carlos I, iria perseguir os “santos” e seria por eles destruído (cf. Brown 1964, 44-45). Como Lorde Protector, Cromwell foi acusado de apostasia, por ter abandonado a causa de Cristo e dos “santos”, facto que o transformou no alvo de ataques permanentes por parte dos *Fifth Monarchists*. Em Janeiro de 1654, o Protector passou um decreto “making it high treason to suggest the death of the Protector or to deny that he and his Council were the supreme authority” (Hoy 1972, 136) e, em Março, instituiu também a “Approbation of Public Preachers”, cujos membros teriam de examinar e eleger os pastores de cada região, medida que ia contra o sistema congregacional apaixonadamente defendido pelos Independentes (cf. *ibidem*, 137). Cromwell viu-se forçado a adoptar estas medidas quando tomou consciência de que “the force that accompanied the absolute sincerity and the unbounded religious enthusiasm of the Fifth Monarchy Men [...] firm in their conviction that Scripture and right supported their arguments” seria uma ameaça para a segurança e para a estabilidade do governo (Hoy 1972, 139).

Devido à contestação pública destes decretos, vários líderes dos *Fifth Monarchy Men* foram presos (Christopher Feake, John Rogers, entre outros), enquanto outros, como Thomas Harrison e Vavasor Powell, abandonaram Londres (cf. Brown 1964, 46-52). Contudo, a perseguição aos líderes do movimento não fez diminuir em nada a sua influência, antes pelo contrário. De facto, como observa Louise F. Brown, “The very fact that they were in prison without trial witnessed against the government, and during their captivity they saw their friends, preached sermons, composed pamphlets about the Fifth Monarchy and their own sufferings, and wrote letters of encouragement and counsel to their congregations” (1964, 52). Como podemos observar pelos testemunhos de Rogers, escritos durante o seu encarceramento, eles utilizavam o facto de estarem enclausurados para criticar e avisar o governo do advento da Justiça célere de Cristo: “Well may our prisons sound and resound with exaggerated night groans, for the Court and country increase in lying and transgressing, and falling backwards, perpetrating iniquity at so high a rate as will suddenly fill up their measure. This I see evidently from my iron bars. And yet none intercede for the truth” (Rogers 1867, 138). Tomando o lugar de mártires, “the poor persecuted Fifth-Monarchy-Men”, então sob uma tirania pior que a católica (Rogers 1867, 186-193), alertavam, através do seu discurso profético, que o Reino de “Lord Jesus, the king of Saints, it is NOW within a year or two, as well shall show you” (Rogers 1867, 142). E com ele chegaria a justiça transcendente e cega que derrubaria aquele governo anticristão, pois “the bloody Beast by a new guise hath acted again upon the stage of Great Britanny” (*ibidem*, 137).

Este extremismo encrespou-se. Circularam petições, uma das quais no exército, que declarava que o novo regime era pior do que o de Carlos I e exigia ao Parlamento que “extirpasse” esta nova tirania e reinstituísse a liberdade. Este documento seria apresentado ao Parlamento por Thomas Harrison (cf. Capp 2008, 105). Os “santos” defendiam a violência como meio de implementação das suas teorias em muitos dos seus panfletos, facto que lhes outorgou uma reputação de “sedentos de sangue” sempre envolvidos em conspirações e massacres. Até mesmo Cromwell os acusou de desejarem criar “confusão” e “derrame de sangue” (cf. *ibidem*, 107). Contudo, os factos indicam que os *Fifth Monarchy Men* só estiveram envolvidos em duas pequenas insurreições durante toda a existência do movimento. De resto, Christopher Feake, segundo Capp, salientara que “anarchy was worse than tyranny” (2002, 69).

Os *Fifth Monarchists* mantiveram-se na oposição ao governo até à Restauração da monarquia em 1660, momento em que foram forçados à clandestinidade. Como afirma Bernard Capp, “The saints were now silent” (2008, 129). Vários membros do movimento estavam presos, entre os quais John Rogers e Livewell Chapman. Capp sugere ainda que muitas conspirações foram inventadas, envolvendo *Fifth Monarchy Men*, servindo de pretexto para o encarceramento de outros elementos como William Allen, Hugh Courtney e Vavasor Powell (cf. *ibidem*, 129-130). Embora os “santos” não tenham sido os únicos responsáveis pela Restauração, “their vociferous demands for political, social and religious revolution discredited the republican governments which proved unable to contain them. [...] Their activities, and the rumours of imminent massacres and spoliation, helped to lead in 1660 to the general belief that there could be no settled order until the king returned” (Capp 2008, 130).

Após a análise da atitude milenarista dos *Fifth Monarchy Men* como motor político-religioso transformador e modelador da sociedade cromwelliana, concentremo-nos, agora, na sua vertente utópico-literária. Mary Cary foi um dos raros casos de milenaristas a ousar publicar uma descrição da era milenar, visto que era uma matéria de grande controvérsia e dúvida entre os membros do movimento. Na verdade, a maioria dos exegetas milenaristas defendia que Cristo deveria ser o único legislador da Nova Jerusalém. Como Bernard Capp explica, “They were somewhat hesitant to usurp the divine prerogative of settling constitutional details” (2008, 137). No entanto, Mary Cary, baseando-se nas Escrituras, ousou descrever, em *A New and More Exact Mappe, or Description of New Jerusalems Glory*, a sociedade utópica da Nova Jerusalém como uma era de felicidade, segurança e salvação para todos os “santos”, uma era em que “kings, and Nobles, and mighty men, are to be subjected to [Christ’s] Saints” (Cary 1651, 62).

No seu estudo “Scriptural Exegesis, Female Prophecy, and Radical Politics in Mary Cary”, David Loewenstein afirma que “Along with Anna Trapnel, Mary Cary, who flourished as a writer between 1647 and 1653, was one of two notable visionary women to emerge from the Fifth Monarchy movement” (2006, 133). Ao contrário de Trapnel, que profetizava em momentos de “transe”, Cary caracteriza-se por um milenarismo e uma crença política muito mais sóbrios e complexos, bem estruturados a partir de uma exegese séria das Escrituras, “in which [she] attempts to illuminate, in radical millenarian and polemical terms, the immediate history and crises of the civil war years” (Loewenstein 2006, 134). É a partir do estudo intenso do Livro do Apocalipse e das profecias de Isaías, de Jeremias e de Daniel, que leva a cabo a partir de 1636, que Mary Cary elabora as suas obras. As profecias de Cary evocam as teorias de outros *Fifth Monarchists*; porém, elas são “more extensive, systematic, and richer in their commentary as she interprets the religious politics of her age” (Loewenstein 2006, 139). De facto, um dos principais objectivos da sua exegese seria analisar “the unfolding eschatological drama” e as suas implicações políticas no contexto contemporâneo (cf. *ibidem*, 139). Por exemplo, em *Little Horns Doom* (1651), obra que antecede *New and More Exact Mappe*, Mary Cary demonstra de que forma a perseguição dos “santos” por Carlos I se ajustava perfeitamente aos relatos apocalípticos da Bíblia, e como Carlos Stuart seria, realmente, o Anticristo (cf. *ibidem*, 139-140).

Na sua detalhada descrição utópica da Quinta Monarquia em *A New and More Exact Mappe*, Cary afirma que “all Kingdomes, all the Nations, and Languages, and People under the whole heaven, shall be in a more peculiar, and more eminent manner than yet they have been, be subjected to the Lord Jesus, and by him be given to his Saints to possess” (Cary 1651, 54). No entanto, antes ainda de passarmos à análise desta sociedade ideal que é, como veremos, um misto de Milénio e de Arcádia, vejamos como ela é fundada no princípio original da hierarquia rígida dos “santos”. A noção do Povo Eleito era, como vimos, um conceito corrente no Período Cromwelliano; contudo, e apesar de a Inglaterra ser considerada a Nação Escolhida, “the perfect simulacre of the Kingdom of Heaven, as the land of Canaan had been when God issued commandments for its governance”, nem todos os Ingleses faziam parte das milícias divinas (Manuel & Manuel 1979, 340). Somente os possuidores da graça divina seriam livres para usufruir do Reino de Cristo e agir como seus ministros, enquanto os condenados se tornariam seus escravos durante os mil anos (cf. Capp 2002, 67). Durante o milénio continuaria a haver uma sociedade estratificada social e politicamente, a qual dependeria de um estatuto de “santidade”, de “godliness”. Esse estatuto seria também, segundo John Archer, hereditário, uma vez que todos os filhos dos eleitos “shall be elect and prove Saints” (*cit in* Capp 2002, 67). Por conseguinte, esta sociedade *ideal* sê-lo-ia somente para os divinamente eleitos,

que, de acordo com o Livro da Relevação, se tornariam finalmente os únicos habitantes, após o Julgamento Final.

No entanto, é de salientar que este conceito de “eleição” é muito mais complexo e dúbio do que, à primeira vista, parece. Na verdade, nem todos os Ingleses estavam certos da sua eleição ou condenação. Grande parte dos “eleitos” tinha dúvidas se o caminho, ou a seita, ou o movimento, a que pertenciam era realmente o que levaria à salvação. Com a destituição da Igreja nacional e a proliferação de seitas e de movimentos religiosos, muitas vezes antagónicos na sua essência, multiplicaram-se os “verdadeiros caminhos para a salvação”. Além disso, a doutrina da predestinação causava uma profunda ansiedade, uma vez que nem todos conseguiriam um lugar no Paraíso Celestial.³³ Edward Rogers menciona que John Rogers sofrera de sérias dúvidas relativamente ao seu estatuto de eleito e que em momentos mais desesperados tentara até mesmo o suicídio (cf. Rogers 1867, 14-15). Bernard Capp refere outros casos de “santos” que, mesmo depois de se tornarem membros de uma congregação, ainda tinham muito poucas certezas. Este sentimento não era novo; o que tinha mudado era o facto de cada um poder integrar movimentos e seitas vários e distintos, em busca de “certeza”. Esta ansiedade face à eleição dificultava a tarefa dos pastores em criar um ambiente de estabilidade nas suas congregações (cf. Capp 2008, 94-95). Todavia, na Nova Jerusalém, os eleitos não teriam dúvidas sobre a sua santidade, função ou importância, e, apesar de a sua sociedade ser severamente estratificada, a importância de cada um não dependeria de estatutos sociais nem de bens materiais. Este aspecto tornava-a, de certa forma, igualitária, pois “A journeyman, apprentice or labourer might possess the grace of God, and persons of these social degrees were accepted as equal saints, able to hold office”, como afirma Capp (2008, 230).

Já na Nova Jerusalém, Mary Cary declara que os “santos” de Deus “shall not in these daies seeke the wealth of the Nations, but the Nations themselves, [...] that is, not their wealth, but their weale; not their treasure, but their safety; not their riches but their happinesse; not their outward things, but the salvation of their souls” (Cary 1651, 56). Os eleitos, como agentes divinos, implementariam a Quinta Monarquia. Todavia, por que meios seria o Último Reino possuído por Cristo e pelos seus “santos”? Pela espada? Através do poder humano? Cristo governaria pessoalmente a Última Monarquia? E mais importante ainda: de que privilégios desfrutariam os “santos” assim que Cristo tomasse o reino em sua posse? Estas são algumas das perguntas às quais Mary Cary tenta responder, de acordo com as Escrituras, em *A New and More Exact Mappe*.

As visões da era do milénio de Cary são, de facto, muito concretas, vivas e, por vezes, até comoventes, verificando-se um contraste intenso com as dificuldades e a instabilidade do período das

³³ Ao contrário do Catolicismo, que defendia que todos poderiam ascender ao Céu, dependendo das suas acções e/ou penitências.

Guerras Civis e imediatamente posterior (cf. Loewenstein 2006, 143). Numa primeira fase, os “santos” ultrapassariam muitas provações e dificuldades a nível privado, mas deveriam manter-se humildes e pacíficos (cf. Cary 1651, 123). A retribuição, contudo, não tardaria, e os “santos” executariam a vingança sobre os ímpios e pregariam o Evangelho por toda a Terra (cf. *ibidem*, 127). Roma, a “cidade amaldiçoada”, seria destruída e não seria jamais habitada pelos homens, mas somente por “espíritos perversos” (cf. *ibidem*, 174). Posteriormente, iniciar-se-ia uma época de paz, sem violência nem guerras, na qual haveria unidade religiosa. Cristo, depois de destruir todos os seus inimigos na guerra do Apocalipse, reinaria pessoalmente na Terra com os seus eleitos (cf. Cary 1651, 213). Durante este período desprovido de guerras e de inimigos, o “Reino dos Santos” dividir-se-ia em dois: o espiritual e o material (cf. *ibidem*, 234). Os eleitos obteriam privilégios de acordo com cada uma destas esferas.

Segundo Mary Cary, no que respeita ao mundo espiritual, “the Spirit shall be so abundantly poured out upon the Saints, as that those that were lookt upon a wilderness for barrenness, shall now become a fruitful field” (Cary 1651, 235). Os “santos” seriam plenos de conhecimento e de amor, mas também de humildade e de temor perante Deus (Cary 1651, 244). Seriam capazes de venerar Deus e estariam religiosamente unidos, “their minds and affections shall be raised and made heavenly”, “their wills swallowed up in the will of God” (Cary 1651, 245). Os “santos” seriam criaturas espiritualmente superiores, “walk[ing] in the integrity and singleness of their hearts [...] enabled to mortifie all corruptions [...] and abundantly filled with divine joy” (Cary 1651, 245). Estas características “interiores” dos eleitos evocam o conceito de J.C. Davis da “Perfect Moral Commonwealth”, ideal de sociedade que depende da reforma moral dos cidadãos. Na “Perfect Moral Commonwealth”, afirma Davis, “moral meaning could be given to human life on earth in terms of order, stability, justice and happiness by the moral effort of individuals in emulation of the exemplars provided by Jesus, the Son of Man, or by the Saints” (1983, 27). Por outras palavras, “society is to be made harmonic by the moral reformation of every individual in society, and hence of every class and group” (*ibidem*, 27). Na Jerusalém de Cary, a reforma interior dos “santos” providenciaria, por conseguinte, a reforma da sociedade e das suas instituições. Às glórias espirituais seriam acrescentadas glórias materiais. No entanto, estes privilégios exteriores não poderiam, em nada, ser comparados aos espirituais.

A nível material, a sociedade descrita por Mary Cary assemelha-se extraordinariamente à Arcádia. Assumindo que a Arcádia é uma sociedade em que “Nature is generously benevolent rather than hostile to man, but at the same time men’s desires, in particular sociological ones, are assumed to be moderate” (Davis 1983, 22), encontramos, de facto, nesta sociedade milenarista, características

muito semelhantes. Segundo Cary, a natureza ofereceria os seus frutos abundantemente, de forma a que

the Saints shall comfortably enjoy all the fruit of their labours, in the fields, and in their gardens, and their vineyards. And that to that end, they shall have always seasonable showers of rain, and profitable springs of water, in all places, to water and refresh the ground, and make it fertile, in bringing forth of corn, and trees of all sorts, and all desirable fruit.³⁴ (Cary 1651, 296)

Também as criaturas selvagens “shall appear in their primitive beauty and goodness wherein they were created, being all in subjection, and useful to man, and they shall be in no case hurtful, neither one to another, or to mankind” (Cary 1651, 293). Este aspecto evoca a característica mais distintiva da Arcádia: a harmonia entre o Homem e a natureza, que, como refere J.C. Davis em *Utopia and the Ideal Society*, “parallels a social harmony between men of moderation” (1983, 22). Devido a esta total abundância e harmonia entre os seres, a mazela da fome, da seca e da miséria extinguir-se-ia: “the vats shall overflow with wine and oyl, and the mountains shall drop sweet wine, and the hills abound with all desirable fruits, and bees” (Cary 1651, 297). Os “santos” viveriam felizes, “enjoy[ing] their Houses and Gardens which they shall build and plant for themselves; living comfortably, and peaceable in them” (Cary 1651, 300). Construiriam cidades que anteriormente haviam sido destruídas e torná-los-iam habitáveis e confortáveis (cf. Cary 1651, 300). Para além destas comodidades, os eleitos teriam também ouro, prata, cobre e ferro em abundância (cf. *ibidem*, 302). Estes bens materiais seriam partilhados por uma “numerous issue”, por “old men and old women” que viveriam até uma idade bastante avançada, e por todos os elementos de ambos os sexos (cf. *ibidem*, 239 e 290). Na verdade, algo digno de nota nesta sociedade ideal de Cary é a igualdade entre sexos, entre marido e mulher, pois, como ela declara, “there is nothing that he possesses, which she hath not a right unto” (Cary 1651, 54).

De facto, apesar de Mary Cary, como exegeta, se considerar “a very weake, and unworthy instrument” (Cary 1651, A8r), ela foi instrumental “in shaping and articulating Fifth Monarchist millenarian and political discourse” (Loewenstein 2006, 137). Além disso, Cary defendia que “wether it be learned, or unlearned; or wether it be male, or female: I say, a soul indued with Understanding and Reason, is capable of Religion, and all religious performances, if it be indued with the Spirit; and there is not other thing absolutely necessary thereunto” (Cary 1651, 239). Também John Rogers, em *Bethshmesh*, defendeu que as mulheres deveriam ter a mesma liberdade para profetizar e discutir, falar e votar, perguntar e responder, consentir e objectar, que os homens,

³⁴ Embora a abundância não se compare à fartura descontrolada e satírica da da Cocanha, há, de facto, na Nova Jerusalém, uma satisfação sóbria de todas as necessidades básicas dos seres humanos, incluindo a alimentação e a habitação.

no que se refere a questões teológicas (cf. Rogers 1867, 68). Para defender o seu argumento, Rogers dá vários exemplos de mulheres que mantiveram cargos na Igreja Primitiva, mulheres destacadas para cuidar dos pobres, para trabalharem com S. Paulo na elaboração do Evangelho, e até mesmo profetisas (cf. *ibidem*, 68). Uma outra razão, afirma, para defender a causa da igualdade feminina é o facto de as mulheres terem “a strong affection to the truth, when once they be in the way of Christ” (*ibidem*, 69).

Com efeito, as mulheres deste período mais “democrático” procuravam resistir às tentativas feitas de manter a mulher na esfera privada (cf. Norbrook 2004, 224). Como David Norbrook defende, “Some women in the seventeenth century did indeed assume that certain spheres of discourse were universal, rather than specifically masculine, and hence vigorously claimed inclusion” (2004, 224). Mary Cary foi um desses exemplos.³⁵ Durante os anos de 1640 e 1650, muitas profetisas lutaram para que a sua voz fosse ouvida, muitas outras envolveram-se em petições e nas lutas pelas reformas políticas e religiosas. De facto, como Alison Plowden refere em *Women all on Fire: The Women of the English Civil War*, as mulheres da Inglaterra do período das Guerras Civis desempenharam um papel entusiástico: “A significant number of them indeed, exhibited a degree of courage (and belligerence) so far above their sex as seriously to surprise and disconcert their men” (2004, xiii). Por outro lado, esta foi também uma época próspera e prolífera no que se refere à publicação de obras elaboradas por mulheres (cf. Norbrook 2004, 232-233).

Embora nem Mary Cary nem qualquer outra mulher deste período tenha lutado propriamente pelos seus direitos sociais e políticos, como o direito ao voto, Cary valorizava o papel que as suas congéneres, como “eleitas”, desempenhavam. Na dedicatória, sugere que a *Commonwealth* estava adornada com “so many precious jewels, and choice gemmes”.³⁶ Seriam estas “pious, precious, prudent, and sage Matrons, and holy women” que assistiriam na instauração da nova e divina ordem (Cary 1651, A3v). Estas “vertuous, heroically, and honourable Ladies” (Cary 1651, A3r), esposas de homens influentes da República, seriam a base da sociedade sagrada (cf. Loewenstein 2006, 136). Assim, através de um discurso profético radical, Mary Cary “challenges in her millenarian and utopian visions both gender and social barriers, while engaging the most pressing political and religious issues of her tumultuous age” (Loewenstein 2006, 139).

³⁵Outros exemplos possíveis serão a *Fifth Monarchist* Anna Trapnel e a monarquista Margaret Cavendish (1623-1673). No Continente encontramos ainda casos como o da francesa Marie de Gournay (1565-1645), autora de *Egalité des Hommes et des Femmes* (1622) e de *Les femmes et Grief des dames* (1626), e ainda o da holandesa Anna Maria van Schurman (1607-1678), poetisa, académica e pintora.

³⁶ Cary dedica esta sua obra a Lady Elizabeth Cromwell, a Lady Bridget Ireton e a Lady Margaret Role.

A New and More Exact Mappe termina com alguns avisos, escritos em verso, dirigidos aos “santos” que se afastaram do entusiasmo religioso e do milenarismo radical que tinha destruído “o pequeno chifre”, isto é, Carlos I:

Consider, Sirs, what you have done, and do,
And think how sad, how sad it is that you
Should any help unto the Beast afford,
And should oppose the servants of the Lord.

Hear now the call of God, and Come you out
Of Babylon; O come, O come about!
Lest that abiding there, of her sins you
Partake, and of her punishments also. (Cary 1651, Z2r)

Os grandes méritos de Mary Cary como apta exegeta, as suas leituras provocantes das Escrituras e as suas visões utópicas, que em muito diferem da mais sensacionalista Anna Trapnel, transformaram-na numa das mais interessantes, embora pouco estudadas, milenaristas do Período Cromwelliano. Como *Fifth Monarchist*, Cary defendia e projectava num futuro próximo uma sociedade elitista, governada pelos “santos” e por Cristo, na qual o Homem estaria em harmonia com a natureza e viveria em abundância e em paz. Como mulher, Mary Cary defendia uma “igualdade espiritual” oferecida por Deus aos “santos”, sem distinção de género, de estatuto social ou de faixa etária.

Os *Fifth Monarchy Men* eram uma seita religiosa e política de orientação marcadamente milenarista. Esperando o iminente Segundo Advento de Cristo, os “santos” almejavam estabelecer um regime teocrático, no qual iriam implementar uma “disciplina divina” sobre as massas. O *Fifth Monarchism* era, de facto, único entre os outros movimentos milenaristas, na medida em que estariam dispostos (aliás, achavam ser seu dever) a recorrer a armas para destruir os reinos da Quarta Monarquia, impor o Milénio e implantar uma nova organização social e política, uma antecipação da Nova Jerusalém (cf. Capp 2008, 14). Numa época em que o milenarismo era um dos vários aspectos da crença comum da intervenção divina nos assuntos dos indivíduos e das nações, os *Fifth Monarchists* representaram apenas uma das várias leituras historiográficas da Bíblia que justificariam uma tentativa de criar uma grande potência mundial, a Nação Eleita (cf. *ibidem*, 22). No entanto, devido ao facto de estarem dispostos a empreender uma cruzada internacional contra o Catolicismo “anticristão” como principal aspecto de política externa, facto aliado às profundas reformas morais e legais que pretendiam aplicar como política interna, o extremismo dos *Fifth Monarchy Men* foi alvo de grande hostilidade e desconfiança por parte dos seus contemporâneos,

que temiam que, neste período de experimentação, os milenaristas conduzissem a Inglaterra a um caos semelhante ao anteriormente vivido em Münster.³⁷

Com a Restauração da Monarquia e a recuperação da Igreja nacional, os *Fifth Monarchists* foram obrigados a viver na clandestinidade. Apesar disso, sobreviveram até ao final do século XVII. Com o início da Era da Razão, o milenarismo tinha pouco a oferecer a nível político e intelectual (cf. Capp 2008, 15), transformando-se numa relíquia do passado, embora encontremos ainda raros exemplos de profetas durante e após o Século das Luzes. Com o desaparecimento dos *Fifth Monarchy Men*, devido essencialmente à perseguição (cf. *ibidem*, 225) e à sempre negada concretização do Milénio, terminou também o período de manifestação mais marcante do entusiasmo milenarista na Inglaterra.³⁸

³⁷ O primeiro grande evento milenarista depois da Reforma ocorreu na Alemanha. Em 1520 Thomas Müntzer (1489?-1525) estabeleceu-se em Zwickau e declarou que os eleitos se deveriam erguer e aniquilar os condenados para preparar a chegada iminente de Cristo e do Milénio. Müntzer era apoiado por uma horda de pastores, tecelões e mineiros. No entanto, foi em Münster, em 1534-35, que o movimento milenarista mais polémico decorreu. Münster foi proclamada a Nova Jerusalém pelos Anabaptistas, cujo novo programa organizacional da sociedade incluía a poligamia, um código legal implacável baseado nos textos veterotestamentários, a abolição da propriedade privada, assim como a reestruturação social. Em Junho de 1535, a Nova Jerusalém foi capturada por um exército de mercenários contratados pelo bispo de Münster e os “santos” foram massacrados. Também este movimento milenarista foi levado a cabo pelas classes baixas, tendo sido o seu líder, João de Leiden (1509?-1535), um anterior alfaiate (cf. Capp 2008, 27).

³⁸ Bernard Capp considera que o fracasso da Rebelião de Monmouth em 1685 marcou o fim do movimento dos *Fifth Monarchy Men* e da “velha boa causa”. Tendo lutado com o Duque de Monmouth a favor da exclusão de Jaime, Duque de York, do trono, os líderes *Fifth Monarchists* foram de igual modo esmagados pelas forças jacobitas. Depois deste acontecimento, o *Fifth Monarchism* nunca mais voltou a ser um movimento organizado (cf. Capp 2002, 89).

Capítulo Terceiro

Oliver Cromwell: O Instrumento de Deus, A Força de Inglaterra

Do Radicalismo à Busca pela Estabilidade

I called not myself to this place. And being in it, I bear not witness to myself; but God and the people of these nations have borne testimony to it also. If my calling be from God, and my testimony from the people, God and the people shall take it from me, else I will not part with it. I should be false to the trust that God hath placed upon me, and to the interest of the people of these nations, if I should.

*Oliver Cromwell*³⁹

Sendo muito provavelmente a personagem mais controversa da história britânica, Oliver Cromwell, o Lorde Protector, surgiu durante séculos no imaginário inglês como um general sedento de sangue, um político implacável e um tirano, um regicida que, a pretexto de um mandado divino, cobiçara a coroa. Contudo, Cromwell foi um líder militar e político seguido por muitos que agiu de acordo com as suas crenças pessoais e foi, igualmente, a maior constante ao longo das várias mutações deste período tão instável. Considerado, por ele próprio e por muitos mais, como um instrumento de Deus, sujeito à Providência e à missão que Aquele lhe impusera, Cromwell, através dos seus discursos proféticos, inspirou políticos e militares. No entanto, era também um homem do seu tempo, prático, sem receio de tomar decisões difíceis e destemidas, as quais lhe granjearam uma reputação de líder autocrático. Neste último capítulo, analisaremos de que forma se entrelaçaram e complementaram o pragmatismo de Cromwell e o seu messianismo, como suposto principal eleito de Deus para libertar as três nações do jugo do Anticristo (fosse ele o Papado, as seitas extremistas ou simplesmente os maus costumes da população); de que forma o seu desejo por uma sociedade mais tolerante se

³⁹ Discurso proferido perante o Parlamento a 12 de Setembro de 1654.

justapunha à ansiedade por uma nação de costumes mais regrados. Observaremos ainda a proposta utópica que James Harrington dedicou a Oliver Cromwell em *The Commonwealth of Oceana*, na qual o autor apresenta uma sociedade construída sobre uma divisão mais equitativa do território e do poder.

As acções políticas, militares e até mesmo particulares de Cromwell foram fortemente moldadas pela sua crença religiosa. Como qualquer puritano, Cromwell acreditava na predestinação, elemento determinante na doutrina e no quotidiano dos crentes. Esta teoria defendia que o destino mortal e imortal de cada indivíduo estava, à partida, pré-ordenado por Deus e nada ou pouco dependia das boas acções ou dos arrependimentos dos crentes. Apesar de ser um aspecto básico de várias linhas do Protestantismo, o conceito de predestinação era seguido com uma maior e mais profunda intensidade pelos Puritanos. Como afirma Barry Coward em *The Cromwellian Protectorate*, ao analisar as crenças de Cromwell, “Puritans had a much more intense attitude towards predestinarianism (described by one historian as a belief in ‘experimental’ rather than ‘credal’ predestinarianism)” (2002, 53). Por outras palavras, enquanto a maioria dos Protestantes acreditava simplesmente na distinção entre eleitos e condenados, os Puritanos faziam reger a sua existência por princípios que visavam comprovar que eles seriam, de facto, os escolhidos. A convicção na eleição de poucos em detrimento de muitos exigia longos períodos de autoavaliação e uma introspecção angustiantes (cf. Coward 2002, 53), assim como uma vivência livre de vícios, fundada na prática religiosa e no trabalho árduo. Recorrendo às palavras de J. Carlos Viana Ferreira: “*Laborare est orare* resume bem a ênfase puritana no trabalho, no desempenho de uma actividade ou de uma tarefa com vista à constante glorificação de Deus” (2005, 92). Este realce do esforço e da energia moral poderá ser explicado pela crença calvinista de que a fé se revela no trabalho. Por outro lado, seria somente através do trabalho que os Puritanos poderiam estar seguros da sua salvação (cf. Hill 1990a, 212). Na verdade, a vida do eleito não lhe pertencia realmente, destinando-se somente a cumprir uma missão transcendente. Cromwell partilhava, obviamente, desta opinião, como podemos concluir a partir da citação que serve de epígrafe a este capítulo.

Para além da noção de predestinação, outras doutrinas religiosas eram ainda particularmente adoptadas pelos Puritanos. Embora a Bíblia fosse uma peça central no Protestantismo, ela tinha um papel fulcral no quotidiano dos Puritanos, que a estudavam meticulosamente, muitas vezes em sessões em família. Também o anticatolicismo era uma característica extremamente marcada na mentalidade puritana. Os eleitos não só acreditavam numa missão transcendente da Inglaterra contra a supremacia papista internacional, como, de facto, acreditavam em permanentes conspirações católicas contra a causa protestante. Contudo, a fonte de maior desconforto entre esta “aristocracia espiritual” e os restantes Protestantes era o seu zelo, o seu fervor, por uma reforma constante e

contínua. Grande parte dos Protestantes não partilhava desta ambição, preferindo estabilidade em vez de reformas constantes, aspecto que conduziu a uma cada vez mais pronunciada ostracização dos Puritanos (cf. Coward 2002, 53). De facto, segundo Alan Simpson, uma das principais razões para o fracasso da *Good Old Cause* fora a suposição dos “santos” de que as massas estariam dispostas a respeitar um ideal elitista pelo qual não seriam beneficiadas (1954, 119). Pois, como Simpson refere, “Puritanism was always, in one form or another, a declaration of war against ordinary humanity” (*ibidem*, 119). No entanto, ao contrário do esperado, este alheamento, em vez de desmoralizar, foi uma fonte de grande força e unidade entre os eleitos, uma vez que a percepção de que eram uma minoria “ameaçada” os manteve determinados em permanecer constantes nas suas crenças (cf. Coward 2002, 54). Por outro lado, o sentimento de eleição oferecia-lhes igualmente uma justificação para as existências mortal e imortal, isto é, oferecia-lhes coragem e confiança para lutarem, através de meios económicos, políticos ou militares, de modo a criarem um mundo merecedor da graça divina: “a world remoulded in their image, and therefore in His [God’s]” (Hill 1990a, 213).

O Protestantismo e, especialmente, o Puritanismo davam particular importância ao dever de trabalhar em prol da sociedade, da comunidade (cf. *ibidem*, 215). Por outras palavras, o eleito sentia quase a obrigação de retribuir voluntariamente pela graça que lhe fora transcendentalmente concedida (cf. *ibidem*, 216). Os eleitos eram, portanto, definidos pelo papel activo e pelas atitudes temerárias, quer a nível religioso, quer político-social, e pela intolerância perante a passividade e a apatia de outros indivíduos. Como Christopher Hill afirma, os escolhidos acreditavam que Deus permitiria que o mundo fosse transformado *apenas* por aqueles que se ajudassem a si mesmos (1990a, 218). Porém, antes ainda de nos concentrarmos na dimensão individualista do Puritanismo, na qual Cromwell obviamente se inspirou e pela qual se deixou moldar, observemos, primeiramente, a importância fulcral que a Providência exercia sobre as variadas decisões, quotidianas e políticas, dos Puritanos ingleses.

Em “Providence and Politics in Cromwellian England”, Blair Worden demonstra de que modo o conceito de Providência influenciou e transformou o panorama político deste período, declarando: “providentialism is to be found at the centre of seventeenth-century political argument and decision-making” (1985, 55). Embora a propensão do Homem para interpretar os sucessos e as calamidades como manifestações da intervenção divina e da conseqüente justiça divina se tivesse manifestado durante as eras passadas (cf. Worden 1985, 58), a verdade é que durante o período das Guerras Cívicas e da *Commonwealth* ela deixou de se aplicar predominantemente ao ambiente religioso e individual, para se tornar um transformador essencial do meio político. Como explica Worden, “while the belief in providence is an essential and prominent feature of the intellectual map both before 1620 and after 1660, the providentialism of the period which falls approximately

between those dates does seem distinguishable by the frequency and by the intensity of its expression” (1985, 59).

A Providência é, todavia, um conceito complexo e abrangente. Segundo Worden, a Providência poderá ser subclassificada em “Providência geral” (*God’s ‘general’ providence*)⁴⁰ e “Providência especial” (*God’s ‘special’ providence*).⁴¹ Enquanto a primeira está relacionada com o governo divino do mundo natural e com o tratamento da Humanidade em geral, a segunda é aquela que regula a Igreja de Deus e os Seus eleitos (cf. Worden 1985, 60). Por vezes, a “Providência geral” era operada por Deus através de efeitos secundários, ou seja, refere-se àquelas forças conhecidas como “coincidência” ou “acaso”. Já a “Providência especial” se manifestava através de ocorrências pouco comuns e inesperadas (por exemplo, a vitória de um exército enfraquecido sobre um oponente muito mais forte).

A Providência, de acordo com Worden, poderia ser ainda “agradável” (*pleasant*) ou “desagradável” (*unpleasant*). Deus abençoava indivíduos, comunidades ou nações com a Sua misericórdia e piedade (*pleasant providences*), facto considerado pelos fiéis como inesperado e não merecido; enquanto as providências “desagradáveis” eram vistas como castigos, correcções ou testes (cf. Worden 1985, 61). Por conseguinte, os monarquistas interpretavam a derrota nas Guerras Cívicas como um teste à sua causa, enquanto os parlamentaristas deduziam que Deus defendia a *Commonwealth* e punia os excessos e os pecados dos partidários de Carlos I.⁴² Embora, à luz desta linha teórica do Providencialismo, os eleitos não pareçam mais do que simples peões, seguindo aquilo que se assemelha a uma doutrina irracional, há, na verdade, uma grande componente individualista, da qual Cromwell surge como exemplo maior.

Cromwell salientou nos seus discursos proferidos perante o Parlamento, que “God hath used us as instruments” (Roots 2002, 5). De facto, a crença de que Deus trabalhava através de agentes encontrava-se muito enraizada na consciência inglesa, em geral. No entanto, ela era particularmente defendida e acarinhada pelos Puritanos, que viam a sua cooperação activa como uma forma de antecipar os desígnios divinos. Assim sendo, a participação política era um assunto de grande interesse e de profunda preocupação para os eleitos, que a viam quase como um dever religioso (cf. Hill 1990a, 220). Por outro lado, os eleitos que de facto governavam a nação tinham a obrigação adicional de interpretar sabiamente os desígnios divinos e agir de acordo com eles (cf. Worden 1985, 71). A Providência seria, para o eleito, agradável e desagradável, de igual forma, uma vez que Deus

⁴⁰ Também designada *God’s ‘ordinary’ providence*, ou ainda *God’s ‘mediate’ providence*.

⁴¹ Pode ser ainda conhecida como *God’s ‘extraordinary’ providence*, ou *God’s ‘immediate’ providence*.

⁴² Obviamente, com a Restauração esta posição inverteu-se. Enquanto os monarquistas acreditavam que a sua provação tinha chegado ao fim, os parlamentaristas, e em particular os Puritanos, deduziam que o fracasso da *Good Old Cause* se devia aos seus pecados e, provavelmente, à interpretação incorrecta da Providência (cf. Worden 1985, 62).

pretendia, através da Sua misericórdia, impedir que o escolhido desesperasse da sua condição (o que o conduziria possivelmente à dúvida quanto à sua salvação) e, por outro lado, através das provações, lembrar-lhe que devia conduzir a sua existência e realizar as suas acções com humildade e de acordo com as Escrituras (cf. Worden 1985, 72). Os desígnios divinos podiam ser discernidos através da oração e da leitura da Bíblia (cf. *ibidem*, 73), assim como pela análise constante dos acontecimentos históricos. Na verdade, a Providência não era encarada como uma doutrina irracional, mas sim como uma linha orientadora que dava ordem e sentido a acontecimentos que, de outra forma, pareceriam ser consequência de agentes irracionais e aleatórios (cf. *ibidem*, 63).

Esta relação “íntima” entre o eleito e Deus foi uma fase na emergência do individualismo que se desenvolveria nos séculos seguintes e conheceria o seu apogeu com o Romantismo. Através do Providencialismo, o eleito, agindo de acordo com o que acreditava ser a vontade de Deus, alcançou uma certa liberdade para derrubar barreiras sociais dependentes do *status quo*. Como Christopher Hill refere, “The Puritan theory appeals to human will-power and to some degree to human reason; not to arbitrary divine intervention from the outside” (1990a, 228). O Período Cromwelliano foi, indubitavelmente, uma época de transição em que o indivíduo, apesar da ainda intensa religiosidade, começou a encarar a possibilidade de possuir um papel mais activo no controlo do seu próprio destino e da sociedade (cf. *ibidem*, 229). Como observámos no capítulo primeiro da presente dissertação com as teorias *Digger*, por exemplo, o Homem começou a vislumbrar outras possibilidades de organização social baseadas no valor individual, em vez da posição social. Grande exemplo deste individualismo foi o *New Model Army* que, organizado sob uma frente militar e ideológica unida, permitiu a proliferação de ideias individuais e diversificadas.

Oliver Cromwell esteve no cerne do *New Model Army* e de todo um novo método de organização militar. Este novo modelo militar distinguia-se sob muitos aspectos da tradicional milícia inglesa. Esta era um corpo militar temporário e local, criado com o objectivo de defender o condado, logo possuindo um carácter regionalista em vez de nacional. Este factor era de suma importância, uma vez que a milícia era muito propensa à deserção dos seus elementos, quando era obrigada a lutar a longas distâncias. Além disso, faltava-lhe uma ideologia, um objectivo comum. Um último aspecto ainda importante a salientar é a organização da milícia propriamente dita, que dependia do estatuto social e não das capacidades militares dos elementos. Com a criação do *New Model Army*, esta situação alterou-se consideravelmente (cf. Bucholz & Key 2004, 241).

O *New Model Army* foi o instrumento que derrubou Carlos I e a monarquia. Ao contrário do modelo militar usado anteriormente, o *New Model Army* era caracterizado pela solidez e unidade dos comandos, pela força centralizada dos vários regimentos e pelo profissionalismo dos soldados. Os militares eram contratados com termos de exclusividade e eram-lhes oferecidos bons salários. Por

outro lado, a promoção dos soldados era baseada no mérito e não no estatuto social ou nascimento, princípio que granjeou uma forte motivação. Os exércitos parlamentaristas tornaram-se o exemplo supremo da mobilidade social e ainda, devido à liberdade de organização e de discussão, o seio de ideais políticos (cf. Hill 1991, 58). Factor ainda muito relevante foi igualmente o facto de o exército partilhar um objectivo: servir Deus. Numa carta dirigida a William Lenthall, Cromwell refere-se ao facto com satisfação: “Presbyterians, Independents, all have here the same spirit of difference; pity it is it should be otherwise anywhere. All that believe have the real unity, which is most glorious because inward and spiritual” (cit in Hill 1990a, 74). Com efeito, no início da guerra, os oficiais propuseram que o exército se tornasse uma “gathered church”, entre cujos pastores viriam a destacar-se Richard Baxter (cf. Hill 1990a, 74), Hugh Peter, John Saltmarsh, William Erbery e John Webster (cf. Hill 1991, 58). Estes pregavam tanto para civis como para militares (cf. *ibidem*, 58). Foram os radicais sob o comando de Cromwell, que usufruíam da sua protecção (cf. Hill 1990a, 74), que ajudaram à proliferação dos ideais radicais (e subversivos). De facto, seria neste ambiente de tolerância religiosa que viria a surgir, o *Levellerism*. Toda esta liberdade no seio militar causou grande desconforto não só aos monarquistas, mas também aos parlamentaristas mais conservadores (cf. *ibidem*, 75).

O *New Model Army* foi, portanto, um encontro entre uma nova organização militar, construída sob uma disciplina rígida, e um objectivo único literariamente suportado por textos bíblicos e sermões inflamados de orientação escatológica. Cromwell e os seus regimentos acreditavam que, através de uma nova forma de organização marcial, iriam conduzir a Inglaterra ao Milénio (cf. Holstun 1987, 88), libertando-a, em primeiro lugar, da opressão exercida pela monarquia. O *New Model Army* foi um lugar de experimentação utópica (cf. *ibidem*, 89), onde uma nova organização social (uma meritocracia), unida sob um ideal milenarista, se constituiu na luta pela liberdade. Esta noção era inebriante para os oficiais, que eram “educados” na teologia puritana através de uma bibliolatria fundamentalista, construída sobre interpretações sectárias. Como James Holstun afirma, o *New Model Army* era um solo fértil para milenaristas. Muitas vezes, os oficiais reagiam aos sermões inflamados, que conjugavam a retórica marcial com a milenarista, com discussões públicas acesas e sermões realizados por eles próprios. O exército via-se, pois, não só como um corpo de combate contra o Anticristo inglês e os seus aliados europeus (cf. *ibidem*, 89-90), mas também como um instrumento de autoridade civil, disposto a lutar pelos direitos civis de uma parte considerável da população inglesa, que no seio desta “meritocracia” podia dar, por fim, voz às suas causas.

As vitórias consecutivas do *New Model Army* (em Marston Moor, em Naseby e, posteriormente, em Dunbar) concederam aos seus oficiais e aos parlamentaristas a prova indubitável

de que Deus favorecia a causa parlamentarista. A 14 de Junho de 1645, numa outra carta dirigida a William Lenthall, Cromwell assegura que foi a mão de Deus a conduzir o exército à vitória em Naseby: “this is none other but the hand of God; and to Him alone belongs the glory, wherein none are to share with Him” (Carlyle 1845, 215). O *New Model Army* não só era divinamente favorecido como era um instrumento divino. Na verdade, o exército não só possuía evidências exteriores de eleição (as vitórias no campo de batalha) como também conhecimento interior, a certeza da graça divina, que as “provas” exteriores, a constante pregação dos Evangelhos e a oração permanente tinham tendência a fortalecer (cf. Worden 1985, 84). Cromwell partilhava, obviamente, desta noção de que o *New Model Army* era um agente divinamente nomeado para uma missão transcendente. Num discurso proferido a 23 de Março de 1649 perante o Parlamento, afirma:

that presence and blessing that God hath afforded this Army, it hath been of his own good pleasure, and to serve his own turn. That presence and blessing that he hath afforded us has been for his own name's sake, because he would do amongst the sons of men what seemed good in his eyes for the bringing of his glory and purpose to pass; and upon this score has this Army undertaken all that it hath undertaken in the presence of God. (Roots 2002, 4)

Embora Cromwell defendesse que seria o corpo militar como um todo o verdadeiro instrumento de Deus, independentemente do seu líder (cf. Roots 2002, 4), o facto de ele ter conseguido impor uma disciplina severa no seu regimento ao mesmo tempo que oferecia liberdade aos militares para defenderem os seus ideais radicais granjeou-lhe uma posição de autoridade e de reverência, antes ainda de se tornar o comandante supremo do *New Model Army* em 1649. O seu génio como general, aliado à crença de uma aliança com a divindade, tornou Cromwell o líder militar e espiritual de um grupo de “eleitos”, de homens corajosos e divinos, empenhados numa guerra santa que conduziria, inevitavelmente, a um novo Jardim do Éden, agora recriado em Inglaterra. Cromwell foi tomado pelos seus contemporâneos como um precursor do segundo advento do Messias, Jesus Cristo, e nele era investida toda a expectativa messiânica. Por outras palavras, os Ingleses, perante os triunfos na Irlanda, viam Cromwell como a figura ungida por Deus para preparar o caminho para o Milénio. Em 1652 Gerrard Winstanley dedicara-lhe a sua utopia literária, *The New Law of Freedom*, como vimos, assim como John Rogers lhe dedicou as propostas para um novo governo, *A Few Proposals Relating to Civil Government*, no ano seguinte, denotando o prestígio e a autoridade que Cromwell tinha então alcançado no panorama político. Como foi anteriormente referido, Cromwell

era apelidado de “Novo Moisés” que conduziria a Inglaterra à libertação. Não são, por isso, difíceis de compreender os motivos da escolha da instauração de um protectorado, governado por ele.⁴³

Como braço principal de Deus, como o Seu agente de eleição, Cromwell, indubitavelmente abençoado pela Providência, consolidou a sua posição como líder dos Ingleses (eleitos) quando se tornou Lorde Protector, a 16 de Dezembro de 1653. Com o Protectorado iniciou-se uma nova fase do Período Cromwelliano, aquela que se caracterizou pela busca da estabilidade, de “settlement”. Após várias experiências políticas falhadas, das quais a que mais se destacou foi a Assembleia dos Santos, este novo governo, considerado conservador, procurava continuar a Reforma, mas através de um maior equilíbrio de poderes: com um líder singular, um Conselho e um Parlamento. Desta forma, o Parlamento dependeria da aprovação do Lorde Protector, assim como o Protector estaria limitado pela Constituição, que era a primeira constituição escrita da história de Inglaterra, *The Instrument of Government*.

Durante um longo período de tempo, a opinião académica generalizada defendeu que o protectorado de Cromwell foi um regime conservador e reaccionário, que precipitou o declínio da era revolucionária, iniciada em 1649, e que marcou a transição para a Restauração de 1660. Na verdade, porém, Cromwell tentou impulsionar a Reforma, que até então encontrava entraves constantes, através de uma reforma de costumes e valores, por um lado, e de uma reforma do Direito, por outro. Ao mesmo tempo, procurou igualmente estabelecer um consenso entre as facções políticas radicais e as facções mais conservadoras (cf. Coward 2002, 7). Através de um novo governo, o Lorde Protector pretendia restaurar a estabilidade social e política que desde o deflagrar das Guerras Civis em 1642 parecia inalcançável (cf. *ibidem*, 16).

O discurso de Cromwell pronunciado a 4 de Setembro de 1654, dirigido ao primeiro Parlamento do Protectorado, é, provavelmente, o discurso mais elaborado e rico, quer em termos utópicos e escatológicos, quer em termos pragmáticos. Nele, o Protector começa por afirmar que, depois de um período de constantes mudanças e reviravoltas, Deus abria, por fim, uma “door of hope” (Roots 2002, 29). Este novo período, este desígnio divino, que se iniciava em Inglaterra só tinha, aliás, paralelo com Israel aquando da sua libertação do jugo egípcio: “the only parallel of God’s dealing with us that I know in the world, which was largely and wisely held forth to you this day, – Israel’s bringing out of Egypt through a wilderness, by many signs and wonders towards a place of rest” (Roots 2002, 29). De facto, através deste novo governo, pretendia-se concluir “the state of the last times [that had been] worse than under Antichrist” (Roots 2002, 31). Cromwell acreditava

⁴³ Não podemos, porém, negligenciar o facto de que, para além destes elementos messiânicos, Cromwell impunha a sua autoridade também devido ao apoio que tinha do exército, recorrendo a ele sempre que desejava dissolver os vários Parلامentos.

que, no seu curto período de governação, o *Barebones Parliament* tinha tentado violar os direitos de propriedade, assim como se preparava para alterar o Direito, medidas que conduziram à usurpação de poderes e à tirania, tanto a nível civil quanto espiritual (cf. Roots 2002, 29-31). Era crença comum que o Parlamento dos Santos pretendia subverter as leis ou mesmo até impor a Lei Judaica em vez de alterar ligeiramente as leis da nação (cf. *ibidem*, 34). Pelo contrário, Cromwell, como Lorde Protector, tinha como principal objectivo continuar as várias reformas, mas de um modo mais limitado e equilibrado, isto é, menos radical e fundamentalista que os regimes anteriores. Uma vez que as negociações com Portugal, França, Holanda e Suécia (cf. *ibidem*, 35-38) conduziram a uma paz relativamente estável e, conseqüentemente, à aceitação do novo regime pelas monarquias continentais, o Protectorado teve a possibilidade de continuar com as campanhas na Escócia e na Irlanda, ao mesmo tempo que levava a cabo reformas em Inglaterra.

Com o fim de impulsionar a reforma religiosa, enquanto mantinha a ordem, Cromwell impôs uma reforma de costumes. Através deste método, o Protector pretendia, como afirmou no discurso perante o Parlamento em Setembro de 1656, evitar “the profaneness, disorder, and wickedness in all places” que até então corroíam a nação (Roots 2002, 98). Esta reforma moral foi particularmente enfatizada pela instituição de major-generais, no Outono de 1655, após o fracasso do primeiro Parlamento do Protectorado.⁴⁴ Cromwell defendeu que as funções dos seus generais seriam simplesmente atender à segurança e à paz da nação, à supressão do vício e, conseqüentemente, ao encorajamento da virtude (cf. Roots 2002, 78). Os major-generais foram, de facto, destacados para as províncias com o intuito de reforçar a segurança do novo regime, de reformar moralmente os valores da população e de reduzir aquilo que o governo via como “the endemic irreligion and ungodliness of the English and Welsh people” (Durston 2001, 154). Aos generais cabia, portanto, aplicar as leis contra a embriaguez, a profanidade e a blasfémia; obrigar os ociosos e os dissolutos a trabalhar; proibir os desportos como as corridas de cavalos, as lutas de galos e de ursos; assim como tomar medidas para melhorar a vida dos pobres desvalidos (e “merecedores”) (cf. Durston 2001, 154). A tentativa de impor esta *Godly Reform*, como ficou conhecida, foi, realmente, uma tarefa notável e ambiciosa que, de acordo com Christopher Durston, era encarada pela maioria dos generais como absolutamente central à missão que lhes era inculcada e que eles recebiam com entusiasmo (cf. *ibidem*, 154). Como Puritanos, os generais sentiam uma forte ligação ao conceito de sociedade santa defendido por Cromwell e pelo regime. Por conseguinte, viam a sua função como uma missão

⁴⁴ As razões principais para a dissolução do Parlamento foram, por um lado, o facto de este estar contra a influência do exército (que determinava o poder de Cromwell) e ainda o fracasso do Parlamento em continuar com as reformas, em particular, a religiosa (cf. Coward 2002, 47).

transcendente e uma oportunidade de ajudar a criar a sociedade digna de uma *Godly Commonwealth* (cf. Dorstun 2001, 154-155).

O profundo compromisso dos generais com esta causa sagrada era partilhado pela grande parte dos seus comissários, assim como pelas minorias puritanas dispersas por todo o território inglês (cf. *ibidem*, 155). No entanto, a imposição de um governo militar provou ser uma medida bastante impopular, uma vez que a disciplina de uma “oligarquia puritana” era imposta às massas de “condenados”, retirando-lhes, muitas vezes, o pouco consolo que lhes era oferecido por pequenas distrações. As queixas, denunciando “crimes” morais, aumentaram consideravelmente. As *alehouses*, “the source of all moral infection” (Hirst 1991, 50), estavam sob uma vigilância mais rígida, e aquelas que não tinham licença eram encerradas, assim como as casas de jogo e os bordéis (cf. Coward 2002, 69). A estas mágoas da população “não-puritana” acrescia o descontentamento dos órgãos de governação local, que sentiam a sua autoridade diminuída. Cromwell, no discurso dirigido ao Presidente da *City* de Londres, proferido a 5 de Março de 1656, tentou explicar que com a instituição dos major-generais se pretendia somente um “bom governo” e não suplantam ou diminuir os direitos, privilégios ou liberdades dos “governadores naturais”, que pertenciam à *gentry* (cf. Roots 2002, 78).⁴⁵ Apesar de haver alguns aspectos abonatórios quanto ao papel dos generais, como a supressão de algumas insurreições monarquistas e republicanas, assim como a sua intervenção contra oligarquias corruptas, “The Major-Generals”, afirma Christopher Hill, “left behind them in the memory of the ruling class a fixed hatred of standing armies that is one of the most important legacies of the revolutionary decades” (1990a, 168-169). Com o segundo Parlamento do Protectorado e com a apresentação da *Humble Petition and Advice*, em Março de 1657, os generais foram dispensados das suas funções (cf. Hill 1990a, 168). A solução política um tanto autocrática utilizada pelo Protectorado e pelos generais levam-nos a questionar as limitações da liberdade de consciência, tão apregoada durante este período revolucionário, e de que forma as crenças escatológicas dos governantes a influenciavam.

Em “Puritanism and Liberty Revisited: The Case for Toleration in the English Revolution”, John Coffey demonstra como a tolerância religiosa era, de facto, limitada, mas também nos oferece vários exemplos de autores que defendiam uma liberdade de consciência mais alargada em termos religiosos. Segundo Coffey, “puritans longed for a godly rather than a liberal society, and sought not the freedom of the sinner, but the freedom of God Almighty” (1998, 962). Contudo, Coffey acrescenta, “the 1640s saw a group of writers emerge from within the puritan community who argued passionately for the toleration of *false religion*” (*ibidem*, 962).

⁴⁵ Deste discurso resta somente uma versão sumária.

Até 1640, todos os Puritanos tinham sido defensores da perseguição, acreditando que o magistrado tinha o dever de punir a heresia, a idolatria e a apostasia (cf. Coffey 1998, 962-963). Durante a década de 1640, surgiu um grande número de tratados, publicados por Independentes, que defendiam a “liberdade de consciência” e a “tolerância”, contudo com um alcance muito limitado. Por exemplo, Thomas Goodwin, Jeremiah Burroughs e John Owen defendiam que a tolerância deveria ser um privilégio concedido somente aos “santos” e nunca àqueles que seguiam uma religião claramente falsa e destrutiva, como a dos *Quakers*, por exemplo (cf. *ibidem*, 963). Owen afirmava ainda que os heréticos deveriam ser perseguidos. Porém, uma visão mais abrangente da tolerância começou a surgir antes mesmo de 1648. O independente John Goodwin estava convencido de que a autoridade do magistrado iria somente até à punição dos castigos contra a lei natural, uma vez que ele não tinha legitimidade para controlar as crenças dos seus súbditos em termos religiosos (cf. *ibidem*, 968). Henry Denne, baptista geral e *leveller*, defendia que a tolerância religiosa deveria ser alargada aos heréticos, se estes não representassem uma ameaça para o Estado. Samuel Fisher, por outro lado, lamentava o facto de os Protestantes excluírem da cidadania os indivíduos de outras crenças, isto é, de cargos políticos, e estava ainda convencido de que os heréticos, os papistas, os turcos, os judeus e os pagãos deveriam ser “lawfully licensed to live in civil states, or in any Commonwealth under the Sun” (*cit in* Coffey 1998, 966). Como John Goodwin, Fisher defendia que o magistrado não tinha autoridade para lá dos assuntos civis do Estado e que, por isso, deveria deixar que todos os indivíduos vivessem de acordo com as próprias crenças (cf. *ibidem*, 966). Também os grandes líderes *leveller*, como John Lilburne e Richard Overton, defendiam que Deus era o único que deveria governar sobre a consciência e que nenhum Parlamento, Conselho, Imperador, Rei ou Magistrado tinha autoridade ou jurisdição espiritual sobre a nação (cf. *ibidem*, 969).

Para defender esta ideia, os “tolerationists”, como Coffey os designa, apresentavam várias teses: argumentavam com o facto de a tolerância conduzir à paz e à prosperidade a que se assistia nos Países Baixos; davam o exemplo de Lutero, que aconselhara os governos a tratar apenas de assuntos civis; e, por fim, afirmavam que o magistrado poderia errar no seu julgamento e perseguir, equivocadamente, um dos “santos”. Acima de tudo, os “tolerationists” estabeleciam um forte contraste entre as normas rígidas do Antigo Testamento e as teorias mais tolerantes e humanas dos textos novotestamentários (cf. Coffey 1998, 971). De facto, como temos vindo a observar, os eleitos não só se consideravam os Israelitas dos Últimos Dias, como também seguiam literalmente os ensinamentos veterotestamentários, entre os quais se encontrava um incentivo à perseguição dos heréticos e dos idólatras (cf. *ibidem*, 972). Embora os “tolerationists” não questionassem a legitimidade dos textos, acreditavam que estes já não poderiam aplicar-se às nações contemporâneas (cf. *ibidem*, 973). Em contrapartida, os “tolerationists” eram apologistas da “gentileza” e da “tolerância” dos Cristãos

primitivos, que seguiam o exemplo de Cristo: dizendo não à perseguição, à retribuição, e sim à solidariedade e à generosidade (cf. Coffey 1998, 973). Por outro lado, o primitivismo novotestamentário permitia a concepção da religião como uma questão privada, individual e voluntária, assim como a percepção do Estado como uma instituição construída sobre a razão e a lei natural (cf. *ibidem*, 977). Apesar de os paladinos deste tipo de tolerância religiosa estarem difundidos por vários movimentos políticos e por várias seitas religiosas, os seus argumentos foram abafados pelo radicalismo escatológico que dominava a Inglaterra.

Embora Oliver Cromwell não possa ser considerado um “tolerationist”, ele, como Lorde Protector, adoptou uma atitude que o estudioso John Coffey descreve como sendo de “remarkable breadth of sympathy towards heterodox figures” (1998, 963).

“Liberty of conscience is a natural right”, afirmou Cromwell no seu discurso de 12 de Setembro de 1654 ao Parlamento, e essa liberdade deveria ser “recíproca” (Roots 2002, 51). Uma seita ou um grupo religioso que por fim alcançava a liberdade de culto, segundo Cromwell, não tinha o direito de impor as suas crenças sobre as dos outros indivíduos, antes devia conceder-lhes a liberdade que eles tinham desejado anteriormente (cf. Roots 2002, 51). De facto, o Lorde Protector defendia que a religião era uma questão de consciência, que nos deveres do magistrado cabia somente “to look to the outward man, but not to meddle with the inward” (*ibidem*, 32). George Drake, em “The Ideology of Oliver Cromwell”, entende que “Toleration was one of the most consistent of Cromwell’s religious policies. It was based on the principle of the recognition and acceptance of the rights of those religious groups which did not foster political disorder” (1966, 261-262). “The Cromwellian state church”, a “Igreja” de Cromwell assim designada por Christopher Hill, seria uma instituição rodeada por Igrejas independentes não-conformistas toleradas pelo Estado (cf. Hill 1990a, 180). No entanto, estas Igrejas não-conformistas seriam, obviamente, regulamentadas por leis mais conservadoras, tais como a eleição dos pastores. Apesar disso, Cromwell mostrava-se tolerante para com os *Quakers*, tão ridicularizados e temidos pelos seus contemporâneos, e até mesmo para com os Católicos. Apesar de ter sido absolutamente implacável na Irlanda, em Inglaterra Cromwell estava disposto a tolerar papistas, assim como aqueles que defendiam um sistema religioso episcopal (cf. *ibidem*, 116). Drake cita no seu artigo um embaixador veneziano que afirmou que os Católicos, embora despidos dos seus bens e propriedades, podiam no entanto assistir à missa (cf. Drake 1966, 261), em privado certamente. Também Hill confirma que “Roman Catholic historians agree that their co-religionists were better off during the Protectorate than they had ever been under James or Charles I” (Hill 1990a, 116). Os *Quakers*, por outro lado, eram muito facilmente considerados “perturbadores da paz”, uma vez que, defendendo a igualdade independentemente do estatuto social ou da autoridade, causavam grande hostilidade aos Independentes mais

conservadores. Segundo Drake, os *Quakers* pareciam caricaturar as acções e as palavras não só dos outros grupos religiosos mais contidos mas também das Escrituras. Ainda assim, Cromwell mantinha-se tolerante. O famoso caso de James Nayler não apenas mostra até que ponto o Lorde Protector estaria disposto a suportar as seitas (até mesmo as mais controversas), de modo a não interferir nas questões de consciência, como prova a intolerância dos membros conservadores do regime (cf. Drake 1966, 262).

O caricato episódio de James Nayler foi, na verdade, fonte de grande apreensão e ultraje. Em 1656, Nayler desfilou nas ruas de Bristol montado num burro, enquanto várias mulheres espalhavam ramos de palmeira ao longo do seu percurso, representando simbolicamente a entrada de Cristo em Jerusalém. Para Nayler e para os *Quakers*, a farsa não tinha nenhuma outra intenção que não a adoração de Cristo e a sua evocação pelo Homem. O *Quakerism* defendia que Cristo (e Deus) habitava no coração de todos os homens. Logo, o desfile era simplesmente a representação dessa crença. Contudo, para muitos espectadores, esta cena foi considerada blasfema e absolutamente inaceitável. Como regista Christopher Hill, “This trivial event was seized upon by the enemies of religious toleration to make a major demonstration in Parliament against the consequences of the lax religious policy of the Protector and the Major-Generals” (1990a, 176). Ao contrário de Cromwell, os independentes mais conservadores temiam que a tolerância religiosa conduzisse ao caos e, pior, ao fim do regime. À semelhança da posição de Thomas Edwards dez anos antes, para eles a tolerância era o maior de todos os males (cf. Hill 1991, 98). Ela conduziria ao cepticismo na doutrina e ao relaxamento na vida quotidiana, e, por fim, ao ateísmo. Caso fosse autorizada pelo Estado, não haveria forma de conter a heresia e seria o fim da ordem social e política (cf. *ibidem*, 98). De facto, a religião era o maior regulador da sociedade e a sua fundação mais forte. Através de um culto rígido, marcado pelo medo da condenação eterna, as massas eram mais facilmente controladas. Ora, a Igreja, aliada ao Estado, era o pilar da ordem social, como tinha já sido provado até ao eclodir das Guerras Civis. O fim da Igreja nacional e da sua instância directiva, o *High Commission*, permitiu às classes mais baixas um acesso à liberdade nunca antes vivenciado: tinham a oportunidade de escolher os seus próprios pastores, de discutir as várias interpretações da Bíblia, sem que corressem o risco de perseguição. A liberdade que os Independentes tinham antes desejado desesperadamente passou, então, a ser por eles mesmos negada às outras seitas.

O caso de Nayler foi discutido apaixonadamente pelo segundo Parlamento do Protectorado, que desejava que o *quaker* fosse executado, de forma a servir de exemplo e, assim, desencorajar os seus seguidores. Contudo, Cromwell opôs-se e, quando Nayler foi julgado por blasfémia, foi condenado a humilhações e flagelações públicas: a sua língua foi perfurada e na sua testa foi marcado um “B” de blasfemo. Depois destas penas, Nayler foi encarcerado (cf. Drake 1966, 262).

Como foi mencionado na Introdução do presente trabalho (cf. pp.10ss, *supra*), o profetismo tinha sido um fenómeno comum durante a Idade Média, cujos profetas, mesmo quando granjeavam um número apreciável de seguidores, eram perseguidos pela Igreja, ou simplesmente ignorados e considerados embustes. Contudo, durante este período de experimentação política e religiosa, Nayler foi visto como uma ameaça porque era líder de um movimento organizado, inicialmente fundado no Norte, cujo número de seguidores aumentava assustadoramente também nos condados do Sul. Os mais conservadores, temerosos da tolerância religiosa, viram na humilhação pública de Nayler uma vitória contra a heresia endémica entre os *Quakers* (cf. Hill 1991, 250). De facto, após este incidente, o movimento alterou-se consideravelmente, passando a ter uma disciplina mais rígida e uma organização mais pacífica.⁴⁶ Já Cromwell se questionava sobre que autoridade tinha o Parlamento para agir contra Nayler (cf. Hill 1990a, 177).

Também a readmissão dos Judeus por Cromwell poderá ser vista como um grande passo a favor da tolerância religiosa. No entanto, devemos igualmente avaliá-la de acordo com as orientações escatológicas vividas no Período Cromwelliano. Os Judeus tinham sido oficialmente expulsos de Inglaterra a 18 de Julho de 1290, por Eduardo I. Durante o século XIII, os Judeus foram alvo de perseguições e castigos atrozes, e um número considerável foi enforcado por serem suspeitos de especulação quando a cunhagem de uma nova moeda estava a ser planeada (cf. Toon 2002b, 115). Esta atmosfera aterrorizadora encontrava-se um pouco por toda a Europa. Nos fins do século XV, com a instituição da Inquisição Espanhola, no Continente, muitos judeus tiveram de migrar constantemente pela Europa com medo de perseguição, enquanto outros se convertiam ao Catolicismo.⁴⁷ Somente com a Reforma Protestante é que as esperanças de os Judeus regressarem a Inglaterra se reavivaram. Como Peter Toon explica, em “The Question of Jewish Immigration”,

it was rather later in English history as the Puritan movement with the Church of England grew and the study of the Old Testament Scriptures and the Hebrew language by English divines was developed, that serious proposals were made by both Englishmen and representatives of the Marranos, that Jews who were still being persecuted in Europe should be readmitted to England in large numbers. (2002b, 115)

De facto, devido ao estudo mais aprofundado das Escrituras, os teólogos, e mais tarde a população em geral, ficaram cada vez mais fascinados com a profecia da conversão dos Judeus ao Cristianismo presente em vários dos Livros da Bíblia (por exemplo, no Apocalipse). Este interesse pela questão

⁴⁶ Esta nova organização *Quaker* esteve a cargo de George Fox, o outro grande líder *quaker*. Os *Quakers* deixaram de representar os milagres bíblicos, e o livro de milagres que Fox tinha reunido como prova da verdade da doutrina *quaker* foi suprimido. Também as esperanças messiânicas se diluíram e as atitudes para com a sociedade e o Estado tiveram de ser redefinidas (cf. Hill 1991, 252).

⁴⁷ Nos países católicos, os Cristãos-Novos seriam igualmente perseguidos pela nova Inquisição, mas desta vez por questões políticas e financeiras (cf. Green 2008).

hebraica alcançou o seu apogeu, em Inglaterra, na década de 1650. Vários autores abordaram esta temática nas suas obras de orientação milenarista (cf. Cary 1651, 139ss), e deve ser, portanto, neste contexto “profético” que deveremos analisar a “readmissão” dos Judeus em Inglaterra,⁴⁸ em 1655, durante o Protectorado de Cromwell.

Como objectivo religioso principal, o Lorde Protector desejava promover a unidade de culto. No entanto, Cromwell estaria disposto a tolerar outras crenças, desde que estas não colocassem em risco a ordem nem o regime. Cromwell, como agente divino, pretendia igualmente unir o “povo de Deus”. Numa carta dirigida a Robin Hammond em 1648, Cromwell afirma: “I have waited for the day to see union and right understanding between the godly people (Scots, English, Jews, Gentiles, Presbyterians, Independents, Anabaptists and all)” (*cit in* Firth 2006, 205-206). Este desejo foi reafirmado em Fevereiro de 1655 numa proclamação sobre religião, em que o Protector e o seu Conselho asseguraram que o objectivo do regime era preservar e promover a liberdade e os privilégios de todos aqueles que temiam a Deus, mesmo que defendessem diferentes opiniões (cf. Coward 2002, 59).⁴⁹ A readmissão dos Judeus foi, por conseguinte, um outro passo para a reunião do povo de Deus, na Nação Escolhida.

The Humble Address of Menasseh ben Israel, publicado em Londres, a 5 de Novembro de 1655, encontrou, por isso, no Protectorado um terreno fértil. Ben Israel era um judeu de Amesterdão que, de acordo com o seu próprio testemunho, tomou como missão propor a Oliver Cromwell a readmissão dos Judeus (cf. Toon 2002b, 115). Ben Israel tinha sido informado anteriormente da predisposição favorável dos Ingleses quanto ao povo judaico. Roger Williams tinha já defendido em 1644 que os Judeus poderiam ser bons cidadãos e afirmou que muitas das tribulações que a Inglaterra enfrentara durante a Guerra Civil tinham sido causadas pelo mau tratamento dos Ingleses para com os Judeus no passado.⁵⁰ Algumas negociações políticas para que os Judeus fossem oficialmente readmitidos em Inglaterra tinham já decorrido durante o Inverno de 1648-49, após o *Pride’s Purge*.⁵¹ Contudo, nesta época, ainda não havia consenso quanto à concessão de uma liberdade religiosa tão ampla. Por isso, a sugestão de que uma nova cláusula fosse adicionada ao *Agreement of the People*,

⁴⁸ Concordamos que poderá ter havido motivações económicas para a readmissão dos Judeus em Inglaterra, visto que eles eram grandes impulsionadores do comércio e da finança. No entanto, acreditamos que o factor primordial foi, indubitavelmente, a questão escatológica. Sem esta, o regresso dos Judeus, ainda alvo de muitos preconceitos na Europa Continental e também nas Américas, teria sido, muito provavelmente, adiado.

⁴⁹ Esta proclamação contém, portanto, a posição de Cromwell perante o caso Nayler, um ano depois, assim como a sua posição quanto à causa judaica.

⁵⁰ Peter Toon oferece numerosos outros exemplos de ingleses que defendiam a causa judaica (cf. Toon 2002b, 116).

⁵¹ O *Pride’s Purge* ocorreu a 6 de Dezembro de 1648, quando o coronel Thomas Pride e as suas tropas impediram a entrada dos membros do *Long Parliament* que não apoiavam as medidas defendidas pelos *Grandeers* do *New Model Army* e pelos Independentes. Enquanto que o número de membros da Câmara dos Comuns foi reduzido significativamente, a Câmara dos Lordes foi abolida. Este acontecimento pôs fim ao *Long Parliament*, formando um novo órgão parlamentar, o *Rump Parliament*. Em 1659, o *Long Parliament* viria a ser chamado uma última vez para se demitir.

documento então em discussão, que permitiria o regresso dos Judeus a Inglaterra, foi recusada (cf. Toon 2002b, 116). Outras tentativas posteriores saíram, de igual forma, falhadas. Seriam necessários a forte orientação milenarista e o aumento da tolerância religiosa de meados da década de 1650 para permitir uma mais produtiva discussão do tema da imigração judaica.

Na verdade, de acordo com alguns teóricos, nomeadamente Samuel Hartlib (ca. 1600-1662), alemão radicado em Inglaterra, a conversão do povo judeu aconteceria em breve, uma vez que a Sétima Trombeta da Revelação soaria em 1655. A conversão seria, acreditava-se, executada por Cristo, que regressaria para iniciar o reino de Deus na Terra (cf. *ibidem*, 119). Embora, como observámos no segundo capítulo deste trabalho, Cromwell tenha partilhado das crenças milenaristas segundo as quais Cristo regressaria em pessoa para iniciar um novo reino na Terra, após o fracasso da Assembleia dos Santos o Protector passou a estar convencido de que esse reino seria, afinal, criado, em primeiro lugar, nos corações dos crentes e não fisicamente imposto. Como declara no seu discurso realizado perante o Parlamento a 4 de Setembro de 1654, só quando os corações dos homens tivessem sido purificados é que se poderia começar a esperar pela vinda de Cristo:

there are others more refined, many honest people, whose hearts are sincere, and the evil that hath deceived them is the mistaken notion of the Fifth Monarchy. A thing pretending more spirituality than anything else. A notion I hope we all honour, wait, and hope for, that Jesus Christ will have a time to set up his reign in our hearts, by subduing those corruptions and lusts, and evils that are there, which reign now more in the world than I hope in due time they shall do. And when more fullness of the Spirit is poured forth to subdue iniquity and bring in everlasting righteousness, then will the approach of that glory be. *The carnal divisions and contentions amongst Christians, so common, are not the symptoms of that kingdom.* (Roots 2002, 33; ênfase nossa)

Apesar de não acreditar que o advento do reino de Cristo se pudesse consumir num futuro muito próximo (dado que as discordâncias entre os crentes não indiciavam a sua chegada iminente), Cromwell tinha, porém, como eleito, de prosseguir na sua missão de unir o povo de Deus. Por isso, o Lorde Protector mostrou-se muito receptivo à possibilidade do regresso dos Judeus a Inglaterra. Ben Israel foi muito bem recebido por Cromwell, como foram os argumentos que expôs em *The Humble Address*. De facto, Ben Israel refere os motivos (e as condições) pelos quais o povo judeu deveria ser de novo recebido em Inglaterra. Como observa Peter Toon: “They were to obtain permission to have a synagogue, to ensure the complete dispersion of the Jews throughout the world, to bring wealth to England through Jewish merchants, and to find the same affection in the whole nation for his [Ben Israel’s] people as had been extended to himself by individual Englishmen” (2002b, 122). Aliás, Ben Israel fez questão de referir as vantagens económicas que o povo judeu traria à Inglaterra.

No entanto, apesar das crenças milenaristas e das vantagens económicas, a readmissão dos Judeus era ainda uma questão fracturante entre os Ingleses, e Cromwell teve mesmo de insistir que uma petição fosse apresentada perante o Conselho para a análise da questão, conseguindo evitar que ela fosse sumariamente rejeitada (cf. Coward 2002, 61). No dia 4 de Dezembro de 1655, uma primeira reunião foi realizada para debater se seria legal, ou não, permitir o regresso dos Judeus, ao que os advogados presentes responderam que o édito real de 1290 já não tinha validade alguma. Ficou claro, nesta e nas reuniões seguintes (que decorreram a 7 e a 14 de Dezembro), que o receio generalizado consistia na ameaça que a tolerância do Judaísmo poderia representar para a Igreja e para a moral inglesas (cf. Toon 2002b, 123). Havia ainda receio quanto ao aspecto económico. Os comerciantes temiam que a chegada dos Judeus servisse somente para enriquecer estrangeiros e prejudicar os Ingleses. Foram apresentadas várias medidas de controlo comercial para o caso de os Judeus serem admitidos.

Mesmo com a influência exercida por Cromwell, as negociações não resultaram numa posição firme. Ficou claro que não havia nenhuma lei que impedisse a imigração dos Judeus, mas tornou-se igualmente óbvio que, se muitos comerciantes judeus se instalassem em Londres e noutros portos, os comerciantes ingleses enfrentariam muitas dificuldades (cf. *ibidem*, 125). Apesar de a readmissão oficial ter sido gorada, o Protector permitiu a entrada de pequenos grupos de judeus em 1656, e em 1660 havia já uma pequena comunidade judaica organizada em Londres.⁵² Como podemos observar, Cromwell não se deixava condicionar pelas ideias pré-concebidas da elite puritana no que tocava ao conceito de tolerância. De facto, o Puritanismo, atenta a sua qualidade elitista, poderia, porventura, admitir uma honesta diferença de opinião; porém, na prática, os Puritanos temiam as doutrinas distintas da sua e muito facilmente as consideravam heréticas e pecaminosas (cf. Simpson 1954, 124). O Lorde Protector ultrapassou este temor puritano perante o “pecado” e estava disposto a receber na sua “Igreja” um número mais alargado e um mais diferenciado tipo de crentes.

Na verdade, é necessário contextualizar os limites de acção de Cromwell não só com as suas próprias crenças religiosas, mas também com os seus deveres políticos. Como Lorde Protector, Cromwell desejava que os três reinos, que então governava, conseguissem, finalmente, manter-se estáveis e o regime seguro. Ele estaria disposto a conceder liberdade de consciência a todos, desde que não colocassem a ordem e a paz em risco. Devido ao seu antiformalismo, Cromwell, que não confiava nas instituições humanas nem em formas de prática religiosa, acreditava que os eleitos deveriam suplantar diferenças exteriores (fossem elas quais fossem) de forma a redescobrirem o que

⁵² Somente duzentos anos após a morte de Cromwell é que um judeu inglês seria reconhecido como cidadão em pé de igualdade com os Protestantes (cf. Toon 2002b, 125).

os unia. Por conseguinte, embora as suas acções nos levem a identificá-lo com o Puritanismo, é compreensível que Cromwell tenha resistido a uma identificação com qualquer dos grupos religiosos (cf. Smith 2003, 4 e ainda Davis 2003, 139-166). Cromwell era igualmente um homem pragmático, cansado de conflitos e tumultos, que, recorrendo a meios, por vezes, duros e impopulares, pretendia alcançar aquilo que ele via como uma *Godly Commonwealth*. Ele esperava que os eleitos se tornassem cada vez mais numerosos, até que todos os Ingleses pertencessem à elite de Deus. Assim, os interesses dos eleitos seriam os interesses da Inglaterra (cf. Smith 2003, 5).

Também James Harrington, na sua utopia literária *The Commonwealth of Oceana* (1656), aborda o tão controverso tema da liberdade de consciência aliada aos direitos cívicos. No entanto, este autor tem uma abordagem completamente distinta do tema. Harrington defende que a liberdade de consciência e a religião nacional são interdependentes: “the one cannot well consist without the other” (2008, 63). Na sua opinião, seria demasiado perigoso defender que deveriam ser os “santos” os governantes de uma nação, uma vez que estariam a reduzir uma *commonwealth* a um único partido, e suporta o seu argumento, afirmando que os propósitos desses “santos” estariam contra as Escrituras (cf. Harrington 2008, 63). Harrington acreditava que os eleitos deveriam submeter-se aos poderes superiores e, acima de tudo, às leis humanas. “And that men pretending under the notion of saints or religion unto civil power”, adverte, “have hitherto never failed to dishonour that profession” (2008, 63). Embora Harrington não duvidasse da teoria milenarista, para ele o Milénio estaria ainda longe de ser concretizado. Por conseguinte, “it is not lawful for men to persuade us that a thing is, though there be no such object of our sense, which God hath told us shall not be until it be an object of our sense” (2008, 64). Harrington tinha, de facto, um sentido mais pragmático da relação entre a espiritualidade e a política, sentido esse que o levou a escrever: “The saintship of a people as to government consisteth in the election of magistrates fearing God and hating covetousness, and not in their confining themselves or being confined unto men of this or that party or profession” (2008, 64). A santidade do povo consistiria igualmente em fazer uma escolha religiosa e prudente, baseada não no carácter dos homens mas na elaboração de boas leis (cf. *ibidem*, 64). A rejeição da oligarquia religiosa dos eleitos reconduz-nos, portanto, ao conceito de liberdade religiosa.

Para Harrington, um governo que busca a liberdade não pode suprimir a liberdade de consciência (cf. *ibidem*, 39). Na sexta “ordem” da constituição de Oceana, Harrington afirma que as congregações deveriam eleger os seus pastores e o seu culto de acordo com a sua consciência, desde que este não fosse papista, judaico ou idólatra (cf. *ibidem*, 81). Harrington acreditava que nunca tinha havido guerras religiosas antes do Cristianismo. O Papa, na sua opinião, era o responsável pelos conflitos religiosos ocorridos posteriormente:

for the Pope not giving liberty of conscience unto princes and commonwealths, they cannot give that unto their subjects which they have not, whence both princes and subjects, either through His instigation or disputes among themselves, have introduced that execrable custom [...] of fighting for religion and denying the magistrate to have any jurisdiction over it; whereas the magistrate, losing the power of religion, loseth the liberty of conscience which in that case hath nothing to protect it. (2008, 40)

O magistrado não seria somente o moderador da liberdade de consciência, mas também o seu protector. A excomunhão, sem qualquer fundamento bíblico, seria abolida e, por outro lado, uma Igreja nacional seria instituída, (cf. *ibidem*, 82) uma vez que “a man that, pleading for the liberty of private conscience, refuseth liberty unto the national conscience, must be absurd” (2008, 39). Por outras palavras, uma república não é senão uma “consciência nacional”. Assim como a consciência individual produz uma religião privada, também a convicção de uma consciência nacional deveria produzir uma religião nacional (cf. Harrington 2008, 39).

A prática religiosa era, para Harrington, algo inerente ao ser humano; logo, negar-lhe a escolha individual da religião conduziria, mais cedo ou mais tarde, a uma rebelião. Contudo, como afirma Alan Cromartie em “Harringtonian Virtue: Harrington, Machiavelli, and the Method of the Moment”, essa liberdade não significaria que não devesse existir uma Igreja do Estado (1998, 997). “[P]recisely because religion is natural to man”, afirma Cromartie, “the government must use its power in order to make correct beliefs available to every citizen” (1998, 997). Uma vez que a maioria dos cidadãos não teria capacidade intelectual nem disponibilidade para o estudo das Escrituras na sua versão original, o Estado deveria disponibilizar um clero douto que responderia às necessidades religiosas da comunidade. A recusa de assistência religiosa seria, de facto, tão grave como a perseguição religiosa (cf. Cromartie 1998, 997-998). Segundo Harrington, “there be degrees of knowledge in divine things; true religion is not to be attained unto without searching the Scriptures” (2008, 82). Por conseguinte, o clero deveria estudar a Bíblia na sua língua original, de forma a evitar que os crentes interpretassem erroneamente as traduções das Escrituras. A *commonwealth* tinha o dever para com Deus de, como órgão racional, analisar os textos com razão e, assim, preservar a religião na sua forma mais pura (cf. *ibidem*, 83). A Igreja nacional seria um ponto de orientação, uma instituição que analisaria as Escrituras de modo racional e não coercivo.⁵³ A partir do momento em que o Estado ou a Igreja recorressem à força e à perseguição para impor as

⁵³ Anteriormente já John Milton tinha defendido uma maior subjectividade e um maior pluralismo quanto às interpretações bíblicas. Como Jorge Bastos da Silva refere em “Milton, Habermas e o Espaço Público”: “[...] Milton aceita a indeterminação semântica e ética do texto sagrado, e portanto a contingência do engano e do cisma. Para ele, a leitura é uma actividade de risco, a ser encarada com consciência livre e responsável” (2008, 121). Como Milton, Harrington defendia a consciência crítica individual. Contudo, acreditava igualmente que essa “consciência crítica” não seria necessariamente negada por uma Igreja nacional, desde que ela se mantivesse livre do “interesse privado”.

suas visões religiosas, estariam a ceder ao “interesse” privado, desconsiderando o bem público e a liberdade individual, os pilares de Oceana.

Em *The Commonwealth of Oceana*, Harrington descreve a organização política de uma sociedade ideal, uma república, cujas boas leis fariam bons cidadãos. O *magnum opus* de Harrington analisa a constituição de Oceana, elaborada pelo grande legislador Olphaus Megaletor, Lorde Arconte fundador da *commonwealth*. O Lorde Arconte é, claramente, Cromwell, o Lorde Protector, idealizado, pelo que será pertinente analisar aqui as noções básicas que definem esta sociedade ideal. Como J.G.A. Pocock declara, em *Oceana* encontramos “a mixture of history and utopia, the analysis of the rise and fall of social forms alternating with descriptions of a state of affairs in which humans can apply their intelligence in determining what they shall be, and are to that extent godlike” (Harrington 2008, xvi). Embora lhe faltem alguns dos seus elementos caracterizadores, como a viagem, *Oceana* é uma utopia literária, na medida em que descreve a organização política e económica de uma sociedade, cuja constituição (e fundador) prevê a falibilidade do ser humano e, através de leis e de ordens, tenta limitá-la.⁵⁴ *Oceana* era considerada um “modelo” que os políticos poderiam seguir, uma vez que era imediatamente relacionada ao contexto inglês. Como afirma Pocock, “What is being idealized is not a commonwealth isolated from the history of mankind, but the immediate present or imminent future which Harrington presents England as occupying in history as he understands it” (Harrington 2008, xvii). Harrington utiliza a ficção, este “modelo” de sociedade ideal, para demonstrar o que forma os políticos deveriam agir, de modo a que o regime republicano se estabelecesse e perpetuasse. Para melhor ilustrar as suas teorias políticas e as suas visões utópicas, Harrington recorre à História, às grandes repúblicas clássicas, em particular à veneziana e à israelita veterotestamentária, e, analisando os sucessos e fracassos políticos destas repúblicas, constrói a imagem de uma sociedade que, apesar das limitações humanas, se afigurava mais igualitária.

Harrington estrutura a sociedade oceânica partindo do princípio de que o Homem segue maioritariamente o “interesse privado”, prejudicando o “interesse público”. Na primeira parte de *The Commonwealth of Oceana*, “The Preliminaries”, é feita uma distinção entre governo *de jure* e governo *de facto*, dois dos mais importantes conceitos para a compreensão do utopismo de Harrington. Governo *de jure* “is an art whereby a civil society of men is instituted and preserved upon the foundation of common right or interest”, ou seja, “it is the empire of laws and not of men” (Harrington 2008, 8). O governo *de jure* está intimamente relacionado com a “ancient prudence”, a era israelita e greco-romana marcada pela liberdade (cf. *ibidem*, 8). Pelo contrário, o governo *de*

⁵⁴ Corresponde, portanto, à caracterização da utopia exposta por J.C. Davis (cf. p. 7, *supra*).

facto “is an art whereby some man, or some few men, subject a city or a nation, and rule it according unto his or their private interest; which, because the laws in such cases are made according to the interest of a man or some few families, may be said to be the empire of men and not of laws” (Harrington 2008, 9). Este tipo de governo está relacionado, por sua vez, com a “modern prudence”, período iniciado por César, que destruiu a República Romana e a liberdade, e marcado pelas invasões bárbaras. O governo, segundo Harrington, depende, portanto, do “interesse” e da “razão”. De acordo com a teoria harringtoniana, poderemos classificar três tipos de razão que dependem, obviamente, do interesse. Em primeiro lugar, há a “razão privada”, que é o interesse do homem privado. De seguida, conta-se a “razão do Estado”, que é o interesse dos governantes (do monarca, da nobreza ou do povo). Por último, temos a razão que é o interesse da humanidade. Este, também denominado “direito comum”, é o interesse sublime, uma vez que reconhece o direito de todos e não o interesse de algumas partes da comunidade (cf. *ibidem*, 21). Por conseguinte, o interesse não será obrigatoriamente prejudicial: “if reason be nothing else than interest, and the interest of mankind be the right interest, then the reason of mankind must be the right reason” (*ibidem*, 22). Para que isso aconteça, no entanto, é necessário criar boas leis, alicerçadas na virtude, e dividir o poder e a autoridade por vários órgãos governativos.

De acordo com os factos históricos, havia três tipos distintos de governo: a monarquia (o governo por um único indivíduo), a aristocracia (o governo constituído por uma classe) e a democracia (o governo formado por toda a população). No entanto, todos eles tinham tendência a degenerar-se, uma vez que eram governados pela paixão e pelo interesse privado, mais do que pela virtude. Logo, acabavam por transformar-se em tiranias, oligarquias ou anarquias, governos corruptos e absolutistas. A solução seria, segundo Harrington, a união dos três tipos de governo, para que eles se pudessem controlar mutuamente, lutando assim pelo bem comum (cf. *ibidem*, 10). Por outras palavras, o poder absoluto que, durante séculos, tinha sido usufruído por apenas um indivíduo ou por um pequeno número de indivíduos, seria então dividido por um senado, que proporia leis, pela população, que as aprovaria, e por um magistrado, que as executaria. Desta forma, o interesse privado que anteriormente ditava o comportamento dos governantes estaria controlado, uma vez que, caso algum destes órgãos pretendesse arrecadar para si privilégios em detrimento dos direitos dos restantes cidadãos, a autoridade das outras componentes do sistema político evitá-lo-ia. A *commonwealth* de Israel era o exemplo mais próximo da república ideal, não só porque os poderes eram repartidos por um senado, um magistrado e pelo povo, mas também porque as suas leis eram literalmente as leis de Deus (cf. *ibidem*, 24ss.). Pelo contrário, uma república construída por homens falíveis necessitaria de adoptar uma constituição forte que obrigasse os vários órgãos governativos a agir de acordo com o direito comum.

Como vimos anteriormente, Harrington não via com bons olhos uma *commonwealth* liderada por eleitos. Pelo contrário, defendia que mesmo os políticos que antes estiveram no lado oposto à causa republicana poderiam ser capazes de governar pelo interesse público. De facto, como Cromartie afirma, “Virtue was seen as action [...] in favour of the common interest” (1998, 993), e não propriamente como uma característica inata. “Virtue”, Cromartie declara, “is a virtuous action, the fruit of contemplation in the individual; law, when it has authority, is produced by the virtuous action that is rational debate” (1998, 996). Qualquer indivíduo, independentemente das suas qualidades, defeitos ou ideologias pessoais, estaria apto a exercer um cargo político, desde que estivesse disposto a agir de acordo com o direito comum. Em Oceana, os monarquistas eram considerados cidadãos iguais (cf. Harrington 2008, 256), pois, como Cromartie explica, para Harrington as formas de governo eram mortais, perecíveis, logo a fidelidade a um regime ou sistema político não deveria sobreviver ao seu objecto (cf. Cromartie 1998, 995).

“An equal Commonwealth”, Harrington afirma, “is a government established upon an equal agrarian, arising into the superstructures or three orders, the senate debating and proposing, the people resolving, and the magistracy executing by an equal rotation through the suffrage of the people given by the ballot” (2008, 34). De facto, em Oceana, a forma de manter a igualdade, ou melhor, de evitar uma grande diferenciação na propriedade de bens entre grupos de indivíduos, seria a manutenção de duas leis importantes elaboradas pelo Lorde Arconte: a lei agrária e a lei do sufrágio (*ballots*). A lei agrária era uma lei que estabelecia e preservava o equilíbrio do domínio, ou seja, da propriedade, através de uma distribuição tal que nenhum homem ou grupo de homens poderia suplantar o poder da restante população, possuindo demasiadas terras. De acordo com a décima terceira “ordem” da constituição:

that every man who is at present possessed, or shall hereafter be possessed, of an estate in land exceeding the revenue of five thousand pounds a year, and having more than one son, shall leave his lands either equally divided among them, in case the lands amount unto above 2000 £ a year unto each, or so near equally, in case they come under, that the greater part or portion of the same remaining unto the eldest exceed not the value of two thousand pounds revenue. (Harrington 2008, 101)

Esta ordem não seria aplicada somente a Oceana, mas também a todos os territórios sob a sua égide, como Marpesia (ou seja, Escócia) e Panopea (Irlanda). O seu incumprimento seria punido por lei. No discurso apologético da lei agrária, Megalator explica que as propriedades de Oceana, estando desta forma divididas, nunca poderiam ser possuídas por menos de cinco mil proprietários, evitando assim a restituição do *Gothic balance* (cf. *ibidem*, 104-114).

Uma nobreza que desequilibrasse a distribuição da propriedade em detrimento do povo era incompatível com um governo popular, “for unto popular government it is essential that power should be in the people” (Harrington 2008, 137). Segundo Harrington, a palavra *Gothic* tem vários significados, entre os quais guerra ou posse de terras conquistadas, distribuídas pelo vencedor aos seus comandantes em troca de fidelidade. De acordo com este sistema expansionista, aos comandantes seriam oferecidos títulos e as terras transformadas em feudos. Os habitantes desses feudos seriam vassallos dos conquistadores (cf. *ibidem*, 48-49). Por outras palavras, o *Gothic balance* refere-se ao sistema de posse de terras por uma minoria, a nobreza e o clero, e da subjugação da maioria da população a um pequeno número de indivíduos. Na Idade Média, o território tinha sido possuído pelo monarca, pela nobreza e pelo clero, o que conduzia a um conflito permanente entre a Coroa e a nobreza. O *Gothic balance* começara a desmantelar-se em Inglaterra, de acordo com a teoria harringtoniana, durante o reinado de Henrique VII, quando o monarca tomou medidas contra a posse de grandes propriedades por famílias nobres.⁵⁵ Com Henrique VIII, foi o clero atacado com a dissolução dos mosteiros. Por fim, com Carlos I e a sua falta de apoio militar, a monarquia encontrava-se condenada, assim como parecia estar o *Gothic balance* (cf. Cromartie 1998, 987). Em Oceana, o *Gothic balance* tinha ruído devido à lei agrária, como vimos, e, por outro lado, à lei do sufrágio.

O sufrágio consistia na rotação periódica dos cidadãos no desempenho dos vários cargos políticos. Segundo Harrington, “Equal rotation is equal vicissitude in government, or succession unto magistracy conferred for such convenient terms, enjoying equal vacations, as take in the whole body parts, succeeding others through the free election or suffrage of the people” (2008, 33). Seria esta ordem que manteria uma *commonwealth* livre da corrupção. Desrespeitá-la seria destruir “the life or natural motion of a commonwealth” (Harrington 2008, 33). O sufrágio e a ordem agrária eram os pilares legislativos de Oceana, que permitiam que a *commonwealth* se mantivesse livre do interesse privado e pudesse ser, por fim, uma *commonwealth for increase*.

Maquiavel, em *Discorsi*, afirma que existem dois tipos distintos de repúblicas: a *commonwealth for increase* e a *commonwealth for preservation* (cf. *ibidem*, 155-157). Enquanto Maquiavel defende que a *commonwealth for preservation* era a mais segura, estável e forte, ao contrário da *commonwealth for increase*, que seria marcada por tumultos e instabilidade, devido às suas tendências expansionistas, Harrington declara que se uma *commonwealth* era internamente “igual”, com leis fortes e seguras, não correria o risco de dissolução. Além disso, declara Harrington:

⁵⁵ Esta medida político-económica deveu-se, obviamente, à ameaça que o governo de Henrique VII enfrentava no final das Guerras das Rosas. O receio de ver o seu frágil reinado contestado levou Henrique VII a tomar medidas severas quanto à nobreza, em particular àquela mais próxima do trono.

“The balance of a commonwealth that is equal is of such nature that whatever falleth into her empire must fall equally, and if the whole earth fall into your scales it must fall equally; and so you may be a greater people and yet not swerve one hair” (2008, 220). Como tal, esta *commonwealth*, como um magistrado de Deus, deveria reivindicar o direito comum e a lei natural para toda a humanidade. Segundo James Holstun, “[Harrington’s] utopia is an expensive ‘commonwealth for increase’ like imperial Rome, not a static ‘commonwealth for preservation’ alone like Venice. [...] it spreads by an ‘equal league’ like that of the Roman empire, which brings ‘liberty’ to surrounding peoples while maintaining unified Utopian Sovereignty” (1987, 81). Esta expansão, ao contrário do que Maquiavel esperava, não enfraqueceria o governo de Oceana, antes fortalecê-lo-ia. A disciplina militar que estava igualmente no centro das preocupações governativas era, por isso, fulcral nesta sociedade. De facto, todos os jovens com idades compreendidas entre os dezoito e os trinta anos teriam de se submeter ao regime militar que os iria preparar para a vida civil que se iniciaria aos trinta anos.

O estudioso James Holstun observa:

When Oceana’s agrarian legislation has assured a rationalized inheritance of land, the nurturing of families, and a distribution of military power, and when its electoral legislation has assured a proper and perpetual circulation of persons into and out of positions of political power, then England will have gained a dynamic stability that will allow it to embark on a millennial conquest and unification of the world. (1987, 168)

Harrington via o povo inglês como uma matéria moldável que poderia dar início a uma nova era. Como o povo de Oceana, os Ingleses eram “prepolitical and premoral raw material waiting to be shaped into an ideal polity” (Holstun 1987, 180). Assim como o povo oceânico se deixara moldar por Olpheus Megaletor, também os Ingleses se deveriam deixar moldar por Oliver Cromwell. Como já foi mencionado de passagem, Megaletor era um modelo metafórico da figura e do poder de Cromwell. Tal como Megaletor, o fundador de Oceana, somente o Lorde Protector teria a autoridade de fundar uma *commonwealth* governada pela lei. O Lorde Arconte é considerado por Holstun “the product of a new Christian synthesis of the Hebraic and the Hellenic”, uma vez que a legislação por ele criada tinha tantas influências de Moisés como de Licurgo (1987, 223). Tal como Cromwell pretendia, Megaletor tinha criado uma *commonwealth* governada pela rectidão. Ambos desejavam expandir o império e consideravam ser seu dever melhorar o estado do mundo: “to put the world into a better condition than it was before” (Harrington 2008, 227).

Assim como o Lorde Protector ansiava por uma *commonwealth* temente a Deus e politicamente estável, o Lorde Arconte aliava a propagação da liberdade civil, da liberdade de consciência, à instituição do Reino de Cristo:

Now if you add unto the propagation of civil liberty, what is so natural unto this commonwealth that it cannot be omitted, the propagation of the liberty of conscience, this empire, this patronage of the world, is the kingdom of Christ. For as the kingdom of God the Father was a commonwealth, so shall be the kingdom of God the Son; *the people shall be willing in the day of his power.* (Harrington 2008, 231-232)

Embora o seu pensamento não tivesse influências escatológicas tão fortes como o de Cromwell, Harrington adapta aqui as suas visões utópicas ao discurso milenarista que então marcava o panorama político. Harrington acreditava, acima de tudo, no “homem natural”, no homem racional. Como o próprio afirma, “Now as of necessity there must be a natural man, or a man endued with natural body, before there can be a spiritual man, or a man in capacity of divine contemplation” (*cit in Holstun 1987, 204*). De facto, segundo Pocock, Harrington equacionava Deus com a razão, com a inteligência pura, e considerava o indivíduo o instrumento dessa inteligência no mundo orgânico e material (cf. Harrington 2008, xxii). Como Holstun defende, “God forms only the propositive part of the state reason of Oceana, for he must leave the result to the people. Furthermore, after the degeneration of the Israelite theocracy, God became no more than a *rex absconditus*, leaving all of his propositive wisdom behind him in Scripture” (1987, 212). Logo, subentende-se que Harrington acreditava num papel mais activo e racional do indivíduo, em vez da teoria do homem como instrumento divino, limitado pela Providência, muito comum no Período Cromwelliano.

Harrington pretendia, portanto, que *Oceana* demonstrasse uma outra forma de organização político-económica que permitisse a manutenção de uma *commonwealth* após o desaparecimento dos seus fundadores. A partir de leis agrárias e de eleições livres e periódicas, das quais resultaria a designação de agentes políticos em regime de rotatividade, Harrington criou uma sociedade com discrepâncias políticas e económicas menos vincadas, cujas autoridade e estabilidade pareciam permanentes. *Oceana* é, por conseguinte, mais uma visão daquilo que Inglaterra poderia ter sido:

Oceana is as the rose of Sharon; and the lily of the valley. As the lily among thorns, such is my love among the daughters. She is comely as the tents of Kedar, and terrible as an army with banners. Her neck is as the tower of David, builded for an armoury, whereon there hang a thousand bucklers and shields of mighty men. Let me hear thy voice in the morning, whom my soul loveth. [...] Arise, queen of the earth; arise, holy spouse of Jesus. (Harrington 2008, 233)

Como podemos observar, Oliver Cromwell, o mais proeminente dos Ingleses, não só era considerado um instrumento da vontade divina como era igualmente alvo de grandes expectativas utópicas. Como agente escatológico, Cromwell pretendeu libertar o povo inglês do jugo do Anticristo, granjeando-lhe uma liberdade mais vasta, e pretendeu ao mesmo tempo unificar os diversos povos de Deus, não hesitando em recorrer a métodos que nem sempre foram populares.

Meditando seriamente nos eventuais desígnios da Providência antes de tomar as suas decisões, o Lorde Protector queria conduzir a *Commonwealth* à estabilidade, depois de tantos conflitos armados e de tantas políticas falhadas. Tal como o seu homólogo literário, o Lorde Arconte, Cromwell tencionava criar uma sociedade mais igualitária que se perpetuasse. Ao contrário de Megaletor, assim que faleceu a 3 de Setembro de 1658, a *Commonwealth* iniciou a sua decadência. Com a morte de Cromwell terminou o grande período revolucionário que, aqui, denominamos Período Cromwelliano.

Invincible in the Field.

Inviolable in his Faith.

Unfeigned in his Zeal.

Immortal in his Fame.

The Greatest of Captains. [...]

The Best of Princes.

The Most Sincere of Christians.⁵⁶ (Harrington 2008, 266)

⁵⁶ Inscrição dedicada a Olphaus Megaletor, Lorde Arconte de Oceana. Veja-se: Harrington 2008, 266.

Conclusão

O Fim da Good Old Cause

Infinite the crowd of people and the gallantry of the horsemen, citizens, and noblemen of all sorts. The Mayor of the town came and gave him his white staff, the badge of his place, which the King did give him again. The Mayor also presented him from the town a very rich Bible, which he took, and said it was the thing that he loved above all things in the world. [...] The shouting and joy expressed by all is past imagination.

Samuel Pepys⁵⁷

Após a morte de Oliver Cromwell, o seu filho e herdeiro, Richard Cromwell, tornou-se Lorde Protector da *Commonwealth*. Conjectura o historiador Blair Worden que, caso Oliver Cromwell tivesse aceite a coroa oferecida quando lhe foi apresentada a *Humble Petition and Advice*, talvez a dinastia Cromwell tivesse sobrevivido. Embora não tivesse sido esse o objectivo das Guerras Cívicas, manter-se-iam algumas das grandes realizações da revolução, como a constituição (cf. Worden 2009, 145). Richard Cromwell não tinha a força nem a autoridade do seu pai e, mais importante ainda, não tinha o apoio do exército, que tinha sido o grande esteio do poder de Oliver Cromwell. Apoiado

⁵⁷ Descrição da chegada de Carlos Stuart, futuro Carlos II, a Inglaterra, a 25 de Maio de 1660 (cf. Pepys 1978, 65).

essencialmente pelo presbiteriano Lorde Broghill e pelos *conservative Cromwellians*,⁵⁸ Richard tornou-se alvo de hostilidade por parte dos restantes parlamentaristas, conflito que culminou com a dissolução do Parlamento a 22 de Abril de 1659 e terminou com a abdicação de Richard em Maio (cf. Worden 2009, 147). O exército não conseguiu encontrar uma outra solução que não a reinstituição do *Rump Parliament*. No entanto, também ele se viu rapidamente dilacerado pelas disputas internas.

Durante este período de instabilidade, a velha rivalidade entre republicanos e monarquistas reacendeu-se. Nos inícios de 1660, John Milton, o paladino da *Commonwealth*, publicou um tratado em defesa da república designado *The Readie & Easie Way to Establish a Free Commonwealth*. Este tratado foi, como afirma Joyce Lee Malcolm, “a frantic appeal to Monck, the Rump, and the English people to resist the overwhelming sentiment for a return to monarchy” (Milton 1999, 507). Nele Milton descreve as qualidades e vantagens de um governo pelo povo e relembra os valores e os ideais pelos quais os parlamentaristas haviam lutado durante as Guerras Civis. Segundo Milton,

The Parliament of *England* assisted by a great number of the people who appeared and struck to them faithfullest in the defence of religion and their civil liberties, judging kingship by long experience a government burdensom, expensive, useless and dangerous, justly and magnanimously abolished it; turning regal-bondage into a free Commonwealth, to the admiration and terror of our neighbours [...]. (1999, 508)

Depois de a Inglaterra ter sido “a godly Tower” e “another Rome in the West”, depois de ter servido de exemplo a outras nações e inspirado revoltas no Continente, não poderia recuar, antes teria de avançar e fortalecer a sua fundação. Uma *Commonwealth* era o modelo governativo mais próximo do preceito de Cristo, como era igualmente aquele que dispensava maior liberdade e justiça. Enquanto um rei, mesmo que prejudicasse uma nação, não poderia ser controlado, acusado ou castigado sem conduzir toda a nação à ruína, qualquer governador ou conselheiro que ofendesse a *Commonwealth* poderia ser contestado, demitido e punido, sem qualquer dano para a nação. De acordo com Milton, a “felicidade” da nação estaria dependente de um conselho eleito livre, onde seria a razão, e não um indivíduo, que lideraria (Milton 1999, 509-512). “For the ground and basis of every just and free

⁵⁸ Durante o Protectorado de Oliver Cromwell, formaram-se dois “partidos” entre os conselheiros do Lorde Protector. Os designados *conservative Cromwellians* e os *radical Cromwellians*. Os conservadores eram caracterizados pelo desejo de reduzir o poder do exército, de obter uma forma de governo mais tradicional e de restabelecer a estabilidade religiosa, através da reinstituição da Igreja nacional. Entre os seus elementos destaca-se Roger Boyle, Lorde Broghill. Pelo contrário, os radicais, que não se opunham à Igreja nacional, pretendiam que esta tolerasse um campo mais alargado de visões protestantes, e que ela permitisse aos indivíduos alcançar a reforma “divina” e a regeneração espiritual, reduzindo o controlo sobre a expressão da consciência individual. Obviamente, para os radicais, a reforma religiosa era mais importante e urgente do que a reforma constitucional. Charles Fleetwood era o elemento radical mais proeminente (cf. Coward 2002, 81-82).

government”, Milton explica, “is a general Council of ablest men, chosen by the people to consult of publick affairs from time to time for the common good” (1999, 514).

Seria, por conseguinte, a divisão do poder e da autoridade que perpetuariam a *Commonwealth*:

Kingship itself is therefore counted the more safe and durable [government], because the king and for the most part, his Council, is not changed during life: but a Commonwealth is held immortal; and therein firmest, safest and most above fortune; for that the death of a king, causeth oft-times many dangerous alterations; but the death now and then of a Senator is not felt; the main body of them still continuing unchanged in greatest and noblest Commonwealths, and as it were eternal. (1999, 515-516)

Por outro lado, existia ainda a questão da liberdade de consciência, um dos grandes pilares da república, que estaria em risco com a restauração da monarquia. Milton declara: “The whole freedom of a man consists either in spiritual or civil libertie” (1999, 520). De facto, nenhum indivíduo poderia viver pacífica e satisfatoriamente se não possuísse liberdade para servir Deus e a sua própria alma, de acordo com a orientação divina a ele transcendentalmente revelada. Ao mesmo tempo, aquele que não tem liberdade procura impor violentamente a sua religião aos outros, acto não só anticristão como desumano e bárbaro. Por conseguinte, Milton defende que o Estado não deve interferir nos assuntos eclesiásticos, que possuíam uma natureza muito diversa da das suas funções políticas (cf. *ibidem*, 520-521).⁵⁹ Esta medida não só evitaria a ambição pessoal, como evitaria o surgimento de facções no meio governamental: “If there were no meddling with Church matters in State counsels, there would not be such faction in chusing members of Parliament, while every one strives to chuse him whom he takes to be of his religion; and everie faction hath the plea of God’s cause” (Milton 1999, 521). Para demonstrar o seu ponto de vista, Milton faz uma pequena referência ao *Fifth Monarchism* e à tentativa falhada de antecipar o Reino de Cristo. Se os políticos esquecessem a pretensão dos “santos”, um longo período de paz e tranquilidade seguir-se-ia em Inglaterra. Os assuntos de Estado deveriam ser tratados por indivíduos eleitos pelo seu mérito, que lutassem pelos direitos civis e pelo desenvolvimento da nação, e não pelo seu estatuto “divino” (cf. *ibidem*, 521).

Milton termina *The Readie & Easie Way* com um paralelismo entre a Inglaterra e o Povo Eleito: se a Inglaterra regressasse ao antigo jugo monárquico, seria como se os Judeus regressassem ao Egipto para venerar em idolatria a rainha egípcia (cf. *ibidem*, 524). O povo não deveria, por conseguinte, “prostituir a sua religião e a sua liberdade” ao medo e à teoria de que somente a monarquia poderia restabelecer o comércio, esquecendo as ofensas e as despesas extravagantes que a Coroa impunha à nação. Milton acrescenta: “it might prove a dangerous matter, least tradesmen

⁵⁹ Esta opinião era partilhada por uma grande parte dos Independentes (cf. pp. 69-70, *supra*).

should mutinie for want of trading, and that therefor we must forgoe and set to sale religion, libertie, honour, safetie, all concernments divine or human to keep up trading” (1999, 524).

Durante a década de 1650, houve uma ebulição notável de ideias republicanas e de uma cultura e uma literatura política republicana. Porém, não havia uma “ideologia” republicana em comum. Cada partido, ou cada seita, ou cada grupo possuía uma ideia daquilo que a *Commonwealth* deveria representar ou de como ela deveria ser organizada, o que deu origem a uma situação de grande riqueza intelectual, propensa ao experimentalismo político, mas nunca se alcançando um equilíbrio duradouro. A instabilidade política, aliada às dificuldades económicas indicadas por Milton, agravou o já forte desgaste do povo. Com a morte de Oliver Cromwell, desaparecera a figura orientadora e a personificação dos valores republicanos. Embora Cromwell representasse os ideais revolucionários, ele pretendia, como vimos, amenizar certos aspectos mais radicais e estabelecer a *Commonwealth* de modo irrevogável. Para isso, adoptou símbolos e formas monárquicas, com o intuito de oferecer ao povo algo de familiar e tranquilizador.⁶⁰ Depois de tantas medidas de experimentação política, e consequentes fracassos, e da emergência de novas e controversas seitas religiosas, parece ser compreensível que o inglês comum, iletrado, que constituía a maior parte da população, buscasse orientação e sossego.

A par das apologias da *Commonwealth*, surgiu igualmente uma atmosfera pró-monarquista que não se via desde a execução de Carlos I em 1649. Já em 1655, a então exilada Margaret Cavendish, duquesa de Newcastle, tinha publicado um curto “Inventory of Judgements Commonwealth”, no qual defendia a velha ordem governamental. Neste tratado, Cavendish afirma que a *commonwealth* deveria ser constituída pela nobreza, pela *gentry*, pelos cidadãos (*burgesses*) e pelos camponeses; e governada por apenas um chefe supremo, uma vez que vários chefes correspondem a várias ideias e a várias facções, as quais conduziriam, por fim, à ruína da nação. Segundo Cavendish, “It is more safe to be governed, though by a Foolish Head, than a Factious Heart” (1999, 128). Esta partidária da monarquia defende ainda os velhos valores segundo os quais o governante (“rei”) deveria ser cuidadoso e amável, enquanto os súbditos lhe deveriam fidelidade e obediência. Em contrapartida, Cavendish defende igualmente que o “Royal Ruler” deveria ser comedido nas suas despesas, não gastando frivolamente; deveria, ainda, ser culto e possuir uma boa biblioteca, plena de conhecimento que o inspiraria na tomada de decisões governamentais. O seu

⁶⁰ Cromwell, enquanto Lorde Protector, era tratado por “sua Alteza”, termo utilizado somente para com os monarcas. Adoptou igualmente uma assinatura, “Oliver P.”, semelhante ao estilo monárquico, assim como um brasão. No entanto, o exemplo mais marcante deste processo “apaziguador” foi a cerimónia que iniciou o seu segundo Protectorado que se assemelhou consideravelmente a uma coroação. Nesta celebração, foram utilizados vários símbolos monárquicos como o manto real, o trono de Eduardo I, o ceptro e a espada da justiça.

conselheiro não poderia ser outro que não a Justiça, não devendo, por conseguinte, ter favoritos nem mesmo conselheiros privados (Cavendish 1999, 128-129).

Com o *Rump Parliament* sob o poder de George Monck, em cujo favor o exército havia abdicado da sua autoridade, os parlamentaristas cederam cada vez mais à expectativa monarquista. Em Abril o *Rump* dissolveu-se, convocou novas eleições e reinstalou a Câmara dos Lordes (cf. Worden 2009, 150). O novo corpo político autodenominou-se “Convenção”, uma vez que, segundo a tradição, somente o rei poderia convocar um parlamento. Tanto a Convenção como Monck acordaram em impor certas limitações ao poder régio, temendo o monarquismo extremo. Entre essas medidas encontrava-se a manutenção da liberdade de consciência e a amnistia geral, medidas com as quais o futuro Carlos II parecia concordar. A 1 de Maio as duas câmaras votaram a favor da restauração do governo “pelo Rei, Lordes e Comuns” (cf. *ibidem*, 152). Quando Carlos II regressou a Inglaterra, foi recebido com grande pompa e circunstância, conduzindo ao fim um período absolutamente único da História britânica desde a invasão normanda de 1066.



Embora tenha havido vários factores impulsionadores da Revolução Inglesa de meados do século XVII e apesar de muitos académicos não considerarem a religião um factor suficiente para desencadear de uma revolução, não devemos menosprezar a importância fulcral que a religião, em particular na sua vertente escatológica, teve na mentalidade inglesa do Período Cromwelliano. Como Christopher Hill afirma: “God still has a role in the English Revolution” (1984, 19). Hill mostra que poderemos identificar vários “Deuses” no contexto da Revolução. Em primeiro lugar, existia o “Deus da ordem estabelecida”, que considerava perigosa toda e qualquer mudança, visto que a grande massa da Humanidade era “irremediavelmente pecadora” desde a Queda. De seguida, existia o Deus dos parlamentaristas, que defendia igualmente a ordem, mas uma ordem baseada na justiça e não no estatuto, e que lutava por uma reforma constante para o aperfeiçoamento da sociedade humana, a qual se deveria moldar ao modelo bíblico. Em terceiro lugar, mas não propriamente em último, existia ainda o Deus que, enquanto Espírito Santo, se encontrava em todos os crentes, o que significaria que Deus habitava em todos os seres humanos, de ambos os géneros, de todas as classes (cf. Hill 1984, 19-20). Esta “trindade de Deuses” deveu-se essencialmente à quebra da Igreja nacional e à imprensa livre, que permitiram e difundiram as mais diversificadas interpretações da Bíblia.

Enquanto o “Deus da ordem estabelecida” era defendido principalmente por grupos como os monarquistas e os *Clubmen*,⁶¹ o Deus dos parlamentaristas e a terceira divindade caracterizada por Hill eram seguidos pelos variados grupos de Independentes, desde os mais conservadores aos mais radicais. No primeiro capítulo da presente dissertação, analisámos como Gerrard Winstanley acreditava que Deus e o Espírito Santo se encontravam em cada crente, independentemente do estatuto social. Winstanley defendia igualmente que Deus era a razão, enquanto a imaginação seria o seu oposto, e estes dois poderes antagónicos encontravam-se em constante conflito. Enquanto a imaginação guiava o indivíduo pelos caminhos da cobiça e da ambição, a razão ditava que os homens e as mulheres deveriam ajudar-se mutuamente, partilhando os bens, evitando o grande fosso entre ricos e pobres. Nos seus panfletos e na sua utopia literária, Winstanley defendeu o comunitarismo e o aproveitamento dos baldios pelo povo sem propriedades. A Terra era um “Tesouro Comum”, oferecido por Deus, do qual todos, sem excepção, tinham o direito de usufruir. Apesar de Winstanley não pretender que o povo se apoderasse da propriedade privada, ele aconselhou inequivocamente os proprietários a abraçar os ideais comunitaristas, uma vez que a propriedade privada era a raiz da ambição, da cobiça, e a causa da pobreza e da miséria de muitos. Para Winstanley, Deus criara a Terra para ser igualmente partilhada por todos e não para que a sociedade escravizasse muitos em prol de alguns. Segundo a concepção profética-milenarista (cf. p. 6, *supra*), Winstanley e os *Diggers* puseram em prática “uma visão antecipada e prospectiva do devir da história”, cujo estado geral futuro se basearia na justiça social e no bem-estar comum.

De uma sociedade comunitarista, igualitária, avançámos para o milenarismo elitista dos *Fifth Monarchy Men*, que, pelo contrário, defendia o conceito de “eleição” como um atributo transcendente oferecido a uma pequena parcela da sociedade. Os “santos” desta corrente fundamentavam os seus ideais nos Livros mais enigmáticos da Bíblia, entre os quais a *Revelação de João*, e defendiam que Deus lhes tinha confiado a missão de antecipar o Segundo Advento de Cristo, que viria estabelecer a sociedade do Milénio governada por Cristo e pelos seus “santos”. Os eleitos tinham como obrigação desempenhar um papel activo no plano político, com o intuito de implementar uma teocracia, ou uma “ditadura por uma minoria santa”, fundada sobre os princípios inspirados por Deus, presentes no Pentateuco. Contudo, embora os *Fifth Monarchists* pretendessem pôr em marcha uma sociedade ideal, ela só se realizaria em pleno com a intervenção de Cristo e com a inauguração do Milénio, o que significa que este movimento se insere na instância *utópica-milenarista-profética*, de acordo com a caracterização que fica a dever-se a José Eduardo Reis (cf. p.

⁶¹ Os *Clubmen* eram grupos de vigilantes que, durante as Guerras Cívicas, tentavam proteger as localidades dos excessos dos conflitos, causados por ambos os partidos beligerantes, os parlamentaristas e os monarquistas. Veja-se: *The Desires and Resolutions of the Clubmen of the Counties of Dorset and Wiltshire* (1645), em Lindley 1998, 133-135.

6, *supra*). Os seus ideais milenaristas tinham também uma vertente apelidada por Christopher Hill de “internacionalismo revolucionário” (cf. Hill 1984, 22). Por outras palavras, os *Fifth Monarchists* pretendiam criar uma aliança entre os países protestantes e libertar os seus correligionários do jugo papista ou pagão. Apesar do extremismo, os *Fifth Monarchy Men*, que por um curto período de tempo tiveram bastante influência no curso político, através da Assembleia dos Santos, ambicionavam também executar algumas reformas, como a do Direito, que viriam a afectar a sociedade de uma forma geralmente positiva. Contudo, o seu zelo milenarista foi fonte de hostilidade e de uma forte oposição por parte dos restantes grupos políticos, o que conduziu à dissolução do *Barebones Parliament*. Apesar deste fracasso, os *Fifth Monarchists* mantiveram-se opositores ferozes do regime de Oliver Cromwell. A nível literário, examinámos com algum pormenor como os ideais *Fifth Monarchists* entrelaçavam a historiografia com as profecias bíblicas, e como o produto desta comunhão se transformou num discurso político radical.

Com Oliver Cromwell compreendemos o peso significativo que o Providencialismo e o conceito de eleição tiveram no contexto político e militar inglês, influenciando a tomada de decisões das três nações. De comandante do *New Model Army* a Lorde Protector, Cromwell é o exemplo maior do inglês que alcançou uma posição proeminente no contexto republicano devido ao seu mérito pessoal. Dado o seu zelo religioso e o seu espírito consideravelmente tolerante, Cromwell tornou-se fonte de inspiração para militares e políticos, tentando, durante o seu regime, alcançar sempre que possível um compromisso entre os grupos mais radicais e aqueles mais conservadores. Nunca esquecendo a sua missão como instrumento divino e líder inglês, o Lorde Protector desejava estabelecer um regime que se perpetuasse muito para além da sua existência, que mantivesse os ideais da *Commonwealth* e as liberdades pelas quais os Ingleses haviam lutado durante as Guerras Civis. Ainda no capítulo terceiro deste estudo, analisámos de que forma James Harrington, em *The Commonwealth of Oceana*, propunha uma sociedade mais igualitária, baseada num sistema económico de divisão de propriedades mais justo e num sistema político de rotatividade. Em *Oceana*, a liberdade religiosa dependeria de um correcto estudo das Escrituras produzido por uma Igreja nacional, que seria uma luz orientadora livre de fundamentalismo e de opressão, abrigando o pensamento e a escolha individual de cada crente. Este modelo de sociedade ideal é rapidamente associado ao contexto cromwelliano, não só pelas suas características políticas, mas também pelo seu legislador, Olphaus Megaletor, que é claramente uma metáfora do poder e do carácter do Lorde Protector. Tal como Oliver Cromwell, também Harrington desejava que o regime republicano se perpetuasse e evoluísse de modo a tornar-se uma *Commonwealth* construída sobre o princípio do “interesse público” para mais tarde poder ser aquilo que Harrington descreve como “a Commonwealth for increase”.

Na presente dissertação, esperamos ter demonstrado a importância do Período Cromwelliano, tanto a nível da história política e social como a nível das matérias que se prendem com os Estudos sobre a Utopia. Durante este período curto, não só se realizaram experimentações políticas novas e únicas no contexto europeu da época, como se colocaram em prática projectos utópicos. A maioria dos Ingleses ansiava por uma Inglaterra melhorada e muitos divulgaram as suas propostas com a esperança de elas serem ouvidas pelos governantes, sendo que algumas foram mesmo tentadas. Como Frank E. Manuel e Fritzie P. Manuel afirmam, em *Utopian Thought in the Western World*, “The English utopias are radical in the sense that they seek to strike at the roots of social, moral, and religious evil and to reorder the estates of England in a fundamental way”. As utopias possuíam igualmente um traço “paroquial”, na medida em que se dirigiam primeiramente aos Ingleses e às condições contemporâneas, e só em segundo plano se dirigiam ao mundo. Segundo estes autores, “A self-centered island utopia is still the limit of their immediate ambition, even when Fifth Monarchy Men chart a foreign policy leading to the destruction of all Catholic powers and climaxed by the defeat of the papal Antichrist” (1979, 336-337).

Foi também durante o Período Cromwelliano que o nacionalismo inglês se cristalizou. Os ideais escatológicos que sustentavam que a Inglaterra era, de facto, a nação eleita por Deus aumentaram os sentimentos patrióticos do Ingleses, que estavam agora dispostos a provar a Deus e ao mundo a razão dessa escolha transcendente.

Através de discursos políticos, exegeses, sermões, panfletos ou até mesmo utopias literárias, numerosos autores deste período, escrevendo sob o signo do utopismo, divulgaram e inspiraram os políticos, os militares, os religiosos e os camponeses a tomarem medidas para melhorar a sociedade e a nação. Recorrendo a um discurso utópico-milenarista, os Ingleses contestaram e questionaram os fundamentos da sua sociedade e tentaram melhorá-la com o intuito de ela se tornar, cada vez mais, digna da bênção divina. Muitas obras de cariz utópico absorviam motivos bíblicos. Como muito bem referem Manuel e Manuel, na obra supracitada, “The Bible was the ultimate source for the primal utopia of God” (1979, 339). As Escrituras não serviam somente de guia espiritual, mas também de modelo para a construção de leis e para a concepção de modelos de governação ideais. Em *Literature and Utopian Politics in Seventeenth-Century England*, Robert Appelbaum declara:

In an age when revealed religion was still the primary framework of social thought, many of the most radical political fantasies were derived from the Bible, and the visions they entailed were thus thought to be expressive not of things as they ought to be, of political eye raised to the condition of a speculative ideal, but of a hitherto hidden or misunderstood reality, prophetic history, against which conventional, secular political values could be shown to be mere illusions. (2002, 5)

De facto, todos os casos apresentados no presente trabalho foram inspirados por diversos momentos ou episódios bíblicos, facto partilhado por quase todos os movimentos ou correntes religiosos ou políticos desta época revolucionária. Gerrard Winstanley fundamentou a sua filosofia na sociedade edénica, assim como os *Fifth Monarchists* se basearam nas profecias apocalípticas e milenaristas vetero e novitamentárias. James Harrington, cujas teorias políticas têm uma forte componente laica, afirma que a *Commonwealth* de Israel é de todas a mais perfeita. E o próprio Oliver Cromwell, que durante toda a sua vida, se questionou sobre a vontade divina, particularmente quando obrigado a tomar decisões políticas e/ou militares importantes.

Através de um discurso escatológico, os utopistas da época transmitiam a sua preocupação com a luta pelos direitos cívicos e espirituais, com a produtividade económica, com a educação e com várias outras questões, uma vez que seria difícil dar autoridade a um texto baseado somente em argumentos laicos sem o apoio das Escrituras. Serve de exemplo a experiência *Digger*, que tinha uma vertente mais prática e menos teológica. A comunidade foi suprimida e os seus elementos foram alvo de violência, visto que, apesar de pretenderem apoiar-se numa teoria edénica, tinham abolido um dos principais pilares da sociedade. A propriedade privada fora inventada, supunham, para a protecção do indivíduo contra a sua própria natureza gananciosa. Com efeito, a mentalidade inglesa de meados do século XVII compreendia muito mais facilmente a expectativa milenarista do Advento físico de Cristo do que a possibilidade de todos os indivíduos terem os mesmos direitos.

De facto, segundo Appelbaum, “Utopian visions of seventeenth century writers both literate and repress, both reconcile and alienate” (2002, 10). O autor explica:

They try to articulate systems of sociality through which individuals may become more free, but they do so by imagining social totalities through which freedom itself becomes an object of disciplinary supervision; they try to articulate systems through which individuals may be united with one another, but they do so by imagining totalities where stratification is all the more rigidly encoded. (2002, 10)

Este argumento relaciona-se, obviamente, com o conceito de “eleição”. Tal como a Inglaterra se distinguia das restantes nações, também entre os Ingleses se diferenciavam os “santos” dos “condenados”. Enquanto que os “santos” eram os escolhidos por Deus para executar os Seus desígnios, os “condenados” seriam os súbditos dos escolhidos. Os “santos” não só deveriam sentir a presença divina, como deveriam igualmente prová-la através de riqueza e de estatuto. No entanto, esta distinção era entendida por vários milenaristas como uma etapa no desenvolvimento da nação. Os *Fifth Monarchists* acreditavam que, com a instituição do Milénio por Cristo, a população cresceria espiritualmente até que, por fim, a Terra seria somente habitada por “santos”. Por outro lado, vários Independentes, entre os quais Oliver Cromwell, defendiam que os eleitos deveriam

servir de exemplo aos “condenados” até que estes alterassem as suas atitudes e decidissem seguir os valores divinos.

Como Christopher Hill refere, este período foi um ponto de viragem no pensamento ocidental:

After 30 January 1649 kings never forgot that they had a joint in their necks. And God was never quite the same again after he had been on trial in popular discussion. He withdrew into the Newtonian stratosphere. [...] Fasts and fast sermons faded out in the 1650s; an M.P. was laughed at for excessive quotation from the Bible. (1984, 27)

Este argumento é, talvez, um pouco excessivo, uma vez que, ao longo da história posterior, não têm faltado, no Ocidente, momentos, autores, sistemas de pensamento nos quais o secularismo recuou significativamente, ou situações políticas em que um homem só, ou um pequeno número de homens, se viram investidos de poder absoluto. Em todo o caso, e apesar do fracasso último da causa republicana, o período da Revolução Inglesa de meados do século XVII é uma época única no que respeita à convergência de literatura, política, utopia e religião. Embora muitos historiadores tenham ignorado o significado das dimensões utópicas da vida social e política setecentista e minimizado a importância do radicalismo, a forte erupção de especulação política e utópica terá conduzido à invenção do pensamento político moderno (cf. Appelbaum 2002, 5). Por outras palavras, podemos encontrar alguns pontos semelhantes entre correntes, seitas ou movimentos políticos do Período Cromwelliano e outros mais recentes. Como Robert Appelbaum demonstra, vários estudiosos têm identificado no Período Cromwelliano as raízes de certas medidas políticas ou características sociais, definidoras de vários sistemas políticos e sociais da actualidade ocidental, tal como o Estado-providência moderno (cf. *ibidem*, 6). Durante a época revolucionária de meados do século XVII, os *Levellers* defenderam medidas sociais que muito se assemelham ao Estado-providência, como o apoio monetário para viúvas e órfãos de guerra. Outro exemplo é o comunitarismo *digger*. Mesmo que as teorias winstanleyanas não tenham propriamente servido de base para o comunismo marxista, não podemos ignorar as características que têm em comum, como a abolição da propriedade privada e a importância significativa do trabalho em comum. Também o ressurgimento da “democracia”, ainda que muito limitada, prova a singularidade e a riqueza do período estudado, que se quis marcado por uma vida política e religiosa menos corrupta, por uma sociedade mais livre no plano das mentalidades e por uma literatura de intervenção com distinta orientação utópica.

Obras Citadas

1. Bibliografía Primária

- Berens, Lewis H. (2008), *The Digger Movement*, Florida, Red and Black Publishers [1906].
- Carlyle, Thomas (1845), *Oliver Cromwell's Letters and Speeches: With Elucidations*, Vol. I, London, Chapman and Hall.
- Corns, Thomas N. *et al.* (2009), *The Complete Works of Gerrard Winstanley*, Vol. II, Oxford, Oxford University Press.
- Harrington, James (2008), *Harrington: The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, J.G.A Pocock ed., Cambridge, Cambridge University Press [1992].
- Rogers, Rev. Edward (1867), *Some Account of the Life and Opinions of a Fifth-Monarchy-Man*, London, Longmans, Green, Reader & Dyer.
- Roots, Ivan, ed. (2002), *Speeches of Oliver Cromwell*, London, Everyman [1989].

2. Bibliografía Secundária

- Alsop, J.D. (1985), "Gerrard Winstanley: Religion and Respectability", *The Historical Journal*, Vol. 28, No. 3, pp. 705-709.
- Appelbaum, Robert (2002), *Literature and Utopian Politics in Seventeenth-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Briggs, Asa (1991), *A Social History of England*, London, Penguin Books [1983].
- Brown, Louise F. (1964), *Political Activities of the Baptists and the Fifth Monarchy Men in England during the Interregnum*, New York, Burt Franklin [1911].
- Bucholz, Robert & Newton Key (2004), *Early Modern England 1485-1714, A Narrative History*, USA, Blackwell Publishing.
- Capp, Bernard (2008), *The Fifth Monarchy Men: A Study in Seventeenth-Century English Millenarianism*, London, Faber and Faber.
- (2002), "Extreme Millenarianism", *Puritans, the Millennium and the Future of Israel: Puritan Eschatology 1600-1660*, Peter Toon (ed.), Cambridge, James Clarke & Co., pp. 66-90.
- Carroll, Robert & Stephen Prickett ed. (1998), *The Bible: Authorized King James Version*, Oxford, Oxford University Press [1997].

- Cavendish, Margaret (1999), "Inventory of Judgements Commonwealth", *The Utopia Reader*, Gregory Claeys & Lyman Tower Sargent (ed.), New York, New York University Press, pp 128-137.
- Coffey, John (1998), "Puritanism and Liberty Revisited: The Case for Toleration in the English Revolution", *The Historical Journal*, Vol. 41, No. 4, pp. 961-985.
- Cohn, Norman (1970), *Na Senda do Milénio: Milenaristas Revolucionários e Anarquistas Místicos da Idade Média*, Fernando Neves & António Vasconcelos (trad.), Lisboa, Editorial Presença [título original: *The Pursuit of the Millennium*, 1957].
- Coward, Barry (2002), *The Cromwellian Protectorate*, Manchester, Manchester University Press.
- Cromartie, Alan (1998), "Harringtonian Virtue: Harrington, Machiavelli, and the Method of the Moment", *The Historical Journal*, Vol. 41, No. 4, pp. 987-1009.
- Davis, Colin (2003), "Cromwell's Religion", David L. Smith (ed), *Cromwell and the Interregnum: The Essential Readings*, United Kingdom, Blackwell Publishing, Ltd, pp. 139-166.
- Davis, J.C. (1983), *Utopia and the Ideal Society: A Study of English Utopian Writing 1516-1700*, Cambridge, Cambridge University Press [1981].
- (1976), "Gerrard Winstanley and the Restoration of True Magistracy", *Past & Present*, No. 70, pp. 76-93.
- Drake, George (1966), "The Ideology of Oliver Cromwell", *Church History*, Vol. 35, No. 3, pp. 259-272.
- Durston, Christopher (2001), *Cromwell's Major-Generals: Godly Government during the English Revolution*, Manchester, Manchester University Press.
- Elmen, Paul (1954), "The Theological Basis of Digger Communism", *Church History*, Vol. 23, No. 3, pp. 207-218.
- Ferreira, J. Carlos Viana (2005), "Cromwell: Puritanismo, Providencialismo e Pragmatismo", *Via Panorâmica: Revista de Estudos Anglo-Americanos / 2-2005*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 89-99.
- Firth, Charles Harding (2006), *Cromwell and the Rule of the Puritans in England*, Boston, Adamant Media Corporation [1906].
- Gould, Warwick & Marjorie Reeves (2001), *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Gloucestershire, Clarendon Press [1987].
- Green, Toby (2008), *Inquisition: The Reign of Fear*, London, Pan Books.
- Hall, Basil (1994), "Martin Bucer in England", *Martin Bucer: Reforming Church and Community*, David F. Wright (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, pp. 144-160.

- Hayes, T. Wilson (1979), *Winstanley The Digger: A Literary Analysis of Radical Ideas in the English Revolution*, Cambridge, Harvard University Press.
- Hill, Christopher, ed. (2006), *Winstanley: 'The Law of Freedom' and other Writings*, New York, Cambridge University Press [1973]. (1979), *Milton and the English Revolution*, London, Penguin Books, Ltd [1977].
- (1997), *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretations of the English Revolution of the 17th Century*, New York, St. Martin's Press [1958].
- (1991), *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*, London, Penguin Books [1972].
- (1990a), *God's Englishman: Oliver Cromwell and the English Revolution*, London, Penguin Books [1970].
- (1990b), *Antichrist in Seventeenth-Century England*, London, Verso [1971].
- (1984), "God and the English Revolution", *History Workshop*, No. 17, pp. 19-31.
- Hirst, Derek (1991), "The Failure of Godly Rule in the English Republic", *Past & Present*, No. 132, pp. 33-66.
- Holstun, James (1987), *A Rational Millennium: Puritan Utopias of Seventeenth-Century England and America*, New York, Oxford University Press.
- Hoy, Suellen M. (1972), "John Rogers: A Disillusioned Fifth Monarchy Man", *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, Vol. 4, No. 3, pp. 125-146.
- Hunt, Stephen (2001), "At the Cutting Edge of What God is Doing: Millenarian Aspects of British Neo-Pentecostalism", *Faith in the Millennium*, Stanley E. Porter *et al* (ed.), Sheffield, Sheffield Academic Press, Ltd., pp.324-346.
- Hunt, William (1988), "Spectral Origins of the English Revolution: Legitimation Crisis in Early Stuart England", *Reviving the English Revolution: Reflections and Elaborations on the Work of Christopher Hill*, Geoff Eley & William Hunt (ed.), London, Verso, pp. 305-329.
- Jacobs, Henry Eyster, & Adolph Spaeth (2010), *Works of Martin Luther: With Introductions and Notes*, s.l., Nabu Press [1923].
- Juretic, George (1975), "Digger no Millenarian: The Revolutionizing of Gerrard Winstanley", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 36, No. 2, pp. 263-280.
- Key, Newton, & Robert Bucholz (2004), *Sources and Debates in English History: 1485-1714*, Malden, Blackwell Publishing.
- Kishlansky, Mark A. (2003), *The Rise of the New Model Army*, New York, Cambridge University Press [1979].
- Lindley, Keith (1998), *The English Civil War and Revolution: A Sourcebook*, New York, Routledge.

- Loewenstein, David (2006), "Scriptural Exegesis, Female Prophecy, and Radical Politics in Mary Cary", *Studies in English Literature, 1500-1900*, Winter 2006, 46, 1, pp. 133-153.
- Macpherson, C.B. (1988), *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Hong Kong, Oxford University Press [1962].
- Manuel, Frank E., & Fritzie P. Manuel (1979), *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press.
- Milton, John (2008), *Areopagitica*, Gloucester, Dodo Press.
- , J.M. (1999), "The Readie & Easie Way to Establish a Free Commonwealth", *The Struggle for Sovereignty: Seventeenth-Century English Political Tracts*, Joyce Lee Malcolm (ed.), Vol. I, Indianapolis, Liberty Fund, pp. 505-525 [1660].
- Murphy, Walter F. (1957), "The Political Philosophy of Gerrard Winstanley", *The Review of Politics*, Vol. 19, No. 2, pp. 214-238.
- Norbrook, David (2004), "Women, the Republic of Letters, and the Public Sphere in the Mid-Seventeenth Century", *Criticism*, Vol. 46, No. 2, pp. 223-240.
- Pepys, Samuel (1978), *The Diary of Samuel Pepys*, Vol. I, London, Dent [1906].
- Plowden, Alison (2004), *Women all on Fire: The Women of the English Civil War*, Great Britain, J.H. Haynes & Co. Ltd, Sparkford [1998].
- Popkin, Richard H. (1988), "Introduction", *Millenarianism and Messianism in English Literature and Thought, 1650-1800*, Netherlands, E.J. Brill, pp. 1-11.
- Purkiss, Diane (2007), *The English Civil War: A People's History*, London, Harper Perennial [2006].
- Reis, José Eduardo (2007), *Do Espírito da Utopia: Lugares Utópicos e Eutópicos, Tempos Proféticos nas Culturas Literárias Portuguesa e Inglesa*, Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
- (2004), "O Género da Utopia e o Modo do Utopismo", *Estilhaços de Sonhos: Espaços de Utopia*, Fátima Vieira e Maria Teresa Castilho (org.), Famalicão, Edições Quasi, pp. 18-31.
- Rogers, Michael (1996), "Gerrard Winstanley on Crime and Punishment", *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 27, No. 3, pp. 735-747.
- Rossatto, Noeli Dutra (2004), *Joaquim de Fiori: Trindade e Nova Era*, Porto Alegre, EDIPUCRS.
- Rousseau, Jean-Jacques (1973), *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*, Paris, Bibliothèque Sociale.
- Sargent, Lyman Tower (2010), *Utopianism: A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press.

- (2005), “The Intersection of Utopianism and Communitarianism”, *Utopia Matters: Theory, Politics, Literature and the Arts*, Fátima Vieira and Marinela Freitas (ed.), Porto, Editora da Universidade do Porto, pp. 109-118.
- Sargisson, Lucy (2000), *Utopian Bodies and the Politics of Transgression*, London, Routledge.
- Schulman, George (1986), “Gerrard Winstanley: The Radicalism of the Good Son”, *Polity*, Vol. 18, No. 3, pp. 473-497.
- Silva, Jorge Bastos da (2008), “Milton, Habermas e o Espaço Público”, *Brotéria – Cristianismo e Cultura*, Vol. 167, n.º 2/3 (Agosto-Setembro de 2008), pp. 111-122.
- Simpson, Alan (1954), “Saints in Arms: English Puritanism as Political Utopianism”, *Church History*, Vol. 23, No. 2, pp. 119-125.
- Smith, David L., ed. (2003), *Cromwell and the Interregnum: The Essential Readings*, United Kingdom, Blackwell Publishing, Ltd.
- Solt, Leo F. (1961), “The Fifth Monarchy Men: Politics and the Millennium”, *Church History*, Vol. 30, No.3, pp. 314-324.
- Thomas, Keith (1997), *Religion and the Decline of Magic*, Oxford, Oxford University Press [1971].
- Tillinghast, John (1654a), *Generation Work*, London, Printed by Mr. Simmons.
- (1654b), Knowledge of the Times, London, Printed by R. I.
- Toon, Peter (2002a), “The Latter-Day Glory”, *Puritans, the Millennium and the Future of Israel: Puritan Eschatology 1600-1660*, Peter Toon (ed.), Cambridge, James Clarke & Co., pp. 23-41 [1970].
- (2002b), “The Question of Jewish Immigration”, *Puritans, the Millennium and the Future of Israel: Puritan Eschatology 1600-1660*, Peter Toon (ed.), Cambridge, James Clarke & Co., pp. 23-41 [1970].
- Weber, Max (1983), *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Lisboa, Editorial Presença [1905].
- Worden, Blair (2009), *The English Civil Wars 1640-1660*, London, Weidenfeld & Nicolson.
- (1985), “Providence and Politics in Cromwellian England”, *Past & Present*, No. 109, pp. 55-99.
- Zakai, Avihu (1987), “Reformation, History and Eschatology in English Protestantism”. *History and Theory*, Vol. 26, No.3, pp. 300-318.

3. Recursos Electrónicos

Cary, Mary (1651), *The Little Horns Doom & Downfall and A New and More Exact Mappe*, London,
 Printed by the Author. Disponível em:

<http://textbase.wwp.brown.edu/WWO/php/wAll.php?doc=cary-m.doom.html> (acedido pela última vez em 18 de Maio de 2011).

Saltmarsh, John (1646), *Em Seeking or Seekers so Called: What their Way is, and What They Hold*.

Disponível em:
http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=2183&chapter=201045&layout=html&Itemid=27. Acedido pela última vez a 8 de Julho de 2011.

Trapnel, Anna (1654), *The Cry of a Stone*, London Printed, p. 19. Disponível em:

<http://textbase.wwp.brown.edu/WWO/php/wAll.php?doc=trapnel.stone.html> (acedido pela última vez em 18 de Maio de 2011).