

Joana Caetano

(CETAPS – Faculdade de Letras da Universidade do Porto)

**Citação:** Caetano, Joana, "Oliver Cromwell: O Braço de Deus, O Punho do Exército", *E-topia: Revista Electrónica de Estudos sobre a Utopia*, n.º 14 (2013). ISSN 1645-958X. <<http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id05id164&sum=sim>>

Doing service to God and giving glory to God will be the best motive to this work.

Oliver Cromwell

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, um tirano e um regicida que, a pretexto de um mandado divino, cobiçara a coroa. Contudo, Cromwell, agindo de acordo com as suas crenças pessoais, foi um líder militar e político seguido por muitos e a maior constante num período particularmente instável. Considerado, por ele próprio e por muitos outros, como um instrumento de Deus, sujeito à Providência e à missão que Aquele Ihe 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 Ihe granjearam uma reputação de líder autocrático. Neste artigo, analisaremos de que forma se entrelaçaram e se complementaram o pragmatismo e o messianismo de Cromwell (já que este se via como o 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); e também de que forma o seu desejo por uma sociedade mais tolerante se justapunha à ansiedade por uma nação de costumes mais regrados.

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, definido 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 especialmente seguido pelos Puritanos. Como afirma Barry Coward, em *The Cromwellian Protectorate*: "Puritans had a much more intense attitude towards predestinarianism (described by one historian as a belief in 'experimental' rather than 'credal' predestinarianism)" (Coward 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 auto-avaliação e uma introspecção angustiantes (cf. *ibidem*), 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" (Ferreira 2005: 92). Esta valorização 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 1990: 212). Na verdade, a vida do eleito não Ihe 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 artigo.

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 anti-catolicismo 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 (Simpson 1954: 119). Pois, como Simpson refere: “Puritanism was always, in one form or another, a declaration of war against ordinary humanity” (*ibidem*). 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 a sua existência 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 1990: 213).

O Protestantismo e, especialmente, o Puritanismo davam particular importância ao dever de trabalhar em prol da sociedade ou da comunidade (cf. *idem*: 215). Por outras palavras, o eleito sentia a obrigação de retribuir voluntariamente pela graça que lhe fora transcendentalmente concedida (cf. *idem*: 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 (*idem*: 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” (Worden 1985: 55). Embora a propensão do Homem para interpretar os sucessos e as calamidades como manifestações da intervenção divina e da consequente justiça divina se tivesse manifestado durante as eras passadas (cf. *idem*: 58), a verdade é que durante o período das Guerras Civis 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” (*idem*: 59).

A Providência é, todavia, um conceito complexo e abrangente. Segundo Worden, a Providência poderá ser subclassificada em “Providência geral” (*God’s ‘general’ providence*) e “Providência especial” (*God’s ‘special’ providence*). 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. *idem*: 60). Por vezes, a “Providência geral” era operada por Deus através de efeitos secundários, ou seja, de forças conhecidas como “coincidência” ou “acaso”. Já a “Providência especial”, manifestava-se 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. *idem*: 61). Por conseguinte, os monarquistas interpretavam a derrota nas Guerras Civis 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. 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 discursos que proferiu perante o Parlamento que Deus tinha os Ingleses como Seus instrumentos: “God hath used us as instruments” (Cromwell 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 1990: 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 pretendia, através da Sua misericórdia, impedir que o escolhido desesperasse na 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. *idem*: 72). Os desígnios divinos podiam ser discernidos através da oração e da leitura da Bíblia (cf. *idem*: 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. *idem*: 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” (Hill 1990: 228). O Período Cromwelliano foi, indubitavelmente, uma época de transição em que o indivíduo, apesar de ainda intensa religiosidade, começou a encarar a possibilidade de possuir um papel mais activo no controlo do seu próprio destino e da sociedade. Com as teorias Winstanleyanas, 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 a 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 no 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 este aspecto 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” (*apud* Hill 1990: 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. *ibidem*), Hugh Peter, John Saltmarsh, William Erbery e John Webster (cf. Hill 1991: 58). Estes pregavam tanto para civis como para militares (cf. *ibidem*). Foram os radicais sob o comando de Cromwell, que usufruíam da sua protecção (cf. Hill 1990: 74), que ajudaram à proliferação dos ideais radicais (e subversivos). 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. *idem*: 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, 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. *idem*: 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” (Cromwell 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. (Cromwell 2002: 4)

Embora Cromwell defendesse que seria o corpo militar como um todo o verdadeiro instrumento de Deus, independentemente do seu líder (cf. Cromwell 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*, 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. Cromwell era apelidado por muitos de “Novo Moisés” destinado a conduzir a Inglaterra à libertação. Não são, por isso, difíceis de compreender os motivos da escolha da instauração de um protectorado governado por ele.

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 em Inglaterra que se caracterizou pela busca da estabilidade. Após várias experiências políticas falhadas, das quais a que mais se destacou foi a Assembleia dos Santos, este novo governo, considerado conservador, esperava 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, 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. *idem*: 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, “a door of hope” (Cromwell 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” (Cromwell 2002: 29). De facto, através deste novo governo, pretendia-se concluir o estado dos últimos tempos que tinha sido pior do que o reinado do Anticristo [Carlos I] (cf. *idem*: 31). Cromwell acreditava 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. *idem*: 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. *idem*: 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. *idem*: 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 a “profanidade, a desordem e a maldade” que até então corroíam a nação (*idem*: 98). Esta reforma moral foi particularmente enfatizada pela instituição de major-generais, no Outono de 1655, após o fracasso do primeiro Parlamento do Protectorado. 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. *idem*: 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. *ibidem*). 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 (*ibidem*). 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 transcendente e uma oportunidade de ajudar a criar a sociedade digna de uma *Godly Commonwealth* (cf. *idem*: 154-155).

O profundo compromisso dos generais com esta causa sagrada era partilhado pela grande parte dos seus comissários, bem como pelas minorias puritanas dispersas por todo o território inglês (cf. *idem*: 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. Cromwell 2002: 78). 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, a presença dos major-generais deixou, na memória da classe governada, um ódio fixado contra a presença do exército, símbolo da repressão das décadas revolucionárias (cf. Hill 1990: 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. *idem*: 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” (Coffey 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).

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. *idem*: 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”, ainda que 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. *idem*: 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. *idem*: 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 ter licença legal para habitarem qualquer estado civil ou “qualquer comunidade sob o sol” (*apud* 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. 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. *idem*: 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 neotestamentários (cf. *idem*: 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. Embora os “tolerationists” não questionassem a legitimidade dos textos, acreditavam que estes já não poderiam aplicar-se às nações contemporâneas (cf. *idem*: 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. *idem*: 973). Por outro lado, o primitivismo neotestamentário 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. *idem*: 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 Coffey descreve como sendo de grande simpatia para com figuras mais heterodoxas (cf. *idem*: 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” (Cromwell 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. Cromwell 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” (*idem*: 32). George Drake, em “The Ideology of Oliver Cromwell”, entende que a tolerância é um conceito-chave na doutrina de Cromwell: “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” (Drake 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 1990: 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. *idem*: 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 os historiadores católicos concordavam em que os seus correligionários viviam em melhores condições durante o Protectorado do que durante os reinados de Jaime ou de Carlos I (cf. Hill 1990: 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 jumento, 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” (Hill 1990: 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 do autor de *Gangraena*, 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*). 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 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 quando Nayler foi julgado por blasfémia e 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 sabemos, 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). E, de facto, após este incidente, o movimento alterou-se consideravelmente, passando a ter uma disciplina mais rígida e uma organização mais pacífica. Já Cromwell, ao contrário dos conservadores, questionava-se sobre que autoridade tinha o Parlamento para agir contra Nayler (cf. Hill 1990: 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 2002: 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. 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. (Toon 2002: 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 hebraica alcançou o seu apogeu, em Inglaterra, na década de 1650. Vários autores abordaram esta temática nas suas obras de orientação milenarista, e deve ser, portanto, neste contexto “profético” que deveremos analisar a “readmissão” dos judeus em Inglaterra, 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)” (*apud* 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). 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 2002: 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. 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*. 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*, documento então em discussão, que permitiria o regresso dos judeus a Inglaterra, foi recusada (cf. Toon 2002: 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. *idem*: 119). Embora 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.** (Cromwell 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” (Toon 2002: 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 2002: 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 noutras portos, os comerciantes ingleses enfrentariam muitas dificuldades (cf. *idem*: 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. 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, tendo em conta 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.

Para compreendermos esta posição aparentemente ambígua de Cromwell relativamente ao seu puritanismo e à tolerância religiosa, é necessário contextualizar os seus limites de acção não só quanto às suas próprias crenças religiosas, mas também quanto aos 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 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 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*. Através dos seus discursos, podemos desvelar o seu desejo último que uniria a crença na sua obrigação como instrumento divino com a sua missão como líder político: Cromwell acreditava na possibilidade de os eleitos se tornarem cada vez mais numerosos, até que todos os Ingleses pertencessem à elite de Deus. Assim, os interesses dos eleitos converter-se-iam nos interesses da Inglaterra (cf. Smith 2003: 5), essa era a sua visão idealista e o motor da sua política.

Depois desta análise dos princípios fundamentais da política cromwelliana, concluímos portanto que Oliver Cromwell 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. O seu regime deveras controverso foi marcado por uma combinação de idealismo e de

pragmatismo que se uniam num único objectivo: a implementação de uma Inglaterra estável em termos político-sociais e tolerante nas matérias religiosas. A 3 de Setembro de 1658, com a morte de Cromwell, personalidade basilar e unificadora do período, iniciou-se igualmente a decadência da *Commonwealth* e terminou este tão rico período revolucionário que aqui denominámos Período Cromwelliano.

### Referências Bibliográficas

Bucholz, Robert & Newton Key (2004), *Early Modern England 1485-1714, A Narrative History*, USA, Blackwell Publishing.

Coffey, John (1998), "Puritanism and Liberty Revisited: The Case for Toleration in the English Revolution", *The Historical Journal*, Vol. 41, No. 4, 961-985.

Coward, Barry (2002), *The Cromwellian Protectorate*, Manchester, Manchester University Press.

Cromwell, Oliver (2002), *Speeches of Oliver Cromwell*, ed. Ivan Roots, London, Everyman [1989].

\_\_ (1845), *Oliver Cromwell's Letters and Speeches: With Elucidations*, Vol. I, ed. Thomas Carlyle, London, Chapman and Hall.

Davis, Colin (2003), "Cromwell's Religion", David L. Smith (ed.), *Cromwell and the Interregnum: The Essential Readings*, United Kingdom, Blackwell Publishing, Ltd, 139-166.

Drake, George (1966), "The Ideology of Oliver Cromwell", *Church History*, Vol. 35, No. 3, 259-272.

Durston, Christopher (2001), *Cromwell's Major-Generals: Godly Government during the English Revolution*, Manchester, Manchester University Press.

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, 89-99.

Firth, Charles Harding (2006), *Cromwell and the Rule of the Puritans in England*, Boston, Adamant Media Corporation [1906].

Hill, Christopher (1991), *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*, London, Penguin Books [1972].

\_\_ (1990), *God's Englishman: Oliver Cromwell and the English Revolution*, London, Penguin Books [1970].

Hirst, Derek (1991), "The Failure of Godly Rule in the English Republic", *Past & Present*, No. 132, 33-66.

Holstun, James (1987), *A Rational Millennium: Puritan Utopias of Seventeenth-Century England and America*, New York, Oxford University Press.

Toon, Peter (2002), "The Question of Jewish Immigration", *Puritans, the Millennium and the Future of Israel: Puritan Eschatology 1600-1660*, Peter Toon (ed.), Cambridge, James Clarke & Co., 23-41 [1970].

Worden, Blair (1985), "Providence and Politics in Cromwellian England", *Past & Present*, No. 109, 55-99.

---

<sup>1</sup> Uma versão mais pormenorizada deste tema pode ser consultada na dissertação de Mestrado da autora, intitulada *A Door of Hope is Open: Utopia e Escatologia durante o Período Cromwelliano (1642-1658)*, e defendida na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, em 2011.