

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

FÁBIO JOSÉ BARBOSA CORREIA

**A FORMAÇÃO DA DEMOCRACIA MODERNA:
A contribuição das ideias religiosas dos puritanos no século XVII**

Recife

2022

FÁBIO JOSÉ BARBOSA CORREIA

**A FORMAÇÃO DA DEMOCRACIA MODERNA:
A contribuição das ideias religiosas dos puritanos no século XVII**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco.

Linha de pesquisa: tradição e experiências religiosas, cultura e sociedade.

Orientador: Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza

Recife

2022

C824f Correia, Fábio José Barbosa
A formação da democracia moderna: a contribuição
das ideias religiosas dos puritanos no século XVII /
Fábio José Barbosa Correia, 2022
314 f.

Orientador: José Tadeu Batista de Souza
Tese (Doutorado) - Universidade Católica de Pernambuco.
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Doutorado
em Ciências da Religião, 2022.

1. Religião e política. 2. Democracia. 3. Puritanos.
I. Título.

CDU 2:32

Luciana Vidal - CRB 4/1338

FÁBIO JOSÉ BARBOSA CORREIA

TERMO DE APROVAÇÃO


A FORMAÇÃO DA DEMOCRACIA MODERNA:
A contribuição das ideias religiosas dos puritanos no século XVII

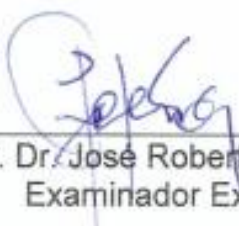
Tese apresentada em 05 de abril 2023 como requisito final para a obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião. O candidato foi arguido pela Banca Examinadora composta pelos professores doutores abaixo assinados. Após deliberação, a Banca Examinadora considerou o trabalho: APROVADO.


Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza
Orientador


Prof. Dr. Luiz Carlos Luz Marques
Examinador Interno


Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior
Examinador Interno


Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes
Examinador Externo


Prof. Dr. José Roberto de Souza
Examinador Externo

DEDICATÓRIA

Dedico esta tese que trata sobre a “contribuição das ideias religiosas dos puritanos para a formação da democracia moderna”, também chamada de democracia representativa, ao Doutor Manoel Sales Canuto – o homem que apresentou, de forma apaixonada, pujante e vibrante, os puritanos aos pernambucanos.

J.I.Packer, em sua obra “Entre os Gigantes de Deus”, reflete: “as gigantescas sequoias, as maiores coisas vivas da terra [...] fazem-me pensar nos Puritanos da Inglaterra, um outro tipo de gigantes” (PACKER, 1996, p.7). A “semente” dos “gigantes puritanos” começou a germinar no coração do presbítero Manoel Canuto em 1992. Aquelas reuniões para “ler sobre os puritanos” com o também presbítero Olin Coleman, a “menção rápida sobre os puritanos da parte do Professor Oton Guanais Dourado” e as “palestras da Editora Fiel com palestrantes calvinistas”, acabariam por revelar outro “gigante”, um dos maiores divulgadores do movimento puritano no Brasil.

Naquele tempo “havia um distanciamento muito grande da [...] fé Reformada”. Até mesmo o meio “presbiteriano atuante” havia “esquecido de seus padrões doutrinários”, era “pouco experimental”, e, “em alguns locais, francamente em declínio (especialmente na adoração)”. Foi nesse cenário que o presbítero Manoel Canuto foi “despertado pelos puritanos de uma forma marcante” que o fez “ansiar por Reforma”.

Então, “em comum acordo com o irmão Olin Coleman”, o presbítero Manoel começou a realizar “pequenas conferências e surgiu o Simpósio os Puritanos, cujo primeiro evento foi em 1992, no colégio Agnes Erskine, em Recife”. Depois, os Simpósios passaram a ser realizados “em igrejas do Recife”, mas por encontrar “oposição”, Canuto passou a realizá-los em locais mais “neutros”. O ano de 2022 marcou a vigésima nona edição do Simpósio os Puritanos, realizado na cidade de Aracajú-SE, de 04 a 07 de julho/2022, no Del Mar Hotel, tendo como palestrantes os pastores Alan Kleber, Josafá Vasconcelos - grande incentivador e parceiro do presbítero Manoel Canuto, na missão de difundir os ideais puritanos no Brasil - além dos conferencistas internacionais Joseph Pipa e Joel Beeke. Uma característica desses simpósios sempre foi o “viés mais presbiteriano” e por isso os palestrantes são, preferencialmente, “pastores e doutores presbiterianos”.

Depois de algum tempo funcionando “em uma das igrejas do Recife”, o “QG-Quartel General” do “Projeto os Puritanos” passou a funcionar em “uma sala alugada na rua das Pernambucanas, nas Graças”, bairro do Recife. Posteriormente, o “Projeto os Puritanos” ligou-se ao Centro de Literatura Reformada (CLIRE) e passou a funcionar na rua São João, no bairro de São José, também na cidade de Recife. Uma das grandes contribuições do “Projeto os Puritanos” foi a tradução e edição de muitos livros dos puritanos, sobre os puritanos e de literatura teológica Reformada em geral. Isso, certamente, foi um fator preponderante para trazer de volta às igrejas presbiterianas sua teologia histórica de Westminster; além de ter fortalecido a fé Reformada em todo o Brasil.

O doutor David Martyn Lloyd-Jones disse que o puritanismo “é um tipo de mentalidade” (LLOYD-JONES, 2016, p.281). O Doutor Joel Beeke salientou a expressão “espírito Puritano” (BEEKE, 2021, p.23). Foi essa espécie de flexibilização no conceito de puritanismo que possibilitou a honrosa designação de “o último puritano” a Charles Haddon Spurgeon; que prontamente a recusou, por humildade e piedade. Com base, então, nessa flexibilização conceitual, afirmamos: o Doutor Manoel Sales Canuto é um autêntico puritano de nosso tempo. Pelos mesmos motivos de Spurgeon, já sabemos, recusará tal designação. Porém, fazemos questão de deixar isso registrado. Reconhecemos, agradecidos, seu incansável trabalho na divulgação das antigas doutrinas da graça, tal qual fizeram os puritanos históricos.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Doutor José Tadeu Batista de Souza, pela paciência, incentivo e espírito pedagógico na orientação de minhas pesquisas e produção acadêmica;

Aos Professores Doutores Marcos Roberto Nunes Costa, João Luiz Correia Júnior, Luiz Carlos Luz Marques e José Roberto de Souza, pelas cirúrgicas observações;

A Maciel Manoel de Melo, pelo apoio nessa caminhada;

Ao professor Doutor Hélio Pereira de Lima, pelos caminhos apresentados e pelo incentivo quando dos encontros casuais nos corredores da Reitoria da Unicap;

A todos os Doutores do Programa de Doutorado em Ciências da Religião da Unicap, que me oportunizaram o privilégio de aprender aos seus pés;

A Deus, autor e preservador de tudo e de todos.

RESUMO

A partir do século XX, os principais regimes declaradamente antidemocráticos sucumbiram. O comunismo, o fascismo e o nazismo foram considerados totalmente deploráveis, por conta das atrocidades que cometeram; devidamente documentadas pela história. Uma onda democrática, então, varreu o mundo ocidental, principalmente. Ao que tudo indica, a escolha pela democracia foi ratificada. É certo que a própria democracia não é um regime perfeito. Porém, nenhuma alternativa melhor tem sido apresentada. Então, a opção tem sido fazer os ajustes necessários no próprio ambiente democrático. Apesar disso, estima-se que pelo menos metade da população mundial jamais a experimentou e vive sob regimes que variam entre o nacionalismo fanático e o fundamentalismo religioso, além de saldos de totalitarismos. A democracia não é um regime naturalmente dado. Via de regra, ela precisa ser conquistada a partir da ânsia pela liberdade. Embora o estabelecimento de sua origem não seja um consenso, geralmente, aceita-se que sua primeira versão tenha surgido na Grécia antiga, por volta do século V a.C. Seu aspecto basilar reside no fato de que a soberania deve emanar do povo e por ele deve ser exercida diretamente. Todos devem governar todos. Com a explosão demográfica e o conseqüente crescimento das cidades, essa primeira versão se tornou inviável, visto que a atividade de governar requer dedicação quase exclusiva e com o surgimento do Estado Moderno novas demandas necessitariam do empenho do povo em outras áreas. A partir de então, gradativamente, a ideia de democracia vai sendo abandonada, sendo retomado um novo ciclo de monarquias, absolutismos e despotismos; até que, finalmente, desaparecera completamente. Com o advento da Reforma Protestante, uma espécie de realidade paralela surge: o povo volta a exercer a soberania, elegendo os líderes de suas igrejas. A democracia representativa estava, então, sendo gestada na mente desses cristãos. A transição para um regime secular de governo ocorre, inicialmente, na Inglaterra do século XVII, com o envolvimento dos puritanos na política; alternativa encontrada para tentar implementar definitivamente a Reforma na igreja inglesa, uma vez que era estatal. A reação da dinastia Stuart, que intentava promover um retorno ao catolicismo romano, foi forte e imediata. Dá-se início, então, a uma grande guerra civil: de um lado o Parlamento puritano e o *New Model Army*, seu poderoso exército dos “cabeças redondas”, sob o comando do puritano Oliver Cromwell e, do outro lado, o Rei; que fora derrotado e decapitado. Aqui, a democracia reaparece. O fio condutor da história preservou a soberania, que emana do povo; agora exercida por meio de representantes eleitos. Alguns devem governar todos; a grande novidade do novo regime. Surge, então, de forma efetiva, a democracia representativa, também chamada de democracia moderna. É o que demonstraremos a partir de quatro capítulos: no primeiro, apresentaremos uma visão panorâmica acerca do puritanismo. No segundo capítulo, apresentaremos as bases teológico-doutrinárias do governo representativo eclesiástico dos puritanos. No terceiro e mais importante, demonstraremos que a democracia representativa surge a partir do envolvimento político dos puritanos. No quarto e último, apresentaremos algumas conseqüências indiretas desse envolvimento dos puritanos com a política.

Palavras chave: Democracia Direta. Democracia Representativa. Puritanos.

ABSTRACT

From the 20th century onwards, the main declared anti-democratic regimes succumbed. Communism, Fascism and Nazism were considered utterly deplorable, on account of the atrocities they committed; duly documented by history. A democratic wave then swept over the Western world; mainly. By all indications, the choice for democracy was ratified. It is true that democracy itself is not a perfect regime. However, no better alternative has been presented. So, the option has been to make the necessary adjustments in the democratic environment itself. Despite this, it is estimated that at least half of the world's population has never experienced it and lives under regimes that vary between fanatical nationalism and religious fundamentalism, in addition to balances of totalitarianism. Democracy is not a naturally given regime. As a rule, it needs to be conquered from the desire for freedom. Although the establishment of its origin is not a consensus, it is generally accepted that its first version appeared in ancient Greece, around the fifth century BC. Its basic aspect lies in the fact that sovereignty must emanate from the people and must be directly exercised by them. All must rule all. With the demographic explosion and the consequent growth of cities, this first version became unviable, since the activity of governing requires almost exclusive dedication and with the emergence of the Modern State, new demands would require the commitment of the people in other areas. From then on, gradually, the idea of democracy was abandoned, with a new cycle of monarchies, absolutisms and despotisms being resumed; until, finally, it disappeared completely. With the advent of Christianity, a kind of parallel reality emerges: the people again exercise sovereignty, electing the leaders of their churches. Representative democracy was then being conceived in the minds of Christians. The transition to a secular regime of government occurs, initially, in England in the 17th century, with the involvement of the Puritans in politics; alternative found to try to definitively implement the Reformation in the English church, since it was state-owned. The reaction of the Stuart dynasty, which sought to promote a return to Roman Catholicism, was strong and immediate. Then, a great civil war begins: on the one hand the Puritan Parliament and the New Model Army, its powerful army of the "round heads", under the command of the Puritan Oliver Cromwell and on the other the King; who had been defeated and beheaded. Here, democracy reappears. The common thread of history has preserved sovereignty, which emanates from the people; now exercised through elected representatives. Some must rule all; the great novelty of the new regime. Then, effectively, representative democracy, also called modern democracy, emerges. This is what we will try to demonstrate in four chapters: in the first, we will present a panoramic view of Puritanism. In the second chapter, we will present the theological and doctrinal bases of the ecclesiastical representative government of the Puritans. In the third and most important, we will demonstrate that representative democracy arises from the political involvement of the Puritans and in the fourth and last, we will present some indirect consequences of this involvement of the Puritans with politics.

Keywords: Direct Democracy. Representative Democracy. Puritans.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 O MOVIMENTO PURITANO EM SEU CONTEXTO HISTÓRICO, SOCIAL E RELIGIOSO	25
1.1 A RELAÇÃO DOS PURITANOS COM A MONARQUIA	26
1.2 DEFININDO O MOVIMENTO PURITANO	38
1.3 O PURITANISMO COMO UM MOVIMENTO HISTÓRICO	67
1.4 POR QUE PURITANOS?	75
2 AS BASES TEOLÓGICAS E DOUTRINÁRIAS DO SISTEMA DE GOVERNO REPRESENTATIVO DOS PURITANOS	84
2.1 FORMAS DE GOVERNOS ECLESIAÍSTICO.....	85
2.1.1 O governo da igreja invisível	86
2.1.2 O governo da igreja visível	86
2.1.2.1 Governo Episcopal	90
2.1.2.2 Governo Congregacional ou Independente	92
2.1.2.3 Governo Presbiteriano ou Representativo	94
2.2 O GOVERNO REPRESENTATIVO NO VELHO TESTAMENTO.....	102
2.2.1 A República Hebraica	110
2.3 O GOVERNO REPRESENTATIVO NO NOVO TESTAMENTO.....	118
2.4 O GOVERNO REPRESENTATIVO EM JOÃO CALVINO.....	121
2.4.1 João Calvino e o magistrado civil	132
2.5 O GOVERNO REPRESENTATIVO NA ASSEMBLEIA DE WESTMINSTER ...	135
3 PURITANISMO E DEMOCRACIA MODERNA	144
3.1 RELIGIÃO E POLÍTICA.....	144
3.2 OS PURITANOS E A POLÍTICA	148
3.3 O CRISTÃO E A DESOBEDIÊNCIA CIVIL	152
3.3.1 O conceito político de desobediência civil	154
3.3.2 Calvino e a desobediência civil	156
3.3.3 A contestação do poder divino dos Reis	161
3.4 A REVOLUÇÃO PURITANA	163
3.5 A DEMOCRACIA DIRETA E A ATUAÇÃO POLÍTICA.....	181
3.6 OS PURITANOS E A FORMAÇÃO DA DEMOCRACIA MODERNA.....	184
3.6.1 Norberto Bobbio	187
3.6.2 Giovanni Sartori	195
3.6.3 John Keane	201
3.6.4 Christopher Hill	208
3.6.5 David Hume	213
3.6.6 Outros depoimentos	236
4 CONSEQUÊNCIAS INDIRETAS DA ATUAÇÃO POLÍTICA DOS PURITANOS	241
4.1 OS PURITANOS E A FORMAÇÃO DOS EUA	242
4.2 OS PURITANOS E A EDUCAÇÃO	263
4.3 OS PURITANOS E O ESPÍRITO CIENTÍFICO	275
4.4 OS PURITANOS E A FILOSOFIA.....	279
4.5 OS PURITANOS E A RESTAURAÇÃO DA MONARQUIA	287
4.5.1 República de Cromwell	287
4.5.2 Uma monarquia diferente	294
CONCLUSÃO.....	302
REFERÊNCIAS	309

INTRODUÇÃO

O filósofo grego Platão, em sua famosa Alegoria da Caverna, ensinava a existência de dois mundos: o chamado “Mundo das ideias”, inteligível, das essências imutáveis e o outro visível, físico, sensível, material, acessível aos sentidos. Invertendo a perspectiva daquilo que comumente é tratado como “real”, de existência certa – geralmente, o que é físico, material -, o filósofo grego afirma ser esse apenas “sombras”, cópia daquilo que existe em um “mundo real”, de fato, verdadeiro, imutável: o mundo das ideias. Em síntese, para ele, o “real” não reside no “mundo físico”, conforme ressalta Jacques Maritain:

O que vem a ser o mundo sensível? O que pensar das coisas que vemos e tocamos, que são individuais, mutáveis e perecíveis? Não sendo ideias, não são a realidade [...]. Platão não lhes nega a existência, mas as considera como imagens enfraquecidas e enganadoras da realidade [...], tão inconsistentes como as sombras que passam numa parede (1972, p. 53).

Para Platão, o mundo sensível, dos sentidos, este que vivemos, não possui autonomia em relação ao mundo das ideias. Pelo contrário, este existe como reflexo daquele: um mundo que “gera” outro mundo. Obviamente que não é nossa intenção, nem nosso objeto, uma abordagem aprofundada da famosa alegoria de Platão. Aqui, apenas tomamos emprestado, metaforicamente, a concepção de um “mundo que gera outro mundo”, para refletir como um “mundo religioso” pode gerar um “mundo não religioso”.

A igreja de Cristo sendo de um “mundo espiritual”, reflete suas concepções e conceitos no “mundo material”. É, em certo sentido, visível (material) e invisível (espiritual).

Quando falamos da igreja invisível e da igreja visível, não devemos entender como se estivéssemos nos referindo com esses termos a duas igrejas separadas e distintas, mas à mesma igreja sob duas diferentes características [...]. Essa única igreja deve ser considerada sob dois aspectos distintos. A igreja invisível é formada de todos [...] os eleitos. Enquanto a igreja visível é formada de todos aqueles que professam a fé em Cristo (BANNERMAN, 2014 [1868], p. 50).

O cristianismo tem contribuído, a partir de seus conceitos “espirituais”, ao longo de sua existência “visível”, nas mais variadas áreas da sociedade e tem se

consolidado como a principal tradição cultural do Ocidente¹. Nesse sentido, estaremos abordando acerca da contribuição dos puritanos, cristãos calvinistas do século XVII, à política; especialmente no que diz respeito ao modelo ou forma de se governar, a partir de suas concepções religiosas de governo eclesiástico, que acabaram por influenciar a criação da democracia moderna ou representativa.

Antes de prosseguirmos, é pertinente a pergunta: existe uma forma ideal ou perfeita de governo? Nossa resposta, em certo sentido, é sim: a monarquia absolutista. Nessa forma de governo os problemas são resolvidos com celeridade, dependendo apenas da ação Soberana do único governante - o monarca -, que ordena e tudo acontece conforme sua vontade. Ele deve ter domínio sobre todo o seu reino; sobre todas as criaturas. O Rei, para melhor governar, deve reunir em seu ser todas as virtudes. Deve ser sábio, justo, todo poderoso e bondoso, provedor e mantenedor de todas as coisas. Deve julgar todas as causas com equidade.

O problema dessa forma “perfeita” de governo é que ela requer um “governante perfeito”. Para uma forma de governo “ideal” ou “perfeita”, um governante igualmente ideal e perfeito. Com tanto poder concentrado nas mãos de um único ser, seria trágico se ele se tornasse um déspota ou um tirano. Com quem tomaria ele conselho ou quem lhe impediria de fazer o que planejou fazer? Em que sentido, então, a monarquia absolutista seria a ideal e mais perfeita forma de

¹ Sobre a importância do cristianismo para a formação da cultura ocidental, Christopher Henry Dawson (1889-1970), considerado o maior historiador de língua inglesa do século XX, em sua obra “Criação do Ocidente”, afirma: “o início da cultura ocidental pode ser detectado nessa nova comunidade espiritual que surgiu das ruínas do Império Romano, em razão da conversão dos bárbaros do Norte à fé cristã [...]. Os padres latinos - Ambrósio, Agostinho, Leão e Gregório - foram, concretamente, os pais fundadores da cultura do Ocidente [...]. Foi somente por meio do cristianismo e dos elementos que vieram de uma cultura superior, transmitidos pela ação da Igreja, que a Europa ocidental adquiriu sua unidade e forma” (2016, p.50-51). Ainda sobre a importância do Cristianismo para a formatação do Ocidente, deve-se dizer: “do ponto de vista comparativo, que em Weber é sempre viabilizado pela mediação do tipo ideal, o puritanismo representa para a gênese mais imediata da modernidade ocidental o “tipo de tratamento racional do mundo radicalmente oposto [...] ao da Ásia. Foi o que ele escreveu na famosa conclusão do estudo sobre a China” (PIERUCCI, 2013, p.203). Weber, tendo ampliado seus estudos a todo o cristianismo ocidental não teria mudado nenhuma parte de sua tese “de que apenas a ética do protestantismo ascético, afora algumas antecipações, forneceu um dos elementos constitutivos do *éthos* capitalista moderno e da cultura vocacional (SCHUCHTER, 2011, p.246). A análise da pesquisa de Weber tem demonstrado que ele entendia que a “modernização” do Ocidente se dá a partir do século XVII, o que pode sugerir uma forte contribuição dos puritanos na definição estrutural do Ocidente. De forma que, para Weber, “o tempo da Reforma ou, mais precisamente, o período que se seguiu à Reforma, sobretudo o século XVII, é importante [...] pois efetua uma transformação – a partir de dentro. Essa transformação adiciona uma nova linha ao padrão ocidental de desenvolvimento. Ao fazer isso, tal transformação cria uma das precondições históricas do desenvolvimento cultural moderno [...] ela dá ao espírito capitalista um padrão “especificamente diferente da Idade Média e da Antiguidade [...]. Essa é a razão pela qual o protestantismo ascético tem importância histórica (*Ibid.*, p.256).

governo? Como podemos chegar a essa conclusão? Por inferência. Baseados na concepção cristã de um Deus perfeito, que exerce seu governo como um Rei Soberano. Que outra forma de governo poderia ser utilizada por um governante com essas características? “Nos céus estabeleceu o Senhor o seu trono, e o seu reino domina sobre tudo”, diz o salmista.

Rousseau, em “*O Contrato Social*”, tratando sobre sua visão acerca da aplicabilidade real da democracia, faz uma afirmação interessante sobre a relação “governo perfeito *versus* governante perfeito”. Diz ele: “se houvesse um povo de deuses, ele se governaria democraticamente. Um governo tão perfeito não convém aos homens” (ROUSSEAU, 2018 [1762], p. 90). Evidentemente que a contrapartida hipotética de sua afirmação é: não há “povo de deuses”; logo, a democracia não é possível. Obviamente que não concordamos inteiramente com essa conclusão, como demonstraremos mais adiante. Mas, o que queremos pontuar, aqui, é o resultado da segunda parte de sua afirmação, entendida de forma positiva: “um governo perfeito convém aos deuses”. Seguindo essa linha de raciocínio temos que, se houver um “único” Deus, perfeito, fará, igualmente, um governo perfeito.

Essa afirmação está em harmonia com o que criam os puritanos. Por tratar-se de um “único” governante perfeito, resulta desse fato que seu governo é um tipo de “monarquia absolutista”. Ou seja, Seu governo não é democrático. Ele não divide sua Soberania com ninguém. Arthur Walkington Pink, em seu livro “Deus é Soberano”, tratando sobre o governo de Deus, traça um panorama da extensão dessa monarquia:

O Senhor Deus onipotente reina. Seu governo é exercido sobre a matéria inanimada, sobre as feras do campo, sobre os filhos dos homens, sobre os anjos bons e maus e sobre o próprio Satanás. Nenhum movimento de qualquer astro, nenhum piscar de qualquer estrela, nenhuma tempestade, nenhum ato de qualquer criatura, nenhuma ação humana ou missão de anjos, nenhum dos atos de Satanás — nada, em todo o vasto universo, pode acontecer, sem que faça parte do eterno propósito de Deus. Nisto há um fundamento para a fé; nisto se mostra lugar para o intelecto descansar. Aqui há uma âncora para a alma, segura e firme. Não o destino cego, não o mal desenfreado, não o homem, não o diabo, mas o Senhor onipotente é que rege o mundo, governando-o segundo o seu beneplácito e para a sua própria glória eterna (PINK, 2011, p. 47).

Na perspectiva dos puritanos, nenhum “Ser” poderia estar apto a ser considerado “Deus” se não tivesse essa prerrogativa de total e absoluta Soberania

em sua forma de governar. Louis Berkof, tratando sobre o ofício real de Cristo, afirma:

Com a expressão *regnum potentiae* nos referimos ao domínio do Deus e Homem Jesus Cristo sobre o universo, sua administração providencial e judicial de todas as coisas, no interesse da igreja. Como rei do universo o Mediador guia de tal maneira os destinos dos indivíduos, dos grupos sociais e das nações, que promove o crescimento, a purificação gradual e a perfeição final do povo que ele remiu com o seu sangue (2012, p. 378).

Tendo tratado da forma “ideal”, “perfeita” de governo, agora ampliamos a abrangência da pergunta: existe uma forma mais adequada para que homens, que não constituem “um povo de deuses”, no dizer de Rousseau, governem outros homens? Para a maioria dos puritanos mais influentes de Westminster, Deus, sabedor da imperfeição do homem, em uma realidade pós-queda, diferentemente do que se pode inferir em Rousseau, e do perigo de dar-lhe ou mesmo dele tomar de assalto o “poder absoluto” sobre outros homens, estabeleceu, de acordo com o entendimento deles, uma forma de governo, primeiro em sua igreja e depois na sociedade civil, que, de alguma forma, os protegesse do poder de tiranos e déspotas. Essa forma de governo é a “democracia representativa”, também chamada de “democracia moderna”; nosso foco principal.

O historiador marxista Christopher Hill, sobre a forma mais adequada de homens governarem outros homens, a partir da perspectiva da Escritura sagrada, e, de acordo com simpatizantes do republicanismo, lembra que:

Os republicanos afirmam que, se a monarquia fosse de fato defendida nas Escrituras, “teria derrubado nossas liberdades”, já que não haveria escolha, e colocado “em perigo a honra de Deus” ao facilitar “certo tipo de idolatria dos príncipes” (2003, p. 256).

A Escritura, de fato, não parece apresentar uma defesa da monarquia como um modelo ideal de “homens governarem outros homens”, muito embora relate sobre o governo de vários monarcas. É certo que, nesse sentido, existem referências tanto negativas como positivas a esses Reis.

Esse binômio “Religião e Política” tem despertado pesquisas no mundo inteiro. No Brasil, por exemplo, só em 2021, considerando todas as áreas, foram produzidas 77.570 pesquisas versando sobre essa relação, tendo sido 44.588 dissertações de mestrado e 20.300 teses de doutorado, segundo o catálogo de teses da Capes. Isso demonstra não só que há, de fato, essa, talvez, estranha

aproximação entre religião e política, mas também que cada vez mais a ciência está querendo compreender o que há por trás desse fenômeno.

Já o movimento Puritano não tem sido muito estudado na academia; muito menos ainda sua contribuição à formação da democracia moderna. Apenas 28 trabalhos científicos sobre os puritanos ou temas correlatos podem ser encontrados nessa mesma plataforma, todos anteriores a 2018, sendo 21 dissertações de mestrado e 6 teses de doutorado. Isso, de certa forma, é positivo e pode indicar o aspecto original ou de reduzida abordagem da nossa tese.

A despeito dos poucos trabalhos acadêmicos/científicos sobre o movimento puritano, aqui no Brasil, existe uma rede de editoras que produzem e traduzem obras dos puritanos e sobre os puritanos; geralmente em teologia. As mais conhecidas são: Editora Fiel, Clire, Editora Mundo Cristão, Editora Pes, Editora Monergismo, Editora Defesa do Evangelho e a própria Editora Os Puritanos, entre outras. Essa última, inclusive, lançou a revista “Os Puritanos”, excelente fonte de divulgação dos ideais puritanos, com a publicação de artigos sobre e dos próprios puritanos, sendo a maioria deles também em teologia, seguindo a tendência. O Projeto Os Puritanos tem promovido, ano após ano, um grande evento intitulado “Simpósio Os Puritanos”. Em 2022 tivemos a realização da vigésima nona edição, na cidade de Aracaju-SE, e o tema teológico escolhido foi “A visão puritana das Escrituras”.

Para aprofundar toda essa questão que envolve a forma ou sistema de governo civil representativo, é imperioso trazer respostas a algumas importantes indagações metodológicas: como ideias e concepções religiosas, que a priori deveriam ficar circunscritas ao chamado “mundo espiritual”, acabam por interferir, conseqüentemente, no “mundo não espiritual”? Sendo mais específico: é possível um modelo de governo eclesiástico ter influenciado a criação de um modelo não eclesiástico? No caso concreto, procuraremos responder: até que ponto as concepções religiosas dos Puritanos acabaram influenciar a sociedade, especialmente na política, contribuindo para a formação de um “novo” regime de governo?

Demonstraremos que o conceito de governo eclesiástico defendido por uma parcela muito influente do puritanismo foi um fator essencial para a formação desse

“novo” regime de governo secular, que ficou conhecido como “democracia representativa”, “democracia moderna” ou “democracia liberal”.

A influência dos Puritanos na defesa, produção e continuação da teologia reformada já é muito conhecida. Por ser um grupo pequeno, por vezes chamado de “inconformados”, por seu caráter combativo do que entendiam como erro, eles precisavam estar constantemente defendendo seus posicionamentos de forma até apologética. Apesar de todas essas condições adversas eles produziram muitos textos, livros, panfletos; a maioria deles teológicos. Contudo, sua participação na política ainda é pouco explorada; muito menos ainda os fatores que teriam motivado esse engajamento político. No Brasil, há um quadro geral de desconhecimento da atuação política dos puritanos. Pode parecer exagerado e presunçoso afirmar sua importância na condução da Europa para o “trilho” da “nova democracia”. É precisamente o que procuraremos defender.

O legado deixado pelo movimento puritano tem recebido merecido reconhecimento. Contudo, esse legado é quase restrito à sua importância para a teologia. Evidentemente, que os puritanos são citados e lembrados também pelos historiadores, no que diz respeito à sua participação na política, tanto da Inglaterra, com as revoluções inglesas, especialmente a puritana, como na formação dos EUA. No entanto, não resta dúvida que há uma lacuna no que diz respeito às motivações que os levaram a esse envolvimento e uma maior ainda sobre as consequências dessa atuação política. Além disso, cada vez mais, religiosos migram para a política, como vemos acontecer no Brasil; nem sempre com as motivações corretas. Membros da chamada bancada evangélica brasileira, por exemplo, envolvidos em casos de corrupção, deixa claro que os religiosos precisam rever seus conceitos e suas motivações. Nada melhor que conhecerem a participação dos puritanos na política. Isso, certamente, ajudará a corrigir rumos e definir melhores estratégias.

O movimento Puritano do século XVII tem sido estudado a partir de duas perspectivas:

A primeira perspectiva: a partir do ponto de vista só teológico: a influência que os puritanos tiveram para a teologia Reformada é inegável e seus frutos permanecem até hoje. Além de uma enormidade de textos, livros, panfletos, sermões e comentários bíblicos, eles produziram uma das mais importantes Confissões de Fé da história da cristandade protestante, bem como dois catecismos,

um diretório de culto e um manual de governo da igreja, usados, até hoje, pelo menos em parte, por diversas igrejas Reformadas em todo o mundo, inclusive no Brasil. A intenção dos teólogos e pesquisadores, que enxergam os puritanos como mestres do saber teológico, não é outra senão absorver o máximo possível de suas importantes e contundentes reflexões e de como as aplicavam em suas vidas cotidianas, em uma espécie de “santificação das atividades seculares”.

A segunda perspectiva: a partir do ponto de vista apenas social e político: geralmente quando historiadores direcionam suas lentes para o movimento puritano, querem absorver o aspecto social, político e econômico do movimento, a exemplo do historiador marxista Christopher Hill, conceituado pesquisador da história da Inglaterra do século XVII; em especial da revolução puritana. Obviamente que reconhecem o movimento puritano também como um movimento religioso, mas, seu grau de interesse é quase que exclusivamente direcionado às rupturas e construções sociais que causou.

Procuraremos o ponto de interseção que tem sido negligenciado ou, antes, deixado de ser observado por conta dos direcionamentos das áreas de interesse e expertises de cada grupo, com a finalidade de demonstrar que esse movimento teve uma importância considerável no nascimento de um novíssimo modelo de democracia.

Nosso principal objetivo será demonstrar a essencial contribuição dos puritanos para a formação da “democracia representativa”, a partir de suas concepções religiosas de governo eclesiástico, defendida pelos mais influentes puritanos.

Para tanto, estabelecemos os seguintes objetivos específicos: situar o movimento Puritano no cenário histórico/religioso/social; apresentar as bases teológico/doutrinárias da construção do pensamento religioso dos puritanos, especificamente, as que dizem respeito à forma representativa de governo eclesiástico, que lhes impulsionaram a defender e implantar o regime de governo democrático; primeiro em suas igrejas e depois na sociedade civil; apresentar o envolvimento dos puritanos com a política e a consequente contribuição direta para a formação da Democracia Moderna; apresentar algumas consequências práticas indiretas do envolvimento dos puritanos com a política, a exemplo da formação dos EUA, da influência na educação, na criação de um ambiente favorável ao

desenvolvimento científico, da influência na filosofia e o impacto na própria restauração da monarquia inglesa.

Portanto, nossa tese estará dividida em quatro capítulos. No primeiro capítulo apresentaremos o movimento puritano dentro do seu contexto histórico, religioso e social, onde abordaremos, também, o pluralismo dentro do puritanismo. Isto é, as principais correntes do puritanismo, que se distinguem, basicamente, por conta de assuntos que giravam em torno da noção de governo eclesiástico. Além disso, nesse capítulo, estaremos abordando também o contexto de igreja estatal em que viveram os puritanos e os desdobramentos decorrentes disso. Por fim, faremos uma apresentação abrangente do movimento puritano.

No segundo capítulo abordaremos as bases teológico-doutrinárias da eclesiologia defendida pelo grupo mais influente do puritanismo, que ajudou a formatar o conceito de governo eclesiástico representativo, que serviu, de alguma forma, como modelo para a formatação da democracia moderna ou representativa.

No terceiro capítulo estaremos abordando acerca do envolvimento mais direto dos puritanos com a política e sua contribuição para a formação da democracia moderna. Neste capítulo apresentaremos o resultado do levantamento que visa identificar pesquisadores que, de alguma forma, abordam, defendem ou inferem sobre a contribuição direta dos puritanos no estabelecimento dessa nova forma de governo secular, chamada de “democracia moderna”, “democracia representativa” ou “democracia liberal”.

No quarto e último capítulo estaremos trabalhando acerca de algumas consequências práticas e indiretas da participação do puritanismo na política, como por exemplo: na formação dos EUA, na educação, na criação de um ambiente favorável ao desenvolvimento científico, no impacto na filosofia e, por fim, na restauração da monarquia.

Como metodologia de trabalho adotaremos apenas a pesquisa bibliográfica. O tema proposto se enquadra na linha de pesquisa “Tradições e Experiências Religiosas, Cultura e Sociedade”, especialmente no que tange à questão dos “desdobramentos culturais ao longo da história, através de múltiplas tradições que se institucionalizaram”, do Programa de Doutorado em Ciências da Religião.

Buscaremos na sociologia da religião, que se fundamenta na compreensão humana entre o profano e o sagrado, tendo interesse especial no papel que a

religião exerce na vida social, nosso referencial teórico. No dizer de Croato, “o ponto de partida da sociologia da religião é a suposição de que os fenômenos religiosos falam da realidade social” (2001, p.18). A forma com a qual os homens serão governados afeta diretamente a realidade social. E ainda: “à sua maneira, as crenças religiosas cristalizam-se em grupos, comunidades [...] com um impacto social inevitável” (*Ibid.*, p.19).

Como referencial teórico norteador de nossa tese, elegemos o legado do sociólogo da religião Max Weber. O cenário de suas observações foi a sociedade moderna ocidental que tem sua peculiaridade pautada na construção de um novo modelo de Estado, cujas principais características consistem em: ser regido por uma constituição; ser baseado no princípio representativo; ter um modelo de produção capitalista com mão de obra livre e assalariada, ser regido por leis do mercado, liberdade de expressão, de imprensa e religiosa.

Em sua importante obra “*Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*”, seguindo na contramão do marxismo, Max Weber fez brotar uma nova interpretação acerca do desenvolvimento das nações².

Segundo ele, o aparecimento, na modernidade, daquilo que ficaria conhecido como o “espírito do capitalismo”, diferentemente do que estava proposto, se deu por conta da predominância protestante calvinista nos cargos importantes, o que constituía um traço comum entre os países mais desenvolvidos. Max Weber se deparou, então, com a religiosidade calvinista, encontrada em grupos reformados como os puritanos, que apontava para uma espécie de “santificação da vida cotidiana”, considerando as atividades seculares como verdadeira vocação. Como pesquisador atento, Weber desconfiou que as consequências desse tipo de religiosidade pudessem ter alguma ligação com desenvolvimento econômico e social dos povos. Essa “santificação da vida cotidiana”, por sua vez, seria fruto do efeito psicológico que determinada doutrina causa na mente do eleito; no caso, do puritano.

² Esse pressuposto não encontra em Max Weber originalidade absoluta, como observa André Biéler: “no começo de nosso século, outros autores procuraram estudar a ordem inversa dessas relações [...]. Examinaram a influência das religiões sobre a vida econômica. Em 1911, Werner Sombart afirmava que os judeus tinham exercido decisiva influência sobre a evolução econômica em razão de suas aptidões étnicas, bem como de sua formação intelectual e religiosa” (1990, p. 621). Contudo, somente o trabalho de Max Weber foi capaz de formular uma teoria geral válida, forte o suficiente para servir de contraponto com o pensamento marxista, que acreditava que os “fatos econômicos não podiam ter senão causas econômicas”, o que representava certa hegemonia de pensamento.

Consideramos apenas o calvinismo e adotamos a doutrina da predestinação como arcabouço dogmático da moralidade puritana, no sentido de racionalização metódica da conduta ética” (WEBER, 2002, p. 91).

Ao analisar o aparecimento do que chamou de “espírito do capitalismo”, Max Weber sugere que uma “ideia religiosa” - a doutrina da predestinação -, pelo menos para parte importante do chamado protestantismo ascético, de alguma forma, foi a causadora principal da prosperidade de algumas nações; além da doutrina da prova.

Demonstraremos que o mesmo ocorreu no âmbito da política³. Ou seja, que uma “ideia religiosa” – a concepção de governo eclesiástico -, pode ter sido a força ou uma das forças causadoras do surgimento de uma nova forma de governar o Estado: a democracia representativa.

Finalmente, para nortear, de forma mais específica, nossa tese, no que diz respeito ao referencial teórico, utilizaremos o conceito webereano de “desencantamento do mundo”, que define, precisamente o nível de envolvimento dos puritanos com a política: “em 1913, Max Weber também se pronuncia

³ Max Weber também se dedicou a analisar a política. Reconhece, ele, a amplitude do significado dessa palavra, porém, em uma conferência intitulada “*A política como vocação*”, ele restringe sua abordagem à relação direta que tem com o conceito de Estado. Para ele: “Todo homem, que se entrega à política, aspira ao poder – seja porque o considera como instrumento a serviço da consecução de outros fins, ideais ou egoístas, seja porque deseje o poder “pelo poder”, para gozar do sentimento de prestígio que ele confere” (2011, p. 67). Ele entendia que para que o Estado pudesse existir era necessário haver “homens dominados” que se submetam à autoridade de homens que reivindicam para si a “autoridade de dominadores”. Mas, em que condições se submeteriam eles e por quê? Quais as justificativas internas e em que meios externos se apoiariam para essa dominação? Indaga Max Weber, nessa mesma conferência. Segundo ele, pelo menos três razões internas justificam essa “dominação” e fundamentam a legitimidade da dominação: A primeira é o que chama de “autoridade do passado eterno”, que está relacionado aos costumes “santificados pela validade imemorial e pelo hábito, enraizado nos homens, de respeitá-los. Tal é o “poder tradicional”, que o patriarca ou senhor de terras, outrora, exercia” (*Ibid.*, p. 68). A segunda é o “poder carismático”, que se fundamenta em dons pessoais e extraordinários de um indivíduo (carisma). Esse poder pode ser exercido pelo profeta ou ainda pelo dirigente guerreiro eleito, pelo soberano escolhido por plebiscito ou ainda pelo demagogo ou dirigente de um partido político. O carisma gera, de alguma forma, “devoção e confiança estritamente pessoais depositadas em alguém, que se singulariza por qualidades prodigiosas, por heroísmo ou por outras qualidades exemplares que dele fazem o chefe” (*Ibid.*). A terceira razão que fundamenta a “dominação” e a “aceitação dessa dominação” é a “razão da legalidade”. Essa última razão é baseada na “crença na validade de um estatuto legal e de uma competência positiva, fundada em regras racionalmente estabelecidas” (*Ibid.*). Essa última espécie de “acordo”, de “contrato” entre “dominadores” e “dominados” é a que mais se aproxima do conceito de Estado moderno. Apesar do puritanismo ser um movimento inquestionavelmente religioso, seu envolvimento com a política, curiosamente, não vai ser caracterizado com o que Max Weber classifica de “poder carismático”, como ocorre com a maioria dos religiosos que seguem esse caminho, a exemplo de muitos evangélicos brasileiros, que sempre usam sua prerrogativa eclesiástica com o fim de angariar simpatia e voto de seus fiéis. Antes, tal envolvimento se aproxima mais do modelo de “razão da legalidade”, o que propiciará a condição necessária para a construção de uma nova forma de governo, que caracterizará o modelo “dominante” no Estado Moderno – a democracia representativa.

abertamente sobre desencantamento – e isso pela primeira vez” (SCHLUCHTER, 2014, p.34). Esse é um conceito que aparece de forma mais clara em sua última fase da vida, como destaca Carlos Eduardo Sell:

O conceito de “desencantamento do mundo” é fruto das reflexões mais amadurecidas de Weber e atravessa estruturalmente toda a produção intelectual de sua última fase de vida. Neste sentido ela pode ser vista, realmente, como uma síntese e condensação do núcleo da teoria weberiana da modernidade (2013, p.238).

Com esse conceito, Max Webber não queria indicar uma secularização da religião ou mesmo o fim dela, como explica Antônio Flávio Pierucci:

Desencantamento em sentido técnico não significa perda para a religião nem perda de religião, como a secularização, do mesmo modo que o eventual incremento da religiosidade não implica automaticamente o conceito de reencantamento (2013, p. 120).

Para entendermos melhor o que significa o conceito de “desencantamento do mundo”, promovido, na visão de Max Weber, principalmente, pelos puritanos, é necessário visitarmos o conceito original, oposto: “o encantamento do mundo”. Não é exagero dizer que a religião “encantou o mundo” e o tornou “mágico”, no sentido de “misterioso” e o catolicismo romano foi um dos grandes responsáveis por isso, com seus ritos, sacramentos e, principalmente, por uma soteriologia que sugere que a salvação viria a partir de uma série de práticas religiosas voltadas para boas obras, rezas, sacramentos, além de outras. Assim, os líderes religiosos, sacerdotes, assumiram um proeminente lugar de tutores das “ovelhas perdidas”, sem os quais não conseguiriam acertar a “porta dos céus”.

Wolfgang Schluchter sobre essa “magicização” ou “encantamento do mundo”, na perspectiva de Max Weber, faz a seguinte observação:

Já sabemos o que significa para ele o encantamento do mundo. Ele tem a ver, em primeiro lugar, com o círculo de representações mágico-religiosas e com o modo como ele está institucionalizado. Aqui o mundo é um jardim mágico, em relação ao qual, no relacionamento com o além-mundo, utiliza-se a coerção e a manipulação (SCHLUCHTER, 2014, p. 39).

A coerção, de fato, foi um elemento importante na construção desse “mundo mágico”. Isso se evidencia, também, pelas muitas e, por vezes, dolorosas penitências impostas pelos sacerdotes aos pecadores desesperados por terem “caído em tentação”. Não apenas impostas aos “outros pecadores”, assim como a

muitos deles que também faziam uso delas, como forma de autopunição, na expectativa de alcançarem o favor divino. Já a manipulação esteve bem presente, especialmente no século XVI, com a venda de relíquias que, nada mais eram, que a atribuição de *status* espiritual a objetos comuns, o que, aliás, compõe a essência da “magicização”, bem como a venda de indulgências. Além disso, sacramentos como o da eucaristia, que pregava a transubstanciação, ajudou e muito nesse processo de “encantamento do mundo”.

Portanto, “se encantamento significa magicização do mundo, então desencantamento significa sua desmagicização. Esse é o entendimento histórico-religioso sobre desencantamento do mundo” (*Ibid.*, p. 40). Já no dizer de Antônio Flávio Pierruci:

Desencantamento [...] quer dizer literalmente: tirar o feitiço, desfazer um sortilégio, escapar da praga rogada, derrubar um tabu, em suma, quebrar o encantamento. [...] “desencantamento”, em alemão Entzauberung, significa literalmente “desmagificação” (PIERUCCI, 2013, p. 7).

O processo de “desencantamento do mundo” tem uma circunscrição no tempo-espaço bem definido, assumindo, definitivamente, o lugar do “mundo mágico”: “Esse grande processo histórico-religioso que, segundo Max Weber, encontra seu término no protestantismo ascético” (SCHLUCHTER, 2014, p. 41). É importante notar que o “desencantamento do mundo” não ocorreu com o Luteranismo. Nesse sentido, para Glauco Veiga, “o Calvinismo vinha demonstrar que o Luteranismo não fora, de fato, uma “reforma”, quando muito, revisão unilateralmente religiosa” (VEIGA, 1959, p.14). Ainda segundo ele, “para Lutero – e igualmente para os católicos – a religião projeta-se na condição de fenômeno extramundano” (*Ibid.*). Portanto, desse processo deve-se excluir o Luteranismo, porque ele ainda preservou muitos elementos do catolicismo que beneficiava a continuação do “mundo encantado”⁴.

⁴ Isso não significa, entretanto, que o protestantismo ascético se restrinja aos calvinistas, como pontua Carlos Eduardo Sell: “o protestantismo ascético não é simplesmente sinônimo de calvinismo [...]. O núcleo central do protestantismo ascético em seu conjunto não é o dogma da predestinação (elemento que define apenas o calvinismo), aspecto que por sinal está ausente da outra vertente do protestantismo ascético, derivada do movimento anabatista (Weber refere-se especialmente aos batistas e quakers, cujo cerne reside na centralidade da organização em forma de seita). O que unifica o protestantismo ascético enquanto movimento com traços comuns é a crença na necessidade de “comprovação” da salvação: é a partir dessa concepção que ele representa um passo além do catolicismo e das outras versões do protestantismo (como luteranismo e anglicanismo)” (SELL, 2013, p.226).

Sob a rubrica de “protestantismo ascético” compreende-se aqui não os luteranos, mas as igrejas reformadas no sentido amplo da palavra, especialmente os calvinistas, puritanos, pietistas, metodistas, mas também os anabatistas, menonitas e quakers. Todos eles possuem, segundo Weber, apesar das diferenças dos fundamentos dogmáticos e das formas de organização, um elemento comum: a absoluta libertação da graça sacramental cristã” (SCHLUCHTER, 2014, p. 42).

De certa forma, é função da religião “magicizar” ou “encantar” o mundo, como ocorreu com o catolicismo romano, com o luteranismo e com muitas igrejas contadas como protestantes, evangélicas, inclusive, a exemplo do que faz o pentecostalismo e o neopentecostalismo, em nosso tempo.

Desmistificar, “desmagicizar”, “desencantar”, naturalmente são funções ligadas e atribuídas à ciência. De fato, ela tem importância preponderante nessa função e, obviamente, sua atuação é anterior ao próprio protestantismo e ao puritanismo, que apenas, digamos, concluiu esse processo, ainda que, como já dissemos, naturalmente, não se tivesse registro de tal resultado ligado à religião.

A história do desencantamento do mundo não termina, de maneira alguma, com o protestantismo ascético. O assim denominado lugar do homem no mundo tem ainda uma segunda fonte, que é ativa antes mesmo que o processo do desencantamento religioso do protestantismo ascético chegue a seu ponto culminante. Ao lado da religião há uma segunda potência cultural que impulsiona o processo de desencantamento [...]: o desencantamento do mundo pela via do conhecimento racional, em particular por meio da origem da ciência moderna. Ambos os processos estão ligados e reforçam-se mutuamente: Jerusalém e Atenas” (*Ibid.*, p. 44).

Jerusalém e Atenas, metáforas do conhecimento religioso e do conhecimento racional. Ambas trabalhando juntas, por motivos e objetivos diferentes, para “desencantar o mundo”.

O desencantamento é a noção central [...]. Trata-se de dois processos que devem ser inteiramente diferenciados. Ainda que eles estejam entrelaçados, um segue, em certo sentido, o outro: primeiro o desencantamento do mundo pela religião, depois pela ciência. Nesses dois processos, a própria religião é desencantada” (*Ibid.*, p. 35).

Wolfgang Schluchter, ainda afirma que:

A ciência moderna não se presta ao papel de substituta da religião [...]. Lembrando ainda que o desencantamento do mundo por meio da ciência moderna também não significa, para Weber, que possa superar ou sub-sumir a religião pela ciência moderna” (*Ibid.*, p. 46, 47).

É curioso ele pensar assim, porque havia, de fato, uma expectativa de que a ciência moderna, especialmente no iluminismo, significaria o fim da fé, da religiosidade, da religião. No protestantismo calvinista, no puritanismo, a ciência, ao contrário da expectativa, encontrou um grande aliado. O puritanismo seguiu exatamente o caminho inverso e natural da religião: evidenciou a desnecessária existência de sacerdotes que lhes fossem tutores da fé, bem como reforçou a ideia da impossibilidade de os sacramentos contribuírem para a salvação das almas, considerando-os apenas como um meio de graça; isto é, práticas religiosas que apenas fortaleceram, de alguma forma, a fé. Isso está no cerne do que se pode chamar de “desencantamento do mundo” ou mesmo “desmagificação do mundo”. Não é exagero afirmar que o puritanismo pôs um ponto final, ao menos na mente dos seus crentes, no “encantamento”: “a desmagificação especificamente puritana é, estritamente falando, des-sacramentalização da prática religiosa” (SELL, 2013, p. 245). Ainda sobre essa questão, fazendo referência a uma conferência de Max Weber, intitulada “confucionismo e puritanismo”, Antônio Flávio Pierucci afirma:

O protestantismo ascético nas suas várias manifestações representa um grau extremo. As suas manifestações mais características eliminaram a magia do modo mais completo. O pleno desencantamento do mundo foi levado, apenas aí, às suas últimas consequências (2013, p. 49).

Concordando com isso e perfazendo um caminho mais detalhado do que teria levado o protestantismo ascético, especialmente ligado ao calvinismo, via, principalmente, puritanismo, Schluchter comenta:

A crença na necessidade de confirmação da graça, a representação do homem como instrumento de Deus que trabalha exclusivamente para sua glória [...], a crença na predestinação, tudo isso conduziu a que fiéis, segundo Weber, ao buscarem a felicidade eterna, considerada para eles o valor supremo, tivessem que “percorrer sua própria estrada”. Ninguém poderia ajudá-los: nenhum pregador, nenhum sacramento, nenhuma igreja e nem o próprio Cristo, “pois mesmo Cristo só morreu pelos eleitos”. Weber enxerga nesse desencantamento do caminho da salvação um processo de racionalização religiosa. Ele também diz, de modo geral, que podemos medir o grau de racionalização de uma religião a partir de dois critérios: pelo grau de unidade sistemática que ela introduz na relação entre Deus e o mundo e suas demais relações éticas para com o mundo e pelo grau de em que ela elimina a magia. No segundo aspecto, o protestantismo ascético figura como o estágio máximo. Aqui a magia alcançou sua plena eliminação. Segue-se então o seguinte julgamento: somente aqui o inteiro processo de

desencantamento do mundo foi levado até as suas últimas consequências” (SCHLUCHTER, 2014, p. 35).

É importante pontuar que, para Weber, o “protestantismo ascético”⁵, que entendia a religiosidade cristã como um dever a ser cumprido “exclusivamente para a glória de Deus” (SCHLUCHTER, 2011, p. 317), encontra no puritanismo o principal representante, difere essencialmente da doutrina filosófica do asceticismo, que prevê uma separação sistemática do religioso com o “mundo”, o que o impossibilita de ter uma atuação mais efetiva nas necessárias mudanças sociais. Portanto, enquanto esse é caracterizado por uma relação “extramundana”, aquele, ao contrário, “intramundana”. Por isso, para os puritanos “o mundo será teste de virtudes” (VEIGA, 1959, p.10). Nesse sentido, então, é possível afirmar: “de tanto horror ao pecado, e, portanto, ao mundo, paradoxalmente, os puritanos tornaram-se os mais mundanos” (VEIGA, 1959, p.9). De “horror ao mundo”, entenda-se “horror ao sistema pecaminoso que atua no mundo”. Por “mais mundanos”, entenda-se como “verdadeiros agentes de transformação social”.

Para os puritanos, todas as atividades, inclusive a própria política, deveriam revestir-se de uma espécie de “sacralidade racional” visando a glória de Deus. Essa superação do binômio conceitual sagrado-profano, que remete ao “desencantamento do mundo”, outrora místico, mágico, no dizer de Weber, abriu caminho para a atuação política deles.

Portanto, esse conceito weberiano de “desencantamento do mundo”, enquanto consequência da ascese intramundana puritana, foi muito importante para a promoção de um ambiente favorável ao aparecimento tanto do capitalismo, como

⁵ Na obra “Da racionalização da conduta religiosa como conduta política”, elaborada para o provimento da Cátedra de Ciências Política da Faculdade de Filosofia da Universidade do Recife, o professor Gláucio Veiga, sobre os puritanos, afirma: “O puritanismo é a experiência primeira, na História, da racionalização de uma conduta religiosa como conduta política (VEIGA, 1959, p.7). Especificamente sobre a questão do asceticismo puritano, que acabou por possibilitar esse envolvimento com a política, faz diversas afirmações dignas de consideração: “o asceticismo rigoroso será a pauta de conduta do Puritanismo. Mas, cumpre destacar, não se trata de asceticismo pelo asceticismo. O asceticismo cristão é tipicamente racional. E a diferença entre o asceticismo ocidental e o oriental demora exatamente na racionalização. Enquanto a ascese no Oriente transforma-se em simples “fuga”, no Ocidente apresenta-se como uma vontade de aperfeiçoamento organizado [...]. Este asceticismo, todavia, assume duas modalidades; ou foge do mundo, repele o Mundo e é extramundano; ou não foge do mundo, não o repele, mas propriamente não o aceita, pretendendo modificá-lo com a sua operatividade – asceticismo intramundano. A distinção será fundamental porque este asceticismo intramundano atuará, politicamente, enquanto o extramundano será a abnegação da política. Portanto, nestes dois tipos de ascese, o Mundo assume transcendental importância. Ou o Mundo é uma negação de Deus [...]. Ou deve ser transformado, jamais negado” (*Ibid.*, p.9,10). E conclui: “A ascese puritana surge, tipicamente, com ascese intramundana” (*Ibid.*, p.11).

já demonstrado na famosa obra “Ética protestante e o espírito do capitalismo”, quanto da democracia moderna, como iremos demonstrar.

1 O MOVIMENTO PURITANO EM SEU CONTEXTO HISTÓRICO, SOCIAL E RELIGIOSO

A história do cristianismo pode e tem sido contada a partir de diversos pontos de vista. É possível ressaltar a resiliência e capacidade de martírio de muitos seguidores de Cristo, desde os chamados cristãos primitivos. Nesse sentido, a organização internacional “*Open Doors - Portas Abertas*”, afirma que um em cada sete cristãos no mundo ainda sofre perseguição. Isso representa cerca de 360 milhões de cristãos perseguidos em todo o mundo, por causa de sua fé, segundo revela a *World Watch List 2022*⁶, relatório anual dessa organização, publicado em 19 de janeiro de 2022.

Apesar disso, é possível pontuar também que cristãos empunharam armas para defender sua religiosidade e hegemonia, como ocorreu no período das cruzadas e em muitos outros momentos.

Pode-se, também, apontar o impacto social que o cristianismo tem causado em todo o mundo, como fazem os sociólogos da religião. Economia e política também são áreas que não ficaram isentas dessa influência.

Ainda é possível retratar o cristianismo a partir dos vários desvios que impactaram negativamente a sociedade, durante sua trajetória, como a chamada “santa inquisição” capitaneada pela igreja católica romana, na idade média, bem como as execuções promovidas por protestantes, como as que ocorreram em Massachusetts, no episódio que ficou conhecido como “as bruxas de Salém”, por exemplo. Assim, como ocorre na bíblia, que não nega nem esconde a natureza decaída, causa primeira de toda a maldade executada pelos homens, segundo o entendimento dos puritanos, daqueles que ela mesma chama de “servos de Deus”. Esses exemplos negativos são importantes para lembrar-nos de nossas próprias imperfeições, pecados e fragilidades; o que deve nos conduzir a uma atitude de humildade, respeito e misericórdia pelo outro.

⁶ A lista completa do ranking dos países onde há mais perseguição aos cristãos pode ser acessada no seguinte endereço: <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/>. As principais fontes de perseguição, segundo a organização, são: “opressão islâmica”, como ocorre em diversos países da África e do Oriente, “nacionalismo religioso”, como ocorre no Butão, “paranoia ditatorial”, como ocorre no Uzbequistão, “protecionismo denominacional”, como ocorre na Etiópia, “crime organizado e corrupção”, como ocorre na Colômbia e “opressão comunista e pós-comunista”, como ocorre na Coreia do Norte, que ocupa a segunda colocação entre os cinquenta países que mais perseguem cristãos.

História da igreja antiga, medieval, moderna e contemporânea também são recortes possíveis para observar esse mesmo fenômeno religioso. Além disso, pode-se abordar o cristianismo a partir dos inúmeros grupos, igrejas, movimentos e ordens religiosas específicas, que divergem entre si sobre algum aspecto teológico.

Um desses movimentos que causaram impacto tanto para o próprio cristianismo quanto para a sociedade civil foi o movimento puritano, que passaremos a abordar de forma mais detalhada.

1.1 A RELAÇÃO DOS PURITANOS COM A MONARQUIA

O movimento puritano perpassou duas dinastias de reis da Inglaterra: a dinastia Tudor e a dinastia Stuart, entre 1509 e 1649. Portanto, sempre houve, para o bem ou para o mal, uma relação de proximidade entre o puritanismo e a monarquia. Nem sempre amistosa, é verdade; geralmente conturbada. Essa história que caminha paralelamente tem início com Henrique VIII, um Tudor, que reinou entre 1509 e 1547. Portanto, seu reinado viu o ocidente ser dividido entre Católicos e Protestantes, por conta da Reforma.

Inicialmente, sob seu reinado, a Inglaterra era católica e, possivelmente, continuaria assim. Afinal, “intensamente religioso, Henry ouvia sermões, regularmente [...]. Acostumou-se a assistir a cinco missas em dias santos e a três nos outros dias” (CHURCHILL, 2009, p.147). Mas, a Inglaterra virou protestante.

Diferentemente das outras nações europeias que foram aderindo à Reforma por convicção, conforme as ideias de Lutero e, posteriormente, de Zwinglio e Calvino, iam sendo divulgadas, a ruptura com a Sé Romana se deu, do ponto de vista histórico, por uma conveniência pessoal do Rei.

Antes de relatá-la, uma breve comparação entre a Reforma empreendida por Lutero e a empreendida por Henrique VIII. Em resumo:

Martinho Lutero, um padre Alemão, denunciou a venda de indulgências, afixou suas teses sobre esse e outros assuntos na porta da igreja do castelo de Wittenberg e embarcou em sua aventureira investida intelectual contra o Papa. [...] sob a ameaça da fogueira, Lutero revelou qualidades de determinação e convicção que lhe deram nome e fama. Iniciou ou deu impulso um movimento que em uma década inundou o Continente e, orgulhosamente, leva o nome de Reforma. Ela tomou formas diferentes em diferentes países, especialmente [...] com Zwingli e Calvino (*Ibid.*, p.140).

A Reforma Protestante, então, foi um movimento lastreado em uma convicção: a igreja Católica Romana, até então, única igreja cristã do ocidente, precisava afastar-se de seus erros teológicos, de acordo com o entendimento dos reformadores, e voltar-se para o ensinamento das Escrituras, somente. Portanto, o objetivo era nobre, bem como eram, reconhecidamente, nobres os seus idealizadores; ainda que suas ideias possam ser criticadas a partir do ponto de vista católico, principalmente. Talvez, não se possa dizer o mesmo do “reformador” Henrique VIII.

O movimento Luterano deu à Alemanha “uma tradução da Bíblia da qual permaneceu merecidamente orgulho” (*Ibid.*). Mas, “deu também aos príncipes alemães a oportunidade de se apoderarem dos bens da igreja” (*Ibid.*); o que pode, além de possíveis convicções, tê-los levado a apoiar Lutero.

Esse último fato, certamente, teve um peso considerável na decisão do monarca inglês em romper com o papado, porque “Henry se encontrava cada vez mais desprovido de recursos financeiros, e as propriedades da igreja pareciam uma presa convidativa” (*Ibid.*, p.159).

Além desse, outro fato não muito nobre é retratado como um dos motivos principais para essa ruptura. Henrique VIII, logo depois da morte do seu pai, em 1509, casou-se “com a viúva do irmão Arthur, a Princesa Catarina de Aragão” (*Ibid.*, p.148), uma de suas seis esposas. Anos mais tarde, conheceu Mary Boleyn que veio a tornar-se “amante do Rei” (*Ibid.*, p.149). Depois, “Henry enamorou-se de Anne Boleyn” (*Ibid.*, 151), irmã de Mary.

Então, “juntos, Henry e Anne trataram de enviar um embaixador real especial à presença do Papa Clemente VII [...], a fim de obter não somente a anulação do casamento do Rei, mas a autorização para ele se casar de novo” (*Ibid.*, p.152). Mas, “a recusa seguiu-se” (*Ibid.*). Não bastasse a convicção teológica do Papa, para embasar a recusa, também recebia pressão política de Carlos V, imperador do “Sacro Santo Império Romano”, sobrinho da Rainha Catarina, primeira esposa de Henrique VIII.

O “Rei resolveu expressar o seu desagrado com o Papa” (*Ibid.*, p.153), dando início a uma importante disputa do direito canônico. O Rei argumentava, com base no livro de Levíticos, que seu casamento, apesar de autorizado pelo Papa, tinha sido um sacrilégio e deveria ser anulado. O caso, foi “submetido às universidades

européias” (*Ibid.*), para que dessem parecer, por sugestão do Dr. Cranmer “um jovem professor de teologia em Cambridge amigo dos Boleyns” (*Ibid.*). O Parlamento também entrou em ação para apoiar o divórcio.

O Lord Chancellor More veio à Casa e proclamou: “Há alguns que dizem estar o Rei buscando um divórcio, por causa do amor por outra mulher, e não por escrúpulo de consciência; mas isso não é verdade” e passou a ler as opiniões de doze universidades estrangeiras e a se mostrar uma centena de “livros” redigidos por doutores de estranhas regiões, todos concordando que o casamento do Rei era ilegítimo (*Ibid.*, p.154).

A estratégia do Rei de levar para o campo acadêmico um assunto que a igreja já tinha um posicionamento teológico formado não foi suficiente para convencer o Papa. Uma forma de “excomunhão [...] fora minutada em Roma mandando o Rei abandonar sua concubina Anne dentro de quinze dias. A sombra da ira papal pairava sobre a Inglaterra” (*Ibid.*). Em resposta, “Henry casou-se secretamente com Anne Boleyn [...]. O casamento de Catarina existia de fato, mas não de direito; era nulo desde o início [...], o casamento com Anne foi declarado válido (*Ibid.*, p.155). A agora Rainha “Anne Boleyn foi coroada [...] na abadia de Westminster” (*Ibid.*), pondo fim a uma acirrada disputa que mudaria os rumos da Inglaterra.

Henrique VIII foi, finalmente, “excomungado e, teoricamente, destituído do trono pelo Papa” (*Ibid.*, p.155). Por óbvio, essa destituição não passou de mera formalidade religiosa, uma vez que a relação espiritual e institucional com o Papa havia sido descontinuada e desprezada pelo Rei.

Pronto! “A ruptura entre a Inglaterra e Roma estava completa” (*Ibid.*, p.154).

Assim foi que a Reforma na Inglaterra passou por um processo lento. Um rei oportunista, com passos medidos, caminhou na direção de uma Inglaterra totalmente independente da administração de Roma [...]. A Inglaterra, portanto, mais do que qualquer outra província da cristandade, estava acostumada à jurisdição papal investida em um dos seus próprios padres; e isso tornou mais fácil a transferência desse poder à Coroa (*Ibid.*, p.155).

A partir desse ponto, com o desenvolvimento da história religiosa da Inglaterra, outra igreja, cujo chefe supremo era o próprio Rei, ia sendo concebida em todos os seus aspectos – a Igreja Anglicana.

O rompimento dos Tudors com o Papado não “reformaria” a Inglaterra. O anglicanismo seria, somente, um catolicismo racionalizado, onde o Rei substitui o Papa, o inglês ao latim. Mas, estruturalmente continua a hierarquia, a persistência dos conventos e

se mantem a natural aliança do clero anglicano com a nobreza. A verdadeira Reforma – quem a faz – será o Puritanismo (VEIGA, 1959, p.13).

Diferentemente do que ocorreu na “Reforma Luterana”, e, depois, com Zwinglio e Calvino, concebida por homens e objetivos sinceros, a “semi-Reforma” da Inglaterra teve como combustível uma mistura de interesse pelas terras da igreja e um desejo quase incontrolável de se dar bem, que fazia parte da personalidade do Rei.

Henrique VIII, como se sabe muito bem, estava realmente interessado numa só coisa, e esta era poder conseguir divórcio e novo casamento. Isso o levou ao desejo de livrar-se do papa e da sua autoridade, para que ele próprio se tornasse o chefe da Igreja da Inglaterra. Doutrinariamente ele morreu católico romano total e completo (LLOYD-JONES, 2016, p.281).

Mas, o que nos interessa, de fato, não é a história do rei, dos reis ou rainhas da Inglaterra e, sim, a relação que tiveram com o puritanismo. Nesse sentido caberia uma pergunta: na época do Rei Henrique VIII já havia puritanismo, para que se possa avaliar essa relação? Tecnicamente o termo “puritano” ainda não havia sido criado, mas isso não era importante para William Tyndale (1495-1536), que em 1524, portanto, sob o reinado de Henrique VIII, “tomou a importante decisão de desafiar as leis que proibiam a tradução da Bíblia e impediam que os ingleses deixassem o país sem permissão” (HULSE, 2000, p.37).

Sobre Tyndale, um dos personagens mais importantes da história do protestantismo, embora pouco conhecido, nos diz o doutor e ministro anglicano David Martyn Lloyd-Jones:

Ele tinha um ardente desejo de que o povo comum pudesse ler as Escrituras. Mas havia grandes obstáculos em seu caminho; e é o modo como ele enfrentou e venceu os obstáculos que mostra que Tyndale era um puritano. Ele lançou uma tradução da Bíblia sem o endosso e sanção dos bispos. Esse foi o primeiro tiro dado pelo puritanismo. Era inimaginável que tal coisa fosse feita sem o consentimento e o endosso dos bispos. Contudo Tyndale fez isso. Outra ação de sua parte, que de novo era bem característica dos puritanos, foi que ele saiu da Inglaterra sem permissão real. Esse também era um ato bastante incomum, e altamente repreensível aos olhos das autoridades. No entanto, em seu anseio por traduzir e publicar as Escrituras, Tyndale deixou o país sem o consentimento do rei e foi para a Alemanha, e ali, auxiliado por Lutero e outros, completou sua grande obra (2016, p.281).

A história fez saber ao temido Rei Henrique VIII, depois a todos os outros monarcas, quer Tudor, quer Stuart, que haviam homens e mulheres que só temiam e só se curvavam à Deus. Eles, depois, seriam conhecidos como puritanos. Tyndale deu o tom de como seria a relação dos puritanos com a monarquia. Ele, de fato, “completou sua obra”, de forma que:

Bíblia completas impressas, traduzidas para o Inglês por Tyndale [...] apareceram pela primeira vez no final do outono de 1535 [...]. O governo ordenou ao clero que estimulasse a leitura da Bíblia (CHURCHILL, 2009, p.159).

Apesar dos avanços que Henrique VIII promoveu na Inglaterra, uma “nódoa hedionda” marcou seu governo: muitas pessoas foram executadas, “católicos romanos e calvinistas arderam em fogueiras” (*Ibid.*, p.163), dentre eles, Tyndale.

Em 1547 morre Henrique VIII e assume o trono seu filho, o jovem Edward VI (1547-1553), filho da terceira esposa do Rei, “filha da casa protestante dos Seymours” (*Ibid.*, p.164), Jane Seymour. O rei-menino foi acometido de muitas doenças e morreu ainda muito jovem, com apenas 16 anos. Não há muitos registros das relações do próprio Rei com os “puritanos”. Ao que tudo indica, sob seu reinado, viveram um tempo de tranquilidade.

Entretanto a obra “Calvino e sua influência no mundo ocidental”, organizada por W. Stanford Reid, no capítulo intitulado “Calvino e a igreja anglicana”, de autoria de Philip Edgcumbe Hughes, informa que o Rei Edward era um admirador de Calvino e que essa admiração era recíproca, tanto que o próprio Calvino dedicou cerca de três obras ao jovem Rei Edward, dentre elas o comentário do livro de Isaías, que faz referência ao Rei como sendo um “príncipe verdadeiramente cristão”. Além disso, há várias referências a comunicações de Calvino com seus tutores, o Duque de Somerset, seu tio Edward Tudor e a Thomas Cranmer, arcebispo da Cantuária à época;

Sob seu reinado, por influência desses tutores, especialmente Cranmer, foram formulados dois importantes documentos religiosos. Winston Leonard Spencer-Churchill (1874-1965), famoso primeiro-ministro do Reino Unido, que teve atuação importante na segunda guerra mundial, em sua importante obra “Uma história dos povos de língua Inglesa”, registra a criação desses documentos que, de alguma forma, têm relação com os puritanos:

O guardião e conselheiro chefe do rei-menino era o tio, Edward Tudor, agora Duque de Somerset. Ele e Crenmer passaram a transformar a politizada Reforma de Henrique VIII numa revolução religiosa. O Livro Comum de Orações, em resplandecente prosa inglesa, foi redigido por Cranmer e aceito pelo Parlamento em 1549. Seguiram-se, depois da queda de Somerset, os quarenta e dois artigos e um segundo Livro de Orações, até que, pelo menos no papel, a Inglaterra se tornou um estado protestante (2009, p.164).

Por conta da posterior obrigatoriedade de subscrição, esses documentos, principalmente o Livro Comum de Oração, em uma segunda versão, viriam a ser motivo de muita resistência por parte dos puritanos, que os reputavam como fonte de desvios na liturgia e no culto da igreja da Inglaterra, em relação aos preceitos bíblicos que, segundo eles, previam cerimônias simples e sem acréscimos produzidos “pela imaginação dos homens ou sugestão de satanás”.

Em 6 de julho de 1553, “Edward VI expirou, e Lady Jane Gray [...], designada em testamento de Henry VIII a próxima na linha sucessória [...], foi aclamada rainha em Londres” (*Ibid.*, p.166). Porém, sob protestos, porque “o povo comum uniu-se em apoio a Mary” (*Ibid.*), seu reinado durou pouquíssimo; cerca de dez dias, apenas, o que lhe rendeu a alcunha de “a rainha esquecida”. Protestante fervorosa e prima de segundo grau do jovem Rei, desejava que a Inglaterra continuasse protestante. Mas, “Mary Tudor que agora se tornava Rainha” (*Ibid.*,167).

Mary (1553-1558), “apelidada de “bloody Mary” (Mary sanguinária) – devido sua crueldade” (HULSE, 2004, p.31), filha da primeira esposa de Henrique VIII, Catarina de Aragão, era uma fervorosa católica, tal qual sua mãe. Ela “tornou-se odiosa aos olhos dos protestantes, conhecida como a Rainha Sanguinária que martirizou os seus súditos mais ilustres” (CHURCHILL, 2009, p.168), dentre eles muitos puritanos.

Tão logo esteve segura no trono, a Rainha Mary “começou a realizar o desejo de sua vida: a restauração da comunhão com Roma” (*Ibid.*, 2009, p.167). Esse passou a ser o objetivo de sua vida. Até mesmo seu casamento com o filho do “sacro santo Imperador Romano”, Felipe II, que se considerava o “defensor da Europa católica”, visava a concretização de seu objetivo de vida: “uma Inglaterra católica” (*Ibid.*). De fato, ela se casara, a fim de tornar a Inglaterra segura para o catolicismo (*Ibid.*, p.168).

Durante seu reinado, mais de “270 mártires protestantes foram queimados sobre estacas. Incluindo entre estes destinados à morte por sua fé [...] líderes de

grande estrutura como John Bradford [...], John Hooper” (HULSE, 2004, p.39), que eram puritanos. Sobre eles, Martyn Lloyd-Jones, afirma:

Bispo de Gloucester, Hooper, martirizado no tempo da rainha Maria I. O mesmo se pode dizer com acerto sobre John Bradford [...]. Não esqueçamos que esses homens foram realmente os dois primeiros puritanos, conquanto esse nome não fosse usado naquele tempo. Corremos o grave risco de olvidar os puritanos do século 16 ao concentrar-nos nos do século 17; contudo, nunca nos esqueçamos de que, se não fossem aqueles, provavelmente os puritanos do século 17 nunca teriam vindo à existência (2016, p.241).

O puritano John Fox (1517-1587), potencial vítima da rainha Mary, tendo escapado porque “foi para o continente [...], onde aliou-se aos refugiados ingleses, primeiro em Frankfurt e depois em Basileia” (HULSE, 2004, p.39), escreveu um clássico da literatura protestante, “O livro dos Mártires”. Nessa importante obra, sobre a morte de John Hopper, um dos puritanos martirizados por sua fé, em 9 de fevereiro de 1555, sob o reinado de “bloody Mary”, com riqueza de detalhes, relata:

Quando chegou ao local designado para sua morte [...], após fazer uma oração, uma caixa foi trazida e colocada diante dele sobre um banquinho, com o perdão da rainha, caso se retratasse. À vista disso exclamou: “Se amais minha alma, afastais isso de mim!”. Levando a caixa, lorde Chandois disse: “Vejo que não há remédio; matem-no rapidamente”. Foi dado o comando para que acendessem o fogo [...]. Enquanto ardia o fogo, desde a primeira chama, ele orava, dizendo tranquilamente e em voz baixa, como alguém que não sente dor: “Ó Jesus, filho de Davi, tem piedade de mim e recebe minha alma!”. Depois que o segundo fogo foi aceso, enxugou os dois olhos com as mãos e, vendo o povo, exclamou em alta voz: “Pelo amor de Deus, povo bondoso, concedei-me mais fogo!”, enquanto a parte inferior de seu corpo queimava [...]. O terceiro fogo foi aceso um tempo depois, o qual se mostrou mais extremo que os outros dois. Nesse fogo, orou em alta voz: “Senhor Jesus, tem piedade de mim! Senhor Jesus, recebe meu espírito!”. E essas foram as últimas palavras que dele se pôde ouvir. Contudo, ainda quando sua boca tornou-se escurecida, sua língua tão inchada que não podia mais falar, e seus lábios encolheram-se junto às gengivas, Hooper bateu no peito com mãos até que um de seus braços caiu. Bateu com o outro, enquanto a gordura, a água e o sangue escorriam-lhe pelas pontas de seus dedos, até que, renovando-se o fogo, suas forças se esvaíram e sua mão se prendeu ao bater no ferro sobre o peito. Então, imediatamente curvando-se para frente, entregou seu espírito. Assim permaneceu por quarenta minutos, ou mais, no fogo (FOX, 2020 [1570], p.291-292).

Muitos outros puritanos foram perseguidos e martirizados por sua fé, conforme relatos do próprio John Fox. Assim como Hooper, que recusou o perdão

da rainha, a maioria deles poderiam ter suas vidas poupadas, caso fossem mais maleáveis quanto às suas crenças. A fama de “radical” que pesa sobre cada um deles, em maior ou em menor medida, nesse sentido, é adequada e justamente imposta. Eles, de fato, não negociavam preceitos. Para eles, a Escritura era a “única regra de fé e de prática” e não adiantava oferecer-lhes outra opção. Esse é um traço característico do movimento puritano. John Fox, um dos mais importantes martirologistas da história do cristianismo, finaliza da seguinte forma seu relato, evitado de assustadora riqueza de detalhes, sobre a terrível morte do puritano Hooper: “por sua firmeza, louvem a Deus todos os cristãos” (*Ibid.*, p.292).

O sangue dos mártires, sob a rainha Mary ou Maria I, como também é conhecida, sem a menor sombra de dúvida, serviu de “combustível” para a fé dos ingleses. De forma que “o martírio desses homens atraiu para a fé protestante muitos dos que, até então, haviam se mostrado indiferentes” (CHURCHILL, 2009, p.168). Os escritos de John Fox serviram, em grande medida, para “instilar no Puritanismo o ideal do herói cristão” (HULSE, 2004, p.41).

Contudo, a fuga de muitos puritanos para o continente, por conta dessas terríveis perseguições, pode, em alguma medida, ser considerada o maior objetivo da “providência de Deus”⁷ ao fazer subir ao trono a rainha Mary. Desde Henrique VIII foram muitas idas e vindas para o continente, mas, sob Mary, a situação se agravou muito. Esse “estágio” no continente foi, certamente, o que mais causou impacto no puritanismo, enquanto movimento religioso, com reflexos que perpassaram pelo final da dinastia Tudor e por toda a dinastia Stuart, de forma que os puritanos que estiveram no continente “tinham visto como as coisas estavam sendo feitas em Genebra e noutros lugares, foram tão influenciados por isso que mudaram sua maneira de pensar” (LLOYD-JONES, 2016, p.286).

A rainha Mary teve sua saúde abalada e “em novembro de 1558, ela morreu” (CHURCHILL, 2009, p.169). Em seu lugar, herda o trono Elizabeth (1558-1603), filha

⁷ Os puritanos dedicaram um capítulo da Confissão de Fé de Westminster, formulada por eles a partir de 1643, à doutrina da Providência de Deus. Segundo eles: “Deus, o grande Criador de todas as coisas, sustenta, dirige, dispõe e governa todas as criaturas, todas as ações delas e todas as coisas, das maiores até as menores, por meio de sua sapientíssima e santa providência” (HODGE, 1999, p.131). Dessa forma, havia um entendimento de que, mesmo em meio aos tempos difíceis vividos por eles durante as Revoluções contra a monarquia inglesa, Deus estava no controle e estava fazendo cumprir seus decretos eternos, “visto que a providência de Deus, em geral, se estende a todas as criaturas, assim, de uma maneira muito especial, ela cuida de sua igreja e tudo dispõe para o bem dela” (*Ibid.*, p.143).

da segunda esposa de Henrique VIII, Anne Boleyn e “tinha vinte e cinco anos quando [...] sucedeu à meia-irmã [...]. Falava seis línguas e era versada em latim e grego” (*Ibid.*, p.170). Elizabeth marcaria o fim da dinastia Tudor e seu reinado foi marcado por muita relação com o movimento puritano, para o bem ou para o mal.

A rainha Elizabeth “foi criada na religião protestante” (*Ibid.*, p.171), diferente de sua antecessora. Sua administração foi considerada “moderadamente protestante” (HULSE, 2004, p.45). Isso fez com que os puritanos exilados sob Mary entendessem que já era hora de voltar à Inglaterra e, assim, empreender uma longa jornada que visava completar a Reforma na igreja oficial, o que não poderia ocorrer sem afetar o regime de governo eclesiástico vigente.

Winston Leonard Spencer-Churchill dá o tom do que representaria o retorno desses puritanos, tanto para a coroa quanto para o clero anglicano. Diz ele:

A igreja luterana se ajustava bem com a monarquia, até mesmo com o absolutismo, mas o calvinismo, à medida que se espalhou pela Europa, tornou-se um instrumento de dissolução e interrupção [...] da continuidade histórica. Com o retorno e ressurgimento dos exilados que haviam fugido de Mary Tudor, um elemento explosivo alojou-se na igreja e no estado inglês que, ao fim e ao cabo, haveria de estilhaçar ambos (2009, p.176).

A ideia de certo “elemento explosivo” alojado no interior da igreja e no interior do Estado é muito feliz, porque antecipa o entendimento de como foram fomentados os conflitos que eclodiriam a partir de 1640, que ficariam conhecidos como “Revolução Puritana”. Importante pontuar que essa “bomba teológica” perpassa, necessariamente, pela questão do regime de governo eclesiástico. Christopher Hill, em sua obra “O mundo de ponta cabeça”, título dado, possivelmente, em alusão a esse “elemento explosivo”, lembra que advertências da época davam conta de que “a introdução da disciplina presbiteriana na igreja poderia fazer o mundo virar completamente de cabeça para baixo” (1987, p.48). De fato, os puritanos elegeram essas duas “frentes de batalha” para “guerrear”: contra a igreja e contra o Estado. Mas, é importante ficar claro que o foco principal sempre foi a implementação de uma Reforma mais profunda na igreja oficial da Inglaterra. Como se tratava de uma igreja estatal, daí a necessidade de levar a “batalha” para o campo político. Sobre esse assunto trabalharemos de forma mais detalhada no terceiro capítulo.

Assim, a preferência pela doutrina e pela forma de governo praticados, principalmente em Genebra, por influência de Calvino, foi cada vez mais fortalecida,

em detrimento do sistema de governo Episcopal e do “princípio normativo de culto”, que dispensava o necessário embasamento bíblico para as práticas litúrgicas, assumidos como padrão da igreja oficial da Inglaterra:

O que é um bispo? Um bispo deve ser descrito como um “lord” (um senhor, um nobre)? Ele tem o direito de ditar ordens, como tem feito até agora? Os puritanos começaram a questionar isso, e preferiam o padrão continental de governo que muitos deles tinham visto pessoalmente e a respeito do qual estavam sempre ouvindo, na comunicação que mantinham com alguns dos grandes mestres continentais (*Ibid.*, p.285).

Esse conhecimento adquirido, fortalecido e vivenciado no continente começou a incomodar à coroa e ao clero, que reinavam, até então, sem nenhum tipo de contestação recorrente. As poucas quando surgiam, geralmente por pessoas imbuídas do corajoso espírito puritano, eram prontamente debeladas. Afinal, essa postura questionadora sempre foi muito perigosa, mas o momento era providencialmente propício para testar esses limites. No reinado de Elizabeth:

Ainda que se considerassem os assuntos de estado só legalmente discutíveis por aqueles que fossem convocados para tal, a gente comum tinha acesso às Sagradas Escrituras e podia confrontar os cânones da igreja, as doutrinas governamentais e seus respectivos rituais e cerimônias com as palavras dos evangelistas e apóstolos (CHURCHILL, 2009, p.168).

Essa permissão e acesso às Escrituras podem ser sempre considerados erros estratégicos para quem tem pretensões de manter uma hegemonia religiosa sob sua tutela, como ocorria, via de regra, com os monarcas ingleses, bem como com o clero da igreja oficial. No entanto, essa facilitação não implica dizer, necessariamente, que sob Elizabeth havia uma condição real de liberdade. Pelo contrário, a própria religião oficial da Inglaterra era utilizada como uma espécie de controle social sobre os súditos. Essa liberdade individual, política e religiosa vai ser alcançada somente após muita luta dos ingleses, dentre os quais os puritanos tiveram atuação decisiva. David Hume, em sua “História da Inglaterra”, sobre essa questão afirma:

As homilias publicadas para o uso do clero, lidas aos domingos nas igrejas, inculcavam por toda a parte uma obediência cega e irrestrita, e tal que, de modo algum e sob nenhum pretexto, poderia ser legalmente infringida ou violada pelos súditos [...]. Apenas na geração seguinte de nobres e príncipes é que os princípios de liberdade se enraizaram e, disseminando-se misturados aos

absurdos dos puritanos, tornaram-se moda entre o povo (HUME, 2017 [1762], p.199-200).

Por “absurdos dos puritanos”, pode-se, facilmente, traduzir por “busca de liberdade irrestrita”, coisa que não era comum; daí certo repúdio.

Há praticamente consenso de que o nome “puritano” tenha sido cunhado nos anos de “1560 [...], subentendendo [...] descontentamento [...] para com aquilo que era visto como a laodicense e comprometedora Igreja da Inglaterra de Elisabeth (PACKER, 1996, p.17). A referência à repreensível igreja de Laodiceia, que aparece como destinatária da sétima carta, em Apocalipse, é uma crítica à igreja Anglicana da Inglaterra que, segundo os puritanos, padecia de males semelhantes.

Dentre esses males que deveriam ser combatidos, segundo os puritanos, estão os “Atos de Supremacia e Uniformidade” e o “Novo Livro de Oração”, que foram impostos na Inglaterra em 1559.

Se havia, no meio do puritanismo, dificuldades para aceitar o governo civil de mulheres, como ocorria com o puritano John Knox (1514-1572), contemporâneo da rainha Elizabeth, que levantava a voz contra o que chamava de “o monstruoso regimento de mulheres. Ele queria dizer que governos de mulheres lhe pareciam antinaturais” (CHURCHILL, 2009, p.173), menos ainda aceitariam que a rainha se colocasse como “Líder Supremo da Igreja da Inglaterra” e imediatamente estabeleceram uma posição de crítica e de combate contra esses que consideravam grandes desmandos na igreja, bem como não se submeteram à obrigatoriedade de seguir os ritos prescritos no Livro de Oração, nem à obrigatoriedade de usar vestes clericais. Por óbvio, essa postura colocou os puritanos numa posição de inimizade em relação à corte e ao clero.

Para os puritanos, o Estatuto Elisabetano, a Igreja Anglicana, com sua liturgia e cerimonial históricos, com seus cânones de imenso alcance e chefia episcopal, era abominável por não estar de acordo com as sagradas escrituras, à luz da maneira como Calvino as interpretava (*Ibid.*, p.175).

Mais ainda: não somente o nome “puritano” foi cunhado sob Elizabeth, é registrado que entra “pela primeira vez na História da Inglaterra o partido chamado puritano, que teria papel ponderável nos cem anos subsequentes” (*Ibid.*, p.172).

E “assim terminou a dinastia Tudor” (*Ibid.*, p.187). Com a morte da rainha Elizabeth, em 1603, tem início a dinastia Stuart, “James foi proclamado Rei James I

da Inglaterra” (*Ibid.*, p.188) e reinou de 1603 a 1625. Ele era “filho único de Mary, Rainha dos Escoceses” (*Ibid.*), que não deve ser confundida com a rainha que fora apelidada de “*bloody Mary*” - Mary sanguinária. Temos aqui, agora, outra linhagem de monarcas. Jaime I “foi submetido, desde a juventude, a uma rígida criação calvinista, da qual não gostava muito” [...]. Ele detestava as noções políticas dos seus mentores calvinistas” (*Ibid.*). Mas, ao que tudo indica, isso não estava absolutamente claro para os súditos:

No princípio do século dezessete, os puritanos representavam cerca de dez por cento do corpo de clérigos da Igreja da Inglaterra. Os puritanos acalentavam grande esperança de que o novo rei (James VI da Escócia, James I da Inglaterra), originado de uma Escócia presbiteriana sinalizasse para a reforma da igreja. Eles foram tristemente desapontados (HULSE, 2004, p.54).

Jaime I cria no “direito divino dos Reis”, o que significa que recebera do próprio Deus o direito de governar. Portanto, “desobedecer ao rei era desobedecer a Deus” (*Ibid.*). Por conta de sua crença no “direito divino dos Reis”, James desenvolveu tendências absolutistas e “tinha toda a intenção de manter o poder” (*Ibid.*) e viu no clero anglicano um aliado, visto que a forma de governo da igreja – episcopal-, não apresentava nenhuma incompatibilidade com um modelo monárquico de governo civil. Isso era tão claro para ele que chegou a afirmar “sem bispo, sem rei” (*Ibid.*). Tudo isso deixa claro que a relação dos puritanos com James I não demoraria para entrar em rota de colisão.

Não é difícil entender os motivos. Afinal, “era claro como a luz do dia que os puritanos desejavam introduzir a Igreja Presbiteriana na Igreja da Inglaterra” (*Ibid.*), o que, de fato, ocorreu no segundo reinado da dinastia Stuart, ainda que por breve período.

Ora, James I, tendo vivido na Escócia, conhecia bem o presbiterianismo. Diferentemente do anglicanismo, o modelo de governo eclesiástico presbiteriano exigia uma descentralização de poder e, ao mesmo tempo, a repartição desse poder entre um colegiado de representantes eleitos.

Isso já seria suficiente motivo de preocupação para um Rei que controlava a igreja estatal. Além disso, esse modelo de governo eclesiástico poderia sugerir de alguma forma, a possibilidade de uma espécie de migração para a esfera civil, como, de fato, acreditamos ter ocorrido. Por isso, o Rei afirmava enfaticamente: “o

presbitério concorda com o monarca tanto quanto Deus com o diabo” (*Ibid.*). E, ainda, disse abertamente para os ministros puritanos: “é bom que se apressem para estar de acordo, ou serão logo expulsos da terra” (*Ibid.*). Walter Scott (1771-1832), famoso romancista, poeta, dramaturgo e historiador escocês, considerado o criador do gênero literário “romance histórico”, em sua obra “Os puritanos da Escócia”, chega a afirmar que “nos últimos tempos do reinado dos Stuarts não perdoava o governo meio algum de sufocar o espírito de puritanismo” (SCOTT, 1979 [1816], p.16).

Em 1625, morre o rei James I e seu filho Charles I é entronizado. O novo rei casou-se com Henrietta Maria, uma fervorosa católica romana, que tinha um poder muito grande sobre seu marido; fato que gerava algum desconforto entre os puritanos, mas não mais que a nomeação do arcebispo William Laud para ser um de seus principais conselheiros. Ele era totalmente “hostil aos ensinamentos dos puritanos. Um dos seus primeiros atos como arcebispo foi encorajar os jogos e passatempos no dia do Senhor, o que ia contra os puritanos” (*Ibid.*, p.56). Porém, a relação mais contundente entre Carlos I e os puritanos se deu no campo da política, especialmente quando explodiu a guerra civil na Inglaterra, a chamada “Revolução Puritana”, quando o rei acabou sendo decapitado por uma atuação direta dos puritanos. Sobre esses embates trataremos de forma mais detalhada também no capítulo três.

Depois desses acontecimentos, tivemos a restauração da monarquia e o conseqüente declínio do movimento puritano. Portanto, por conta da delimitação do tema, tempo e espaço de nossa tese, damos por concluída essa breve exposição da relação entre os monarcas ingleses e os puritanos, que consideramos importante apresentar para oferecer uma visão panorâmica da evolução do movimento puritano da Inglaterra.

1.2 DEFININDO O MOVIMENTO PURITANO

O médico e ministro anglicano, David Martyn Lloyd-Jones (1899-1981), pesquisador do puritanismo, considerado aquele que redescobriu os puritanos no século XX, confessa que chegar a uma boa definição do movimento puritano “tem se tornado cada vez mais difícil” (LLOYD-JONES, 2016, p.278). A causa dessa

dificuldade, segundo ele, é curiosa: “abundância de livros que estão sendo publicados sobre esse assunto” (*Ibid.*, p.278). Lloyd-Jones diz isso em uma conferência sobre a origem dos puritanos, em 1971.

Ele estava certo. A ausência de livros, obviamente, traria uma dificuldade maior. Mas, a abundância também não significa ausência de problema a serem superados: “é muito difícil acompanhá-los” (*Ibid.*), concluía Lloyd-Jones.

Essa “boa dificuldade” apontada por Lloyd-Jones se dá porque ele vivia no “epicentro” do puritanismo – a Inglaterra. Mais que isso: ele foi ministro anglicano por quase trinta anos na catedral de Westminster, um dos principais cenários da Revolução Puritana de 1640. Nesse mesmo cenário, teólogos, muitos deles puritanos, além de representantes do Parlamento, se reuniram para elaborar um novo corpo doutrinário e de governo para a igreja da Inglaterra

Portanto, além dos inúmeros livros que começaram a ser publicados depois da “redescoberta” do puritanismo, no século XX, ele ainda, como ministro da igreja que esteve diretamente ligada ao conflito do século XVII – Igreja Anglicana -, tinha acesso a documentos importantes produzidos em Westminster, bem como ao material produzido pelos próprios puritanos nas Universidades de Oxford e Cambridge, consideradas “criadouros de puritanos”, no século XVII, como demonstraremos no capítulo quatro, e aos manuscritos de Jonathan Edwards, da universidade de Yale. Além disso, a Biblioteca Evangélica de Londres “propiciava fácil acesso aos mais raros livros” (*Ibid.*, p.10). Lloyd-Jones chega a listar “alguns dos melhores” (*Ibid.*), que consideramos importante registrar para estimular a tradução destes e de outros que versam sobre os puritanos e a política:

Tudor Puritanism, de Knappen, *The Rise of Puritanism*, de Haller, *The Elizabethan Movement*, de Patrick Collinson - o último, livro mais recente e muito importante. Também há *Reformation and Reaction in Tudor Cambridge*, de Porter - livro igualmente muito importante, e *Anglican and Puritan*, de New, e muitos outros que tratam de aspectos particulares (*Ibid.*, p.278).

Com toda essa vasta literatura à sua disposição na época, Lloyd-Jones chega à seguinte conclusão: “isso torna difícil o problema, porque toda a questão da definição de um puritano tem sido levantada por todos esses livros” (*Ibid.*). Infelizmente, não temos toda essa literatura traduzida para o português. No entanto,

temos obras importantes como a do próprio Lloyd-Jones e de outros grandes pesquisadores ingleses e de outras nacionalidades em nosso idioma.

Assim, temos acesso a essas pesquisas, que visam desvendar com maior clareza a questão da origem do movimento puritano. Na busca por uma definição que contemple com a maior abrangência possível o que realmente foi o movimento puritano, iremos apresentar a opinião de vários estudiosos do tema, sem a preocupação, neste momento, de trazer alguma informação de contexto, o que faremos mais adiante.

Começaremos com as considerações do próprio Lloyd-Jones. Em uma conferência proferida em 1966, sobre a origem da igreja congregacional, ele apresenta uma definição bastante abrangente e carregada de informações sobre quem eram, de fato, os puritanos e o próprio movimento puritano. Diz ele:

Os puritanos eram pessoas que podem ser descritas como membros da Igreja da Inglaterra incessantemente críticos e ocasionalmente rebeldes, e que desejavam alguma modificação no governo da Igreja e no culto. Vocês podem pensar em exemplos e ilustrações disso. Eram membros da Igreja da Inglaterra. Seu único interesse era que a Reforma fosse além. Achavam que a Igreja da Inglaterra tinha parado a meio caminho entre Roma e Genebra, e desejavam que a Reforma fosse realizada mais completamente nas questões de cerimônias, disciplina e coisas semelhantes (*Ibid.*, p.181).

De forma bem simples, Lloyd-Jones apresenta as características básicas do que era e do que queria o movimento puritano.

Primeiro, é importante pontuar que os puritanos, como movimento histórico, institucionalmente falando, eram ligados ao anglicanismo. Isto é, eram ligados à Igreja oficial da Inglaterra, que era, também, uma igreja estatal, portanto, sujeita à interferência direta do monarca. Em muitas definições, lemos acerca de “puritanos presbiterianos”, “puritanos independentes”, “puritanos congregacionais”, “puritanos não conformistas”, “puritanos conformistas”, “puritanos separatistas” e muitas outras designações que acabam por confundir o leitor e dar a entender que havia uma certa multiplicidade de igrejas, cada uma com sua característica distinta. Isso não é verdade; Lloyd-Jones está correto. O mais adequado seria dizer que este ou aquele puritano tinha “convicções presbiterianas” ou “convicções independentes ou congregacionais”, “separatistas” ou “conformistas”, ainda que fossem ligados, institucionalmente, à Igreja oficial da Inglaterra.

Depois, é importante ressaltar as características pessoais que pareciam estar presentes nos puritanos: “incessantemente críticos e ocasionalmente rebeldes”. Isso certamente carece de contextualização, que faremos mais adiante. Por hora, é suficiente dizer que eles se posicionavam sempre contra algumas posições da igreja estatal, que consideravam absolutamente contrárias aos princípios das Escrituras.

Outro ponto importante trazido por Lloyd-Jones é que os puritanos lutavam para “completar” a reforma na igreja da Inglaterra. Para eles, a igreja havia avançado pouco em direção aos preceitos da Reforma Protestante e isso a deixava vulnerável a uma volta ao catolicismo romano ou mesmo a um meio termo, uma espécie de igreja híbrida, uma mistura de catolicismo com protestantismo.

Em outro momento, agora numa conferência proferida em 1971, sobre a origem dos puritanos, Lloyd-Jones traça o perfil das diferenças entre um “anglicano não puritano” e um “anglicano puritano” (2016, p.295). Antes, porém, é importante deixar claro que a expressão “anglicano puritano” faz referência à ligação institucional deles com a Igreja Inglesa. Muitos deles estavam na Igreja Anglicana, mas possuíam convicções contrárias ao que essa igreja defendia. Muitos eram anglicanos porque não havia, naquele cenário, pluralidade religiosa. Ele sintetiza da seguinte maneira a diferença entre “anglicanos não puritanos” ou simplesmente “anglicanos” e “anglicanos puritanos”, tendo como contexto o debate sobre vestes clericais, que os anglicanos insistiam em tornar o uso obrigatório, enquanto os puritanos diziam que “as vestes não são ordenadas na Bíblia [...], logo não deveria ser exigida” (*Ibid.*, p.285). Essa disputa deixa bem caracterizada, segundo o ex-ministro de Westminster, a diferença entre o pensamento anglicano e o pensamento puritano. Diz ele:

O conceito anglicano é progressivo, evolutivo, é um conceito tipicamente “católico”, ao passo que o dos puritanos é um conceito estático, que declara que essas coisas são determinadas pelo Novo Testamento, e isso uma vez por todas. Essa é uma exposição ampla da diferença. O anglicanismo sempre ensinou esta ideia progressiva [...]. Isso leva a certo desenvolvimento de acréscimos na igreja, em questão de governo, cerimônia e assim por diante (*Ibid.*).

Essa diferença de abordagem nas matérias de fé e de prática estava, de fato, no cerne de toda diferença entre “anglicanos não puritanos” e “anglicanos puritanos”. Os que eram puritanos defendiam a ideia de *Sola Scriptura*, isto é, que todos os preceitos importantes para a condução da vida e da igreja deveriam ser retirados

diretamente das Escrituras ou delas inferidos, ao passo que para o “apenas anglicano” a igreja estava livre para estabelecer preceitos sem que esses tivessem, necessariamente, o devido embasamento Escriturístico. Essa posição se assemelhava bastante ao conceito de “magistério da igreja”, do catolicismo romano.

Apesar dessas diferenças, é preciso deixar claro que só havia uma igreja na Inglaterra; pelo menos até a Revolução Puritana, quando houve a implantação de certa liberdade religiosa. Antes disso, algumas tentativas de formação de outras igrejas eram, simplesmente, obstruídas.

O famoso filósofo David Hume, em sua importante obra “história da Inglaterra”, confirma o que acabamos de dizer:

Os puritanos formavam uma seita secreta, cujos membros eram ligados à Igreja oficial e não reclamavam direito a culto ou disciplina à parte. Qualquer tentativa nesse sentido teria sido considerada a mais imperdoável das enormidades (2017 [1762], p.253).

Por “seita secreta”, provavelmente, Hume estava apenas constatando que havia, no seio do anglicanismo, muitos clérigos que discordavam das posições oficiais da igreja, como ocorria, por exemplo, com relação à forma de governo eclesiástico. Como é sabido, muitos puritanos eram adeptos do sistema de governo presbiteriano ou representativo. No entanto, nutriam essa concepção em “segredo”, sob pena de represália, aguardando um momento ideal para tentar implantá-lo na Igreja oficial; o que veio a acontecer por consequência da Revolução Puritana. Isso não significa, de forma alguma, que eram omissos e que não se posicionavam diante do que entendiam como erro da igreja. Muito pelo contrário, muitos deles foram perseguidos exatamente por conta de sua postura combativa.

É importante ter clareza sobre isso para que não se pense, erroneamente, que havia uma “igreja Anglicana” e uma “igreja Puritana”, na Inglaterra do cenário de nossa abordagem. Aliás, nunca houve uma igreja chamada “Puritana”. Portanto, quando Lloyd-Jones fala de diferença entre Anglicano e Puritano, em um contexto da primeira metade do século XVII, na Inglaterra, está se referindo apenas à diferença de abordagem teológica, eclesiológica e, principalmente, da consciência da necessidade de implementação total dos preceitos da Reforma Protestante entre dois membros de uma mesma e única igreja: a Anglicana.

Nosso filósofo historiador, Hume, reforça ainda mais a ideia de que não havia multiplicidade de igrejas até, pelo menos, antes da Revolução Puritana, quando

afirma que “os puritanos nunca foram punidos por frequentar congregações em separado, pois estas não existiam, e jamais um protestante se arrogara ou reclamara para si o direito de erigi-las” (*Ibid.*, p.254). Os puritanos queriam, na verdade, de forma majoritária, completar a Reforma na igreja da Inglaterra e, não, fundar outra igreja.

Ainda insistindo nessa questão, Hume dá a entender que até mesmo os puritanos seriam contra a existência de outras igrejas, além da igreja oficial da Inglaterra, se houvesse essa possibilidade. E não somente eles seriam contra, havia uma espécie de pensamento pacificado em meio à sociedade quanto a essa questão. Diz ele:

Mesmos os mais devotos membros dessa seita teriam condenado uma prática que os estadistas e os eclesiásticos, os filósofos e os fanáticos unanimemente consideravam uma subversão da sociedade civil. Até um homem de raciocínio tão apurado quando o lorde Bacon pensava que a uniformidade em matéria de religião era absolutamente necessária para o governo, e que não era seguro conceder nenhuma tolerância aos sectários (*Ibid.*).

Portanto, separar-se da Igreja Anglicana inglesa não era uma opção considerada, pelo menos para a maioria dos puritanos, por mais discordância que tivessem do seu clero. Por isso, “somente a imputação de idolatria lançada sobre a religião católica poderia justificar, aos olhos dos puritanos, o cisma dos huguenotes e de outros protestantes que viviam em países papistas” (*Ibid.*).

Esse pensamento contra a liberdade e pluralidade religiosa era compreensível à época. Afinal, sob uma monarquia como a Inglesa, antes da “restauração” de 1662, quando foi pensada uma forma de monarquia parlamentarista que, de fato, funcionasse e desenvolvesse mecanismos que impedissem o despotismo, qualquer uniformidade era preferível e mais fácil de ser controlada. Na verdade, em praticamente todos os regimes de governo, essa é uma realidade pretendida, como podemos inferir das palavras de Hume, quando afirma:

Em todas as épocas passadas, sem excetuar inteiramente a Grécia e a Roma Antigas, seitas religiosas, heresias e cismas foram consideradas perigosas ou ao menos perniciosas para o governo civil, e vistas como fonte de facções, conspirações e subversão das leis. O magistrado empenhava-se diretamente na cura desse mal e de outros, e tentava, por meio de estatutos penais, suprimir comunidades separadas e punir inovadores mais obstinados (*Ibid.*).

A plena liberdade e pluralidade religiosa são traços peculiares da Democracia Moderna, Representativa. A sociedade civil inglesa na época dos puritanos, não conhecia nada parecido. Aliás, não seria exagero concordar com a observação de Hume, acima, e afirmar que nenhuma outra civilização, em nenhum tempo, conhecia esse conceito, pelo menos em sua plenitude e institucionalidade. Afinal, ele estava sendo gerado no “ventre” da Inglaterra do século XVII, em meio à Revolução Puritana, e, por causa dela, de forma efetiva, como demonstraremos no capítulo três.

Dito isso, vejamos mais uma palavra do doutor David Martyn Lloyd-Jones na direção de uma boa e abrangente definição do movimento puritano:

Quais são as marcas de um puritano? Quais as diferenças entre o anglicano e o puritano? Nunca esqueçamos isto: que todos eles eram protestantes, e que até quase o fim do século XVI virtualmente todos eles eram calvinistas [...]. Eram todos protestantes, todos calvinistas, e todos criam numa Igreja estatal. Todas estas coisas eram comuns a ambas as partes. Então, qual era a diferença? [...] a real diferença era que, embora sendo todos protestantes, os anglicanos sempre tinham “um semitom católico”, e esse é o ponto essencial da diferença. Todos eles criam numa Igreja abrangente, numa ligação com o Estado (*Ibid.*, p.298).

O que é importante destacar dessa fala? Primeiro: os puritanos eram calvinistas. Segundo: os puritanos defendiam uma igreja estatal, completamente dominada pelo monarca? Parece uma afirmação estranha, uma vez que esse foi um motivo de constante reclamação dos anglicanos que tinham o “espírito puritano”.

Porém, havia, de fato, uma espécie de aceitação pacificada da “ligação da igreja com o Estado”. Não de uma forma intervencionista como ocorria com o monarca em relação à igreja estatal anglicana, principalmente sob o reinado de Elizabeth, da dinastia Tudor:

O efeito do Ato de Supremacia era declarar Elizabeth como “Líder supremo da Igreja da Inglaterra”, assegurando, portanto, que a Igreja da Inglaterra nunca estaria livre do controle do governo da realeza até 1640 (HULSE, 2004, p.46,47).

A rainha Elizabeth (1558-1603), “mais do que qualquer outro monarca Tudor [...] controlou a política do governo e da igreja” (*Ibid.*, p.45). Parece não haver dúvidas de que com a “lei de Supremacia [...] o monarca se tornou o chefe da igreja Anglicana” (OSTRENSKY, 2005, p.81). Martyn Lloyd-Jones diz que “Elizabeth logo começou a [...] alegar que era a governadora suprema da igreja da Inglaterra e que

a nomeação dos bispos estava em suas mãos [...] e insistia em fazê-lo sozinho” (2016, p.288).

Os puritanos acreditavam que deveria ser assim? Por óbvio que não. Porém, parece não haver dúvidas que defendiam uma espécie de continuidade da “ligação da Igreja com o Estado”. Lembremos: a) foi o Parlamento que convocou a Assembleia de Westminster para elaborar, entre outros documentos, o novo sistema de governo da igreja; b) quando o trabalho dessa Assembleia foi concluído os resultados foram encaminhados ao Parlamento para aprovação. Devemos ter em mente, também, que muitos puritanos faziam parte do Parlamento e exerciam ali, na Câmara dos Comuns, muita influência. Isso pode indicar que a necessidade de aprovação dos resultados da Assembleia de Westminster ao Parlamento, não era, apenas, uma questão de imposição do Estado sobre a igreja, naquele momento específico. Ao que tudo indica, boa parte dos puritanos entendiam que deveria ser assim mesmo.

Essa “ligação com o Estado” era, de fato, uma realidade reconhecida pelos puritanos e só mudaria com a alteração de alguns capítulos da confissão de Fé de Westminster, empreendida pelos presbiterianos Norte-Americanos⁸. Mas, daí a dizer

⁸ Em seu comentário da Confissão de Fé de Westminster, A.A Hodge, afirma: “o Sínodo original da igreja Presbiteriana Americana, no ano de 1729, solenemente adotou a Confissão de Fé de Westminster e os Catecismos como padrões doutrinários da igreja [...], com exceção de apenas algumas cláusulas nos capítulos XX e XXIII, concernente o Magistrado Civil” (HODGE, 1999, p.24). Em artigo intitulado “Origem da Confissão e Catecismos de Westminster”, publicado pelo site Monergismo, em 19 de janeiro de 2012, Hodge registra o texto original da Confissão de Fé e as mudanças incorporadas pelo Sínodo da igreja Presbiteriana Americana, como segue: Cláusulas Originais da Confissão de Fé de Westminster: “Cap. XX. § 4, diz-se de certos ofensores: “Que sejam processados pelas censuras da Igreja e pelo poder do magistrado civil”. Cap. XXIII. § 3: “O magistrado civil não pode assumir, por si mesmo, a administração da Palavra e dos sacramentos, tampouco o poder das chaves do reino do céu; não obstante tem autoridade, e é seu dever, de ordenar, para que a unidade e a paz sejam preservadas na Igreja, para que a verdade de Deus seja conservada pura e íntegra, para que todos os blasfemos e hereges sejam suprimidos, todas as corrupções e abusos no culto e disciplina sejam refreados e reformados e todas as ordenanças de Deus devidamente estabelecidas, administradas e observadas. E para efetuá-lo mais eficazmente, ele tem poder de convocar sínodos, estar presente neles e de providenciar para que tudo seja efetuado neles de acordo com a mente de Deus”.Cap. XXXI. § 1: “Para o melhor governo e maior edificação da Igreja, deve haver assembleias tais como as que são comumente chamadas Sínodos ou Concílios” – § 2: “Os magistrados podem licitamente convocar um sínodo de ministros e de outras pessoas aptas, para consultar e aconselhar acerca de matérias de religião; portanto, se os magistrados forem inimigos públicos da Igreja, os ministros de Cristo, de si mesmos, por virtude de seu ofício, ou eles com outras pessoas aptas em delegação de suas igrejas, podem reunir-se em tais assembleias”. Cláusulas alteradas pela Igreja Presbiteriana Americana: Cap. XX. § 4: “Podem legalmente ser convocados a prestar contas e processados pelas censuras da Igreja”. Cap. XXIII. § 3: “O magistrado civil não pode assumir, por si mesmo, a administração da Palavra e dos sacramentos, nem o poder das chaves do reino do céu, nem de forma alguma interferir em questões de fé. Contudo, como pais protetores, é o dever dos magistrados civis proteger a Igreja de nosso comum Senhor, sem dar preferência a alguma denominação cristã acima de outras; de tal maneira que todas as pessoas sejam plenamente livres e desfrutem de inquestionável liberdade de, em toda parte,

que os puritanos defendiam uma igreja estatal, nos mesmos moldes do que se tornou a Igreja Anglicana, parece haver uma distância muito grande. Voltaremos a abordar essa questão no capítulo dois.

Devemos chamar a atenção para um erro recorrente quando da abordagem do movimento puritano: entendê-lo como um movimento absolutamente homogêneo. As designações genéricas “puritanos”, “movimento puritano” ou “puritanismo”, de fato, podem induzir a esse erro. Havia convergência, entre os puritanos, nos assuntos essenciais da fé cristã e até da esfera política. Mas, não é verdade que o puritanismo era um movimento uniforme. Por vezes, essa divergência chegou a atingir até mesmo o entendimento do que deveria ser considerado “essencial”; daquilo que pudesse fazer convergir todas as linhas de pensamentos existentes dentro do puritanismo.

A forma de governo eclesiástico, por exemplo, foi um entrave importante na produção dessa pretendida unidade. Para alguns puritanos, esse era um embate possível de ser superado. Para outros, como os da corrente presbiteriana do puritanismo, algo inegociável. Há indícios até de que a corrente presbiteriana do puritanismo, na iminência de deixar de ser a corrente dominante, no final da chamada República de Cromwell, porque Oliver tinha fortes ligações com os independentes, que por sua vez apoiavam um sistema de governo eclesiástico congregacional e não nacional, tenha apoiado a restauração da monarquia, na esperança de continuar a ser a igreja nacional da Inglaterra.

David Martyn Lloyd-Jones, sobre essa heterogeneidade do movimento puritano, afirma:

A posição assumida pelos [...] verdadeiros puritanos, tomou diferentes direções. Uma foi para o presbiterianismo. Já tinha tomado esse rumo na Escócia, sob João Knox. Contudo, também começou a seguir outra linha, aqui na Inglaterra. Pessoas chamadas

exercer suas funções sacras, sem violência ou risco. E, como Jesus Cristo designou um governo e disciplina em sua Igreja, nenhuma lei de qualquer comunidade deve interferir nela, impedir ou obstruir o devido exercício entre os membros voluntários de qualquer denominação de cristãos, segundo sua própria profissão e crença. É o dever dos magistrados civis protegerem a pessoa e o bom nome de todo o seu povo, de uma maneira tão eficaz que nenhuma pessoa sofra, quer por pretensão de religião, quer por infidelidade, alguma indignidade, violência, abuso, ou injúria de alguma outra pessoa; e ordenar que todas as assembleias religiosas e eclesiásticas sejam protegidas sem molestação ou distúrbio”. Cap. XXXI. § 1: “Para o melhor governo e maior edificação da Igreja, deve haver assembleias tais como são comumente chamadas Sínodos ou Concílios; e pertence aos supervisores e outros líderes das igrejas particulares, por virtude de seu ofício e o poder que Cristo lhes delegou para a edificação, e não para destruição, instalar tais assembleias e para reunirem-se nelas quando julgarem conveniente, visando ao bem da Igreja”.

separatistas começaram a aparecer. Eram homens que diziam haver um total abandono da ideia de Igreja Estatal. Falavam e escreviam sobre “Reforma sem esperar por coisa alguma”, significando com isso a coroa e os magistrados. Assim, vocês têm a grande história dos separatistas [...]. O puritanismo mais radical ou verdadeiro se dividiu em presbiterianismo e separatistas. O primeiro ainda acreditava que a igreja da Inglaterra podia ser a reformada e se tornar a igreja presbiteriana; o segundo a abandonou (2016, p.295).

Portanto, precisamos ter certo cuidado quando dizemos que “os puritanos” defendiam “isso ou aquilo”. Essa uniformidade, em muitos assuntos, simplesmente não existia. Seria mais prudente dizer que “alguns puritanos” defendiam “isso ou aquilo”.

Em outro momento, o doutor anglicano ressaltou ainda mais essa divisão de pensamentos existente dentro do puritanismo:

Surgiram divisões entre os puritanos e, como digo, foram quase intermináveis. Havia os presbiterianos, os independentes, os homens da quinta monarquia, os quacres, os escavadores, os niveladores e outros. Via-se o Partido Puritano dividido, quase cortado em fatias. E, naturalmente, os anglicanos não somente sabiam disso, mas jogavam com isso e tiravam proveito disso. Sua política era o que sempre foi a política dos que defendem alguma espécie de “estabelecimento” (ou de instituição oficial): “dívida e vença”. E funcionou com o maior sucesso! O resultado foi, finalmente, o desastre de 1662 (*Ibid.*, p.82).

Ele atribui a essa divisão o fato de que “a tentativa de transformar toda a igreja da Inglaterra numa igreja presbiteriana [...] havia falhado” (*Ibid*, p.295). Mais que isso, em sua opinião essa divisão foi a principal causa do declínio do movimento puritano.

Em alguns momentos somos levados a entender, também, que todo puritano era, necessariamente, um “não-conformista” ou “separatista”, em relação à Igreja Anglicana da Inglaterra. Mas isso também não é verdade. Martim Lloyd-Jones, chega a falar em “puritanos anglicanos” (*Ibid.*). Por óbvio que eles não concordavam com tudo que demandava e que era demandado da Igreja Oficial da Inglaterra, sob pena de não serem contados entre os puritanos. Contudo, muitos deles entendiam que, entre deixar a igreja e relevar o que poderia ser relevado, em nome da unidade, não deveriam abandoná-la, quando isso passou a ser possível por conta da liberdade religiosa promovida por Cromwell, depois de 1649, o que possibilitou também certa pluralidade de igrejas, a exemplo do importante puritano anglicano conformista Richard Sibbes (1577-1635).

Continuando nossa busca por uma boa definição do movimento puritano, evocamos, agora, o testemunho de Errol Hulse. Ele observa aspectos bem interessantes nesse direcionamento. Diz ele:

Os puritanos cresceram intensamente como uma comunidade distinta de pastores que enfatizavam as grandes verdades centrais do cristianismo: fidelidade às Escrituras, pregação expositiva, cuidado pastoral, santidade pessoal e piedade prática associada a cada área da vida (2004, p.35).

Essas são características marcantes e presentes na vida dos puritanos, de uma maneira geral. Porém, se tivéssemos que destacar apenas uma delas, em nossa avaliação, certamente seria a “fidelidade às Escrituras”. Obviamente que isso implica assumir uma hermenêutica específica. Mas, dentro daquilo que entendiam como verdade, como interpretação correta das Escrituras, os puritanos foram, talvez, os maiores representantes do *Sola Scriptura* - lema da Reforma Protestante que reivindica a exclusividade da bíblia como única regra de fé e de prática -. Ele chega a dizer que “a primeira característica do movimento puritano foi o amor pela Palavra de Deus” (*Ibid.*, p.37). Entender isso é fundamental para uma boa definição do momento puritano.

Em sua definição, Errol Hulse também pontua outro traço marcante dos puritanos: o fato de que eram calvinistas. Todas as vezes que precisaram se posicionar sobre algum aspecto da controvérsia calvinista/arminiana os puritanos ficaram ao lado do calvinismo, entendido como o corpo de doutrinas sistematizadas por João Calvino (1509-1564), antagônica à sistematização doutrinária batizada por arminianismo, por conta de Jacob Armínio (1560-1609). Portanto, “os ministros na Inglaterra que se identificaram com as doutrinas da graça foram chamados puritanos” (*Ibid.*, p.36). Segundo constata, não havia puritano arminiano.

Outra informação muito importante está na expressão “ministros da Inglaterra”, o que pode indicar que, para ele, o movimento puritano, propriamente dito, tenha sido um fenômeno essencialmente inglês.

Ainda tratando da impossibilidade da existência de puritanos arminianos e defendendo o antagonismo desses dois lados, Errol Hulse relata que durante o reinado de Carlos I (1625-1649), um dos seus principais apoiadores, criou uma estratégia interessante para identificar os membros do clero anglicano que eram

puritanos. O objetivo era, possivelmente, dificultar promoções dentro da igreja estatal oficial da Inglaterra e até mesmo para perseguir e forçar o abandono do puritanismo:

O arcebispo William Laud, um convicto arminiano, colocou um “P” na frente dos nomes dos puritanos como um aviso sobre suas convicções, e um “O” ao lado de outros nomes, significando que estes eram “ortodoxos” (como Laud interpretava o termo) e, portanto, aceitáveis (*Ibid.*, p.36).

Todas essas características que Errol Hulse entendia estarem diretamente ligadas aos puritanos são esclarecedoras e, certamente, compõem o que se pode chamar de uma boa definição geral do movimento puritano.

John Gereee, em um folheto publicado em 1646, cujo título era “O caráter de um Velho Puritano Inglês ou inconformista”, definia o puritano e o puritanismo da seguinte forma: “toda sua vida ele a tinha como uma guerra onde Cristo era seu capitão, suas armas, orações e lágrimas. A cruz, seu estandarte; e sua palavra [lema], *Vincit qui patitur* [o que sofre, conquista]” (GEREE *apud* RYKEN, 2013, p.11). Essa definição ressalta o valor espiritual e a piedade do puritanismo, que também era um traço comum entre os puritanos. A expressão “velho puritano inglês”, também chama a atenção para o cenário de desenvolvimento do puritanismo e do seu caráter majoritariamente crítico.

Em sua importante obra “Santos no Mundo”, Leland Ryken igualmente traz algumas informações importantes para uma adequada definição de puritanismo. Dentre elas a que “a organização estrutural ou institucional da religião puritana era às vezes muito nebulosa” (2013, p.22). Ele faz essa importante ressalva exatamente para desfazer alguns possíveis equívocos na interpretação do termo “movimento”, quando dizemos “movimento puritano”.

Esse termo pode, realmente, dar a entender que havia uma organização estruturada, uma espécie de “reunião regular de puritanos” para decidir os próximos passos a serem seguidos, na busca por uma Reforma mais completa na igreja da Inglaterra. De fato, não era assim. Como já dissemos, não existia nem mesmo uma “igreja puritana” institucionalizada. O que havia, pelo menos até antes da Revolução Puritana, era “anglicano com convicção puritana”.

Os puritanos, em suas igrejas, tomavam conhecimento das atitudes, dos ensinamentos que acreditavam não estarem em consonância com os preceitos da Reforma Protestante, que previa as Escrituras como única definidora das condutas

religiosas em geral e, simplesmente, protestavam; colocavam-se imediatamente na trincheira contrária, com o fim de trazer a “sua igreja” de volta ao que entendiam ser o ensino correto das Escrituras. Não faziam oposição pela oposição, visto que o que eles mais queriam era completar a Reforma na igreja da Inglaterra.

O professor da Universidade de Wheaton, nos EUA, Leland Ryken, ainda chama a atenção para outro aspecto do puritanismo que geralmente provoca entendimento equivocado. Sempre que o termo puritano é usado, há uma tendência, involuntária e automática, a um pensamento de que o puritanismo foi um movimento que atraía apenas pessoas idosas. Alguém pode sugerir até que esse era o motivo de terem a fama de “pessoas carrancudas”. Mas isso não corresponde, necessariamente, com a verdade e é importante informar, dentro desse contexto de definição do movimento: “o puritanismo foi um movimento jovial e vigoroso” (*Ibid.*), p.30). Não podemos esquecer que muitos puritanos integravam o exército de Oliver Cromwell ou, melhor, do Parlamento inglês, especificamente da Casa dos Comuns, que lutaram contra os famosos “Cavaleiros do Rei” e venceram.

Esse fato simplesmente corrobora com o perfil “jovial e vigoroso” descrito acima. O famoso historiador marxista, Christopher Hill, confirma a participação de puritanos no exército e, por inferência, seu aspecto “jovial e vigoroso”:

As tropas da pequena nobreza realista (os Cavaleiros) tinham determinadas vantagens militares. Os Cabeças Redondas (este nome em uma conotação de escárnio social) eram mais fortes nas cidades. Os Cavaleiros [...] contavam principalmente com o norte e o oeste da Inglaterra (1983, p.79).

Os chamados “Cabeças Redondas”, como é sabido, eram “membros ou defensores do Partido Parlamentar ou Puritano” (RAMOS *in*: HILL, 1983, p.79). O termo “referia-se ao cabelo cortado curto dos Puritanos, em contraste com o cabelo comprido dos Cavaliers” (*Ibid.*, p.79).

O famoso escritor C.S.Lewis se referindo aos puritanos diz que eles eram “jovens, vorazes, intelectuais progressistas, muito elegantes e atualizados” (LEWIS *apud* RYKEN 2013, p.30).

Ainda Leland Ryken, na busca de uma boa definição de puritanismo, afirma: “o puritanismo começou como um movimento especificamente eclesiástico” (2013, p.36). Em outro momento também diz que “o movimento puritano deve ser entendido como um movimento religioso” (*Ibid.*, p.40). Esse é um aspecto que deve ser

constantemente lembrado, porque o envolvimento dos puritanos com a política, por exemplo, por vezes ofusca essa realidade.

O fato é que até mesmo esse envolvimento com a política se deu a partir de motivações religiosas, que devemos lembrar: eles queriam completar a reforma da igreja da Inglaterra, tendo como modelo as igrejas da Escócia, da Holanda e de Genebra. Porém, como a igreja era estatal, portanto, afetada diretamente pela política, eles acabaram entendendo que esse era um caminho viável e possível. Era algo até “inevitável que a tentativa dos puritanos de mudar a igreja logo os envolvesse com o governo” (*Ibid.*, p.45-46). Eles conseguiram mudá-la, por algum tempo, mas não definitivamente. Isso ocorreu durante a guerra civil, também conhecida como Revolução Puritana e, principalmente, no período imediatamente após a guerra, ficou conhecido como “Commonwealth”, que foi o período em que a Inglaterra teve seu sistema de governo modificado de Monarquia para República, sob a liderança do puritano Oliver Cromwell e de outros puritanos que atuavam no Parlamento, entre 1649 a 1660. Sobre essa questão, desenvolveremos mais no terceiro capítulo.

Durante esse período, também, outra novidade foi posta em prática, uma antiga reivindicação dos “puritanos anglicanos com mentalidade presbiteriana”, que eram os mais influentes: “o anglicanismo foi abolido e, por um tempo, o presbiterianismo foi estabelecido oficialmente” (LLOYD-JONES, 2016, p.296, 297).

Várias outras características do movimento puritano foram listadas por Leland Ryken, como por exemplo: “o puritanismo também caracterizava-se por uma forte consciência moral” (2013, p.41); o “puritanismo foi um movimento de reforma” (*Ibid.*, 41); o puritanismo foi um “movimento motivado por [...] uma visão de uma sociedade reformada” (*Ibid.*, p.42). Essa última característica é tida como uma percepção equivocada, que pode ter contribuído para que o puritanismo entrasse em declínio, tanto na Inglaterra, quanto na Nova Inglaterra. Ao que tudo indica eles queriam, até por meio de leis vindas do Parlamento, devido a sua grande influência na Câmara dos Comuns, fazer da sociedade civil “uma grande igreja”. Foi exatamente o que ocorreu na Nova Inglaterra. Isso, de fato, trouxe muitos problemas ao movimento.

Apenas para pontuarmos essa questão antes de seguirmos adiante, porque ela é importante na medida em que estamos buscando definir o movimento puritano, observemos alguns dos objetivos mais gerais dos puritanos:

O alvo dos Puritanos era completar aquilo que fora iniciado pela Reforma inglesa: terminar de reformar a adoração anglicana, introduzir uma disciplina eclesiástica eficaz nas paróquias anglicanas, estabelecer a retidão nos campos político, doméstico e sócio-econômico, e converter todos os cidadãos ingleses a uma vigorosa fé evangélica. Por meio da pregação e do ensino do evangelho, bem como da santificação de todas as artes, ciências e habilidades, a Inglaterra teria de tornar-se uma terra de santos, um modelo e protótipo de piedade coletiva, e, como tal, um meio para toda a humanidade ser abençoada (PACKER, 1996, p.26).

Na perspectiva dos puritanos, esses eram objetivos nobilíssimos. Mas a questão é: são objetivos atingíveis, na prática? Nem mesmo entre o chamado povo de Deus, no Velho Testamento, que, por questões circunstanciais, possuía certa homogeneidade tanto cultural quanto de crença, além de ser gerido por uma espécie de combinação entre República e Teocracia, se viu esse nível de “piedade coletiva”.

Que um grupo religioso intente influenciar a política, a economia, a moralidade, as artes e a ciência com sua cosmovisão, através de contribuições reais em cada uma dessas áreas, é legítimo, aceitável e necessário. Afinal, todas essas áreas são, de alguma forma, afetadas por outras cosmovisões. Porém, querer “protestantizar” - versão específica da “cristianização” -, a sociedade através de leis eivadas por conceitos teológicos peculiares, como por vezes fizeram os puritanos, pode ser extremamente perigoso, reprovável e motivo de revolta e sedição por aqueles que não “conseguirem ser convertidos”.

Na Nova Inglaterra, por volta de 1636, ocorreu o mesmo. Mas, rapidamente, “os puritanos descobriram como era difícil criar uma comunidade santa” (DAVIDSON, 2017, p.42).

No início, os puritanos governavam as colônias da Nova Inglaterra como se fosse uma “grande igreja”. Porém, à medida que a colônia crescia, nem todos os colonos demonstravam ter um espírito voluntário, indispensável nas comunidades eclesiásticas. Inicialmente, sem essa percepção, os puritanos governantes defendiam que “todos os colonos tinham de ir ao culto, mesmo os que não eram cristãos” (*Ibid.*, 42).

Um comerciante chamado Thomas Morton causou muito desconforto aos líderes puritanos peregrinos quando “convidaram os índios para dançar, cantar e beber em volta de um mastro de 25 metros de altura [...] com um par de chifres de

cervo pregado no topo” (*Ibid.*). Eles, então, ficaram “horrorizados com tais celebrações laicas [...] o prenderam e o forçaram a deixar a Nova Inglaterra” (*Ibid.*).

Esse episódio deixa claro como os puritanos confundiam e combinavam, no início, administração civil com administração eclesiástica. De forma que “os puritanos [...] descobriram que estimular regras para manter outras pessoas santas levava a dificuldades inesperadas” (*Ibid.*, 43). Um pastor não puritano de nome Roger Williams foi quem começou a entender “o problema de forçar as pessoas a ser puras” (*Ibid.*). Essa falta de sensibilidade inicial acabou gerando dificuldades aos puritanos, tanto na Inglaterra, sendo reputado como um dos problemas que levou o povo a apoiar a volta da monarquia, quanto na Nova Inglaterra, forçando-os a se envolverem em certos conflitos que poderiam ter sido evitados.

Essa atitude só deixa claro que a preocupação primordial do puritanismo era eminentemente religiosa e, se existiram outras, elas orbitavam em torno dessa.

Mas, o movimento puritano foi também um “movimento de protesto” (RYKEN, 2013, p.42). “O puritanismo inglês (diferente do puritanismo americano) era um movimento da minoria. Embora os puritanos ingleses tivessem ganho imenso poder [...] (especialmente no Parlamento), [...] nunca foram maioria” (*Ibid.*, p.43). Por fim, o movimento puritano foi um “movimento erudito” (*Ibid.*, p.42). Essa característica, inclusive, é foco importante no último capítulo de nossa abordagem.

Em uma obra sobre os puritanos ingleses, Randall J. Pederson, defende que “os puritanos [...] foram [...] uma grande força cultural e espiritual” (2021, p.13). Entre algumas características dos puritanos, que ajudarão na construção de uma boa definição do puritanismo, ele destaca as seguintes:

Os puritanos eram pessoas simples. [...] tinham uma opinião rígida a respeito do shabbat, exigindo que os membros não realizassem nenhum trabalho desnecessário no shabbat cristão. [...] os puritanos eram pessoas trabalhadoras [...]. Para eles, a vida toda era sagrada, principalmente no campo de trabalho. [...] os puritanos tinham a família em alta consideração. [...] eram pessoas que pregavam a palavra (*Ibid.*, p.13-14).

Randall J. Pederson, apesar de reconhecer todas essas características positivas, ressalta que uma “apresentação [...] dos puritanos não seria completa sem mencionar seus defeitos” (*Ibid.*), e passa a mencioná-los: “às vezes os puritanos eram pessoas intolerantes e temíveis. As vozes dos considerados dissidentes eram quase sempre expulsas ou oprimidas” (*Ibid.*). Ele lembra ainda que “práticas como

juízos de feiticeiros ainda mancham o passado dos puritanos (*Ibid.*), mas conclui salientando que: “nem todos os puritanos apoiavam métodos rígidos” (*Ibid.*).

É certo que muitos estudiosos do movimento puritano sempre reservam alguma seção de suas obras para pontuar alguns aspectos negativos do puritanismo. Afinal, quem não os têm? O fato é que esses aspectos negativos, via de regra, eram motivados por um aspecto positivo específico: o apego às Escrituras. Eles não negociavam esses preceitos. Quando entendiam que estavam defendendo uma verdade bíblica, eles iam até o fim, assumindo todos os ônus e bônus que pudessem advir disso. Esse apego não é considerado negativo, em si, dentro do contexto da teologia Reformada. Muitíssimo pelo contrário.

Por ser um grupo minoritário, os puritanos precisaram desenvolver uma característica apologética e combativa; até por uma questão de sobrevivência. Não podemos deixar de considerar o fato de que, muitas vezes, os puritanos eram pioneiros em determinadas empreitadas. Ou seja, não havia parâmetros balizadores para muitas situações práticas e isso contribuía para erros e excessos, como os que ocorreram na colônia de Massachusetts, por exemplo. Porém, a maioria deles são potencializados pelas lentes da atualidade e de avanços na área de tolerância religiosa, trazidos, especialmente, pelo avanço das ciências da religião.

Um caso que é sempre mencionado como sinônimo de intolerância dos puritanos foi o que envolveu o pastor separatista Roger Williams, citado como um exemplo positivo acima. Ele tinha um “desejo ardente de se tornar o mais santo de todos” (DAVIDSON, 2017, p.43). Ele também foi banido da colônia pelos puritanos, por ter ideias consideradas estranhas. Ele defendia, por exemplo, que “os verdadeiros cristãos não deveriam orar em companhia de pessoas não salvas [...] mesmo que fossem sua própria esposa e filhos” (*Ibid.*, p.43). Nesse caso, as lentes da tolerância que temos hoje condenariam a represália que recebeu apenas por pensar diferente. Porém, o que nem sempre é dito é que “os puritanos [...] baniram Roger Williams antes que ele os banisse” (*Ibid.*). Então, os erros ocorreram, muitas vezes, nessas situações de conflito, onde não agir poderia significar seu próprio banimento.

Evocamos agora outro grande estudioso do puritanismo: James Innell Packer, que traz uma definição bastante sintética, mas que visa contemplar os principais aspectos do movimento puritano. Diz ele: “defino o Puritanismo como o movimento

[...] que procurava reformar e renovar profundamente a igreja da Inglaterra, além do que era permitido pelo Acordo Elisabetano” (1996, p.33).

Ele entende, também, que “o puritanismo é um movimento que teve um caráter bíblico e calvinista” (*Ibid.*, p.34) e que desenvolve em seus membros um “sentimento [...] de serem chamados para trabalharem para a glória de Deus na igreja da Inglaterra, eliminando o papismo de sua adoração” (*Ibid.*). Não somente isso, eles também trabalhavam para eliminar “a jurisdição do prelado no governo e a irreligiosidade pagã dentre os seus membros” (*Ibid.*). É interessante notar que ele ressalta a “eliminação do prelado no governo” da igreja. Conquanto a maioria influente dos puritanos defendessem um regime de governo eclesiástico presbiteriano, outros tantos defendiam um regime congregacional. Mas, o que eles estavam absolutamente de acordo, de forma majoritária, é que a igreja não deveria ser regida por um prelado, numa forma episcopal de governo. Essa parecia ser a opinião até dos conformistas.

É curioso o fato de que J.I.Packer, como geralmente é conhecido, admite a possibilidade de “puritano arminiano”, ainda que entenda ser algo raro. Diz ele: “o arminianismo não conseguiu grandes avanços nas fileiras Puritanas. O único Puritano arminiano de boa capacidade foi John Goodwin” (1996, p.172). A existência de Arminianos no movimento puritano é um dado controverso. A presença arminiana entre os puritanos é tão rara, se é que, de fato, existiu, que, talvez, fosse mais adequado descredenciar essas exceções do movimento puritano.

Por outro lado, as divergências teológicas entre eles, dentro dos assuntos que admitiam essa possibilidade, não eram tão raras assim. J.I.Packer pontua essa questão em sua obra “Entre os Gigantes de Deus”. Apontar essas divergências é importante para que se evite generalizações que podem induzir ao pensamento de que o puritanismo era um movimento absolutamente homogêneo. Por exemplo, quando o assunto era “oração”, isto é, como ela deveria ser entendida, especialmente no culto público, graves divergências entre importantes nomes do puritanismo logo se faziam presentes. Vejamos a observação de Packer:

A oração de improviso é necessariamente desigual em sua qualidade? [...]. Quanto a essas indagações, os evangélicos exibem diferenças em nossos dias, tal como os Puritanos diferiam uns dos outros em sua própria época. Baxter, por exemplo, tal como Calvino e Jonh Knox, aprovava uma liturgia que desse lugar às orações espontâneas, segundo a orientação dos ministros; mas Owen

sustentava que “todas as liturgias, como tais (às de Baxter, Calvino e Knox), são falsas adorações usadas para frustrar a promessa de Cristo quanto aos dons e quanto ao Espírito de Deus”. Quem estaria certo? Novamente, tocamos aqui em uma questão que não é simples, nem pode ser considerada morta (1991, p.269).

Note-se que a divergência entre os importantes puritanos Richard Baxter (1615-1691) e seu contemporâneo John Owen (1616-1683), considerado por muitos como o mais importante teólogo do movimento puritano, no quesito “lugar da oração no culto público”, era quase insuperável. “Quem estaria certo?”, pergunta com propriedade J.I.Packer. Então, como fica claro, em certos assuntos, deve-se evitar expressões do tipo “os puritanos ensinavam que as orações no culto devem ser espontâneas” ou o contrário disso, sob pena de não estar refletindo o pensamento do movimento puritano. Nesse caso, deve-se dizer que “não havia consenso” entre eles, assim como não havia em vários outros temas.

Apresentar os vários posicionamentos que existiam no movimento puritano é o correto a ser feito. Portanto, especialmente no que diz respeito aos aspectos externos da adoração, essa divergência precisa ser claramente explanada. Mas, muitas vezes, para defender certa linha teológica acerca da adoração, apresenta-se apenas o pensamento convergente com o que se quer defender como sendo “o ensinamento dos puritanos” sobre o assunto, em detrimento do que pensavam outros importantes puritanos.

Em outro momento de sua obra, ainda sobre a não homogeneidade absoluta do pensamento puritano, J.I.Packer, afirma:

Minha principal preocupação, portanto, não é com as controvérsias a respeito da adoração que dividiram os puritanos tanto do clero anglicano quanto uns dos outros [...]. As controvérsias deles sobre os aspectos formais e externos da adoração eram reais e contínuas, religiosamente motivadas e defendidas de forma apaixonada [...]. Não pretendo traçar detalhes históricos, nem tomar partidos (não quero começar tudo de novo!), mas, procurarei focar os problemas que ocasionaram aquelas controvérsias, a fim de demonstrar exatamente o quanto o conflito dividiu as partes conflitantes (*Ibid.*, p.265).

Como fica claro, havia, entre os puritanos, divergências tão grandes sob alguns aspectos teológicos que eles ficavam absolutamente “divididos” nesses temas; sem possibilidade de conciliação. No momento, não nos interessa “os problemas que ocasionaram aquelas controvérsias”, mas, apenas registrar a existência delas. Nesses assuntos, era puritano versus puritanos; não bastassem os embates que travavam com o

clero anglicano. Cada um fazia uma defesa “apaixonada” daquilo que acreditava ser a definição correta do tema debatido. Isso significa que nenhuma das partes considerava a possibilidade de ceder para que o ponto de vista do outro prevalecesse.

Porém, é justo que se destaque que a divergência entre os puritanos se dava tão somente no campo da “interpretação correta” das escrituras acerca daqueles assuntos debatidos. Ou seja, a bíblia continuava sendo a “única regra de fé e de prática” para os dois lados do conflito, como também deixa claro J.I.Packer:

A autoridade e a suficiência das Escrituras [...] serviam de base comum para ambos os lados do conflito, embora não estivessem de acordo sobre como aplicar esse princípio. Em outras palavras, o desacordo deles estava relacionado à interpretação e ao conteúdo das Escrituras e não ao princípio formal da natureza e da extensão de sua autoridade (*Ibid.*, p.266).

Já do clero anglicano não se pode dizer o mesmo, pois não raras as vezes, à semelhança do catolicismo romano, que tem outras bases para o estabelecimento de temas relacionados à fé e à prática, como a “tradição”, por exemplo, juntamente com a bíblia, implantava doutrinas e práticas litúrgicas sem que houvesse a necessidade de embasamento nas Escrituras, como no caso da exigência do uso de vestes clericais. Esse era, de fato, um aspecto que colocava anglicanos e puritanos em lados e trincheiras diferentes.

Em outra obra, “Retratos Puritanos”, Packer, buscando “esboçar a realidade dinâmica dos puritanos”, enquanto movimento, informa:

Aqueles que se identificavam com esse movimento não se autodenominavam puritanos, nem recebiam bem esse rótulo quando outros o aplicavam a eles, pois soava em seus ouvidos o que parece ter sido originalmente um insulto, um termo abusivo, envolvendo farisaísmo censório, como o Sir Toby Belch, de Shakespeare, detectou em Malvólio, junto com falta de lealdade à igreja da Inglaterra e o desejo oculto de se separar dela. Além de “os piedosos” e “os irmãos”, essas almas zelosas não tinham nomes para o movimento em si ou para si mesmos como parte dele. O que eles fizeram foi formar redes informais de grupos cheios de vivacidade, unidos por saberem que a promoção do reino de Deus na Inglaterra [...] era o que buscavam. Pregação, oração, “conferência” entre si sobre alguns tópicos do reino, vida familiar ordenada e a guarda do Dia do Senhor os marcaram (PACKER, 2022, p.21).

E ainda:

O puritanismo, como Baxter o compreendia e como a erudição moderna, corrigindo séculos de caricatura, agora o descreve, era uma visão plena do cristianismo, baseada na Bíblia, centrada na igreja, uma visão que honrava a Deus, culta, ortodoxa, pastoral e reformada,

que via a existência pessoal, doméstica, profissional, política, eclesiástica e econômica como aspectos de um todo único, e que chamava todos a ordenar cada área e cada relacionamento de sua vida de acordo com a palavra de Deus (*Ibid.*, p.223).

Não é sem motivo que Packer pontua que o termo “puritano” não é uma “autodenominação”, por parte daqueles que pertenciam ao movimento. Antes, pelo contrário, era um termo que trazia desconforto. Ele faz isso porque alguns detratores do puritanismo insistem em afirmar que eles assumiram tal designação porque se consideravam mais santos ou superiores aos outros. Outro ponto levantado é a importância que davam ao “Dia do Senhor”. Isso, de fato, é uma característica marcante dos puritanos, bem como a ideia de glorificar a Deus em qualquer área em que esteja atuando, inclusive na política.

David Hume, em sua história da Inglaterra, também traz algumas informações interessantes que serão, certamente, úteis na construção de uma definição do movimento puritano. Diz ele:

Desde o surgimento dessa seita, e durante os reinados de Elisabete e de Jaime, os princípios puritanos foram compreendidos em duplo sentido, como expressando opiniões favoráveis à liberdade política e à liberdade eclesiástica (2017, p.227).

Primeiro é interessante notar que Hume se refere aos puritanos e os define como uma “seita”. Não devemos entender essa terminologia com lentes atuais. Mesmo aquelas comunidades religiosas que são classificadas como seitas, por alguns, possuem identidade própria, sede própria, na maioria das vezes, e corpo doutrinário próprio e autônomo. Não era a um tipo de comunidade assim que Hume estava se referindo. Ele entende o movimento puritano como uma espécie de “movimento clandestino” que havia dentro da igreja anglicana e não separado dela. Por isso, também, em outro momento ele vai se referir aos puritanos como uma “seita secreta”, como quem denuncia um grupo que agia sornateiramente no interior da igreja inglesa com o fim de mudar sua essência em várias frentes, mas especialmente na doutrina, na liturgia e na forma de governo.

Ele também pontua algo extremamente importante, que chama de “princípios puritanos”. Esses princípios passariam a compor nada mais nada menos que as colunas basilares e características mais evidentes do sistema novíssimo que estava prestes a nascer, que seria conhecido como “democracia moderna” ou “democracia representativa”: a “liberdade política” e a “liberdade eclesiástica” ou religiosa.

Ainda na esteira da definição do movimento puritano e continuando nessa característica importantíssima da busca pela liberdade que se manifesta em vários momentos do movimento puritano, Hume faz uma comparação muito interessante entre os períodos imediatamente antes e depois da Revolução Puritana, quando os puritanos assumiram o poder, no período da chamada República inglesa, Protetorado, sob a liderança do puritano Oliver Cromwell. Desta vez tratando sobre outro pilar basilar da Democracia Moderna ou Representativa, a “liberdade de Imprensa”, compara ele:

Antes da Revolução, a Inglaterra desfrutava de liberdade de imprensa de modo muito imperfeito e durante um período muito breve. A Câmara Estrelada, enquanto existiu, impôs restrições efetivas à imprensa em geral. Quando da supressão desse tribunal, em 1641, o Longo Parlamento, após a ruptura com o rei, assumiu esse poder em relação à licença de livros, autoridade que manteve durante todo o período da República e do Protetorado (2017, p.432).

Como demonstraremos no capítulo três, os puritanos tiveram participação decisiva na Revolução, no Parlamento, na ruptura com o rei, na concepção e administração da República inglesa e do Protetorado, eventos que propiciaram, de alguma forma, a reflexão acerca da necessidade do fortalecimento das liberdades nas mais variadas áreas da vida do povo. Assim sendo, incluímos esse importante elemento – a liberdade -, ou, antes, a busca por ela, como um importante traço do movimento puritano.

O ex-chanceler da Universidade Presbiteriana Mackenzie, o doutor Augustus Nicodemus Lopes, que também teve uma importante participação na divulgação do puritanismo no Brasil, ressalta que os puritanos “eram leigos e ministros ordenados da igreja da Inglaterra e das igrejas presbiterianas” (LOPES *in*: BEEKE, PEDERSON, 2010, p.17). O fato de incluir “ministros ordenados” de outras igrejas, que não a igreja oficial inglesa, pode indicar, juntamente com outros pesquisadores, uma concepção mais fluída acerca do movimento puritano, privilegiando o “espírito do puritanismo”, não o restringindo, como fazem outros pesquisadores, ao tempo e espaço do cenário inglês. Também afirma que os puritanos estavam “insatisfeitos porque a igreja da Inglaterra havia se reformado apenas parcialmente, conservando ainda muitos elementos do catolicismo romano” (*Ibid.*, p.17).

Por fim, ele atribui aos puritanos algumas características, como: “firmeza com que defendiam suas convicções [...], rigor teológico e exegético de suas obras [...],

modo de vida frugal, austero e simples (*Ibid.*). Todas essas são, de fato, características que devem ser levadas em conta numa definição dos puritanos ou do movimento puritano.

Em uma extensa obra, Joel R. Beeke e Randall J. Pederson, afirmam que os puritanos “eram protestantes ingleses que consideravam as reformas feitas sobre o reinado da rainha Elizabeth incompleta” (2010, p.33). Outro aspecto do entendimento deles acerca do puritanismo que julgamos importante pontuar é que, segundo eles: “os puritanos criam [...], que havia, revelada nas Escrituras, uma ordem política para o governo da igreja, e que o bem-estar da igreja dependia de colocá-la em conformidade com essa ordem” (*Ibid.*, p.36). Certamente não havia unanimidade em relação à interpretação mais adequada sobre governo eclesiástico. Contudo, havia unanimidade no que entendiam que Deus havia revelado essa forma correta nas Escrituras.

Como veremos no próximo capítulo, o entendimento dominante entre os puritanos mais influentes era de que essa forma de governo revelada nas Escrituras era a forma de governo presbiteriana, também conhecida como representativa.

Na obra “Teologia puritana”, Joel Beeke e Mark Jones, são categóricos ao afirmarem que “uma das tarefas mais difíceis para o historiador da igreja é definir puritanismo” (2016, p.23). Apesar disso, o esforço é necessário. Citando John Coffey e Paul C.H. Lim, transcrevem o seguinte conceito: “puritanismo foi um tipo de protestantismo reformado alinhado com as igrejas calvinistas da Europa continental e não com as Luteranas” (COFFEY, LIM *apud* BEEKE, JONES, 2016, p.24). Mais uma vez reafirmando a ligação do puritanismo com o calvinismo, de maneira geral, afirmam: “sem dúvida, teólogos puritanos eram em sua maioria reformados ou calvinistas” (2016, p.24). Apesar disso, eles não cravam que “os puritanos eram exclusivamente calvinistas” (*Ibid.*, 24). Essa última afirmação deve acender um alerta sobre a possibilidade que se abre para que arminianos sejam contados entre os puritanos.

Sobre essa suposta heterogeneidade do puritanismo, que admite até mesmo a possibilidade de que os arminianos sejam contados entre os puritanos, afirmam:

Considerado em retrospectiva, o puritanismo era mais diversificado do que podia parecer [...]. Não é apenas Baxter que desafia uma classificação; isso também ocorre com John Goodwin (1594-1665), arminiano; John Milton (1608-1674), possivelmente ariano; John

Bunyan (1628-1665), batista [...] todos com frequência considerados puritanos (*Ibid*, 25).

Apesar disso, admitem: “a imensa maioria dos puritanos faziam parte do movimento teológico mais amplo denominado ortodoxia reformada” (*Ibid.*). E completam:

O propósito maior da convocação da Assembleia de Westminster foi assegurar a “uniformidade de religião” nos três reinos da Inglaterra. Mas isso não significou que os puritanos sempre concordaram em questões de teologia. Mantiveram debates acalorados sobre várias doutrinas [...] e governo eclesiástico [...]. Mas estavam unidos no esforço de derrotar os erros do semipelagianismo católico-romano, do antitrinitarianismo sociano e do livre-arbítrio arminiano (*Ibid.*).

Como admitem, o puritanismo sempre foi um importante combatente contra o arminianismo. Imaginar o contrário disso e contar arminianos entre os puritanos seria ir de encontro à maioria dos historiadores, pesquisadores.

Em obra publicada sobre os puritanos, numa parceria entre Nicolas J. Thompson e Joel R.Beeke é afirmado o seguinte: “Os puritanos buscavam reforma [...] no púlpito, nas pessoas [...], na maneira de adorar (2021, p.5). Há aqui, mais uma vez, uma forte ligação dos puritanos com a Reforma Protestante, portanto, com as chamadas doutrinas da graça, com o calvinismo.

Joel R.Beeke agora em parceria com Michael Reeves, assim resume o movimento puritano:

Em suma, doutrinariamente falando era uma espécie de calvinismo vigoroso; exponencialmente, era sereno e contagiante; evangelisticamente, era ativo e urgente, embora terno, eclesiasticamente, tinha como centro o Deus trino, a sua adoração e o culto; politicamente falando, objetivava ser bíblico (2021, p.24).

Temos aqui mais uma afirmação que defende que os puritanos eram calvinistas e apegados às Escrituras Sagradas.

Peter Lewis, apesar da importância de sua obra “O gênio do Puritanismo”, reconhecida e, inclusive, prefaciada pelo próprio Lloyd-Jones, ainda é um autor pouco conhecido no Brasil. Segundo ele, “as definições de “puritano” e “puritanismo” têm sido, desde seu primeiro uso na Inglaterra, uma questão de debate e confusão generalizada” (2022, p.19). A dificuldade gira em torno dos “elementos nacionais, políticos e sociais, que estiveram intimamente ligados à ideia de puritanismo” (*Ibid.*). Apesar disso, ele formula a seguinte definição:

Vastamente calvinistas em sua tradição teológica, os puritanos valorizavam uma alta concepção da soberania de Deus na Providência e na Graça [...]. Se sua doutrina de Deus os elevava, sua doutrina do pecado os humilhava. Reconhecendo sua própria propensão ao pecado, bem como, o potencial para o mal na natureza humana decaída em geral, eles não cansaram de expor o pecado como a praga das pragas e a raiz de todos os males do homem (LEWIS, 2022, p.21).

Além de pontuar a “vasta” característica calvinista presente no movimento puritano, Lewis chama a atenção para o reconhecimento que tinham de sua própria natureza, de “sua própria propensão ao pecado”. Isso é importante, porque desconstrói a ideia de que eles eram pedantes, orgulhosos e que se achavam mais santos que os demais.

Por fim, depois da análise da opinião de vários estudiosos do movimento puritano, acerca do que foi o puritanismo, nasce uma necessidade premente de responder a seguinte pergunta: o que faz de um puritano, puritano?

Em ordem de importância crescente, a primeira característica que deve ser encontrada na personalidade de uma pessoa para que ela possa ser classificada como um verdadeiro puritano e, portanto, pertencente ao movimento puritano, é, certamente, em nossa avaliação, o apego às Escrituras Sagradas. Não qualquer apego às Escrituras. O indivíduo deve ter a bíblia como sua “única regra de fé e de prática”. Ou seja, tudo aquilo que ele acredita, em matéria de fé, e todos os seus atos religiosos, como a guarda do domingo, por exemplo, devem ser encontrados, prescritos ou inferidos nas Escrituras e em nenhum outro lugar; apenas na Bíblia.

Como ninguém, os puritanos encarnaram o mais importante lema da Reforma Protestante do século XVI: o *Sola Scriptura*, que significa “somente a Escritura”. Eles simplesmente não admitiam que qualquer ensinamento ou prática litúrgica tivesse outro embasamento que não a Escritura Sagrada. Nesse sentido, podemos afirmar: eles eram radicais; todos eles, sob pena de não poderem carregar o “sobrenome” de puritano. O puritano era um adepto incorrigível do “*Sola Scriptura*”.

Essa postura acabou trazendo muitas dificuldades para eles. Esse era um tema que eles não negociavam. Não negociavam com o clero anglicano, não negociavam com os Reis, não negociavam com as Rainhas, não negociavam com nenhum outro homem na face da terra, do mais humilde ao mais poderoso. Por conta disso, foram perseguidos, expulsos de suas igrejas e, alguns deles, torturados e mortos.

Esse apego às Escrituras era traduzido de forma muito relevante na questão da adoração. Dois princípios antagônicos eram postos diante de uma grande disputa teológica: o Princípio Normativo do Culto, que ensinava, sinteticamente, que tudo aquilo que não fosse proibido na bíblia poderia ser implementado na liturgia, na adoração pública. Os “anglicanos não puritanos” eram árdios defensores dessa forma de entender os elementos envolvidos na questão da adoração. O outro princípio é chamado de Princípio Regulador do Culto, que contava com a simpatia e defesa dos puritanos. Por ele, as pessoas estavam tacitamente proibidas de incluírem no culto, na adoração pública, toda e qualquer prática que não estivesse embasada nos ensinamentos das Sagradas Escrituras.

O pastor presbiteriano Paulo Roberto Batista Anglada, outro importante divulgador brasileiro do puritanismo, sobre o Princípio Regulador do Culto, consequência do entendimento puritano acerca da bíblia como única regra de fé e de prática, explica:

Os Reformadores aboliram toda a parafernália do culto católico-romano, e os puritanos fizeram o mesmo com relação ao culto anglicano. Ambos instituíram uma forma de culto extremamente simples, colocando de lado toda a pompa, esplendor, vestes, adereços, procissões, cerimônias, livro de oração, representações, símbolos, gestos, etc. O culto reformado e puritano consistia simplesmente de leitura bíblica, pregação, oração, cântico dos salmos [...], ministração das duas ordenanças e a benção apostólica. Além disso, a primazia cabia à pregação. O púlpito foi colocado no centro (2000, p.9-10).

Diante disso, ele fazia a seguinte pergunta retórica, que logo se apressava em responder: “o que explica a surpreendente uniformidade e simplicidade do culto reformado-puritano? [...]. O que norteou a profunda reforma litúrgica que empreenderam? O princípio regulador puritano” (*Ibid.*, p.10).

Ainda sobre essa questão da adoração puritana, que era um reflexo do seu entendimento de culto, especialmente a partir do Novo Testamento, J.I Paker, em um capítulo de sua obra intitulado “a adoração puritana”, também ressalta o entendimento de como deveria ser o culto na perspectiva da grande maioria dos puritanos: “a simplicidade austera da adoração Puritana por muitas vezes foi criticada como rude; mas, para os Puritanos, essa simplicidade fazia parte da essência da beleza da adoração cristã (PACKER, 1996, p.270). Se quisermos eleger, finalmente, um modelo que resuma bem o culto puritano, certamente, “a ideia

de simplicidade será suficiente” (RYKEN, 2013, p.207). Essa simplicidade do culto não era por algum sentimento pessoal de negação de práticas extravagantes. Antes, pelo contrário, eles entendiam que era assim que o Novo Testamento ensinava acerca do culto público. Portanto, todo o seu esforço era canalizado para promover a “eliminação da confusão e a focar no essencial” (*Ibid.*, p.207), no que realmente importava ser feito num culto público.

Tendo discorrido sobre a característica mais peculiar que um puritano precisa ter para ser considerado puritano, o apego às Escrituras Sagradas e todos os seus desdobramentos na adoração puritana, que envolvia, também, a guarda do Dia do Senhor, agora, cravaremos que a segunda característica que um indivíduo precisava ter para ser considerado um puritano era um alinhamento indispensável à sistematização teológico-doutrinária calvinista. Ou seja, se não era calvinista não era puritano.

Como já vimos, não negamos que alguns estudiosos do puritanismo mencionam, ainda que com muitas reservas, a presença de arminianos no movimento puritano, a exemplo de John Goodwin e John Bunyan, que teria se aproximado do arminianismo no final de sua vida. Nesses casos, defendemos que tanto um quanto o outro não deveriam integrar a lista de puritanos. Para fazer justiça, devemos reconhecer que John Bunyan é personagem presente em praticamente todas as listas de personalidades puritanas; de forma legítima e merecida, diríamos. Contudo, se os pesquisadores de sua biografia chegarem realmente à conclusão que ele se alinhou ao arminianismo, não deveria mais ser contado entre eles ou, ainda, que sempre se pontue algo do tipo “abandonou o puritanismo”.

Essa exigência não se trata de mera formalidade. O movimento puritano, desde o início, esteve absolutamente associado ao calvinismo. A luta contra o arminismo do clero anglicano inglês foi um dos principais fatores de embates, despertamento apologético e, por fim, veio a imprimir caracterização peculiar do movimento puritano. Essa associação aumentou e se solidificou quando da fuga que muitos empreenderam para o continente, especialmente sob o reinado de Mary (1553-1558), devido a sua crueldade” (HULSE, 2004, p.31), principalmente para Holanda e Genebra. Além disso, não se pode esquecer a influência dos escoceses presbiterianos, que haviam avançado com a reforma em seu país.

Durante essa experiência de “exílio” puderam ver de perto o funcionamento de igrejas já adaptadas ao modelo calvinista, o que inclui, também, a questão do sistema de governo eclesiástico presbiteriano, embora a maioria dos pesquisadores não exija a anuência a esse regime de governo para conceder o “título” de puritano, visto que muitos deles defendiam o modelo congregacional, independente de governo eclesiástico. Conquanto a subscrição do modelo de governo presbiteriano não seja requerida, necessariamente, é quase unânime o entendimento que esse exílio tenha sido um fator importantíssimo para que o puritanismo se confunda com o calvinismo, que privilegia esse modelo de governo eclesiástico.

A terceira característica básica indispensável para que alguém seja contado como um puritano tem a ver com a questão tempo/espço, como demonstraremos de forma mais detalhada mais adiante. Por ora, entretanto, consideramos importante requerer que o “candidato” a puritano tenha tido estreita ligação com a igreja anglicana inglesa, durante os séculos XVI e XVII, principalmente.

É certo que, tecnicamente, numa abordagem mais fixa da historicidade do movimento puritano, isso excluiria nomes como Jonathan Edwards (1703-1758), por exemplo, além de outros nomes importantes que, geralmente, aparecem nas listas de puritanos. Contudo, é inegável que o movimento puritano foi “batizado” em meio a esse cenário que envolve a Igreja Anglicana da Inglaterra, entre os séculos XVI e XVII, repetimos. Por mais que entendamos a ideia do chamado “espírito puritano” e que concordemos com sua existência, em certo sentido, nos parece forçado “eleger” alguém que não viveu nesse contexto como membro do clássico “movimento puritano”.

Essas três características básicas preenchem perfeitamente as exigências indispensáveis e que devem ser encontradas, necessariamente, no “currículo” do “postulante” a puritano. Por óbvio que muitas outras características objetivas e subjetivas também são encontradas nos “membros” do movimento puritano. Algumas delas são encontradas em um puritano e em outro não. Outras são dispensáveis porque não representam um traço peculiar do puritanismo. Porém, considerando uma espécie de interseção entre os mais variados conceitos do movimento puritano, sugerimos essas três como condições básicas que fazem de um “puritano”, puritano.

Finalizamos essa parte retomando a importante obra “Origens intelectuais da Revolução inglesa”, de Christopher Hill. Nessa obra, ele canaliza todo seu esforço para entender quais ideias influenciaram e fomentaram o início da Revolução puritana. Portanto, “embora de início [...] tenha dito que não iria discutir o puritanismo, temo-lo aqui de novo” (HILL, 1992, p.394). Ele, então, usa um breve espaço para tratar do que entende ser uma boa definição do movimento puritano. Interessante pontuar que ele associa o que chama de “protestantismo radical” (*Ibid.*, p.40) com o puritanismo e em seguida define o movimento:

O uso que dou ao termo “puritano” neste livro abrange todos aqueles protestantes radicais, que desejavam a reforma da igreja, mas que (antes de 1640, ao menos) não queriam dela se separar. Os sectários são “puritanos” só por extensão (*Ibid.*, p.41).

Portanto, para ele, havia clareza sobre alguns aspectos do puritanismo: primeiro, ele notava uma diferença entre os puritanos e outros protestantes. Eles eram “radicais”. Talvez o termo “radicais” ocorra como contraponto aos protestantes anglicanos “conformistas”, designação que tem significado próprio, mas que também pode sugerir certa passividade e aceitação de todas as coisas que são propostas. Ou, ainda, pode apontar para certa radicalidade em relação ao apego que os puritanos tinham em relação aos preceitos basilares que entendiam como sendo a interpretação correta das Escrituras. De fato, eles não estavam dispostos a negociar certos valores. Segundo, ele liga o puritanismo ao desejo de reformar a igreja da Inglaterra, o que é absolutamente correto. Por fim, fica claro que ele considerava “puritano”, de fato, aqueles protestantes que, mesmo tendo convicções Reformadas com relação à doutrina e até à forma de governo, preferiram a “conformação”; preferiram não romper com a igreja Anglicana estatal. Acreditavam que seria muito mais produtivo não “radicalizar” e continuar com a oportunidade de continuar pregando o evangelho pacificamente, ainda que para isso tivessem que abrir mão da aplicabilidade do conceito de *Sola Scriptura* em situações como, por exemplo, a obrigatoriedade do uso de vestes clericais. Já os que saíram da igreja oficial, antes de 1640, quer por convicções, quer por perseguições, ele os considera “puritanos” apenas por extensão e essa é uma visão compartilhada por outros pesquisadores do puritanismo. Christopher Hill ainda completa sua definição:

O conjunto de ideias que seria chamado “puritano”, pela falta de um termo melhor, era uma filosofia de vida, uma atitude diante do

universo, que de modo algum excluía interesses seculares. O professor Frank, depois de um intenso estudo de jornais publicados entre 1640 e 1660, enfatizou o fato de que a “revolução puritana” era “mais secular do que religiosa [...]”. A imprensa da época era mais revolucionária que puritana”. “Puritanismo”, no século XVII, não se limita estritamente à religião e à moral, do mesmo modo como a ciência ou a história também não eram assuntos estritamente “seculares” (*Ibid.*, p.395).

Aqui, nosso historiador marxista aproxima muito o puritanismo com o conceito de cosmovisão. Essa associação, geralmente, é feita em relação ao calvinismo. Como eles eram calvinistas, em sua absoluta “maioria”, é uma justa associação. Mas não somente isso, há, também, uma associação com a visão weberiana de calvinismo, especialmente quando trata do conceito de “desmágicização” ou “desencantamento” do mundo, tipificado no uso da expressão “de modo algum excluía interesses seculares”. Aqui, é preciso fazer um alerta: isso não significa, de modo algum, uma espécie de diminuição da “espiritualidade” dos puritanos, como se dessem mais importância às coisas materiais, seculares. É preciso entender, que na mente dos puritanos não havia essa separação entre “sagrado” e “profano”. Para eles, tudo era sagrado; inclusive as atividades ditas “seculares”. Por isso, o empenho, a motivação e a importância que davam tanto aos trabalhos nos teares quanto nos púlpitos era exatamente a mesma, uma vez que, na perspectiva deles, todas as atividades deveriam ser feitas “como que para o Senhor” e para Sua glória.

1.3 O PURITANISMO COMO UM MOVIMENTO HISTÓRICO

Tratando sobre o período de atuação dos puritanos, Joel Beeke e Nicholas Thompson afirmam que: “o puritanismo engloba aqueles na Inglaterra e na América do Norte” (2021, p.6) que viveram entre o “reinado de Elizabeth I até o início do século 18” (*Ibid.*,6).

Erroll Hulse também aponta para o surgimento do puritanismo como sendo uma realidade no reinado de Elisabeth I. “Foi durante o período Elisabetano (1558-1603) que os puritanos cresceram intensamente como uma fraternidade distinta de pastores” (2004, p.35), afirma.

Ele também indica que o puritanismo começou a entrar em declínio a partir de 1662, com a obrigatoriedade da assinatura do “Ato de Uniformidade”⁹, logo depois da restauração da monarquia (1660). Entre outras exigências essa lei requeria que todos os “clérigos que não tivessem sido ordenados de modo episcopal deveriam ser ordenados novamente (*Ibid.*, p.134). Além disso, os ministros deveriam renunciar à “Liga Solene e à Aliança”, que foi um documento elaborado com o fim de registrar o compromisso de luta por uma igreja cada vez mais voltada aos preceitos da Reforma Protestantes, especialmente preceitos presbiterianos, tanto na Escócia quanto na Inglaterra. Portanto, esse ato tinha a motivação subliminar de “assegurar que a Reforma fosse renunciada” (*Ibid.*, p.134).

Por esse Ato de Uniformidade os clérigos deveriam ainda subscrever “todas as seções do “Livro de Oração Comum”¹⁰, de 1662. Porém, os puritanos “viam o

⁹ Foi um ato do Parlamento pós-restauração inglês, numa tentativa de calar as vozes discordantes na igreja da Inglaterra, de tal forma que só poderia ocupar qualquer cargo no governo ou na igreja aqueles que aderissem de boa consciência esse ato. Entre outras coisas ele exigia: “declarar um “assentimento e consentimento sincero” ao Livro de Oração de 1662. [...] que renunciassem a Solene Liga e Pacto de 1645 (uma tentativa para ampliar a reforma na igreja anglicana, pondo-a em igualdade com as demais igrejas da Reforma, especialmente a igreja da Escócia, extirpando a tradicional hierarquia eclesiástica anglicana). Mas muitos dos Puritanos, incluindo aqueles que não criam que o Novo Testamento prescrevesse claramente o presbiterianismo, sentiam-se incapazes de renunciar o pacto de 1645 como um “juramento ilegal”, pois não podiam ver qualquer coisa, constitucional ou teológica, que demonstrasse haver algo de ilegítimo nele. Portanto, uma vez mais, ao invés de se arriscarem a perjurar, eles preferiam não renunciar. [...] o Ato exigia que declarassem ser ilegítimo, sob quaisquer circunstâncias, empunhar armas contra o rei, obrigando-se a jamais fazê-lo. O requisito era compreensível, mas os muitos que pensavam que o Parlamento tinha o direito de lutar, como é natural, achavam essa exigência inaceitável, pois envolvia uma retratação que não podiam fazer com honestidade, visto que seria uma aceitação prévia de qualquer forma de absolutismo real que viesse a surgir. A consciência, uma vez mais, compelia-os a responder com um “não”. [...] que, por não terem recebido a hierarquia episcopal, deviam ser consagrados a partir daquela data. Aceitar essa exigência, afirmavam, seria não apenas condenar, como inválidas, as suas anteriores ministrações, mas também seria condenar todo o ministério não-episcopal da cristandade protestante, pelo mundo inteiro; e isso eles não podiam fazer” (PACKER, 1996, p. 129-130).

¹⁰ A maioria dos puritanos, por dever de consciência, não poderia subscrever esse livro, porque ele “não só continuava retendo as cerimônias às quais vinham fazendo objeção fazia um século, baseados nestas duas razões: (a) estando maculadas por associações supersticiosas, essas cerimônias eram inaceitáveis, e (b) não sendo bíblicas, não deveriam ser impostas como obrigatórias; o livro também continha uma fraseologia a que os porta-vozes Puritanos, na Conferência de Savóia, tinham rejeitado definitivamente, tais como a afirmativa de que a regeneração ocorre por ocasião do batismo em água; uma absolvição total, se a pessoa fosse acometida de enfermidade; e a referência a um cadáver como irmão no Senhor, nos cultos fúnebres. Ainda assim, se meramente tivessem sido solicitados, pelo referido Ato, a concordarem com o livro, no sentido de aceitarem-no para um uso regular, talvez se tivessem sentido livres para fazê-lo (afinal, era virtualmente o mesmo livro que os primeiros Puritanos haviam usado, e muitos deles sem fazer qualquer modificação, até 1640). Mas o que o Ato exigia era uma declaração pública de “assentimento e consentimento sincero”; e isso parecia requerer deles certo grau de aprovação que eles não ousavam dar, para que não se envolvessem no pecado de perjúrio (PACKER, 1996, p. 130).

livro de oração inglês como um meio termo entre o Catolicismo Romano e o ensino da Reforma” (BEEKE, THOMPSON, 2001, p.5).

Esse “Ato de conformidade” (1662) é apontado tanto por Erroll Hulse como por Joel Beeke, além de outros pesquisadores do movimento puritano, como sendo decisivo para o fim do puritanismo. Essas eram exigências “que a consciência dos puritanos não poderia submeter-se” (HULSE, 2004, p.134). É claro que essa recusa na “conformação” de “ato” traria consequências pesadas aos ministros puritanos: “levou ao que se tornou conhecido como a Grande Expulsão, na qual mais de dois mil ministros foram expulsos das suas igrejas e casas, e ainda privados dos seus rendimentos” (BEEKE, THOMPSON, 2001, p.5).

Erroll Hulse lembra que muitos ministros puritanos “para evitarem a penúria tiveram que submeter-se a qualquer tipo de trabalho que pudessem encontrar” (2004, p.134). Diz ainda: “aqueles foram tempos terríveis” (*Ibid.*, p.134). E conclui: “foi também o fim do Puritanismo como conhecido até então” (*Ibid.*, p.134). Por fim, ele estende o período de atuação dos puritanos, com certa relutância, até o início do século XVIII. Diz ele:

No final do século dezessete, o declínio do Puritanismo estava virtualmente completo. Dentre os puritanos mais conhecidos que sobreviveram para ver o século dezoito estavam John Howe (morto em 1707). Matthew Henry, famoso por seu comentário da Bíblia, era filho de Philip Henry (1631-1696), um dos puritanos expulsos em 1662. Matthew, que estudou em Islington, com Thomas Doolittle, por um certo tempo em Londres, nasceu em 1662 e morreu em 1714 (*Ibid.*, p.134).

O famoso puritano Jonathan Edwards (1703-1758), considerado por muitos como o mais importante puritano do século XVIII, também é lembrado por Errol Hulse. Sobre a obra clássica de Edwards, “As Afeições Religiosas”, ele chega a dizer que “provavelmente é a mais penetrante análise da experiência cristã interior jamais escrita” (*Ibid.*, p.134).

Já no início da sua famosa obra “Santos no mundo”, outro importante pesquisador do movimento puritano, Leland Ryken, também indica o período de atuação dos puritanos quando diz: “estendi-me sobre o puritanismo inglês e o americano tanto no séc.XVI como no XVII” (2013, p.21). Ele também sugere que o puritanismo “assumiu primeiro a forma de um movimento organizado nos anos de 1560 sob o reinado da Rainha Elisabeth” (*Ibid.*, p.35). Porém, ele sente a justa

necessidade de retroceder para antes de 1560, para contemplar o “puritanismo” de alguns personagens que, visivelmente, possuíam esse “espírito”. Diz ele:

Quando identificamos as características daquele movimento vemos que suas raízes [...] incluem figuras como o tradutor da Bíblia, William Tyndale, o popular pregador-evangelista Hugh Latimer e Thomas Becon. E certamente as raízes do puritanismo incluem os exilados protestante que fugiram para o continente durante a perseguição sob a rainha católica Maria (1553-1558) (*Ibid.*, p.36).

O professor da universidade de Wheaton, nos EUA, Leland Ryken, ainda afirma que William Tyndale (1494-1536) é “frequentemente considerado o primeiro puritano” (*Ibid.*, p.36).

De fato, sua biografia não deixa nenhuma dúvida de que ele era um puritano, em todos os sentidos.

Essa informação é importante porque sugere que o puritanismo, pelo menos em suas raízes, já estava estabelecido sob o reinado de Henrique VIII (1509-1547). Por fim, conclui, deixando a questão um tanto quanto em aberto: “como o movimento puritano não teve data de nascimento específico também não teve data exata de término [...] fixei seu limite no final do séc.XVII” (*Ibid.*, p.36). Por óbvio Leland Ryken não exclui a possibilidade de o movimento puritano ter se estendido até o século XVIII, mas sua preferência é de que essa atuação, pelo menos na forma mais ativa, indique o final do século XVII como data limítrofe do movimento.

Joel Beeke e Michel Reeves, em uma obra recente, afirmam o seguinte:

Nossa definição de Puritanismo inclui [...] aqueles homens da Inglaterra e também da América do Norte que, desde o reinado de Elizabete I até por volta de 1700, trabalharam para reformar e purificar a igreja (2021, p.23).

Como fica claro, a posição mais aceita quanto ao início do puritanismo é preservada por eles. A novidade fica por conta do fim do movimento, que eles estabelecem, agora, como sendo “por volta de 1700”, portanto, no limite do século XVII.

Isso deixaria Jonathan Edwards fora da lista de pertencimento do movimento puritano propriamente dito; porque, apesar de ter nascido em 1703, sua atuação e influência teológica só se daria muito tempo depois, quando, segundo eles, já “não se ouvia falar mais dos Puritanos” (*Ibid.*, p.19). Por isso observam: “alguns dizem

que Jonatham Edwards (1703-1758) foi o último Puritano, mas ele nasceu como fora de tempo – ou seja, o movimento já havia se encerrado” (*Ibid.*, p.19).

Para resolver esse controverso dilema, porque, até então, a maioria dos pesquisadores sempre tendem a incluir Jonathan Edwards na lista tradicional do movimento puritano, eles apelam para o conceito subjetivo de puritanismo: “mais tarde, o espírito Puritano ressurgiria no Grande despertar americano na década de 1730 e 1740” (*Ibid.*, p.20), intervalo em que Edwards teria supervisionado os primeiros “focos de avivamento”, em Massachusetts, mas especificamente entre 1733 e 1735.

Portanto, em alguma medida, Joel Beek e Michel Reeves, reconhecem que Jonathan Edwards possuía o que se pode chamar de “espírito puritano”, mas não poderia ser contado como fazendo parte do “movimento puritano”, propriamente dito, porque esse já havia sido encerrado quando de sua atuação. Isso, porém, não diminui sua importância. O doutor Lloyd-Jones, por exemplo, diz que o que aumentou ainda mais seu interesse pelos puritanos foi a “descoberta de Jonathan Edwards” (2016, p.278).

O “espírito puritano” transcende ao tempo. Por possuir, reconhecidamente, também, esse “espírito do puritano”, nesse mesmo sentido, Charles Spurgeon (1856-1892) também recebeu a designação honrosa de “o último puritano”, devido ao seu trabalho no treinamento de ministros com o fim de manter viva a “tradição puritana” e tudo que ela representa; mas prontamente recusou, talvez por humildade, talvez por reconhecer que do movimento puritano restou apenas o legado, que deve ser levado adiante.

Outro importante pesquisador do puritanismo, J.I.Packer, autor do clássico “Entre os Gigantes de Deus”, também se depara com a necessidade de estabelecer limites à historicidade do movimento puritano e igualmente esbarra nas mesmas dificuldades. Comparando os puritanos com as gigantes árvores sequoias da Califórnia¹¹, ele, a princípio, estabelece que os “puritanos da Inglaterra, um outro tipo de gigantes” (PACKER, 1996, p.7), viveram “entre 1550 e 1700” (*Ibid.*, p.7). Mais

¹¹ “Em uma estreita faixa costeira do norte da Califórnia crescem as gigantescas sequoias, as maiores coisas vivas da terra. Algumas atingem 110 metros de altura, e alguns troncos têm mais de 18 metros de circunferência. Para seu tamanho, não têm muita folhagem; toda a sua força está em seus troncos colossais, com a casca de trinta centímetros de espessura [...]. Elas nos deixam quais anões, fazendo-nos sentir nossa pequenez como dificilmente qualquer outra coisa o faz [...]. As sequoias da Califórnia fazem-me pensar nos Puritanos da Inglaterra” (PACKER, 1996, p.7).

uma vez o marco temporal do movimento puritano, defendido por outro importante estudioso do tema, deixa de fora, no sentido de serem legítimos representantes históricos do puritanismo, Willian Tyndale (1494-1536) e Jonathan Edwards (1703-1758). O grande problema é que há uma espécie de “senso comum” entre os leitores médios dos puritanos que insistem em contar, principalmente, Jonathan Edwards entre eles.

O próprio J.I.Packer, na mesma obra, faz uma revisão do período anteriormente apresentado para contemplar o menos conhecido, entre os que estão sempre no centro desse debate, Willian Tyndale¹². Ele, agora, afirma que:

O Puritanismo, em seu cerne, foi um movimento espiritual, apaixonadamente preocupado com Deus e com a piedade cristã. Começou na Inglaterra com William Tyndale, o tradutor da Bíblia, contemporâneo de Lutero, uma geração antes de haver sido cunhada a palavra "Puritano", e continuou até o final do século XVII, algumas décadas depois que o termo "Puritano" caíra em desuso (*Ibid.*, p.24,25).

Tyndale devidamente incluído no movimento puritano por J.I.Packer. Resta Edwards. Mas, como deixá-lo de fora? Em outro momento de sua obra, citando Perry Miller, lembra: "o Puritanismo é o que Edwards for" (MILLER *apud* PACKER, 1996, p.35). Ainda sobre Edwards, esclarece: "Whitefield, amigo do autêntico Puritano nascido fora de época, Jonathan Edwards" (*Ibid.*, p.46). Ao que tudo indica,

¹² A importância de Willian Tyndale (1494-1536) pode ser comparada à de Lutero, porque ele também “dedicou sua vida, a fim de traduzir do hebraico e do grego para o inglês” [...]. Tyndale era um erudito de Oxford e de Cambridge (LAWSON, 2017, p.14). Por volta de 1535, depois de algumas revisões, em Worms, na Alemanha, “quando a edição [...] do Novo Testamento de Tyndale foi impressa, estava pronta para ser embarcada para o exterior [...] foram cuidadosamente escondidas em fardos de algodão para ocultá-las dos olhos dos inspetores do governo [...]. Estes fardos eram carregados em barcaças [...] transferidos para navios mercantes que navegavam para as ilhas britânicas [...] a fim de entregarem sua carga preciosa (*Ibid.*, p.95). Assim, “pela primeira vez, um Novo Testamento impresso estava disponível na Inglaterra [...]. O sonho de Tyndale estava realizado (*Ibid.*). Tão logo as Bíblias de Tyndale foram distribuídas na Inglaterra [...] “a igreja católica ficou quieta” (*Ibid.*). Temendo um movimento à semelhança do que ocorrera na Alemanha, a igreja na Inglaterra começou a comprar exemplares da Bíblia, “quando as descobria, e queimá-las nas ruas da Inglaterra [...]. Posteriormente o próprio Tyndale seria queimado” (*Ibid.*, p.97), mas não antes impor para si uma nova missão: traduzir o Velho Testamento e se pôs a trabalhar. Já havia traduzido boa porção dos livros de Moisés [...]. Na viagem seu navio naufragou, e todos os livros e a tradução que Tyndale havia feito se perderam [...]. No entanto, esta provação no mar apenas impeliu Tyndale a perseverar ainda mais em sua missão de fazer o lavrador nos campos abertos da Inglaterra soubesse mais da Escritura do que os sacerdotes nas catedrais e igrejas da Inglaterra (*Ibid.*, p.98). Com sua extraordinária tradução, “Tyndale se tornou o pai da língua inglesa moderna” (*Ibid.*, p.99). Finalmente, depois de muita perseguição, que ele reagia com muita habilidade na arte de fugir, para que pudesse cumprir a missão de traduzir a bíblia para o inglês, essa “figura heroica morreu como um mártir, em 1536, estrangulado por uma corrente de ferro, após o que seu corpo foi queimado e explodido por pólvora que fora colocada ao redor do corpo incinerado” (*Ibid.*, p.14).

há uma tendência, tanto em J.I.Packer quanto em outros pesquisadores, de usar de boa vontade para retroceder no tempo, convencionalmente aceito como período de atuação do puritanismo até o reinado de Henrique VIII (1509-1547), para contemplar e defender a historicidade da participação de Tyndale no movimento, mas não há a mesma disposição em relação a Edwards. Embora tenha dedicado um capítulo inteiro sobre Edwards, J.I.Packer o trata, junto com outros, não raras as vezes, como “um puritano nascido fora de época”, tal qual acontecera com o apóstolo Paulo.

Finalmente, fecharemos a importante questão da historicidade do movimento puritano com a palavra de autoridade de Martyn Lloyd-Jones que, no dizer de J.I.Packer, “quase sozinho, fez essa tradição entrar em nosso século XX” (*Ibid.*, p.301). Em um capítulo intitulado “O puritanismo e suas origens” Lloyd-Jones, ainda que considere as mais variadas teorias acerca do início do puritanismo, assevera que concorda com “Knappen em sua obra *Tudor Puritanism*” (2016, p.281) que o puritanismo “realmente começou a se manifestar em William Tyndale, por volta de 1524” (*Ibid.*); portanto, ainda sob o reinado de Henrique XVIII, que reinou de 1509 a 1547.

Em meio a essa controvérsia acerca do início do puritanismo, alguns estudiosos tendem a considerar tanto Tyndale como o anglicano John Hooper (1495-1555), executado na fogueira no reinado da rainha Maria (1553-1558), além de outros ministros, como “precursores” do puritanismo. Lloyd-Jones discordava disso e dizia: “não lhes chamo precursores dos puritanos; chamo-lhes puritanos” (*Ibid.*, p.284). Fica claro que o Doutor Lloyd-Jones, depois de ponderar entre variadas teorias acerca da origem do puritanismo, optou por uma classificação mais subjetiva da atuação dos puritanos, no que diz respeito aos aspectos de tempo e de espaço.

Nesse mesmo sentido, sua ideia fluida de identificação e classificação de indivíduos que possuíam “mentalidade puritana” e a pouca preocupação com a definição estática de período histórico de atuação do chamado movimento puritano, lhe fornecia ferramentas para considerar também o escocês John Knox (1514-1572) como um autêntico puritano. E não somente isso: em uma palestra na tradicional conferência anual sobre os puritanos, em 1972, ele se propôs a analisar a veracidade das afirmações de Thomas Carlyle, “um cidadão escocês, é certo, mas, não obstante, um historiador de fama, e que não diz as coisas levianamente” (*Ibid.*,

p.304). A afirmação, sobre John Knox, dava conta que “ele foi o sumo sacerdote e o fundador da fé que veio a ser característica da Escócia, da Nova Inglaterra e de Oliver Cromwell – isto é, do puritanismo” (*Ibid.*, p.304). Após algumas considerações, Lloyd-Jones acaba por concordar com o historiador, com o seguinte argumento:

Tendo falhado [...] em Francoforte a primeira tentativa de formar uma igreja puritana, Knox e os que o apoiavam foram para Genebra; e o que fracassara em Francoforte veio a ser um sucesso em Genebra [...]. Portanto, em Genebra temos a primeira igreja verdadeiramente puritana entre os ingleses. Isso fornece um dos mais fortes argumentos para afirmar, com Carlyle, que John Knox é o fundador do puritanismo inglês (*Ibid.*, p.319).

Em outro momento de sua obra, uma das mais importantes sobre a origem dos puritanos, tratando ainda sobre Knox, arremata: “Ele é de fato o fundador do puritanismo inglês, bem como do puritanismo da Escócia” (*Ibid.*, p.323). É importante pontuar que, em certo sentido, para Lloyd-Jones, não há nenhum problema em afirmar que o puritanismo tenha nascido em Genebra, tendo como fundador um escocês. Tempo e espaço, de fato, não era sua maior preocupação e, sim, o “espírito puritano”, a “mentalidade puritana” e onde quer que esse traço fosse identificado, independentemente de lugar ou tempos, ele concedia o “selo” do puritanismo.

Ministro da capela de Westminster, por quase trinta anos, David Martyn Lloyd-Jones, parecia não se preocupar muito com datas. Ele observava se o “espírito puritano” estava presente ou não. Para ele “o puritanismo [...] é um tipo de mentalidade” (*Ibid.*, p. 281). Se por um lado essa percepção facilita a inclusão de ministros e leigos no grupo dos puritanos, independentemente do seu momento histórico, por outro dificulta o estabelecimento da historicidade do puritanismo enquanto movimento.

Randall J. Pederson defende que “historicamente, a influência dos puritanos ingleses prolongou-se por mais de um século e meio, aproximadamente de 1560 a 1710” (2021, p.9). Segundo ele, “o puritanismo inglês começou como um movimento de reforma nos primeiros anos de reinado da rainha Elizabeth” (*Ibid.*, p.9).

Peter Lewis, localizando o movimento puritano no tempo, afirma:

Pode-se dizer que o movimento puritano teve seu início por volta de 1559, com o Ato de Uniformidade; e teve seu fim durante a segunda metade do século XVII – talvez, “oficialmente”, com o Ato de Uniformidade de 1662 e a imediata “Grande Ejeção”. Portanto, o

puritanismo começou sob Elizabeth I, que suspeitava dele; cresceu sob Jaime I, que o temia; aumentou em poder sob Charles I e seu arcebispo William Laud, que o desprezavam; obteve uma breve (embora augusta) ascendência sob Cromwell, que o honrou; e terminou sob Charles II e seus bispos, que o odiavam (2022, p.22,23).

Lewis, que teve sua obra publicada antes mesmo que o importante compilado de conferências sobre os puritanos de Lloyd-Jones, destaca que o movimento puritano termina com o chamado “Ato de Uniformidade” (1662).

Diante de tudo que vimos, poderíamos consolidar as mais variadas opiniões acerca do período de atuação dos puritanos da seguinte forma: como regra geral, o puritanismo, enquanto movimento histórico, teve seu período de atuação a partir da segunda metade do século XVI, especialmente sob o reinado de Elizabeth e ficou ativo até o final do século XVII, sob o reinado de Charles II (1660-1685), quando da restauração da monarquia.

A partir do Ato de Uniformidade, em 1662, o puritanismo entra em franco declínio até desaparecer completamente, enquanto movimento histórico. Porém, como exceção à regra geral, por conta do forte apelo de seus “espíritos puritanos”, de suas “mentalidades puritanas”, o cursor do tempo pode ser deslizado para o passado até à primeira metade do século XVI, para incluir, principalmente, William Tyndale, bem como ser deslizado para o futuro, quando já se pode observar certa resistência, até a primeira metade do século XVIII, para acolher, principalmente, Jonathan Edwards no movimento.

Historicamente o Puritanismo está localizado nesses três séculos: XVI, com a anuência da maioria dos historiadores e pesquisadores; século XVII, de forma unânime, sem nenhuma voz discordante, e no século XVIII, com a concordância de muitos, mas não sem reservas. Sua influência, porém, sobretudo na teologia, tem alcançado muitas nações, inclusive o Brasil.

1.4 POR QUE PURITANOS?

Antes de qualquer apresentação técnica de significados do termo “puritano”, em si, é preciso esclarecer que essa designação não se trata de uma espécie de autodefinição. Ou seja, não era uma “qualificação” que os próprios puritanos atribuíam a si mesmos, como alguém que se acha melhor, mais puro ou mais santo

que os demais. Na verdade, ninguém queria ser reconhecido assim. Ser chamado de puritano era degradante, humilhante. Era, literalmente, uma espécie de afronta, ofensa, ultraje; uma verdadeira provocação; pelo menos do ponto de vista do autor dos “impropérios”.

Portanto, não faz o menor sentido pensar nesse termo como uma menção elogiosa que se poderia atribuir a uma pessoa ou mesmo que a própria pessoa, movida por soberba, pudesse outorgar a si mesma, orgulhosamente, como um adjetivo positivo, especialmente naquele cenário em que o termo foi cunhado.

Considerar os puritanos como pessoas orgulhosas ou que se consideravam superiores ou mais “puras” que as demais não pode fazer sentido. Não pode proceder, a ponto de ser tomado como uma característica peculiar, pelo simples fato de que eles tinham uma visão extremamente negativa acerca da natureza humana.

Eles não somente subscreviam o chamado “primeiro ponto do Calvinismo” – Depravação Total -, formulado no Sínodo de Dort (1618-1619), como também escreveram vastamente sobre a condição humana.

Por exemplo, tratando sobre o pecado original e suas consequências diretas aos “primeiros pais”, eles disseram:

Por este pecado eles caíram de sua justiça original e de sua comunhão com Deus, e assim se tornaram mortos em pecados, e totalmente corrompidos em todas as faculdades e partes da alma e do corpo (HODGE, 1999, p.153).

Mas não somente os “primeiros pais” foram afetados de morte pelo pecado e se tornaram tão corrompidos quanto possível, sob todos os aspectos. Segundo os puritanos, essa mesmíssima consequência foi transmitida, por esses “primeiros pais”, a toda a sua descendência, pelo fato de serem eles representantes legais da raça humana:

Porque sendo eles a origem de toda a humanidade, a culpa deste pecado foi imputada, bem com a mesma morte em pecado e a natureza corrompida comunicadas a toda a sua posteridade, que deles descende por geração ordinária (*Ibid.*, p.155).

Vale ressaltar que a ideia de “representação” permeia toda a teologia puritana. Deus, via de regra, à exceção da doutrina da salvação, não trata com “todo o povo”; com cada um de forma particular, e, sim, por meio de “representantes

legais”, que “assinam”, em nome de todos, os pactos¹³ propostos por Ele. Essa ideia afeta a doutrina da transmissão do pecado, tendo como representante legal Adão, da redenção, tendo como representante legal Jesus Cristo e do governo eclesiástico. Por fim, eles reconheciam: “desta corrupção original, pela qual nos tornamos totalmente indispostos, incapazes e antagônicos a todo bem, e totalmente inclinados a todo o mal, procedem todas as transgressões atuais (*Ibid.*, p.155).

Portanto, a acusação de presunção e orgulho, como traço característico, não parece fazer muito sentido para quem tinha essa visão acerca de si mesmo, embora seja verdade que estavam sempre vigilantes contra o pecado e a possibilidade de caírem em tentação.

Leland Ryken, com o objetivo de desconstruir essa imagem negativa que carrega, originalmente, o termo “puritano”, afirma que eles: “conhecendo [...] a desonestidade e a falsidade dos corações humanos decaídos, cultivavam a humildade e a autossuspeita como atitudes constantes” (2013, p.14).

É importante lembrar que a designação “puritanos” foi atribuída por detratores e com uma conotação extremamente pejorativa. Isso não partiu deles, como alguém poderia supor.

O termo “puritano” surgiu por volta de 1560, com uma conotação unicamente pejorativa, referindo-se àquelas pessoas que estendiam sua fé a todas as áreas de sua vida, tratando as coisas com austeridade e buscando em primeiro lugar, como diziam, a glória de Deus.

Por conta disso, foram chamados de “eleitos gelados [...]. Assombrados pelo medo de que, em algum lugar, alguém fosse feliz [...]. Batizados em vinagre e criados com picles” (BEEKE, REEVES, 2021, p.11). Também eram conhecidos como “pessoas carrancudas que só se vestiam de preto”, além de muitos outros nomes e expressões. A palavra “puritano”, com esse direcionamento, “de fato, foi cunhada no século 16 como um termo pejorativo, um xingamento” (*Ibid.*, p.11). Para

¹³ No capítulo intitulado “Do pacto de Deus com o homem”, da Confissão de Fé de Westminster, produzida pelos puritanos a partir de 1643, é dito: “A distância entre Deus e a criatura é tão grande que, embora as criaturas racionais lhe devam obediência como seu Criador, contudo nunca poderiam fluir nada dele como sua bem-aventurança, senão por alguma voluntária condescendência por parte de Deus, a qual agradou ele expressar por meio de um pacto” (HODGE, 1999, p.169). Na segunda seção: “O primeiro pacto feito com o homem foi o pacto de obras, no qual a vida foi prometida a Adão e, nele, à sua posteridade, sob condição de perfeita e pessoal obediência” (*Ibid.*). Na terceira seção: “havendo-se o homem tornado, por sua queda, incapaz de ter vida por meio deste pacto, ao Senhor aprovou fazer um segundo pacto, comumente chamado de pacto da graça; por meio do qual ele gratuitamente oferece aos pecadores vida e salvação mediante Jesus Cristo” (*Ibid.*, p.173).

“William Perkins (1558-1602), muitas vezes chamado “o pai do puritanismo”, puritano era um “termo vil” que descrevia pessoas com tendências perfeccionistas” (BEEKE, PEDERSON, 2010, p.34). Em certo sentido, de forma geral, podemos concordar que os puritanos eram pessoas “perfeccionistas”. É possível até concordar que eles transformaram essa virtude em algo negativo, quando, por exemplo, confundiam a sociedade civil com uma grande igreja, como ocorreu na Nova Inglaterra, também.

Leonard J. Trinterud, autor da obra “*Elizabethan Puritanism*”, sobre a utilização da palavra “puritano”, observa que:

Durante todo o século dezesseis o termo era empregado mais frequentemente como um adjetivo que expressava mais zombaria do que como um substantivo nominal, e era rejeitado com difamante onde quer que fosse aplicado (TRINTERUD *apud* BEEKE, PEDERSON, 2010, p.34).

O clérigo anglicano, James Inell Packer (1926-2020), em sua importante obra “Entre os Gigantes de Deus”, aponta para uma realidade pouco conhecida com relação ao termo “puritano”. Ao que tudo indica, esse termo não era utilizado apenas para adjetivar os anglicanos que queriam aprofundar a Reforma considerada incompleta na Igreja da Inglaterra, entre os séculos XVI e XVII. Segundo ele:

Puritano era um termo vago, de uso desprezível, que entre os anos de 1564 e 1642 (essas datas exatas foram fornecidas por Thomas Fuller e Richard Baxter) foi aplicado extensivamente a pelo menos cinco grupos de pessoas — primeiro ao clero, que tinha escrúpulos de certas cerimônias e frases do Livro de Orações; segundo, os defensores do programa de reformas entre os presbiterianos, ventilado por Thomas Cartwright e pela Admoestação ao Parlamento, em 1572; terceiro, aos clérigos e aos leigos, não necessariamente inconformistas, que praticavam a séria piedade calvinista; quarto, aos “calvinistas rígidos”, que aplaudiam o Sínodo de Dort e que foram alcunhados de Puritanos doutrinários por outros anglicanos que não concordavam com eles; quinto, a certos grupos da nobreza que exibiam respeito público pelas questões relacionadas a Deus, pelas leis da Inglaterra e pelos direitos dos súditos comuns (1996, p.33).

David Hume confirma a informação de Packer, que aponta para um uso mais genérico do termo “puritano”. Segundo ele, “na tentativa de lançar no descrédito toda e qualquer oposição parlamentar, a corte afixou a denominação de puritanos aos seus antagonistas” (2017, p.227). Ele ainda sugere que essa designação foi “adotada pelos puritanos religiosos, por lhes ser vantajosa e confundir sua causa com a dos patriotas, ou membros do partido da pátria” (*Ibid.*).

Os puritanos entraram no partido da pátria porque suas pautas eram, de alguma forma, convergentes, por conta da oposição que faziam à igreja. Além disso, muitos puritanos eram, exatamente, a linha de frente do que Hume chama de “oposição parlamentar”. Portanto, é estranho ele defender que os “puritanos religiosos”, os únicos que são objeto de nossa pesquisa, se apropriaram de tal designação, visto que, sendo parte integrante do parlamento que fazia oposição ao rei foram assim batizados pela própria coroa.

Contudo, o que nos interessa no momento é perceber a conotação negativa que tinha à época o termo “puritano”, seja ele atribuído àqueles anglicanos ingleses que lutaram por uma reforma mais completa na igreja seja a “membros da nobreza”.

A doutora Eunice Ostrensk, pesquisadora das Revoluções inglesas, por conta dessa carga extremamente negativa que acompanha a designação “puritano”, à época, reconhece:

É raro encontrarmos discursos da época cujo autor se orgulhe de ser puritano, termo de significado ambíguo, pejorativo, contraditório. Não bastasse a extrema relutância dos próprios ingleses do século XVII em declararem-se puritanos, é pouco crível que entre os oponentes de Carlos I fosse consensual o projeto de mudar a igreja e o Estado (2005, p.25).

Não podemos esquecer que chamar alguém de puritano não era algo elogioso. Então, de fato, não haveria motivos para qualquer tipo de orgulho naquele cenário. Pelo contrário, ser taxado de puritano era atrair para si perseguições da coroa e do clero anglicano, especialmente quando esteve sob o comando do bispo Laud. Portanto, a relutância era natural, por razões óbvias.

Assim como outros pesquisadores, a doutora Eunice parece assumir a defesa de uma linha de interpretação dos fatos ocorridos na Inglaterra do século XVII que privilegia muito mais os fatores econômicos envolvidos no conflito, notadamente entre a “nova burguesia”, da qual faziam parte muitos puritanos, e o monarca. Nesse sentido, então, ela não entende o elemento religioso como peça fundamental no entendimento das Revoluções Inglesas, diferente de muitos outros pesquisadores. Precisamente por isso ela chega à conclusão que seria “pouco crível” a suposta intenção de mudar a igreja e o Estado por parte dos opositores de Carlos I, nos quais se incluíam, também, como linha de frente, os puritanos. Para ela, a preocupação primordial dos burgueses/puritanos tinha a ver com uma espécie de

“liberalismo econômico”¹⁴, que visava diminuir a intervenção do Estado sobre seus comércios.

Certamente esse é um ponto de vista possível de abordar aqueles acontecimentos, ainda que não concordemos com ele em sua totalidade. Apesar de sua preferência por uma interpretação socioeconômica das Revoluções inglesas, ela é obrigada a reconhecer que não se pode, simplesmente, desconsiderar o elemento religioso presente naqueles conflitos. Diz ela:

Quanto aos motivos religiosos da Grande Rebelião, seria estéril negá-los: andavam por todas as cabeças e pelas bocas. Prova disso é o papel central da Bíblia como instrumento de compreensão e explicação dos fenômenos políticos, sociais e até econômicos (*Ibid.*, p.25).

De nossa parte, buscaremos demonstrar que os puritanos, acima de qualquer coisa, intentavam aprofundar a Reforma na igreja da Inglaterra, que era estatal. Por conta disso e para alcançar seu objetivo principal, foram levados a um envolvimento mais efetivo com a atuação política.

Autor do livro “Quem foram os Puritanos?”, Errol Hulse diz que a “palavra puritano começou a ser utilizada para referir-se àquelas pessoas que eram escrupulosas em relação aos seus modos de vida” (2004, p.35). Geralmente essas pessoas eram piedosas e zelavam pelo evangelho, por isso “eram chamados de “estraga-prazeres” e apelidados de Puritanos” (*Ibid.*, p.36).

Embora seja sempre ressaltado o termo “puritano”, pelo menos inicialmente “teve uma conotação negativa, usada por aqueles que não gostavam muito desses ministros ingleses defensores da Reforma” (BEEKE, THOMPSON, 2021, p.5), também há quem defenda que “o termo puritanismo foi rapidamente adotado como uma descrição positiva (*Ibid.*, p.5).

¹⁴ É provável que não se possa descartar as causas econômicas como motivadoras da guerra civil inglesa. Afinal, “entre os fatores decisivos para o desenvolvimento da democracia na Inglaterra, encontravam-se a independência da nobreza proprietária em relação à coroa” (MOORE, 1983, p.47). Apesar disso, parece equivocada estabelecê-las como argumento único e até principal dos conflitos: “parece haver poucos motivos para duvidar da tese de que o espírito comercial entre as classes superiores proprietárias de terra [...] constitui [...] uma causa importante, embora não a única, da Guerra Civil” (*Ibid.*, p.22). Incluir a Revolução Puritana na categoria única de “luta de classes”, que beneficiaria o argumento das causas econômicas, também não parece ser adequado: “outros fatores contribuíram para o fato de a Revolução Puritana nunca ter chegado a tornar-se uma luta clara entre as camadas superiores e inferiores. A luta implicou uma combinação de confrontos a nível econômico, religioso e constitucional (*Ibid.*, p.25).

Para Joel R.Beeke e Mark Jones “a palavra “puritano” teve origem [...] de forma um tanto pejorativa” (BEEKE, JONES, 2016, p.23).

Joel R.Beeke e Randall J. Pederson, em uma extensa obra sob o título “paixão pela pureza”, afirmam que a negatividade atribuída ao termo puritano era “para descrever um ramo do cristianismo rabugento e legalista, que beira o fanatismo” (2010, p.33). Eles lembram ainda que grande parte desse estereótipo é “produto dos sentimentos contrários aos puritanos” (*Ibid.*, p.33). Eles, durante sua trajetória, acabaram criando muitos inimigos, por conta da postura combativa e apologética, em assuntos que não estavam dispostos a ceder, sequer, um milímetro. Ou seja, não significa que essas palavras negativas direcionadas a eles representavam, necessariamente, a verdade. Os sentimentos dos atuais detratores em relação ao movimento puritano parecem ainda convergir com aqueles encontrados no século XVI.

Todas essas designações sugeriam que os puritanos eram pessoas dadas a picuinhas, que se achavam superiores e mais santas que as outras pessoas. Num contexto religioso não deveria haver problema em alguém querer e buscar cada vez mais a santificação de suas vidas. É curioso o fato de os puritanos serem tão atacados por algo que é uma recomendação do próprio Deus: “sede santos porque eu sou santo”.

Por isso, há, entre os estudiosos do movimento puritano, a exemplo de J.I. Parker, Leland Ryken e Lloyd-Jones, um esforço em apresentar os Puritanos a partir de um olhar extremamente positivo.

O fato é que o puritanismo despertou paixão e ódio ao longo de sua história. Muitos ministros puritanos foram expulsos de suas igrejas e cidades, perseguidos e até mortos.

J.I.Paker, apresentando a importante obra “Santos no Mundo”, de Leland Ryken, afirma:

Ridicularizar os Puritanos, em particular, há muito é passatempo popular nos dois lados do atlântico, e a imagem que a maioria das pessoas tem do puritanismo ainda contém bastante da deformadora sujeira que necessita ser raspada (PARKER *In*: RYKEN, 2013, p.9).

Ainda nesse sentido, historiadores como Christopher Hill, escritor de muitas obras e abordagens sobre a Revolução Puritana do século XVII, nos dão

informações acerca dos puritanos que deixam transparecer, nas entrelinhas, que eles não eram totalmente merecedores das críticas a eles dirigidas.

Por exemplo, como é sabido, os casamentos na Inglaterra do século XVI e XVII, bem como em outras partes do mundo, eram arranjados tendo como pressuposto básico o interesse, geralmente financeiro, entre as famílias. John Edward Christopher Hill demonstra que os puritanos deram importante passo para acabar com esse modelo. Em sua importante obra sob o título “o mundo de pontacabeça”, num capítulo intitulado “a revolução sexual puritana”, ele diz:

A revolução sexual que teve um importante papel no advento da ética protestante procurou substituir o casamento de conveniência (que deixava o amor fora do matrimônio) por uma associação monogâmica, ostensivamente baseada no amor recíproco, e uma associação econômica da direção dos negócios da família. A mulher subordinava-se ao marido, porém não era sua escrava (1987, p. 294).

Christopher Hill, em outra importante obra, “origens intelectuais da revolução inglesa”, diferentemente do que é alardeado acerca da suposta postura somente carrancuda dos puritanos, reforça a ideia de que isso não seja totalmente justo:

Dentre os chamados “puritanos” muito poucos eram “puritanos” no sentido que tinha a palavra durante o século XIX: obcecados por sexo e contrários à alegria. O “puritanismo” esse tipo foi, em grande parte, uma criação do período posterior à restauração (HILL, 1992, p.394).

Joel R. Beeke e Michael Reeves, sobre essa visão negativa dos puritanos e sobre todos esses adjetivos e descrições negativas que recebiam, afirmam:

Certamente não era o que se podia chamar de uma descrição justa: as pessoas a quem a descrição se aplicava [os puritanos] claramente jamais se consideraram mais puras, longe disso, como vieram a demonstrar em constante testemunho a respeito da própria pecaminosidade e imperfeição (2021, p.11).

E completam:

Eles não se pareciam em nada com o estereótipo puritano concebido em nossos dias. Via de regra imaginamos os Puritanos sempre vestindo preto – e carrancudos. Eles são assim retratados porque aquelas eram suas melhores roupas de domingo – e com elas posavam para ocasiões formais em que foram retratados. Mas, nos demais dias da semana, eles se vestiam de todas as outras cores. Atualizado com a moda da época, John Owen, talvez o maior teólogo Puritano, seria visto eventualmente caminhando em Oxford de “cabelo empoadado, faixa de cambraia com tiras largas e caras, jaqueta

de veludo, calças arredondadas até os joelhos com fitas pontiagudas e botas de couro espanhol com fivelas”. Eles não eram o que se podia chamar de um grupo inveteradamente mal-humorado. Edmund Morgan escreve: “ao contrário da impressão popular, o puritano [...] apreciava a boa comida, a boa bebida e os confortos domésticos”. Como demonstrado na descrição de Owen, eles também apreciavam o bem vestir de acordo com seus recursos e posição social que ocupavam (*Ibid.*, p.11).

De fato, os adjetivos com os quais eram normalmente chamados simplesmente não batem com o que criam, pregavam e escreviam os puritanos.

2 AS BASES TEOLÓGICAS E DOUTRINÁRIAS DO SISTEMA DE GOVERNO REPRESENTATIVO DOS PURITANOS

O cristianismo, a partir do século XVI, com a Reforma Protestante, passou a experimentar certa “diversidade de experiência religiosa”, nos mais variados campos de sua atuação, afetando desde a reflexão teológica até a organização prática de suas comunidades, considerando que antes disso só havia uma igreja no ocidente.

A forma de “governar” a igreja foi uma dessas muitas áreas que sofreram imediato impacto.

A ideia de “governo” sempre acompanhou o cristianismo. O anúncio sobre o iminente “Reino de Deus” na terra ou mesmo num “momento escatológico”, traz, implicitamente, a necessidade de um “Rei” que governe; portanto, a ideia de governo.

Havia, inclusive, entre os contemporâneos de Cristo, aqueles que nutriam a expectativa de que Ele viria com grande força e poder para libertar o seu povo do domínio Romano e estabelecer, fisicamente, seu reino na terra.

Conquanto o “Reino” do Messias aqui na terra não tenha sido estabelecido da forma como alguns imaginavam, numa espécie de empreitada bélica de um exército contra outro, é incontornável o fato de que, ao longo da história do cristianismo, a concepção dessa espécie de “reinado de Cristo” sobre seu povo é uma constante.

Para Agostinho, segundo Louis Berkhof, esse Reino era “uma realidade presente e identificada com a Igreja” (BEKHOF, 2012, p. 522).

A igreja Católica Apostólica Romana, por sua vez, parece identificar o reino de Deus, com sua instituição hierárquica¹⁵.

Com os Reformadores, entretanto, esse reino passa a ser identificado, também, pelo menos com maior intensidade, com o conceito de “igreja invisível”, que seria aquela igreja composta apenas pela soma de todos os salvos, independentemente da comunidade eclesial a que pertença.

Os Reformadores precisaram ressaltar o aspecto “invisível” ou “espiritual” da igreja, para resolver o possível dilema que seria levantado sobre a falta de “apostolicidade histórica” das “novas igrejas”; que fatalmente surgiriam a partir do

¹⁵ “Propagou-se o mito amplamente sustentado hoje, de que, no período medieval, o papado governou a Europa [...] tendo [...] exercido [...] poderes temporais. O fato é que o Sacro Império Romano em geral governava a igreja. Alguns papas reivindicavam poderes imensos, mas nenhum quase exerceu” (RUSHDOONY, 2018, p.179).

século XVI, uma vez que a ruptura com o Catolicismo Romano, não pretendida no primeiro momento, inevitável dentro do contexto que se desenhara, faria com que os “novos cristãos” afastassem qualquer ligação ou vínculo com o catolicismo romano.

Essa “negação de vínculo” levou consigo, também, a ligação histórica com o cristianismo primitivo. Ora, não seria possível nem coerente renegar o vínculo com a Igreja romana e ao mesmo tempo querer continuar desfrutando de sua raiz histórica e apostólica de fundação. Portanto, a doutrina da “igreja invisível” é tão importante para o cristianismo protestante que é possível afirmar que, sem ela, o protestantismo ficaria órfão de origem apostólica.

Louis Berkoff, tratando sobre esse tema, faz um alerta importante com o fim de dissipar qualquer possibilidade de interpretação equivocada:

Distinção entre igreja visível e igreja invisível [...]. Quer dizer que, de um lado a igreja de Deus é visível, e de outro lado, é invisível. Dizem que Lutero foi o primeiro a fazer esta distinção, mas os outros reformadores a reconhecem e também aplicaram à igreja [...]. Os oponentes dos reformadores frequentemente os acusavam de ensinarem que existem duas igrejas separadas. Lutero talvez tenha dado ocasião a essa acusação, por falar de uma *ecclesiola* invisível dentro da *ecclesia* visível, mas tanto ele quanto Calvino acentuam o fato de que, quando falam de uma igreja visível e invisível, não se referem a duas igrejas, mas a dois aspectos da única igreja de Jesus Cristo (2012, p. 519-520).

Portanto, para não restar dúvidas, poderíamos dizer: a igreja de Cristo subsiste sob duas espécies de dimensões: a visível e a invisível. “Em resumo, há sobreposição, mas não identidade entre igreja visível e a invisível. Aqueles que professam a fé e têm fé pertencem à igreja invisível e à visível” (WATERS, 2018, p.31). Embora haja a possibilidade de o indivíduo pertencer, em algum momento, apenas à igreja invisível, contudo, há aqueles, os “réprobos” (*Ibid.*), que “pertencem somente à igreja visível” (*Ibid.*); quando, obviamente, são contados entre membros ou fiéis de uma igreja cristã.

2.1 FORMAS DE GOVERNOS ECLESIAÍSTICO

Esse conceito de “igreja invisível”, subjetivo, portanto, contrasta com o conceito de “igreja visível”, composta pela soma de todos os membros ou fiéis de uma comunidade cristã local, sejam regenerados, salvos ou não. Ou seja, o

indivíduo pode pertencer à “igreja visível”, no sentido de ser membro ou fiel dela, e não pertencer à “igreja invisível”, de acordo com essa concepção. Essa é uma “antiga distinção na teologia cristã” (WATERS, 2018, p.30).

2.1.1 O governo da igreja invisível

É evidente que também se pode falar em “governo” na esfera da chamada “igreja invisível”. Porém, esse não será nosso foco, aqui. Sobre esse tema é o suficiente citar a reflexão que Calvino faz sobre o “governo” espiritual de Cristo sobre seus servos:

As consciências Cristãs devem reconhecer como Rei um só Cristo, seu libertador, e que são governadas somente pela lei da liberdade, que é a sagrada Palavra do evangelho [...]. E que elas não se sujeitem a nenhuma servidão, nem se deixem capturar por laço algum (CALVINO, 2006 [1536], vol. IV, p. 105).

Como podemos notar, existe apenas um governante na “igreja invisível”: o próprio Cristo, que exerce esse governo como um Rei, um monarca, sob as consciências dos salvos ou dos eleitos.

Nessa característica da igreja, se quisermos traçar um paralelo, não há espaço para pensar outro modelo de governo além da monarquia absolutista, sob a regência do seu Soberano Senhor. Para os puritanos, Ele é verdadeiro Senhor, verdadeiro Soberano e verdadeiro Rei.

2.1.2 O governo da igreja visível

A igreja, que possui sua dimensão espiritual, apresenta-se, também, como um importante “fenômeno social”. Isso aponta para o aspecto objetivo da igreja, compreendida aqui como “igreja visível”; aquela que se relaciona com o mundo, que é vista e reconhecida por ele e que é afetada pelas características locais.

Isso é extremamente significativo. Afinal, como defende Peter Berger: “nenhuma construção humana pode, a rigor, ser chamada de fenômeno social a não ser que tenha atingido aquele grau de objetividade que obriga o indivíduo a reconhecê-la como tal” (1985, p. 25).

Como uma instituição “visível”, localizada no mundo e formada por homens falhos, a chamada “igreja visível” precisa atender a algumas demandas que são próprias deste mundo e de qualquer ajuntamento, para que se estabeleça.

Uma dessas demandas está ligada à questão da gestão dessa instituição. Quem vai liderar a igreja? Quem vai decidir? Quem será seu representante legal?

Além dessas questões, outras, a exemplo da que trata da origem ou da fonte do poder dos líderes ou gestores da igreja, também precisam ser consideradas. É possível pensar que o poder reside na força dos cargos ou ofícios que os líderes religiosos são investidos. Mas, pelo menos na perspectiva da teologia reformada, da qual os puritanos eram signatários, “a autoridade que eles exercem deriva de Cristo. Ela não deriva das pessoas” (WATERS, 2018, p.70); nem mesmo quando essas pessoas são responsáveis pela “eleição” desses líderes religiosos, como veremos mais adiante. Em outras palavras, Cristo não cede seu poder para a igreja.

Os homens que exercem poder na igreja não o fazem com a “autoridade de sua própria pessoa” (*Ibid.*). Antes, pelo contrário, “fazem isso como representantes de Jesus” (*Ibid.*). Mais ainda: eles não são “lei para si mesmos. Eles são homens que servem sob os padrões que Cristo deu à sua igreja na Escritura” (*Ibid.*). Portanto, “Jesus Cristo, Cabeça e Rei da sua igreja, é a única fonte de poder na igreja” (*Ibid.*).

Dito isso, voltemos à questão do governo da igreja, propriamente dito. Calvino, tratando, sobre a premente necessidade de governo eclesiástico, afirma:

Se vemos que é necessário que em todos os agrupamentos de homens haja um governo regular para manter a paz e a concórdia [...] a honestidade pública, e mesmo certo espírito humanitário entre os homens, é evidente que essas coisas devem ser observadas principalmente nas igrejas [...]. Ora, visto que ocorrem tão grandes contradições de espírito e de juízo, nenhum governo poderá subsistir, a não ser, que se firme em leis bem definidas; nenhuma ordem poderá manter-se bem, se não houver uma boa forma de governo (CALVINO, 2006 [1536], vol. IV, p.139).

Trataremos sobre a visão de Calvino, no que diz respeito ao governo eclesiástico, em tópico específico mais adiante. É importante pontuar que o principal sistematizador da teologia reformada tem esse assunto em altíssimo grau de importância.

Interessante notar que ele aborda um ponto que é central nos debates do cenário da revolução puritana, que trataremos no terceiro capítulo: o império de “leis

bem definidas”. O afrouxamento dessa observância foi, precisamente, o que levou, principalmente, Jaime I e Carlos I, a trilharem, perigosamente, nos caminhos do despotismo, criando a necessidade de forte contenção.

Além disso, aqui, Calvino alerta sobre a importância de se ter “uma boa forma de governo”, e, não, somente uma forma de governo qualquer. Evidentemente, como demonstraremos, ele irá defender uma das formas existentes como sendo a mais adequada e a que mais se aproxima do conceito Escriturístico.

Geralmente o Governo Eclesiástico tem sido apresentado sob três modelos: Episcopal ou Prelado, Congregacional ou Independente e Presbiteriano ou Representativo, resguardando as possíveis variações de cada modelo:

Pessoa alguma pode se filiar a uma igreja cristã sem se colocar ao lado da verdade ou do erro nessa questão particular [...]. As várias formas de governo de igreja que existem atualmente no mundo cristão podem ser classificadas em uma das seguintes categorias: Episcopal ou Prelado, Congregacional ou independente e Presbiteriano (WITHEROW, 2005, p.12).

Thomas Witherow tem razão: não existe neutralidade quando o assunto é forma de governo eclesiástico. Apenas “crentes” desavisados não consideram esse um tema crucial na escolha de sua comunidade de fé. De forma majoritária, os influentes puritanos de Westminster atribuíam a esse assunto elevado grau de importância. Porém, nesse sentido, não havia convergência total entre eles e os vários “partidos” que se formaram em torno do tema “governo eclesiástico”, dentro do movimento puritano, de parte a parte, não estavam dispostos a abrirem mão de suas convicções; nem mesmo em nome da paz. A discordância acerca da melhor forma de governo da igreja é considerada, por alguns, o principal motivo que provocou desarmonia entre eles e, por fim, o próprio declínio do puritanismo.

A questão do Governo eclesiástico estava, inclusive, no cerne da Revolução Puritana de 1640. A própria Reforma Protestante do Século XVI foi, em certo sentido, um levante contra a forma de governo eclesiástico que estava estabelecida em todo o Ocidente.

Sobre as formas mais comuns de governo eclesiástico, vale salientar que, do ponto de vista prático, todos eles possuem, em algum grau, aspectos positivos e negativos; muito embora que, para os puritanos, a praticidade, facilidade ou até mesmo a dificuldade de aplicação do regime de governo não era o mais importante

e, sim, sua prescrição Escriturística. Ou seja, se seus pressupostos podiam ser, claramente ou por inferência, extraídos das Escrituras.

Antes de abordar separadamente, ainda que de forma sintética, cada um desses modelos básicos de administração eclesiástica geralmente reconhecidos, queremos pontuar a existência de outros conceitos ou formas de governo eclesiástico, a exemplo do conceito dos Quacres¹⁶, que rejeitavam, por completo, qualquer possibilidade de governo na igreja; uma espécie de “anarquia eclesiástica”. Pode parecer paradoxal, mas esse é também uma forma de prover a administração eclesiástica da comunidade.

Destacamos também o sistema Erastiano¹⁷, que defendia que a igreja deveria ser regulada e até governada pelo Estado.

A escolha da forma de governo da igreja da Inglaterra, por exemplo, foi eivada por uma ideia acolhida tanto pelos “erastianos” quanto pelos liberais. Eles tendem a negar “a existência de uma forma divina e oficial de governo da igreja, e que deixa que o assunto seja regulado pela consciência cristã ou pela simples acomodação humana” (BANNERMAN, 2014, p. 665).

Nesse sentido, movidos por conveniência e não por um espírito exegético e hermenêutico, “a maneira pela qual a reforma foi conduzida na Inglaterra e a indevida interferência do Estado na igreja [...] fez com que houvesse uma tendência marcante de se desenvolver essa teoria do governo eclesiástico” (*Ibid.*, p. 665). Portanto, os teólogos da igreja da Inglaterra, como Laud, Cranmer, Jewel, Whitgift, e muitos outros, “na defesa do episcopado, eles o fizeram na base inferior da conveniência, e não na base superior da instituição bíblica” (*Ibid.*, p. 666).

Louis Berkoff confirma essa opção da igreja da Inglaterra, bem como de outras igrejas, quando afirma, sobre o erastianismo: “este sistema tem sido aplicado diversamente na Inglaterra, na Escócia e na Alemanha (igrejas luteranas)” (2012, p.533). Por razões óbvias, nosso foco, quando tratado desse tema, será apenas a igreja da Inglaterra, objeto de atuação dos puritanos.

¹⁶ “Seu fundador foi George Fox, que viveu entre 1635 e 1691. Para eles, qualquer forma de governo da igreja negligencia os carismas dados por Deus. Consideram os governos não apenas desnecessários, mas decididamente pecaminosos” (MARQUES, 2018, p.192).

¹⁷ “Seu fundador, Thomas Erastus que viveu entre 1524-1584. O erastianismo acastela a ideia de que a igreja é uma sociedade, que deve sua existência ao Estado. [...] defendem que os oficiais da igreja exercem um papel instrutivo, não lhes sendo atribuição governá-la, coisa que pertence, exclusivamente, ao Estado” (MARQUES, 2018, p.192).

Vejamos, então, as principais formas ou regimes de governo eclesiástico existentes:

2.1.2.1 Governo Episcopal

Louis Berkoff afirma que, segundo os adeptos dessa forma de governo, “Cristo, como cabeça da igreja, confiou o governo da igreja direta e exclusivamente a uma ordem de prelados ou bispos” (2012, p. 533).

Em linhas gerais, esse modelo de governo eclesiástico é caracterizado pelo fato de “um” episcopo governar a “todos”. Embora, em alguns casos, exista um grupo de bispos que discutem e até tomem algumas decisões de importância menor, em instâncias inferiores, a palavra final e oficial é sempre do episcopo hierarquicamente maior. Portanto, a comunidade dos crentes ou fiéis não possui nenhum grau de participação na administração eclesiástica.

A igreja Católica Apostólica Romana¹⁸, a igreja Católica Ortodoxa Grega e a própria igreja Episcopal Anglicana da Inglaterra, que assume o nome do sistema de governo, são exemplos de igrejas que adotam esse modelo de administração eclesiástica, além da maioria das igrejas pentecostais e neopentecostais.

¹⁸ Desde o Concílio Vaticano II (1962-1965) existe uma movimentação muito grande na Igreja Católica Romana, contando, agora, com o empenho pessoal do Papa Francisco, no sentido de desenvolver o que chamam de “sinodalidade”; que é, em última análise, um esforço coletivo para promover uma reaproximação com os fiéis e até com os sem religião. A palavra de ordem é “ouvir as pessoas”, “caminhar juntos”. Há um entendimento de que, para melhor cumprir sua missão, a igreja precisa assentir ao “jeito sinodal”. O Cardeal Dom Cláudio Hummes, em seu livro “O Sínodo para a Amazônia”, lembra o momento de uma importante decisão na busca por uma igreja mais sinodal: “aconteceu no dia 15 de outubro de 2017, na praça na Praça São Pedro, em Roma. O Papa Francisco havia terminado a solene missa de canonização dos protomártires brasileiros de Cunhaú e Uruaçu, bem como de dois adolescentes indígenas mexicanos mártires. Eu tive a graça de estar ali na praça, concelebrando a missa. Na noite anterior, o Papa me havia dito: “Amanhã vou anunciar o Sínodo Especial para a Amazônia” (2019, p.9). O Sínodo dos Bispos para a Região Pan-Amazônica reuniu-se no Vaticano de 6 a 27 de outubro de 2019, no Vaticano. No capítulo intitulado “O caminho Sinodal”, Hummes afirma: “Papa Francisco sublinha que a Igreja deve saber escutar. Ver e escutar. Este é o caminho que o sínodo deve percorrer em sua preparação” (*Ibid.*, p.13). Relata ainda que o Papa viajou para o Peru “para se encontrar com os povos indígenas da Amazônia [...]”. Durante o encontro, ele declarou: ‘Hoje aqui se inicia o Sínodo para a Amazônia’ “ (*Ibid.*) e finaliza o capítulo com uma informação muito interessante: “São convocados para o sínodo todos os bispos da Pan-Amazônia, exceto os já aposentados. O Papa preside o sínodo” (*Ibid.*, p.16). Como fica claro, o povo continua sem participar, efetivamente, do governo da igreja. Tudo indica que, o desejo de “caminhar juntos” e “ouvir” não significa, por conseguinte, haver um desejo de partilhar o poder de decisão, que continua concentrada no supremo pontífice da igreja. Poderíamos classificar, então, esse movimento como “sinodalidade paralela”, onde os “trilhos” dos clérigos e leigos nunca se cruzarão, de fato.

Alguns teóricos chegam a fazer uma distinção do sistema de administração eclesiástica da Igreja Católica Apostólica Romana, em relação ao modelo Episcopal. Segundo eles, o modelo Episcopal pressupõe que um colegiado de bispos, com caráter perpétuo em suas funções, governa a igreja; fato que não ocorre na igreja Romana. Louis Berkhof chega a afirmar que apenas “nos primeiros séculos, era este o sistema da Igreja Católica Romana” (2012, p.534).

Thomas Bannerman considera o modelo Romano como distinto do modelo Episcopal, aceitando, assim, quatro modelos de governo eclesiástico e não três, a saber: Romanista, Episcopal, Independente e o Presbiteriano. Segundo ele, o decreto do concílio de Florença (1438-1439) deixa claro a diferença, como cita:

Também decretamos que a Santa e Apostólica Sé e o Pontífice Romano tem primazia sobre todo o mundo; e que o próprio Pontífice Romano é o sucessor de São Pedro, o príncipe dos apóstolos, e é o autêntico vigário de Cristo, e a cabeça de toda a igreja, e o pai e mestre de todos os cristãos e que a ele, na pessoa do bendito Apóstolo Pedro, nosso Senhor Jesus Cristo delegou pleno poder de alimentar, regulamentar e governar a igreja universal (2014 [1868], p. 704).

Outros teóricos, incluindo Louis Berkhof, consideram que o modelo Católico Romano é o próprio regime Episcopal levado à sua conclusão lógica.

Esse, talvez, do ponto de vista prático, seja o modelo de governo que dê mais agilidade à igreja. Tudo só depende da aprovação de uma pessoa. O Episcopo decide fazer, quem vai fazer e o que vai ser feito. Tudo é resolvido de forma rápida e ágil. A igreja é muito beneficiada neste sentido. Obviamente que a estrutura da Igreja Romana não permite mais tanta agilidade, conquanto seu Episcopo ainda tenha sempre a palavra final.

É desnecessário dizer, entretanto, que a concentração de poder na mão de uma única pessoa é algo perigoso. Os possíveis erros, opções doutrinárias pessoais e outras escolhas desse Episcopo podem desviar para sempre sua igreja e como não há uma autoridade superior ou acima dele ninguém poderá impedir essa derrocada. Esse modelo também dá margem a perseguições de possíveis desafetos ou discordantes internos, ainda que esses estejam com a razão, bem como a beneficiamento e falta de disciplina para aliados.

Todos esses problemas são decorrentes do poder absoluto que o Episcopo ou líder tem, como bem observa Louis Berkhof: “a Igreja de Roma é de natureza de

uma monarquia absoluta, sob o domínio de um papa infalível” (2012, p. 534). A observação é pertinente. De fato, esse sistema de governo eclesiástico tem várias aproximações com o sistema de governo secular da monarquia.

2.1.2.2 Governo Congregacional ou Independente

Esse regime de governo eclesiástico tem por principal característica a ideia de que “todos governam”. Segundo esse modelo de administração eclesiástica os “ministros não têm autoridade nem para criar leis nem para aplicar e executar as leis que já existem, independentemente da cooperação dos seus irmãos” (BANNERMAN, 2014 [1868], p. 754), uma vez que esse poder é dado a toda a congregação.

Thomas Bannerman, tratando de um dos aspectos dessa forma de governo, a que se refere ao poder de decidir afirma:

Sob o nome de *Congregacionalismo*, incluem-se os princípios que os levam a vindicar para todos os membros da igreja, bem como para todos os ministros, uma participação em seu governo e administração [...]. De acordo com essa distribuição de poder na comunidade cristã, conforme declara o princípio Congregacional, é nula e anulada qualquer ação dos governantes sem que os membros consentam com ela; a autoridade da igreja não está depositada, para sua administração nas mãos apenas dos ministros, mas é dividida entre eles os membros, em proporções tais que os efeitos dos primeiros não são legitimados ou obrigatórios sem o consentimento dos últimos (2014 [1868], p. 753).

Esse regime de governo é adotado pela maioria das igrejas Batistas e pela própria igreja Congregacional, que assume o nome do sistema de governo.

Uma das principais vantagens práticas dessa forma de governo eclesiástico é que ninguém pode reclamar por não ter sido consultado ou ainda ouvido. Todos os membros professos e em plena comunhão com a igreja têm direito a voto e a opinar sobre os assuntos mais diversos da igreja. Isso acaba diminuindo bastante o grau de insatisfação da comunidade.

Por outro lado, naturalmente, em qualquer igreja, há pessoas maduras e pessoas imaturas. Essa é uma das maiores dificuldades desse regime de governo eclesiástico, especialmente no tratamento de ações disciplinares; quando todos podem opinar e decidir.

A morosidade na tomada de decisão também é um fator complicador, tendo em vista que depende da opinião de seus membros e da votação da maioria para aprovar qualquer projeto.

Diante disso, muitas igrejas Batistas, por exemplo, estão assumindo uma prática que descaracteriza por completo o regime congregacional: estão criando uma espécie de “conselho de diáconos e ministros” para tratar de alguns assuntos, não sendo raras as vezes que já chegam com a decisão tomada esperando apenas pela protocolar chancela de todos, para dar ares de manutenção do regime de governo originalmente adotado por essas comunidades. Embora seja privilégio desses “oficiais” sugerirem direcionamentos para pronunciar e executar sentenças, oficialmente, só podem fazer isso “na presença e com o consentimento da igreja” (BANNERMAN, 2014 [1868], p. 704). Na prática, a palavra final pertence a toda a congregação.

Vale salientar que a palavra “independente”, que remete à “independência congregacional”, pela qual também é identificado esse regime de governo é uma referência àqueles protestantes que não concordam com a existência de “instâncias superiores”, ainda que criadas pela própria estrutura eclesiástica, que pudesse direcionar, de alguma forma, a igreja local. Eles entendem que a única autoridade sobre a igreja local deveria ser sua própria assembleia reunida, juntamente com seus ministros, como bem observa Thomas Bannermam:

Sob o nome de independência, incluem-se os princípios que [...] a congregação que cultua é uma igreja, independente de toda e qualquer outra congregação – sendo, justamente com seus ministros, completa em si mesma, e não possuindo nenhuma conexão com as outras como partes de um sistema eclesiástico, ou unida sob um mesmo governo eclesiástico. De acordo com esse ponto de vista, o governo de cada congregação é separado do governo de qualquer outra congregação; e a igreja visível em qualquer país, englobando, talvez, várias congregações, não é um corpo eclesiástico, mas constitui muitos corpos distintos e independentes um dos outros (2014 [1868], p. 754).

Em linhas gerais, esse tipo de governo eclesiástico tem relação com o governo secular da chamada “democracia direta” ou “democracia grega”, na qual todos os “aptos” votavam e decidiam os rumos.

Os independentes também tiveram uma intensa atividade durante os anos da chamada Revolução Puritana de 1640. Segundo David Hume “pode-se dizer que se

Cromwell aderiria a alguma forma particular de religião, era a dos independentes” (2017 [1762], p. 351).

David Hume supunha isso porque, segundo ele mesmo, os “independentes [...] podiam contar com seu favor” (*Ibid.*). Apesar dessa informação, é certo, também, que Cromwell teve forte formação puritana e também é contado entre eles. Na verdade, muitos puritanos eram de convicção independente.

2.1.2.3 Governo Presbiteriano ou Representativo

Antes de considerarmos sobre alguns aspectos dessa forma ou regime de governo eclesiástico, como fizemos com os outros, é importante pontuarmos que esse é o regime de governo que mais interessa para nossa tese.

Daqui em diante, procuraremos demonstrar que esse regime de governo, adotado majoritariamente pelos puritanos, de alguma forma, serviu como luz ou norte para que fosse implantado um regime de governo semelhante na esfera civil.

O nome do sistema de governo – presbiteriano -, vem da designação de um dos oficiais da igreja: o presbítero. Ele é o responsável pelo governo da igreja.

Além desse oficial, as escrituras apontam para outros tipos de oficiais. Geralmente, pelo menos na perspectiva da teologia reformada, que embasa o pensamento dos puritanos, os oficiais da igreja são divididos em duas classes: a) os oficiais extraordinários, que são aqueles que serviram e foram essenciais para a igreja de Cristo, especialmente no primeiro século, quando do estabelecimento da igreja e, depois, tiveram sua missão e ofício descontinuados¹⁹, dando lugar a outros oficiais, que assumiram a missão. São eles: Apóstolos e profetas; b) oficiais ordinários: Presbíteros, mestres, doutores e diáconos. Os ofícios de mestre e doutor, foram, aos poucos, sendo incorporados ao ofício de presbítero.

Louis Berkhof, cuidando em bem definir esse importante oficial da igreja, que dá nome ao regime de governo eclesiástico, afirma:

¹⁹ Segundo Guy Prenntiss Wateres, em conformidade com o pensamento Reformado majoritário: “o novo testamento identifica dois ofícios que são extraordinários, ou temporários: o de apóstolo e o de profeta. Esses ofícios cumpriram, tempos atrás, o propósito para o qual Jesus os criou. Por essa razão, esses ofícios não permanecem na igreja de Jesus Cristo [...]. Algumas vezes, na igreja contemporânea, vemos líderes que levam o título de “apóstolo” ou de “profeta”. No entanto, o testemunho das Escrituras é que o ofício bíblico de apóstolo e o ofício bíblico de profeta cessaram (WATERS, 2018, p.90-91).

Presbítero [...] ou bispo [...]. O primeiro nome significa simplesmente 'ancião', ou 'mais velho', e o último, 'supervisores' ou 'superintendentes'. O termo *presbyterói* é empregado nas Escrituras para denotar homens idosos, e para designar uma classe de oficiais um tanto parecida com a que exercia certas funções na sinagoga (2012, p. 538).

Necessariamente “os presbíteros são escolhidos pelo povo como homens especialmente qualificados para governar a igreja” (*Ibid.*, p. 542). Essa é, precisamente, uma característica peculiar desse regime de governo. Em certo sentido, pode-se dizer: “é o governo do povo e para o povo”. Isto é, o povo governa por meio de seus representantes eleitos.

Os presbíteros podem ser: a) regentes, responsáveis pelo governo da igreja; b) docente, responsável pelo ensino e doutrina da igreja. Os presbíteros docentes também têm a atribuição de governo da igreja e formam, juntamente com os presbíteros regentes, o conselho da igreja local. Vale salientar que os ofícios de mestre e doutor, como já mencionamos acima, foram especialmente incorporados ao ofício de presbítero docente.

Chamamos a atenção para o fato de que o ministro do evangelho, convencionalmente chamado de “pastor” da igreja, é, igualmente, um presbítero; um presbítero docente, conforme esboçado acima.

Não existe, dentro da estrutura de governo eclesiástico presbiteriano ou representativo, um oficial chamado “pastor”, embora, convencionalmente, o presbítero docente, no dia a dia da comunidade, também seja tratado com esse título. Calvino ensinava que “pastor”, “presbítero”, “bispo”, “ancião” são palavras equivalentes e que possuem o mesmo significado, denotando um único ofício.

Portanto, esses oficiais eleitos pelo povo, são seus representantes no governo da igreja. Ou seja, o povo participa do governo eclesiástico, não de forma direta, como ocorre em outros tipos de regime de governo, mas, sim, através de seus representantes. Sobre essa questão, Louis Berkhof observa que:

Um dos principais fundamentos do governo Reformado ou presbiteriano é que o poder ou autoridade da igreja não reside antes de tudo na assembleia geral de alguma igreja, e é só secundariamente e por derivação dessa assembleia, confiado ao corpo de governante da igreja local e por este é transferido para assembleias maiores (2012, p. 537).

O que o teólogo holandês está pontuando é exatamente aquilo que distingue a forma presbiteriana de governo da forma congregacional ou independente. Ali, as decisões são tomadas pela própria Assembleia da igreja. Aqui, a assembleia não tem poder de governar ou decidir sobre assuntos pertinentes à atividade de governo ou condução da igreja.

A Assembleia tem, quando reunida extraordinariamente para eleição de seus oficiais, “poder”, que emana da própria Assembleia, isto é, do povo, para delegar e demandar quem serão seus representantes para governar e conduzir os rumos da igreja.

A igreja, depois de eleger seus representantes, por óbvio, não é mais consultada para a tomada de decisões.

Porém, é importante pontuar que essa representação não é para que os oficiais eleitos façam, necessariamente, a vontade do povo que os elegeu. Antes, eles são eleitos para regerem a igreja de acordo com as leis e princípios prescritos nas Escrituras, à luz da interpretação ortodoxa reformada e, especialmente, de acordo com os padrões de Westminster²⁰, ainda que isso implique em sanções contra a própria igreja, como ocorre no caso de aplicação de disciplina eclesiástica contra membros “eleitores”, da igreja.

Ou seja, é a própria igreja que exigirá de seus representantes que subscrevam e permaneçam fiéis às Escrituras. Afinal, ela os elegeu, precisamente, para esse fim. Isso inclui, como já mencionado, correção de rumos na vida pessoal de seus membros, da mesma forma que um “pastor” fustiga a “ovelha” com seu cajado para que ela volte ao caminho do aprisco.

Louis Berkhof, percebe bem a importância de fazer esse adendo da representatividade da vontade emanada do povo em relação a seus representantes eclesiástico. Diz ele:

A eleição feita pelo povo é apenas uma confirmação externa da vocação interna feita pelo senhor. Além disso, os presbíteros, embora representantes do povo, não derivam sua autoridade do

²⁰ Relembramos: “Padrões de Westminster” faz referência aos documentos teológicos, litúrgicos e de governo, produzidos pelos puritanos a partir de 1643, na Inglaterra, concomitantemente à guerra civil, em atendimento ao Parlamento. Os mais conhecidos são: Confissão de Fé de Westminster, Catecismo Maior e Breve Catecismo de Westminster. Esses documentos foram adotados como interpretação oficial das igrejas presbiterianas em muitos países, inclusive no Brasil. Ainda mais dois documentos foram produzidos durante a Assembleia de Westminster: o Diretório de Culto e o Diretório do Governo Eclesiástico.

povo, mas do Senhor da igreja. Eles exercem o governo sobre a casa de Deus, em nome do Rei, e são responsáveis unicamente perante ele (2012, p. 542).

Na igreja presbiteriana, há uma ideia, subjetiva, originária de fé, que entende que a escolha de seus oficiais, feita pela Assembleia Extraordinária de seus membros, é a escolha feita por Deus; que a Assembleia apenas confirma ou abona. Por esse motivo, os membros da igreja devem obediência a esses oficiais eleitos, “enquanto eles continuarem fiéis às sagradas escrituras”. Esse princípio, tanto da obediência quanto da desobediência é válido para qualquer tipo de autoridade, seja civil ou eclesiástica.

Assim, os membros da igreja, mesmo tendo escolhido esses oficiais como representantes, entendem que lhes devem obediência. Não cabe, portanto, como ocorre na esfera civil, a ideia de que o representante político deve satisfação ao eleitor, como se fosse seu “empregado”. Guy Prentiss Waters, sobre essa questão e em harmonia com Berkoff, afirma:

Os oficiais da igreja são escolhidos pelas pessoas [...]. A eleição reconhece o que já está estabelecido [...]. A eleição “completa” o chamado de Cristo ao ofício para um homem específico. Isso significa que os oficiais da igreja, apesar de eleitos pelas pessoas, em última instância não prestam contas às pessoas. Eles não são uma comissão da congregação, limitados a fazer a vontade delas (2018, p.71).

Os oficiais eleitos prestam contas de seus atos a Deus, com base nas Escrituras, de onde procede seu poder e autoridade. Ou seja, o povo elege esses representantes exatamente para que governem a igreja de acordo com os preceitos bíblicos, sob pena de “perderem seus mandatos”.

Assim como os presbíteros, tanto regentes como docentes, o outro oficial da igreja, o diácono, também é eleito pelo povo.

O diácono, apesar de ser oficial da igreja local, não é um oficial de governo. Isto é, ele não participa diretamente do governo, nem toma decisões em representação de seus “eleitores”. Os diáconos “tinham a obrigação de ocupar-se das questões temporais e eram encarregados do dever especial de suprir as necessidades dos pobres” (WHITHEROW, 2005, p. 34).

Esse modelo de governo eclesiástico, como já deve ter ficado claro, é caracterizado pelo fato de que “alguns” governam “todos”, através de um sistema de representação. Há um entendimento de que:

Enquanto Cristo delegou poder à igreja como um todo, também providenciou para que este poder fosse exercido ordinária e especificamente por órgãos representativos, separados para a manutenção da doutrina, do culto e da disciplina. Os oficiais da igreja são representantes do povo, escolhidos por voto popular (BERKHOF, 2012, p. 537).

Portanto, diferentemente dos que adotam outros regimes de governo, com o entendimento de que essa é uma questão que deve ser gerida, pelos cristãos, levando-se em consideração as épocas e as circunstâncias, quem adota a forma de governo presbiteriano tem um entendimento de que ela é a forma prescrita por Deus, nas Escrituras.

Para Thomas Witherow, a atitude de minimizar a importância e a observância da aplicabilidade de qualquer princípio, sob o argumento que ele não é essencial à salvação, como alguns fazem em relação ao regime de governo que adota para sua comunidade eclesiástica, “é, certamente, perigosa” (2005, p.9). Ainda de acordo com o entendimento dele:

Afirmar que um fato da revelação de Deus não é essencial para a salvação e que por essa causa deve ser irrelevante e pode ou não ser aceito por nós, é declarar um princípio cuja aplicação devastaria o cristianismo (*Ibid.*, p. 9).

Por conta disso, os puritanos, de forma majoritária, não aceitavam a forma de governo imposta e assumida na e pela igreja da Inglaterra e lutaram para completar e, finalmente, implementar os preceitos Reformados, inclusive de governo eclesiástico, no seio da igreja inglesa.

Eles entendiam que, se há uma prescrição nas Escrituras com relação à forma pela qual a igreja deva ser governada, essa forma é a que deve ser implantada na igreja.

Como os puritanos, majoritariamente, eram de convicção presbiteriana²¹, entendiam, por consequência, que o regime de governo prescrito nas Escrituras é exatamente o modelo Representativo ou Presbiteriano.

²¹ É importante ter em mente que não havia pluralidade religiosa na Inglaterra antes de 1640; antes da Revolução puritana. Portanto, via de regra, os puritanos eram anglicanos. Mas, muitos deles nutriam preferência por outros sistemas de governo eclesiástico. Esse não era um tema que havia

Para a maioria deles, “os três sistemas que diferem tanto um do outro não podem estar todos embasados biblicamente” (WHITHEROW, 2005, p.13). Além disso, “não podem, naturalmente, reivindicar que os seus respectivos defensores estejam igualmente certos” (*Ibid.*, p.13). Ou seja,

A palavra de Deus [...] única regra de fé e de prática, não pode aprovar todos esses sistemas; isso porque, uma vez que a palavra de Deus não se contradiz, ela não pode confirmar sistemas contraditórios. Um destes sistemas deve estar de acordo com a

consenso entre eles, como já dissemos, embora houvesse uma maioria de convicção presbiteriana suficientemente influente para fazer prevalecer, na Assembleia de Westminster, os princípios presbiterianos de governo. A partir de 1640 houve certa liberdade religiosa e novas igrejas começaram a surgir na Inglaterra. Citaremos apenas alguns puritanos que possuíam convicções presbiterianas quanto à forma de governar a igreja, de acordo com a importante e extensa obra “Paixão pela Pureza”, de Joel R. Beeke e Randall J. Pederson: “Thomas Cartwright (1535-1603) [...] líder do movimento presbiteriano elisabetano e do nascente puritanismo inglês” (2010, p.200). “Cartwright provocou controvérsia com suas preleções sobre o livro de atos, nas quais ele argumentou, com base em princípios do novo testamento, que o presbiterianismo deveria substituir o sistema episcopal da igreja da Inglaterra” (*Ibid.*, p.201). “Embora permanecendo presbiteriano por convicção até o fim da vida, Cartwright não se separou da Igreja da Inglaterra” (*Ibid.*, p.203). “Thomas Ford (1598-1674) [...] em 1648 [...], revelou o seu presbiterianismo endossando o Testemunho Unido dos Ministros de Deon em apoio à Solene Liga e Aliança” (*Ibid.*, p.342). “Richard Gilpin (1625-1700) [...], apesar de [...] preferir o sistema presbiteriano de governo da igreja, organizou a paróquia segundo as linhas congregacionais, em consonância com o costume local” (*Ibid.*, p.346). “Thomas case (1598-1682) [...] serviu na Assembleia de Westminster, onde desempenhou um importante papel nas discussões, especialmente promovendo o presbiterianismo. Desde o início da Assembleia ele foi um dos mais ardorosos puritanos ingleses favoráveis ao presbiterianismo” (*Ibid.*, p.212). “George Hamond (1620-1675) [...] em 1648, assinou, com outros setenta e dois ministros de Devon, um testemunho que dava apoio ao presbiterianismo. [...] foi licenciado como mestre presbiteriano” (*Ibid.*, p. 403). “Oliver Heiwood (1630-1772) [...] era realista, bem como presbiteriano” (*Ibid.*, p. 431). “John Wow (1630-1705) [...] era um grande pacificador. Ele fez tudo que pôde para reconciliar presbiterianos e congregacionais” (*Ibid.*, p. 458). “John Lighfoot (1602-1675) [...] foi nomeado para a Assembleia de Teólogos de Westminster [...]. Ele se considerava um presbiteriano moderado” (*Ibid.*, p. 490). “Christopher Love (1618-1651) [...] foi ordenado como presbiteriano em 1645 [...]. Love foi um dos mais jovens membros da Assembleia de Westminster” (*Ibid.*, p. 494). “Tomas Manton (1620-1672) [...] logo se tornou um proeminente presbiteriano em Londres, usou sua influência para animar os ministros a estabelecerem o governo eclesiástico presbiteriano e a promoverem tranquilidade pública em tempos tomentos. Foi nomeado um dos três secretários da Assembleia de Westminster e pregou muitas vezes diante do parlamento durante a República” (*Ibid.*, p. 504). “Edward Reynolds (1599-1676) [...] presbiteriano por convicção, não obstante quis manter a unidade da igreja nacional, e argumentava em prol de uma forma mais branda de episcopado que acomodasse crenças presbiterianas [...]. Em 1643, ele foi designado para servir como teólogo na Assembleia de Westminster [...]. Foi o único teólogo de Westminster a tornar-se bispo depois da restauração, e um dos únicos quatro que, tendo sido ativos na Assembleia, adotaram a posição de conformidade [...]. Após a morte de Cromwell em 1658, Reynolds tornou-se um líder do clero presbiteriano da República” (*Ibid.*, p. 603). “Ralph Robinson (1614-1655) [...] um dedicado presbiteriano [...] instituiu o governo de presbíteros em sua congregação, em 1646” (*Ibid.*, p. 611). Na verdade, “muitos puritanos ingleses eram presbiterianos, e anelavam ver a Igreja da Inglaterra, imperfeitamente reformada, levada a conformar-se com a fé e a ordem da igreja da Escócia. Esse foi o desejo expresso na Solene Liga e Aliança de 1643, que clamava pela “preservação da religião reformada na igreja da Escócia, em doutrina, culto disciplina e governo, de acordo com a palavra de Deus e o exemplo das melhores igrejas Reformadas”. Por sua parte, “os presbiterianos escoceses abraçaram a obra dos teólogos da Assembleia de Westminster” (*Ibid.*, p. 611).

vontade de Deus revelada na Bíblia e os outros não (*Ibid.*, p.13-14).

A igreja Presbiteriana é a principal representante desse modelo de governo eclesiástico.

Esse tipo de modelo de governo eclesiástico tem uma estreita relação com o que viria a ser posteriormente conhecido como “democracia representativa” ou “democracia moderna”.

Há, inclusive, fortes indícios, como estaremos demonstrando, de que o conhecimento das Escrituras, que levou teólogos como Calvino, no século XVI, e os Puritanos, de forma majoritária, no século XVII, chegarem à conclusão de que suas igrejas deveriam ser regidas a partir desse modelo de governo eclesiástico, tenha influenciado o surgimento da concepção desse “novo sistema de governo secular”, uma vez que, antes da atuação dos puritanos, na década de 1640, quando do desenrolar da chamada “Revolução Puritana” não havia nenhum regime tacitamente equivalente, que pudesse provocar a mudança que provocou na Inglaterra do século XVII, na Europa e em todo o Ocidente, salvo exemplos que apenas remetem a ele, em Veneza e em Roma²².

²² Nas pesquisas sobre a democracia representativa não é incomum aparecerem referências às Repúblicas Romana e de Veneza. Essa última com uma frequência menor. É possível que tenham trazido algum tipo de contribuição ao processo de maturação da democracia representativa. Contudo, essas possíveis contribuições têm sido diminuídas, no que diz respeito à relevância para a efetivação do regime democrático representativo. Robert A. Dahl, professor emérito de ciências políticas da Universidade de Yale, sobre esse assunto afirma o seguinte: “os sistemas de governo que permitiam a participação popular [...] foram estabelecidos pela primeira vez na Grécia clássica em Roma, por volta do ano 500 a.C., em bases tão sólidas que resistiram por séculos, com algumas mudanças ocasionais” (DAHL, 2016, p.21). Apesar da proximidade de surgimento, Roma tem sido associada à democracia representativa e não à direta, mas há indícios de similaridades com a democracia grega: “mais ou menos na mesma época em que foi introduzido na Grécia, o governo popular apareceu na península italiana na cidade de Roma. Os romanos preferiram chamar seu sistema de república; res, que em latim significa coisa ou negócios, e *publicus* – ou seja, a república poderia ser interpretada como “a coisa pública” ou “os negócios do povo” [...]. O direito de participar no governo da república inicialmente estava restrito aos patrícios, os aristocratas. [...] a república romana [...] expandiu-se, chegando a dominar toda a Itália e regiões bem mais distantes. [...] se a julgarmos da perspectiva atual [...] descobriremos um grande defeito: Roma jamais adaptou adequadamente suas instituições de governo popular ao descomunal aumento no número de seus cidadãos e seu enorme distanciamento geográfico da cidade [...] para a maioria dos cidadãos romanos que viviam no vastíssimo território da república a cidade era muito distante para que pudessem assistir às assembleias [...] esforço extraordinário e altíssimo custo” (*Ibid.*, p.23). Já aqui vemos um forte indício de similaridade com o modelo grego, uma vez que todos os cidadãos precisariam frequentar as assembleias para decidir diretamente. O professor de Yale confirma isso, ao afirmar categoricamente que os Romanos “não inventaram ou adotaram uma solução que hoje nos parece óbvia: um sistema viável de governo representativo, fundamentado em representantes eleitos democraticamente” (*Ibid.*, p.24). Apesar de um sistema duradouro, já por volta de 44 a.C., a denominada república romana “tornou-se império” (*Ibid.*) e “o governo popular praticamente desapareceu inteiramente no sul da Europa (*Ibid.*). Já com relação à república de Veneza é dito: “como uma espécie extinta ressurgindo

Esse regime de governo eclesiástico está tanto livre dos perigos que se apresentam quando o poder está concentrado nas mãos apenas de uma pessoa, como ocorre no regime episcopal/monárquico, quanto da participação e decisão de pessoas imaturas que ainda não estão em condições de traçar os rumos da igreja, como no regime congregacional-independente/democracia direta.

Porém, do ponto de vista prático, como a congregação não participa das decisões de forma ativa, mas apenas através de seus representantes eleitos, isso acaba dando margem para críticas às decisões do conselho de presbíteros, que administra a igreja.

Apesar disso e considerando que todo e qualquer regime de governo tem, do ponto de vista prático, seus pontos positivos e negativos, há um entendimento, que

[...] o governo popular começou a reaparecer em muitas cidades do norte da Itália por volta do ano 1100 D.C. Infelizmente, para o desenvolvimento da democracia [...] depois de meados do século XIV, os governos republicanos [...] deram lugar aos eternos inimigos do governo popular (*Ibid.*, p.25). Nosso professor ainda sugere que nem em Roma, nem em Veneza, nem em qualquer outro lugar, antes do século XVII, houve um governo efetivamente representativo relevante o suficiente para impactar e produzir mudança de paradigma na Europa. Diz ele: “Você talvez tenha notado que me referi a “governos populares” na Grécia, em Roma e na Itália. Como vimos, para designar seus governos populares, os gregos inventaram o termo democracia. Os romanos tiraram do latim o nome de seu governo, a república [...]. Você poderia muito bem lembrar que democracia e república se referem a tipos fundamentalmente diferentes de sistemas constitucionais. Ou será que essas duas palavras refletem justamente as diferenças nas línguas de que vieram? A resposta correta foi dada em 1787, num ensaio influente de James Madison [...]. Madison fazia uma distinção entre “uma democracia pura, que é uma sociedade consistindo num número pequeno de cidadãos, que se reúnem e administram o governo pessoalmente”, e uma “república, que é um governo em que há um sistema de representação”. Essa distinção não tinha base alguma na história anterior: nem em Roma nem em Veneza, por exemplo, havia um “sistema de representação”. Para falar a verdade, todas as primeiras repúblicas cabiam muito bem na definição de Madison para democracia” (*Ibid.*, p.26). Como fica claro na definição de democracia de Madison, os regimes de Roma e Veneza mais se aproximavam do modelo Grego. Portanto, “quer se chamassem democracias ou repúblicas, os sistemas de governo popular na Grécia, em Roma e na Itália não possuíam inúmeras características decisivas do moderno governo representativo. A Grécia clássica e a Itália medieval e renascentista compunham-se de governos populares locais, mas não possuíam um governo nacional eficaz. Por assim dizer, Roma tinha apenas um governo local baseado na participação popular, mas nenhum parlamento nacional de representantes eleitos” (*Ibid.*, p.27). Além disso, ausente de todos esses sistemas, estavam pelo menos três instituições políticas básicas: um parlamento nacional composto por representantes eleitos e governos locais eleitos pelo povo que, em última análise, estavam subordinados ao governo nacional” (*Ibid.*). Agora, já encaminhando para o final, notem o que diz o professor sobre o aparecimento de um autêntico sistema de governo representativo: “um sistema combinando a democracia em níveis locais com um parlamento eleito pelo povo no nível mais elevado ainda estava por ser criado (*Ibid.*). Ou seja, de forma muito clara ele defende que nenhum desses sistemas de governo existentes em Roma, Veneza, em nenhum outro momento ou local houve um sistema de governo representativo, de fato. Então, onde teria se originado o sistema de governo representativo, com todas essas condições exigidas? Finalmente, ele responde e conclui: “Essa combinação de instituições políticas originou-se na Inglaterra” (*Ibid.*). E ainda: “de origens obscuras [...] um parlamento representativo [...] viria a exercer, de longe, a maior e mais importante influência sobre a ideia e a prática do governo representativo: o Parlamento da Inglaterra. [...]. No século XVII, esse [...] maravilhoso sistema [...] era amplamente admirado na Europa. Devemos lembrar que o século XVII retrata exatamente o cenário de atuação política dos puritanos.

era partilhado pela maioria dos puritanos, de que esse é o sistema de governo eclesiástico prescrito por Deus para que sua igreja seja governada.

Um ponto importante a ser observado é que esse sistema de governo eclesiástico também prevê a existência de “Assembleias superiores”. Ou seja, a igreja local elege seus representantes para fazerem parte do conselho da igreja local, para governá-la. Esses representantes, por sua vez, escolhem, dentre eles, representantes para fazerem parte de uma instância superior, que por sua vez elege representantes para a instância imediatamente mais superior e assim por diante, até a última instância. Essa é uma característica distintiva em relação à forma de governo congregacional ou independente, que tem em cada igreja local, uma igreja autônoma.

Assim, as igrejas locais se relacionam num sistema de federação de igrejas, que possuem certa autonomia, mas, que, de alguma forma, prestam contas a uma instância superior.

Dessa forma, as demandas mais difíceis, são levadas às instâncias superiores, para que sejam julgadas juntamente com outros oficiais de outras igrejas, num modelo parecido com o sugerido por Jetro a Moisés, como veremos mais adiante.

Esse ponto foi, inclusive, motivo de discórdia e que minou a estrutura religiosa criada pelos puritanos. Certamente foi um dos principais motivos que levou o puritanismo ao declínio, como já dissemos. Os puritanos de convicção “presbiteriana” queriam uma igreja nacional, para atender a esse requisito Escriturístico, enquanto que os de convicções “independentes” acreditavam que cada igreja era uma igreja completa e que não demandava nenhuma necessidade de qualquer espécie de associação para que pudesse traçar um rumo nacional da igreja. Cada congregação local deveria traçar seus próprios caminhos.

2.2 O GOVERNO REPRESENTATIVO NO VELHO TESTAMENTO

Geralmente quando tratamos de formas de Governo Eclesiástico é inevitável pensarmos em colher bases e informações no Novo Testamento e até em documentos cristãos, especialmente pós-Reforma Protestante; portanto, a partir do século XVI, especialmente no Ocidente.

Antes disso, não ocorriam discussões muito relevantes sobre o tema, a ponto de provocar mudança de paradigma, visto que só havia uma igreja no Ocidente e essa, a partir do século V, já havia completado a opção pelo sistema Episcopal de governo, consequência de um processo de centralização do poder do bispo de Roma.

Com a Reforma protestante e em contraposição com a forma de governo eclesiástico Católico Romano, o sistema presbiteriano ou simplesmente denominado de Reformado ganhou visibilidade.

A principal característica dessa forma de governo, como já pontuamos acima, é que o governo da igreja é exercido através de representantes eleitos pelo povo. Não por uma assembleia ou por um epíscopo. Louis Berkhof, sobre isso afirma:

As igrejas Reformadas e Presbiterianas diferem, de um lado, de todas as igrejas nas quais o governo está nas mãos de um único prelado ou de um presbítero ou ancião presidente, e, de outro lado, daquelas nas quais o governo está com o povo em geral (2012, p. 541).

Tendo pontuado as devidas diferenças entre a forma de governo eclesiástico Reformado ou presbiteriano e as demais, especialmente Episcopal e Congregacional ou Independente, uma pergunta deve ser feita: qual a base dos Reformadores para retomar e implantar, em suas igrejas, essa forma de governo? O Novo Testamento? Certamente que sim; mas não só.

Ainda outra pergunta deve ser feita: a forma de governo eclesiástico apresentada, segundo os Reformadores, no Novo Testamento, é uma forma nova de governo eclesiástico, elaborada pelos apóstolos, sem nenhum precedente nas Escrituras? Teria sido ordenada de forma inovadora pelo próprio Cristo?

A resposta a essas indagações é não.

O governo do povo por meio de representantes eclesiásticos eleitos é uma prática que nos remete ao povo Hebreu; portanto, ao Velho Testamento.

Joel R. Beeke e Mark Jones, tratando sobre o tema, afirmam que, “de acordo com os teólogos de Westminster, na igreja judaica havia anciãos do povo unidos com sacerdotes e os levitas no governo da igreja” (2016, p. 918).

A expressão “igreja judaica” é advinda da doutrina da aliança²³, também aceita e desenvolvida pelos puritanos.

²³ É evidente que não havia uma “igreja” no Velho Testamento exatamente nos moldes encontrados no Novo Testamento; de forma que a expressão “povo de Deus”, para fazer referência aos Seus servos que viveram no período do Velho Testamento, a princípio, seria melhor aplicada. Quando, na teologia Reformada, o termo “igreja judaica” é utilizado, apenas aponta para o entendimento de que ambos – os que viveram sob a dispensação do Velho Testamento e os que viveram sob a dispensação do Novo Testamento – são alcançados pela mesma aliança: a aliança da graça. O teólogo holandês Louis Berkhof, sugere a existência de duas alianças: aliança das obras e aliança da graça. A primeira teria sido quebrada pelo homem, daí a necessidade da segunda, com uma natureza diferente. Diz ele: “a aliança da graça, nos termos em que é revelada no Novo Testamento, é essencialmente a mesma que governa a relação dos crentes vetotestamentários com Deus [...]. Isso fica muitíssimo evidente à luz de Rm 4 e Gl 3. Se às vezes se fala dela como uma nova aliança, isto fica suficientemente explicado pelo fato de que sua administração difere em várias particularidades” (BERKHOF, 2012, p.245). Os puritanos dedicaram ao tema o capítulo VII da Confissão de Fé de Westminster, formulada a partir de 1643, sob o título “Do pacto de Deus com o homem”. Na seção II, escreveram: “o primeiro pacto feito com o homem foi o pacto de obras” (HODGE, 1999, p.169). Na seção III, escreveram: “havendo-se o homem tornado, por sua queda, incapaz de ter vida deste pacto, ao Senhor aprovou fazer um segundo [pacto], comumente chamado pacto da graça” (*Ibid.*, p.173). Na Seção V, defendem que o pacto da graça estava vigente desde o Velho Testamento, ainda que sua administração tenha sido diferente da administração no Novo Testamento: “este pacto, no tempo da lei, não foi distintamente administrado como no tempo do evangelho. Sob a lei, ele foi administrado por meio de promessas, profecias, sacrifícios, circuncisão, o cordeiro pascoal e outros tipos de ordenanças entregues ao povo judeu, tudo prefigurando Cristo que havia de vir, o qual foi naquele tempo suficiente e eficaz, através da operação do Espírito, para instruir e edificar os eleitos na fé do Messias prometido, por meio de quem receberam perfeita remissão dos pecados e salvação eterna; e o qual se chama Velho Testamento” (*Ibid.*, p.179). Na seção VI, concluem de forma clara: “não há, pois, dois pactos da graça de substâncias diferenciadas, mas um só e o mesmo sob várias dispensações” (*Ibid.*). Portanto, a base, na teologia Reformada e puritana, para utilizar, eventualmente, o termo “igreja judaica”, repousa no fato de que o mesmo pacto da graça atinge tanto a Antiga dispensação quanto a Nova. Isso implica dizer, na perspectiva dos puritanos, que tanto os eleitos que viveram sob o Velho Testamento, quanto os que viveram sob a dispensação do Novo Testamento, serão salvos pelo mesmo motivo: a graça de Deus; aquele favor não merecido. Além disso, na perspectiva da teologia Reformada, o “culto cristão” teria tido como modelo a simplicidade do “culto da Sinagoga”, com as necessárias adaptações. Isso, de alguma forma, pressupõe mais uma continuação da ideia de “povo de Deus” que uma ruptura abrupta. Então, de alguma forma, a partir dessa perspectiva, seria acertado falar em “um” povo de Deus, que viveu sob duas dispensações diferentes e não em “dois” povos. Por conta disso, também, o termo “igreja judaica” é, por vezes, utilizado, ainda que com todas as ressalvas necessárias. Georg Fohrer, em sua importante obra “História da religião de Israel”, descreve a simplicidade do culto na Sinagoga, diferentemente do que ocorria no Templo: “na sinagoga, o culto era realizado na manhã do Shabbatb. O relato da recitação da lei por Esdras (Ne 8), cujo modelo é tirado do culto da sinagoga, permite-nos construir como ele era, pelo menos no período do Cronista. O culto incluía leitura e instrução (8,3), que começavam com uma convocação para a leitura da Torab (8,1). O escriba colocava-se no púlpito, sobre o qual havia uma parte apropriada para a leitura (8,4), abria o rolo da Torh (8,5) e louvava a lahweh; a congregação respondia “Amém” (8, 6). Do mesmo modo que o texto hebraico era lido, era traduzido verso por verso para o vernáculo (8,8). A leitura era seguida por um sermão em forma de discurso livre (8,9ss); no período mais antigo, era mais breve e parenético quanto ao seu conteúdo. A confissão de fé chamada de Sbema, que consistia em três textos do Pentateuco (Dt 6,4-8;II,13-21; Nm 15,37-41), parece ser antiga, como demonstram muitas fórmulas de oração. No período subsequente, o culto era, além disso, desenvolvido e elaborado” (1992, p. 475-476). Terry L. Jonson, em “Adoração Reformada”, confirma essa aproximação do culto cristão com o modelo da Sinagoga. Diz ele: “os cristãos primitivos devotaram-se à “doutrina dos apóstolos”, à comunhão, ao partir do pão e às orações” (atos 2:42). Eles não seguiram o ritual ricamente elaborado do templo, mas, a simples e singela adoração da sinagoga” (2001, p.56). Essa simplicidade no culto era, também, uma marca do movimento puritano: “o que explica a surpreendente uniformidade e simplicidade do culto reformado-

Há evidências Escriturísticas de que o povo hebreu tenha desenvolvido um sistema de governo civil, instituído a partir de conceitos religiosos e da própria teocracia que o embasava e exigia sua aplicação prática nas diversas tribos, cujo governantes eram escolhidos pelo povo ou tinham a sua anuência legal.

O numeroso povo hebreu, em sua peregrinação pelo deserto em busca de sua nova moradia, a terra de Canaã, tão logo foi liberto das mãos de Faraó, depois de portentosos milagres gestados por Moisés, sentiu a necessidade de ter suas demandas internas julgadas e decididas por alguém que lhe servisse de árbitro. Isso denota a necessidade de uma organização mínima; de um Estado, ainda que numa forma embrionária ou transitória.

Naturalmente, o povo começou a recorrer a Moisés, para que julgasse suas causas.

Esse fato está registrado no livro de êxodo, capítulo dezoito. Depois de ter recebido seu sogro, em sua tenda, juntamente com sua mulher e seus dois filhos, o texto diz que “no dia seguinte, assentou-se Moisés para julgar o povo; e o povo estava em pé diante de Moisés desde a manhã até ao pôr do sol (Ex 18:13)” (BÍBLIA de estudos de Genebra, 1999 [1560], p.114).

Moisés, tal qual um monarca absolutista, ou mesmo um episcopo, era o responsável por liderar todo o povo hebreu, tanto no aspecto civil quanto no aspecto espiritual, e tentava dar solução para todas as queixas que chegavam até ele.

Em outro texto, vemos o próprio Moisés relatando sobre essa pesada tarefa. Diz ele: “o Senhor, vosso Deus, vos tem multiplicado; e eis que, já hoje, sois multidão como as estrelas dos céus [...]. Como suportaria eu sozinho o vosso peso, a vossa carga e a vossa contenda? (Dt 1:10,12)” (*Ibid.*, p. 226).

Podemos dizer que ele começou a sentir as dificuldades próprias de um sistema de governo onde “um” governa “todos”.

O relato que se segue é muito importante porque, talvez, pela primeira vez, temos notícia da transição, na prática, de uma espécie de “regime monárquico/episcopal” para um regime “representativo”.

puritano? [...]. O princípio regulador puritano” (ANGLADA, 1199, p.10). Embora a melhor designação seja “princípio regulador do culto” (*Ibid.*, p.11). Em síntese, “é o princípio que afirma que o culto público deve ser bíblico” (*Ibid.*, p.12). Isto é, deve ser direcionado apenas pela vontade revelada de Deus, como ocorreu em todas as fases do culto do Velho Testamento, desde o “javismo mosaico” do período tribal de Israel, passando pelo templo e continuando na Sinagoga.

Sobre esse modelo representativo de governo, que estava prestes a surgir na organização política e religiosa de Israel, em substituição ao regime iniciado por Moisés, que já não mais era funcional, porque o povo havia sido “multiplicado” tal qual “as estrelas dos céus”, impondo sobre ele “pesada tarefa”, em sua obra “Estudos bíblicos expositivos em Êxodo”, Philip Graham Ryken, afirma:

Jetro tinha a solução. Um general do exército a reconhecera como a velha estratégia militar de dividir e conquistar. Um economista a chamaria de divisão de trabalho. A Bíblia também tem um nome para ela. Chama-se presbiterianismo, um governo espiritual do povo de Deus por meio de um grupo representativo de homens piedosos chamados de “anciãos” pelos israelitas. No novo testamento, são conhecidos como presbíteros (p.ex., At 20.17; Tt 1.5-6; 1 Pe 5.1), que também significa “ancião”, daí o termo presbiterianismo (2022, p.711, 712).

O sogro de Moisés, admirado com o seu desgastante e solitário trabalho de julgar a causa do povo, bem como na maçante espera que isso trazia àquelas pessoas, indagou: “que é isto que fazes ao povo? Por que te assentas só, e todo o povo está em pé diante de ti, desde a manhã até ao pôr do sol? (Ex 18:14)” (*Ibid.*, p. 114). Em seguida, continua o texto:

Respondeu Moisés a seu sogro: É porque o povo me vem a mim para consultar a Deus; quando tem alguma questão, vem a mim, para que eu julgue entre um e outro e lhes declare os estatutos de Deus e as suas leis. O sogro de Moisés, porém, lhe disse: Não é bom o que fazes. Sem dúvida, desfalecerás, tanto tu como este povo que está contigo; pois isto é pesado demais para ti; tu só não o podes fazer. Ouve, pois, as minhas palavras; eu te aconselharei, e Deus seja contigo; representa o povo perante Deus, leva as suas causas a Deus, ensina-lhes os estatutos e as leis e faze-lhes saber o caminho em que devem andar e a obra que devem fazer (Ex 18:15-20) (*Ibid.*).

Jetro, antes de dar conhecimento a Moisés de seu “inspirado” conselho, começa a descrever o caminho que deveria ser trilhado para uma mudança de conceito na forma de condução do povo. Primeiro ele deixa claro que o modelo que Moisés havia inicialmente implantado para julgar a causa do povo, mais cedo ou mais tarde iria causar problemas graves tanto para um quanto para o outro.

O modelo, que se assemelha ao sistema de governo monárquico ou ainda episcopal, num contexto religioso, como era, de alguma forma, o caso, poderia até ter suas vantagens práticas, como por exemplo, a não necessidade de investimento em energia para a disseminação do conhecimento. Bastava ao sistema que apenas

um, o líder, como uma espécie de “monarca/epíscopo”, detivesse o conhecimento e, assim, aplicasse em seus julgamentos e na condução do povo.

Para alguns líderes, inclusive, é mais confortável quando o povo é dependente de sua “sabedoria”. De forma que, quanto mais dependente for o povo, mais confortável será sua liderança, no sentido de não ser confrontado.

Sendo único detentor do conhecimento, bem como do poder de julgar e conduzir, dificilmente o povo questionará suas decisões. Porém, muito cedo Moisés teve contato com as inúmeras dificuldades que esse modelo trazia para si e para seu povo.

Jetro ainda previa que alguns pré-requisitos deveriam ser alcançados, para que o novo modelo funcionasse: “ensina-lhes os estatutos e as leis e faze-lhes saber o caminho em que devem andar e a obra que devem fazer (Êxodo 18:15-20)” (BÍBLIA de estudos de Genebra, 1999 [1560], p.114). O povo precisaria conhecer os estatutos e as leis, para que pudesse ajudar a julgar com equidade. Evidentemente, como ficará claro, “alguns” seriam escolhidos para essa honrosa tarefa; não o povo todo.

Ainda lembrou a Moisés que ele mesmo era “representante do povo” perante Deus. Ou seja, o conceito de representação já estava sendo utilizado por Deus em relação ao próprio Moisés.

Portanto, se Moisés entendesse e aplicasse o modelo “representativo”, como resultado imediato temos que o povo não precisaria comparecer em massa diante dele, presencialmente. Antes, pelo contrário, compareceriam a “representantes” de Moisés, “escolhidos” para essa missão.

Finalmente, depois das exortações iniciais, o aguardado conselho:

Procura dentre o povo homens capazes, tementes a Deus, homens de verdade, que aborreçam a avareza; põe-nos sobre eles por chefes de mil, chefes de cem, chefes de cinquenta e chefes de dez; para que julguem este povo em todo tempo. Toda causa grave trarão a ti, mas toda causa pequena eles mesmos julgarão; será assim mais fácil para ti, e eles levarão a carga contigo. Se isto fizeres, e assim Deus o mandar, poderás, então, suportar; e assim também todo este povo tornará em paz ao seu lugar (Ex 18:21-23) (*Ibid.*, p.114).

Na prática, o que estava sendo proposto era a criação de um “colegiado”²⁴, para julgar as demandas do povo, que funcionaria num modelo de federação, que ia da instância menor para maior²⁵, até chegar, caso necessário, à última instância, representada por Moisés. Não mais “um”, mas “alguns”.

²⁴ Tratando sobre o período tribal de Israel, depois da ocupação da palestina e da aceitação do chamado “javismo mosaico”, a “religião do antigo Israel”, Georg Fohrer, ainda na obra “História da Religião de Israel”, num tópico intitulado “o problema da liga sacral de tribos de Israel como o povo de lahweh”, afirma que: “frequentemente se tem ouvido acerca da teoria segundo a qual [...] os israelitas constituíram uma liga sacral de tribos. Supõe-se que essa liga tenha florescido primariamente no período anterior ao Estado israelita e, junto com suas instituições, tenha exercido uma influência duradoura. Alguns estudiosos pensam que ela incluía um número variável de tribos [...]. Outros, [...] pressupõem um número fixo de membros com doze tribos [...]. Essas duas teorias são frequentemente combinadas [...] ou a liga é ampliada para uma organização política das tribos com um guia e um colegiado de ancião (1992, p.101-102). A implantação dessa novidade - “colegiado de anciãos” – na gestão política vai, de alguma forma, influenciar os apóstolos a fazerem o mesmo, no Novo Testamento, recomendando e promovendo a eleição de “anciãos”, também chamados de “presbíteros”, para assumirem a responsabilidade do governo da igreja: O “ancião [...] era respeitado por sua sabedoria e experiência (Lv 19.32 RA) e tomava parte no Tribunal da cidade (Dt 22.13-21). Anciãos dirigiam as sinagogas e, depois, as igrejas cristãs (At 14.23, RC; v. PRESBÍTERO, RA)” (WERNER, ZIMMER, 2005, p.22).

²⁵ “O homem com autoridade sobre dez cuidaria das questões mais básicas. O homem com autoridade sobre mil teria maior autoridade e julgaria os casos mais sérios, da mesma forma um general tem maior autoridade que um sargento. Mas cada homem teria uma autoridade absoluta para seu próprio tipo de problemas. Um homem de menor autoridade poderia transferir para outro, de maior autoridade, qualquer caso que não pudesse resolver. Assim, um caso poderia chegar até Moisés” (CHANPLIN, 2001, p.382). Victor P. Hamilton, comentando Êxodo, também sugere uma ordem decrescente de autoridade, levando em consideração o número de subordinados. Assim, quem governa sobre 1000>100>50>10; de forma que, a partir dessa interpretação, comandar um número maior de subordinados significa ter uma autoridade maior. Apesar disso, é possível pensar a aplicabilidade do conselho de Jetro de outra forma, a partir de uma ordem inversamente proporcional. Ou seja, comandar, imediatamente, um número menor pode significar uma autoridade maior, considerando o grau de proximidade com o comandante geral – Moisés -, e não, necessariamente, o número de subordinados diretos que possui. Assim, quem governa sobre 10>50>100>1000. Nessa perspectiva, o homem com autoridade sobre dez cuidaria dos casos mais sérios, demandados pela instância imediatamente inferior – o homem que comanda sobre cinquenta -, e os que não pudesse resolver, encaminharia à última instância - Moisés. O homem com autoridade sobre mil, cuidaria das questões mais básicas. Utilizando a mesma figura militar que Chanplin, temos que: três sargentos podem comandar mil soldados, cada. O general, por sua vez, comanda, imediatamente, os três sargentos. Apesar de ter um número menor de subordinados diretos, tem autoridade maior, devido sua proximidade com o comandante geral, de quem recebe, imediatamente, ordens. Esse último modelo de interpretação do “conselho de Jetro” parece estar em maior harmonia com o sistema federal de governo das igrejas Presbiterianas. Sua estrutura organizacional é composta da seguinte forma: a) Conselho, que governa sobre toda a igreja, tendo sido eleito por ela. Há Conselhos que governam sobre igrejas que possuem cem, quinhentos, mil membros, por exemplo. Mesmo assim, representa a instância mais básica; b) Presbitério, que tem autoridade sobre um número limitado de Conselhos de igrejas locais. Há Presbitérios que possuem jurisdição sobre apenas cinco igrejas, por exemplo; c) Sínodo, que tem autoridade sobre um número ainda mais reduzido de Presbitérios. Há Sínodos que possuem jurisdição sobre apenas três presbitérios, por exemplo; d) Supremo Concílio, que representa a instância máxima da igreja. Fica claro, portanto, que o nível de autoridade está diretamente ligado à proximidade da instância máxima da estrutura organizacional e não, necessariamente, à quantidade de pessoas sob sua liderança direta. Contudo, devemos pontuar: o que realmente importa é entender a troca de sistema de governo. Tendo acatado o conselho de Jetro, Moisés promoveu uma verdadeira mudança, saindo de um modelo onde “um governa todos” para um modelo representativo, onde “alguns governam todos”, apontando para a criação de colegiados com gradações distintas de autoridade, do inferior para o superior, ligados por meio de uma espécie de

Se não pensarmos que o conselho se referia a essa espécie de modelo de federação, que pressupõe ao mesmo tempo autonomia local e possibilidade de se reportar a uma instância superior, isso implicaria, da mesma forma, em sobrecarga para Moisés

O modelo funcionava, de fato, como verdadeiras “instâncias de apelação na aplicação da justiça que deveria ser facilmente acessada por qualquer membro do povo” (WINES, 2019 [1852], p.18). A própria forma de apresentação dos grupos, do maior para o menor, em autoridade, pode, facilmente, sugerir esse modelo.

O texto ainda apresenta a decisão de Moisés, face ao conselho inspirado:

Moisés atendeu às palavras de seu sogro e fez tudo quanto este lhe dissera. Escolheu Moisés homens capazes, de todo o Israel, e os constituiu por cabeças sobre o povo: chefes de mil, chefes de cem, chefes de cinquenta e chefes de dez. Estes julgaram o povo em todo tempo; a causa grave trouxeram a Moisés e toda causa simples julgaram eles (Ex 18:24-26) (BÍBLIA de estudos de Genebra, 1999 [1560], p.114).

A expressão “escolheu Moisés homens capazes”, do texto acima, dá a entender, inicialmente, que a escolha dos chefes de grupos foi feita pelo próprio Moisés. Porém, no texto correlato de Deuteronômio, quando Moisés fala ao povo, fica claro que ele oportunizou para que o povo escolhesse seus próprios representantes:

Tomai-vos homens sábios, inteligentes e experimentados, segundo as vossas tribos, para que os ponha por vossos cabeças. Então, me respondestes e dissestes: É bom cumprir a palavra que tens falado. Tomei, pois, os cabeças de vossas tribos, homens sábios e experimentados, e os fiz cabeças sobre vós, chefes de milhares, chefes de cem, chefes de cinquenta, chefes de dez e oficiais, segundo as vossas tribos (Dt 1:13-15) (*Ibid.*).

Interessante notar que o próprio povo concordou com a ideia de “representação” apresentada por Moisés. E, como fica claro no texto, não somente concordou; escolheu seus representantes. Estamos falando num tempo de pelo menos mil e quinhentos anos antes de Cristo. Portanto, distante mais de trinta séculos do surgimento da chamada democracia moderna, cuja característica principal é, também, o governo exercido pelo povo por meio de representantes eleitos.

federação. A forma variável, entretanto, como esse modelo é interpretado, se dessa ou daquela maneira, como apresentamos acima, de fato, não é o que existe de mais relevante.

2.2.1 A República Hebraica

Em uma obra clássica, publicada originalmente em 1852, cujo título em português é *A República Hebraica: Lei Orgânica do Estado Hebreu*, Enoch Wines, além de tratar de forma detalhada de todas as áreas do que ele chama de “república” implantada por Moisés, com anuência do povo hebreu, também trata desse início do regime de governo civil-eclesiástico-representativo e de como os oficiais dessa república eram eleitos pelo povo.

Obviamente que estamos tratando aqui de uma base embrionária do sistema de governo representativo. Portanto, não seria justo cobrar que todos os elementos dessa forma de governo já estivessem presentes, em sua totalidade, nessa espécie de “útero” onde foi gestado o sistema de governo representativo, na prática.

A versão em português dessa obra conta apenas com o livro II da obra original publicada em Nova York, sob o título *Commentaries on the Laws of Ancient Hebrews with an Introductory Essay on Civil Society and Government* (Comentários sobre a Lei dos Antigos Hebreus com Ensaio Introdutório sobre a Sociedade Civil e Governo).

O livro completo é apresentado em um único volume com 640 páginas, divididas em três partes: um Ensaio Introdutório, que ocupa cerca de 80 páginas, no qual o autor discute, como tema central, a historicidade do Contrato Social, onde defende a tese de que governo e autoridade são prioritariamente instituições estabelecidas por Deus e mais dois Livros: o primeiro intitulado *Preliminary* (Preliminares), ocupando 240 páginas, onde o autor trata de fazer suas observações introdutórias, expondo a natureza e plano de trabalho, basicamente, e o segundo e mais importante, intitulado *The Hebrew Republic – Organic Law of the Hebrew State* (*A República Hebraica – Lei Orgânica do Estado Hebreu*), onde o autor trata especificamente da Lei Orgânica da República Hebraica, destacando as habilidades do grande legislador Moisés e como ele estabeleceu os princípios de sua política civil.

Esse segundo livro, mais importante de todo o conjunto da obra, e o que interessa para nossa tese, é disposto em quatro grandes partes: A parte I, trata dos “Princípios Fundamentais da República Hebraica”, que por sua vez é subdividida em capítulos, cada um deles tratando sobre um princípio da República Hebraica. A

parte II trata da “Teocracia Hebraica”, igualmente subdividida em capítulos. A parte III tem como tema central “A Ideia geral da Constituição Hebraica”. E, finalmente, na última parte da obra, parte IV, Enoch Wines vai tratar sobre os “Departamentos do Governo”.

De todos os capítulos, o que mais tem relação com nossa tese é, precisamente, o terceiro, que consta da parte I da obra, cujo título é “Magistrados eleitos pelo povo, Responsabilidade dos Funcionários Públicos para com seus Constituintes, Justiça Rápida, Acessível e Paz”.

Nesse capítulo Enoch Wines considera uma grande ideia de Moisés o fato de ter fundado sua política civil sob uma forma de magistratura, sendo o magistrado escolhido pelo povo.

Certamente isso não era algo comum entre as nações.

Ele chega a afirmar que “os magistrados não são de fato ministros do povo a menos que o povo os eleja. [...] o povo não pode ter confiança necessária nos oficiais a menos que os tenham escolhido” (WINES, 2019 [1852], p. 47). E ainda: “o povo, em qualquer nação preparada para a liberdade, está bem qualificado para exercer a responsabilidade pela eleição de seus representantes” (*Ibid.*).

É, de fato, surpreendente que no contexto de Moisés, que havia, inclusive, “testemunhado o abuso do poder real e no deserto [...] observado a tirania dos pequenos déspotas na vizinhança de Israel” (*Ibid.*, p.156), onde imperava o despotismo, Deus tenha levantado uma nação que lançaria parte das bases mais primitivas daquilo que viria a ser conhecido como “democracia representativa”, “democracia moderna” ou ainda “democracia liberal”.

Enoch Wines aponta, ainda, vários momentos em que o povo Hebreu escolheu seus representantes. Por exemplo, comentando sobre o texto Escriturístico trabalhado acima, que trata da escolha de chefes de grupos, que deveriam auxiliar Moisés no julgamento das demandas do povo, especificamente sobre a expressão “tomai-vos [...] para que os ponha por vossos cabeças”, registrada em Deuteronômio, ele afirma sem duvidar que o que Moisés estava dizendo, precisamente, era: “vocês elegem os candidatos a oficiais e eu os comissiono e os introduzo na função administrativa” (WINES, 2019 [1852], p. 48). Segundo Enoch Wines, “é certo que a escolha dos juizes, realizada por sugestão de Jetro, foi feita pelo voto de todo o Israel” (*Ibid.*).

Outro exemplo de escolha de representantes do povo, trazido por Enoch Wines, é quando a terra de Canaã estava para ser dividida entre as tribos. Citando o livro de Josué, quando ele se dirige ao povo nos seguintes termos:

De cada tribo escolhei três homens, para que eu os envie, eles se disponham, e corram a terra, e façam dela um gráfico relativamente à herança das tribos, e se tornem a mim (Josué 18:4) (BÍBLIA de estudos de Genebra, 1999 [1560], p.114).

Ele pontua: “selecionem, escolham entre vocês, escolham vocês mesmos” (WINES, 2019 [1852], p. 48), numa clara indicação que pretende argumentar que os oficiais na chamada República Hebraica eram escolhidos pelo próprio povo, critério básico de um sistema de governo representativo.

Quando Jafé foi feito juiz, é dito expressamente, citando Juízes 11.11: “e o povo o fez cabeça e chefe sobre si”.

Enoch Wines pontua até que “o povo Hebreu deu seu consentimento para que o próprio Jeová fosse o cabeça de sua nação” (2019 [1852], p.48).

Também afirma que:

Além de escolher os magistrados, o povo deveria ter voz e autoridade também na elaboração e aprovação das leis [...]. Este princípio [...] é fundamental em qualquer governo popular. Quando Moisés, ao descer do monte, leu para o povo as leis que ele tinha recebido do Senhor, a uma voz, eles responderam: “todas as palavras que o Senhor disse, faremos” (Ex 19.8). O que é isso senão o povo declarando sua aceitação da Constituição proposta para eles? A Constituição Hebraica foi adotada pelo povo Hebreu tão verdadeiramente quanto a Constituição Americana foi adotada pelo povo Americano (*Ibid.*, p. 49)

Tais situações, bem como muitas outras que poderiam ser citadas:

Provam que estava totalmente incorporado à Constituição Hebraica o grande princípio de que os governadores e juízes ou magistrados deveriam ser eleitos pelos governados, e que a autoridade deveria emanar daqueles sobre os quais ela era exercida (*Ibid.*, p. 49).

Do fato incontestado que o povo escolhia seus próprios representantes quer para governá-lo quer para cumprir alguma missão específica, decorre que isso era um “princípio fundamental da Constituição Mosaica” (WINES, 2019 [1852], p.155).

Ainda segundo Enoch Wines:

Isso dava ao Estado uma forte tendência democrática. Também não é surpresa que, sobre este fundamento, Moisés estabelecesse uma República em vez de uma Monarquia. Sobre esse ponto, raramente é

encontrada alguma voz discordante entre os estudiosos que têm escrito sobre essa instituição. O senhor Horne apenas ecoa a opinião geral quando diz que “a forma da República Hebraica era democrática” (2019 [1852], p.155).

Evidentemente, como sabemos, o povo Hebreu, depois de Moisés, “escolheu” migrar para um regime monárquico de governo, como podemos verificar no livro de I Samuel, quando o povo pediu: “constitui-nos, pois, agora, um rei sobre nós, para que nos governe, como o têm todas as nações (I Sm 8:5)” (BÍBLIA de estudos de Genebra, 1999 [1560], p. 363). Na verdade, “o povo pediu” por meio de seus representantes, que exerciam importante papel de liderança: “foram ‘os anciãos todos de Israel’ que vieram a Samuel, em nome do povo, e exigiram que ele constituísse um rei sobre Israel” (DAM, 2019, p.56).

É importante notar o motivo principal que levou o povo a pedir uma mudança no regime de governo teocrático-civil: “as outras nações eram governadas por um rei”. A base da escolha não estava pautada nos princípios estabelecidos por Deus, sistematizados e implantados por Moisés, em tempos passados. Eles queriam imitar as outras nações!

Essa mudança de rumo já seria suficientemente problemática por si só. Mas, acrescente-se a isso o fato de que essas “outras nações” que o povo acabara de “eleger” como modelo para si, eram nações circunvizinhas do Oriente. O que isso quer dizer? Significa que o povo estava atraindo para si uma possibilidade enorme de ser governado por déspotas, assim como, via de regra, ocorria nessas outras nações, que eles lançavam esse invejoso olhar. Enoc Wines, comentando sobre essas nações circunvizinhas do “povo” de Deus, no Velho Testamento, afirma:

Despotismo parece ser uma planta do Oriente. Lá, os homens nutridos na servidão se tornam prontos a seguir seu destino, sob o manto de um tirano. [...] eles sempre foram atraídos pelas tentações da realeza e estão sempre prontos a olhar o rei terreno com uma veneração que se aproxima de idolatria. A pompa de seus soberanos alimenta sua vaidade; os poderosos reis são seu orgulho. Eles não têm noção de liberdade popular (2019 [1852], p.156).

Era essa a opção do povo. Queria estar subjugado por um rei; queria negociar, perigosamente, sua própria liberdade. Talvez, por conta das consequências da natureza decaída do homem, que o faz tender para o que é potencialmente mau, como pensavam os puritanos.

Essa escolha do povo desagradou imediatamente a Samuel, que parecia prever as dificuldades que o povo estava atraindo para si, como nos diz o texto de I Samuel: “porém esta palavra não agradou a Samuel, quando disseram: Dá-nos um rei, para que nos governe (I Sm 8:6)” (BÍBLIA de estudos de Genebra, 1999 [1560], p. 363). Essa “escolha” do povo também não agradou ao próprio Deus, que não foi previamente consultado: “disse o Senhor a Samuel: Atende à voz do povo em tudo quanto te diz, pois não te rejeitou a ti, mas a mim, para eu não reinar sobre ele (I Sm 8:7)” (*Ibid.*).

Diferentemente do que se pode supor:

Moisés não determinou por meio de lei imutável que não poderia haver mudanças de governo. Pelo contrário, seu olho profético previu que chegaria o tempo quando seus conterrâneos, infectados e tentados pelo exemplo das nações circunvizinhas, perderiam sua satisfação com a simplicidade republicana e demandariam os esplendores de um trono e de uma corte. Mas não era desejo de Moisés que houvesse um rei. Sobre este ponto ele arrazoou, dissuadiu, advertiu e protestou. O espírito de sua lei era fortemente contra a Monarquia e todos os que, posteriormente, mantiveram este espírito, foram igualmente fortes contra ela. Esse era o caso de Gideão [...]. Esse era o caso de Samuel [...]. Ele argumentou com o povo [...] contra sua insistente determinação em ter um rei. Samuel disse a eles que o que estavam fazendo era impor a si mesmos um despotismo oriental [...] e que eles se arrependeriam de sua insistência quando fosse muito tarde (WINES, 2019 [1852], p.156).

Embora não tenha estabelecido por lei a proibição da mudança de regime de governo e tendo sido advertido de forma inspirada sobre essa possibilidade futura, “Moisés promulgou uma lei fundamental para definir e limitar o poder dos futuros reis” (*Ibid.*, p.156).

Esse fato já denota uma mudança muito grande em relação a outras nações que optaram ou que, por imposição da força, passaram a ser governadas por um sistema monárquico.

Assim diz a lei limitadora do futuro poder real, promulgada por Moisés:

Quando entrares na terra que te dá o Senhor, teu Deus, e a possuíres, e nela habitares, e disseres: Estabelecerei sobre mim um rei, como todas as nações que se acham em redor de mim, estabelecerás, com efeito, sobre ti como rei aquele que o Senhor, teu Deus, escolher; homem estranho, que não seja dentre os teus irmãos, não estabelecerás sobre ti, e sim um dentre eles. Porém este não multiplicará para si cavalos, nem fará voltar o povo ao Egito, para multiplicar cavalos; pois o Senhor vos disse: Nunca mais voltareis por este caminho. Tampouco para si multiplicará mulheres,

para que o seu coração se não desvie; nem multiplicará muito para si prata ou ouro. Também, quando se assentar no trono do seu reino, escreverá para si um traslado desta lei num livro, do que está diante dos levitas sacerdotes. E o terá consigo e nele lerá todos os dias da sua vida, para que aprenda a temer o Senhor, seu Deus, a fim de guardar todas as palavras desta lei e estes estatutos, para os cumprir. Isto fará para que o seu coração não se eleve sobre os seus irmãos e não se aparte do mandamento, nem para a direita nem para a esquerda; de sorte que prolongue os dias no seu reino, ele e seus filhos no meio de Israel (Dt 17:14-20) (BÍBLIA de estudos de Genebra, 1999 [1560], p.363).

Essa série de limitações que deveriam ser impostas sobre um futuro rei visava, em última instância, preservar a liberdade do povo e evitar que um déspota, especialmente de uma nação pagã, o subjugasse, além de preservar o coração do próprio rei, para que não se julgasse melhor que seus compatriotas e, assim, se desviasse dos mandamentos do Senhor.

A Doutora em Ciências da Religião, Inez Borges, tradutora e editora de *A República Hebraica*, afirma: “é Moisés quem introduz no mundo da política a república representativa [...]. Este é o início do governo representativo” (BORGES *in* WINES, 2019 [1852], p.18).

Esse “modelo Mosaico”, que serviu como base teórica primitiva, certamente impactou os Reformadores e os próprios puritanos, que lutaram para implantar o regime de governo representativo na igreja oficial da Inglaterra e, por fim, de alguma forma, na esfera civil.

O Doutor Cornelis Van Dam, em sua importante obra “*o Presbítero*”, lembra que “o impressionante fardo de um povo ingrato [...] fez com que Moisés reclamasse com Deus” (2019, p.51): “disse Moisés ao Senhor: Por que fizeste mal a teu servo, e por que não achei favor aos teus olhos, visto que puseste sobre mim a carga de todo este povo?” (Nm 11:11) (BÍBLIA de estudos de Genebra, 1999 [1560], p.363). A resposta de Deus, um verdadeiro socorro em favor de Moisés, que era, num primeiro momento, praticamente um monarca absolutista que levava a sério o dever de governar, a ponto de chegar à exaustão, foi surpreendente:

Disse o Senhor a Moisés: Ajunta-me setenta homens dos anciãos de Israel, que sabes serem anciãos e superintendentes do povo; e os trarás perante a tenda da congregação, para que assistam ali contigo. Então, descerei e ali falarei contigo; tirarei do Espírito que está sobre ti e o porei sobre eles; e contigo levarão a carga do povo, para que não a leves tu somente (Nm 11:11) (BÍBLIA de estudos de Genebra, 1999, p.363).

Deus proveu um colegiado de líderes para auxiliar Moisés na difícil missão de conduzir o numeroso povo de Israel, numa clara indicação de que a multiplicidade de governantes é preferível.

Saiu, pois, Moisés, e referiu ao povo as palavras do Senhor, e ajuntou setenta homens dos anciãos do povo, e os pôs ao redor da tenda. Então, o Senhor desceu na nuvem e lhe falou; e, tirando do Espírito que estava sobre ele, o pôs sobre aqueles setenta anciãos; quando o Espírito repousou sobre eles, profetizaram; mas, depois, nunca mais (Nm 11:24-25) (BÍBLIA de estudos de Genebra, 1999 [1560], p.363).

A ideia de “dividir” o “espírito” de “governo” de Moisés com os setenta auxiliares, que por sua vez já eram “anciãos do povo”, denota a necessidade de um chamado e de uma capacitação especial para governar.

Não resta qualquer dúvida que “os anciãos eram representantes do povo” (DAM, 2019, p.50). Isso pode ser facilmente verificado em diversas passagens bíblicas do Velho Testamento. Por exemplo, quando “Moisés e Arão reuniram os anciãos [...] Arão falou e “fez sinais à vista do povo” (Êx 4.30). Embora apenas os anciãos estivessem presentes” (*Ibid.*). Ou seja, falar aos anciãos era o mesmo que falar a todo o povo, porque eles eram seus legítimos representantes.

O Rei Jaime I (1566-1625), da Inglaterra, costumava dizer: “sem bispo, sem rei”. Isso significa que o modelo ou forma de governo da monarquia convive em certa harmonia e propicia a existência do sistema de governo eclesiástico episcopal. Já a ideia de “colegiado” de governantes, como era o caso dos anciãos de Israel, parece conflitar com os interesses da coroa. De forma que, no período da monarquia do povo de Israel “ocorreram algumas mudanças no status do ancião, e sua posição de liderança se tornou frequentemente ameaçada (DAM, 2019, p.55). Talvez, os anciãos de Israel não tivessem atinado para certa incompatibilidade entre a existência de um colegiado de líderes e a monarquia, uma vez que “foram os anciãos todos de Israel que vieram a Samuel, em nome do povo, e exigiram que ele constituísse um rei sobre Israel” (*Ibid.*, p.56), como já apontamos.

A liderança dos anciãos sobre o povo hebreu compreendia duas dimensões: a espiritual e a política. Certamente a dimensão espiritual é a que merece destaque na maioria dos escritos que tratam sobre a estrutura organizacional de Israel. Porém, os anciãos tinham um papel político importantíssimo:

Politicamente, os anciãos representavam e serviam o povo. [...] ao representar o povo, os anciãos tendiam a combater os esforços de centralização do poder político. Em outras palavras, a instituição dos anciãos, oriunda de famílias e tribos, tende a descentralizar a autoridade política e a ser anti-hierárquica (*Ibid.*, p.56).

Os anciãos, em certo sentido, formavam uma espécie de “conselho”, com uma atuação muito parecida com a de um “parlamento”, sempre com uma função de auxiliar no governo do povo. Ainda depois do estabelecimento da monarquia, esse colegiado trabalhava para evitar uma “centralização” total de poder.

O parlamento Inglês, por exemplo, composto da Câmara dos Lordes e da Câmara dos Comuns, também tinha essa função de cuidar para que o monarca não se transformasse em um déspota, embora esse papel tenha sido intensificado eficazmente apenas no século XVII quando os puritanos passaram a compor a Câmara dos Comuns, até então, pelo menos sob os Stuart, subserviente à coroa e “um governo monárquico livre do controle [...] de instituições representativas, é a forma de governo mais adequada aos estágios mais atrasados de toda a comunidade” (MILL, 1981 [1873], p.43).

A presença de anciãos na estrutura organizacional de Israel também era para cumprir essa importante missão. Afinal, “de modo ideal, o rei não deveria ser um monarca absoluto” (*Ibid.*, p.63). Antes, ele deveria “respeitar o papel e a autoridade do ancião (I Sm 15.30)” (*Ibid.*). Portanto, a ideia era, de alguma forma, partilhar o poder, para que não ficasse concentrado nas mãos de uma única pessoa. Por isso, Moisés, estabeleceu um governo tipo republicano, que favorece essa “pulverização de poder”.

Essa ideia, na passagem do Velho para o Novo Testamento, teve continuidade. Embora a organização política e social de Israel tenha sido substancialmente modificada, os apóstolos entenderam com naturalidade que o modelo de colegiado deveria estar presente na estrutura organizacional da igreja de Cristo, assim como estava na estrutura teocrático-civil do povo Hebreu.

Marcos André Marques, em seu livro “O DNA do Sistema Presbiteriano”, também chama a atenção para uma espécie de continuação do ofício de “ancião” do Velho Testamento no Novo Testamento, onde é mais comumente chamado de “presbítero”, embora o significado seja o mesmo. Diz ele: “podemos afirmar que o povo de Deus tem sido governado por presbíteros desde os tempos mais remotos

registrados no AT [...]. No NT a situação não é diferente” (2018, p.198-199). Esse ofício não foi descontinuado e existe até os dias atuais.

2.3 O GOVERNO REPRESENTATIVO NO NOVO TESTAMENTO

O governo da igreja no Novo Testamento deve ser entendido, em linhas gerais, como uma continuação natural do governo do povo de Deus no Velho Testamento, especialmente sob Moisés. Afinal, “Deus tem apenas um povo ao longo de toda a história da redenção” (WATERS, 2018, p.40). Essa ideia de herança, em relação ao governo eclesiástico, que a igreja recebeu da estrutura religiosa do Antigo Testamento, de acordo com a interpretação Reformada, também abonada pelos puritanos, de fato, parece reforçar a defesa dos que entendem haver apenas um povo de Deus, independentemente de tempos ou localização geográfica.

A continuidade da igreja do Novo Testamento com o Israel do Antigo Testamento tornou o ofício familiar de ancião “natural” adequado para a era do novo Pentecostes. De fato, Deus ordenou isso (ver, por exemplo, At 14.23; Tt 1.5) e o ofício tão familiar aos judeus crentes continuou intacto no novo Israel de Deus (Gl 6.16). Ele foi preservado dentro do contexto da família de Deus (DAM, 2019, p.43).

Portanto, entender o povo de Deus do Velho Testamento como absolutamente distinto do povo de Deus no Novo Testamento é um erro; na perspectiva Reformada. Por óbvio, podemos falar em diferenças. Contudo, essas diferenças não comprometem a essência do que pode ser definido como povo de Deus. Há uma espécie de “fio condutor” que acompanha sua história desde o Velho Testamento, perpassando pelo Novo Testamento e que continua ativo e continuará até à volta de Cristo, provocando mudanças, adaptações, mas, também, preservando o que há de essencial, a ponto de torná-lo apenas um.

Uma consequência da insistência na descontinuidade entre os Testamentos é tornar difícil a compreensão de que os primeiros cristãos eram, em sua maioria, judeus crentes. Para eles, as Escrituras em hebraico e a sinagoga forneciam, desde sempre, as orientações básicas para a adoração a Deus. O ofício de ancião era bastante familiar em seu cenário religioso. De fato, a igreja cristã herdou esse ofício de seu passado judaico (DAM, 2019, p.40).

Os apóstolos foram os responsáveis por fazerem essa mediação, essa transição de ofícios do governo do povo de Deus do Velho Testamento para o

governo do povo de Deus do Novo Testamento. Afinal, não se pode desprezar o fato de que eles eram, majoritariamente, judeus. Portanto, tinham muita afinidade e conhecimento de como funcionava a estrutura de governo no Velho Testamento. Eles, então, simplesmente promoveram uma continuação do que havia de essencial nessa antiga estrutura organizacional religiosa para a igreja do Novo Testamento. Ou seja, eles não criaram um modelo novo de administração religiosa, apenas promoveram a eleição de “anciãos” nas diversas igrejas locais, à semelhança do que ocorria nas tribos hebraicas, por orientação de Moisés.

Os apóstolos entendiam claramente a transitoriedade²⁶ de seus ofícios e que, portanto, precisariam preparar seus substitutos que dariam continuidade, sozinhos, à administração da igreja. Durante esse processo de transição, os “oficiais ordinários” da igreja, os presbíteros, passaram por uma espécie de “estágio” com os apóstolos. De forma que “a primeira igreja cristã, a de Jerusalém [...] possuía não apenas presbíteros em seu concílio, mas também apóstolos (At 15.4)” (DAM, 2019, p.96). Isso, de alguma forma, assegurava a “associação do ofício de presbítero ao de apóstolo” (*Ibid.*). Tanto o ofício de apóstolo quanto o de profeta são ofícios “extraordinários”, levantados para um fim específico. Portanto, esses ofícios “cumpriram [...] o propósito para o qual Jesus os criou. Por essa razão [...] não permanecem na igreja de Jesus Cristo” (WATERS, 2018, p.90).

Os próprios apóstolos, por vezes, se fizeram contar entre os presbíteros, a exemplo de textos como I Pedro 5.1; II João 1; III João 1, de forma que os apóstolos podiam ser considerados presbíteros, também, mas, os “presbíteros ordinários” não podem ser considerados apóstolos, visto que esse ofício requer um chamamento especial do próprio Cristo, além da necessidade de outras características, como por exemplo, ter visto a Jesus.

A partir do Novo Testamento o uso da palavra “ancião” foi sendo substituída por outras palavras correlatas, de acordo com a interpretação Reformada:

Além de presbíteros, uma outra palavra utilizada às vezes para ancião é episkopos, que significa “bispo” ou “superintendente”. Ela parece ser utilizada como sinônimo de presbíteros, a julgar por seu uso em passagens como: primeiro, de Mileto, Paulo convocou os presbíteros da igreja dos efésios para que se encontrassem com ele (At 20.17), também chamando-os de bispos (At 20.28); segundo,

²⁶ Augustus Nicodemus Lopes, em uma obra sobre os Apóstolos, afirma: “[...] não existem mais apóstolos hoje [...]. O ofício de apóstolo cessou com a morte do último deles” (LOPES, 2014, p.51).

Pedro exortou aos presbíteros das igrejas, instigando-os a cumprirem o ofício do pastoreio (I Pe 5.1-2); terceiro foi determinado a Tito que ordenasse presbíteros, e então lhe foram prescritas as qualificações de um bispo (Tt 1.5-7) (DAM, 2019, p.40).

A palavra presbítero, no Novo Testamento, que “indica um homem mais velho, não contado entre os jovens” (*Ibid.*) é a tradução “mais comum da expressão hebraica utilizada para ancião na antiga tradução grega do Antigo Testamento” (*Ibid.*). Portanto, por óbvio, indica “uma clara continuidade do ofício com o Antigo Testamento” (*Ibid.*).

Até a necessidade de um comissionamento especial do Espírito Santo, à semelhança do que ocorreu com os setenta anciãos, conforme mencionado acima, foi preservada para constituir a liderança da igreja, no Novo Testamento. Por isso, “o apóstolo Paulo podia [...] lembrar aos presbíteros de Éfeso que o Espírito Santo, o Espírito de Cristo, os havia constituído supervisores do rebanho (Atos 20:28)” (*Ibid.*, p.96).

Por fim, ainda muitas outras características do governo eclesiástico do Novo Testamento poderiam ser abordadas. Porém, para o nosso propósito, é importante apenas pontuar que à semelhança dos anciãos do Velho Testamento, como vimos, os presbíteros, no Novo Testamento, “eram escolhidos para o ofício pelo voto popular” (WITHEROW, 2005, p.38) e constituídos representantes do povo para atuarem no governo e disciplina da igreja local.

Além disso, a estrutura organizacional da igreja no Novo Testamento, sugere a existência de uma federação de igrejas; de um presbitério:

Quando problemas e dificuldades se levantaram, eles enviaram representantes para se reunirem e tratarem as questões. Isso aconteceu quando a igreja de Antioquia enviou delegados aos apóstolos e anciãos de Jerusalém, a fim de lidar com a controvérsia que havia se levantado em Antioquia entre crentes de pano de fundo judeu e gentílico, a respeito da necessidade da circuncisão e da lei de Moisés (DAM, 2019, p.42-43).

Esse concílio, reunião de representantes de igrejas locais, que ocorreu em Jerusalém, está registrado no livro de Atos capítulo quinze e revela que a ideia de “representação” estava bem presente no seio da igreja. Tanto na igreja local, que elegia seus presbíteros, como quando esses presbíteros eleitos eram designados “representantes” da igreja local para, junto com outros presbíteros e apóstolos, decidirem sobre demandas da igreja. Notemos: não era um episcopo que resolvia as

questões, muito menos toda a igreja, toda a congregação. Antes, a um colegiado de presbíteros das igrejas locais era entregue, pelo povo, em última análise, via eleição, o poder de governar a igreja e decidir sobre seus rumos.

Enquanto Cristo delegou poder à igreja como um todo, também providenciou para que este poder fosse exercido ordinária e especificamente por órgãos representativos, separados para a manutenção da doutrina, do culto e da disciplina. Os oficiais da igreja são representantes do povo, escolhido por voto popular (BERKHOF, 2012, p.537).

Esse modelo ou sistema de governo eclesiástico, baseado na representação, em oficiais eleitos pelo povo, da igreja do Novo Testamento, provocou um impacto muito grande na mente dos puritanos e, como defendemos, foi fundamental para o nascimento da democracia moderna, cuja principal característica, analogamente, é o poder do povo que é exercido por meio de representantes.

2.4 O GOVERNO REPRESENTATIVO EM JOÃO CALVINO

Tratar sobre as bases teóricas do puritanismo sem mencionar Calvino é, certamente, um gravíssimo erro que se poderia cometer.

Os puritanos eram, de forma majoritária, calvinistas em sua teologia. Há alguns que simplesmente excluem a possibilidade da existência de puritanos não calvinistas; de puritanos arminianos, por exemplo.

A influência de Calvino no pensamento puritano perpassa, praticamente, por todas as áreas de sua teologia. Porém, o ponto que nos interessa, aqui, não é outro senão o modelo de administração eclesiástica por meio de representante do povo.

No livro IV das *Institutas da Religião Cristã*, Calvino inicia sua reflexão sobre a forma de governo eclesiástico falando sobre a transitoriedade do ofício do apóstolado e a diferença entre eles e os que “atualmente governam a igreja” (CALVINO, 2009 [1536], vol. IV, p.73).

Ele já deixa claro que esse ofício de apóstolo foi descontinuado, dando lugar a outra classe de oficiais, que deveria continuar trabalhando no governo da igreja.

Calvino, não podemos esquecer, respirava os ares da Reforma Protestante. Portanto, tinha o dever de combater os ensinamentos da igreja católica romana, que considerava errados, dentre eles, a questão da sucessão apostólica, que ensina que devido ao “sacramento da ordem” os bispos são sucessores dos apóstolos,

enquanto os papas, sucessores do apóstolo Pedro²⁷. Essa doutrina sugere, de alguma forma, a continuação do apostolado e era isso que Calvino combatia.

Para ele, apenas os doze governantes iniciais da igreja, especialmente “escolhidos” por Cristo, “são particularmente chamados de apóstolos [...]. Já os atuais são chamados de presbíteros e bispos” (CALVINO, 2009 [1536], vol. IV, p.73).

Calvino chama a atenção para o tipo de governo que existia na igreja, desde o início. Era um modelo de governo onde havia um colegiado de governantes, composto inicialmente pelos apóstolos e depois acrescido dos presbíteros.

Em nenhum momento, a igreja primitiva foi governada apenas por uma pessoa ou ainda por toda a comunidade, mas os apóstolos “escolhidos” por Cristo e, posteriormente, os presbíteros eleitos pelo povo, pela igreja, governavam. Eles decidiam os rumos que a igreja deveria tomar, tendo sido comissionados quer por Cristo, diretamente, quer pela igreja, como seus representantes na administração da igreja.

Sabedores da exclusividade de seus ofícios, os apóstolos logo se encarregaram de prover seus imediatos substitutos na administração e governo da igreja. Portanto, morrendo os apóstolos, morreria com eles também esse ofício. Eles seriam substituídos pelos presbíteros ou bispos.

Por isso, como numa espécie de “estágio”, os presbíteros, de imediato, passaram a fazer parte da administração da igreja e da tomada de decisões, ainda com os apóstolos em atividade, como podemos observar no texto abaixo, por ocasião da controvérsia em relação à circuncisão de cristãos:

Alguns indivíduos que desceram da Judeia ensinavam aos irmãos: Se não vos circuncidardes segundo o costume de Moisés, não podeis ser salvos. Tendo havido, da parte de Paulo e Barnabé, contenda e não pequena discussão com eles, resolveram que esses dois e alguns outros dentre eles subissem a Jerusalém, aos apóstolos e presbíteros, com respeito a esta questão [...]. Tendo eles chegado a Jerusalém, foram bem-recebidos pela igreja, pelos apóstolos e pelos presbíteros [...]. Então, se reuniram os apóstolos e os presbíteros para examinar a questão. Havendo grande debate

²⁷ Sobre essa questão, disse Bento XVI: “igualmente decisiva é a profissão de fé que, uma vez mais em nome dos Doze, ele faz perto de Cesaréia de Felipe. Para a pergunta de Jesus: “E vós, quem dizeis que sou? Pedro responde: “Tu és o Cristo, filho do Deus vivo. Jesus responde pronunciando a declaração solene que define o papel de Pedro na igreja de uma vez por todas.: “Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja [...]. Eu te darei as chaves do Reino dos Céus e o que ligares na Terra será ligado nos Céus” [...]. Pedro será o fundamento rochoso sobre o qual Ele apoiará o edifício da igreja; ele terá as chaves do Reino dos Céus para abri-lo ou fechá-lo a quem lhe parecer justo” (RATZINGER, 2008, p.66).

[...] pareceu bem aos apóstolos e aos presbíteros, com toda a igreja, tendo elegido homens dentre eles, enviá-los, juntamente com Paulo e Barnabé, a Antioquia: foram Judas, chamado Barsabás, e Silas, homens notáveis entre os irmãos (Atos 15) (BÍBLIA de estudos de Genebra, 1999 [1560], p.1447-1448).

É interessante notar que o texto acima parece, de fato, sugerir que havia certa interdependência entre as igrejas cristãs, em cada local. Ou seja, elas não eram totalmente “independentes” uma da outra. Obviamente que, desde o início, podiam contar com certa autonomia local para resolver suas próprias demandas, através de seus presbíteros eleitos. Porém, alguns assuntos eram levados a uma espécie de concílio superior, como o que ocorreu em Jerusalém²⁸, para que os presbíteros de uma igreja pudessem se reunir com presbíteros de outras igrejas locais com o fim de discutir questões importantes na administração e doutrina da igreja. Enquanto os apóstolos estavam em atividade, eles também participavam. A essa reunião de presbíteros dá-se o nome atualmente de Presbitério, nas igrejas que adotam essa forma de governo representativo.

Essa é uma característica básica das igrejas chamadas Reformadas, que reconhecem a autonomia do conselho administrativo local, mas provê, em sua estrutura, instâncias superiores para resolver, em conjunto, as demandas mais

²⁸ O concílio de Jerusalém ocorreu no primeiro século do cristianismo e está registrado no livro de Atos 15. Participaram apóstolos e presbíteros de diversas igrejas, que afluíram para o então centro do cristianismo – Jerusalém. Esse foi o único concílio com a participação dos apóstolos e serviu como que uma escola para que os presbíteros pudessem observar e aprender a gestar as inevitáveis demandas das igrejas locais, porque o ofício de apóstolo seria descontinuado e, a partir de então, os presbíteros deveriam assumir a liderança da igreja. Naquela época, muitos gentios estavam se convertendo ao cristianismo e uma polêmica se gerou em torno da questão da observância da Lei mosaica por parte deles, especialmente alguns ritos, como o da circuncisão, por exemplo. Essa era uma prática peculiar do judaísmo e que muitos cristãos de origem judaica insistiam em preservá-la e estendê-la, inclusive, obrigatoriamente, aos recém-convertidos não judeus. Depois de debaterem a questão, os apóstolos e presbíteros decidiram que a prática da circuncisão não deveria ser legitimada na igreja cristã. A decisão foi baixada às igrejas locais, que acataram o que foi decidido em concílio, revelando certo grau de interdependência. Esse modelo de administração eclesiástica depõe contra o regime de governo independente, que previa a autonomia total de cada igreja local, mas também contra o regime episcopal. A ideia de concílio com autoridade de solucionar demandas doutrinárias, subidas das igrejas locais, pressupõe um modelo de federação de igrejas. Os puritanos dedicaram o capítulo XXXI da Confissão de Fé de Westminster, cujo título é “Dos sínodos e concílios, para ratificar a importância e necessidade da existência dessas reuniões com os presbíteros das igrejas locais. Na sessão I, é dito: “para que haja melhor governo e maior edificação da igreja, deverá haver aquelas assembleias comumente denominadas de sínodos e concílios. Em virtude do seu ofício e do poder que Cristo lhes deu para a edificação [...] pertence aos pastores e aos outros presbíteros das igrejas locais, criar tais assembleias e reunir-se nelas quantas vezes julgarem convenientes para o bem da igreja” (HODGE, 1999, p.501).

difíceis da igreja. Isso nos remete à estrutura criada por Moisés, no Velho Testamento, que tratamos aqui, em abordagens anteriores.

Esse foi um ponto de conflito, inclusive, entre os puritanos do século XVII. Apesar de ter maioria presbiteriana, quanto ao modelo de governo, havia, entre eles, alguns “independentes”, que não concordavam com essa federalização da igreja local, nem com uma igreja nacional, como também já dissemos. Para eles, cada igreja deveria ser uma comunidade autônoma, completa e apta para resolver sozinha seus problemas. Os puritanos, majoritariamente, entendiam diferente, por conta do ensinamento bíblico de textos como o citado acima.

Outro aspecto importante e que deve ser destacado é o fato da coexistência simultânea dos ofícios de Apóstolo e Presbítero, em dado momento da igreja, onde ambos se ocupavam do governo da igreja.

Isso sugere não uma espécie de continuação do apostolado no ofício de presbítero ou bispo, como se este aglutinasse aquele, mas que havia uma clara distinção entre esses dois ofícios. Além disso, sugere a substituição de um por outro, como a história bíblica demonstrou, embora os presbíteros tenham assumido exatamente as atividades de governo, que cabiam inicialmente aos apóstolos.

Não podemos esquecer que foram os apóstolos que estabeleceram e instalaram os presbíteros na igreja, para este fim de substituí-los. Passaram um tempo juntos, administrando, governando a igreja e resolvendo suas demandas, ora de maneira local, ora em concílio. Depois, os presbíteros seguiram nessa honrosa missão, sozinhos, porque, como já dissemos, o ofício de Apóstolo foi descontinuado, exatamente porque cumpriu integralmente seu papel de lançar as bases do cristianismo.

Tratando sobre essa questão da autoridade dos bispos, sob o cenário da eleição de presbíteros, apresentada em diversos textos das escrituras, Calvino deixa claro que:

Não se vê mandamento explícito quanto aos apóstolos ordenarem outros senão que [...] o apóstolo Paulo declara que deixou Tito em Creta para constituir bispos nas cidades [...]. E o evangelista Lucas registra em Atos que Paulo e Barnabé constituíram presbíteros em cada uma das cidades de Listra e Antioquia (CALVINO, 2009 [1536], vol. IV, p.74).

Para Calvino, então, a chamada doutrina da sucessão apostólica não tinha base Escriturística para se sustentar. Ele acreditava que a fonte da autoridade do

bispo não residia na origem única de sua ordenação, como ensinava a igreja Romana, segundo a qual o apóstolo Pedro teria sido o primeiro papa, dando origem à saga do papado, bem como que os demais bispos romanos seriam sucessores dos apóstolos. Antes, pelo contrário, para ele, a autoridade do bispo era outorgada, de certa maneira, pela própria igreja, que os elegiam como seus legítimos representantes.

É sempre importante pontuar, também, que sempre houve, desde o início da igreja, uma pluralidade de oficiais na sua administração. Os textos falam e Calvino consentia com eles, em presbíteros, sempre no plural, que sugere que a igreja era governada por um colegiado de oficiais eleitos, o que denota um regime representativo de governo eclesiástico.

Em uma série de sermões expositivos sobre a epístola de Tito, cuidando em bem interpretar a instituição de presbíteros em Creta, conforme orientação de Paulo, Calvino arremata: “A igreja fracassaria [...]. Eis por que Paulo requer que fossem designados anciãos ou presbíteros, homens que têm a tarefa de guiar sempre o povo de Deus (CALVINO, 2019, p.62). Ele lembra ainda que o Apóstolo orienta Tito: “em cada cidade, constituídes presbíteros” (*Ibid.*). A seguir, diz nosso teólogo da Reforma, “Paulo se refere aos presbíteros que sejam escolhidos” (*Ibid.*). Depois disso, em vários momentos desse sermão, pontua a importante questão da escolha ou eleição dos líderes da igreja. Tratando sobre os requisitos dos seus futuros oficiais, diz: “Em primeiro lugar, se requeria que os escolhidos [...] (*Ibid.*, p.65), e ainda menciona “pastores escolhidos” e “dos que haverão de ser escolhidos” (*Ibid.*, p.71). Portanto, parece não haver dúvida que, para Calvino, os anciãos ou presbíteros deveriam ser eleitos pelos membros da congregação, para, assim, representá-los na administração da igreja.

Calvino argumenta também contra a hierarquia na igreja. Antes, dizia ele: “chamo indiferentemente aos bispos e presbíteros ministros da igreja (CALVINO, 2009 [1536], vol. IV, p.74). Isso posto porque a igreja romana revestiu o bispo de autoridade hierárquica em relação a outros membros do clero.

Sobre essa questão e sobre os vários cargos e ofícios criados pela igreja romana, como o de padre, por exemplo, bem como a hierarquização da administração da igreja, afirma Calvino, em tom contundente:

E a verdade é que eles procedem de maneira muito diferente da do apóstolo [...]. E a própria verdade da Escritura os acusa, pois ela não reconhece outro ministro da igreja senão o que é mensageiro da Palavra de Deus, chamado para governar a igreja, e a ele ora chama de bispo, ora de presbítero, e às vezes, pastor (CALVINO, 2009 [1536], vol. IV, p.75).

Diferentemente da igreja romana que faz distinção entre os termos Presbítero e Bispo, Calvino entendia ser e designar o mesmo ofício.

Tratando sobre a questão da ordenação, Calvino inclui na discussão o tema eleição de ministros da igreja e a necessidade de que fossem eleitos pelo povo.

Sua preocupação sobre a índole do eleito também é digna de se pontuar. Ou seja, ele procurava ensinar certos cuidados à igreja para que não se arrependesse de ter eleito quem elegeu. Diz ele: “a igreja que se dispusesse a eleger ministro deveria antes de proceder à eleição, convidar de uma região próxima um ou dois bispos [...] para se aconselhar com eles sobre quem seria indicado ao cargo (*Ibid.*, p. 76).

O ponto realmente importante aqui é a menção da “eleição” para a igreja escolher seus ministros. Já está bem claro que o povo, na perspectiva da eclesiologia reformada, sempre participa do governo da igreja, elegendo seus representantes.

Nesse mesmo tópico, depois de um breve arrazoado sobre outras possibilidades de instituir os bispos ou presbíteros na igreja, passando pela sugestão de que eles fossem, para tornar o processo mais prático, de alguma forma, indicados por “magistrados”, por “elementos mais antigos” ou ainda por “príncipes” e “outros superiores”, tudo isso para contornar a dificuldade de uma eleição com a participação de toda a igreja, porque poder-se-ia julgar que “é muito difícil acontecer que muitas cabeças façam bem feita alguma coisa por comum consentimento” (*Ibid.*, p. 77), Calvino, não antes de evocar um importante testemunho do século III e dizer que “Cipriano lutou muito no sentido de que uma eleição não deveria ser considerada como devidamente feita, a não ser que fosse realizada pelo voto de todo o povo” (*Ibid.*, p. 76), e ainda depois de reconhecer que tudo indicava que Cipriano estava com a razão, porque “as narrativas da história mostram que essa prática era observada naquele tempo em muitas regiões” (*Ibid.*, p. 75), conclui:

Certamente não haverá nenhum homem de bom senso que negue que, segundo a ordem da vocação legítima, os bispos devem ser

eleitos pelos homens, visto que há muitos testemunhos da Escritura em prol deste processo de eleição (*Ibid.*, p.78).

Fica evidente a honestidade intelectual de Calvino quanto ao assunto ordenação de oficiais da igreja. Ele estava investigando a questão e não descartava nenhuma possibilidade; nem mesmo, como já dissemos, que até os “príncipes ou outros superiores que revelem zelo pela piedade cristã” (*Ibid.*, p. 77), pudessem constituir bispos na igreja, opção que descartou por não ter apoio nas Escrituras.

Para defender a proeminência da eleição de oficiais com a participação de toda a igreja, Calvino chega a sugerir que o próprio apóstolo Paulo teria sido comissionado pela igreja, “apesar de [...] ter sido escolhido pela boca do Senhor como privilégio singular, ele igualmente fez uso da disciplina e ordem da vocação eclesiástica” (*Ibid.*). Ou seja, segundo Calvino, Paulo, mesmo sendo “apóstolo, não da parte de homens, nem por intermédio de homem algum, mas por Jesus Cristo (Gl 1:1)’ (BÍBLIA de estudos de Genebra, 1999 [1560], p.1447-1448), se submeteu à escolha da igreja. Calvino, para embasar a ideia de que até mesmo o apóstolo Paulo teria sido “eleito” pela igreja, cita o texto de Atos 13:2,3, argumentando:

Porque o evangelista Lucas declara que, estando os apóstolos jejuando e orando, “disse o Espírito Santo: Separai-me, agora, Barnabé e Saulo para a obra a que tenho chamado”. Com que propósito fizeram essa separação e imposição de mãos depois que o Espírito santo havia testificado essa eleição? (CALVINO, 2009 [1536], vol. IV, p.77).

A pergunta retórica de Calvino, depois de citar a narração bíblica, serviu ao propósito de concluir seu argumento em favor da eleição de oficiais. Diz ele: “não foi para que fosse observada a disciplina eclesiástica, sendo os ministros ordenados pelos homens?” (*Ibid.*). Certamente que sim, não teria outra resposta a ser dada. Porém, é importante saber que a expressão “ordenado pelos homens” significa a mesma coisa de dizer “ordenados pela igreja”, ainda que por meio de representantes eleitos. O que Calvino tinha em mente, aqui, era exatamente combater a prática e o ensinamento da igreja romana, que não incluía o povo na escolha de seus ministros, e finaliza como que comemorando o entendimento dessa questão:

Assim, o senhor [...] predizendo que tinha ordenado o apóstolo Paulo para ser o apóstolo dos gentios, quis, todavia, que ele fosse constituído pela igreja. O que também se pode ver na eleição de Matias, porque o ofício apostólico era tão importante que eles não ousaram seguir seu próprio critério para ordenar alguém para o seu

colégio; por isso apresentaram e puseram a público dois nomes, sobre um dos quais cairia a sorte, para que dessa maneira a eleição pudesse ser evidente testemunho do céu, e, todavia, que não fosse negligenciada a política eclesiástica (*Ibid.*, p. 78)

O modelo utilizado aqui não é o mais importante, visto que estamos tratando de uma retomada de preceitos bíblicos, esquecidos durante toda a Idade Média.

O que Calvino queria pontuar, em oposição à igreja romana é que nem ministros, e nem mesmo os apóstolos, podem escolher os governantes da igreja sem o consentimento do povo. Mais que isso: sem que tenham sido eleitos e comissionados pelo povo, pela igreja.

Porém, a igreja deve estar atenta ao aspecto do chamamento interno do candidato ao ofício. É necessário que o oficial seja, antes de qualquer coisa, chamado e vocacionado pelo Espírito Santo, para a honrosa missão.

O capítulo 3 da epístola de Paulo a Timóteo, diz:

Fiel é a palavra: se alguém aspira ao episcopado, excelente obra almeja. É necessário, portanto, que o bispo seja irrepreensível, esposo de uma só mulher, temperante, sóbrio, modesto, hospitaleiro, apto para ensinar; não dado ao vinho, não violento, porém cordato, inimigo de contendas, não avarento; e que governe bem a própria casa, criando os filhos sob disciplina, com todo o respeito (pois, se alguém não sabe governar a própria casa, como cuidará da igreja de Deus?); não seja neófito, para não suceder que se ensoberbeça e incorra na condenação do diabo. Pelo contrário, é necessário que ele tenha bom testemunho dos de fora, a fim de não cair no opróbrio e no laço do diabo (I Tm 3:1-1715) (BÍBLIA de estudos de Genebra, 1999 [1560], p.1621-1622).

Em seu comentário das “Pastorais”, comentando o texto acima, Calvino deixa claro sua discordância com a interpretação de Crisóstomo, acreditando que a expressão “fiel é a palavra” se refere não a algo de uma seção imediatamente anterior do texto, mas a uma preparação para algo extremamente importante que Paulo passaria a expor: nada mais nada menos que a “forma de governo que seria estabelecida na igreja” (CALVINO, 2009 [1536], vol. IV, p. 77).

Seguindo essa linha de interpretação, Calvino, agora, comentando a expressão “se alguém aspira ao episcopado”, ou, como consta em algumas traduções de sua preferência, “se um homem aspira ao episcopado”, afirma que Paulo, ao dizer isso, estava excluindo as mulheres desse ofício. Isso é absolutamente verdadeiro. De fato, para Paulo, não havia lugar para as mulheres no

oficialato da igreja²⁹. Porém, não somente as mulheres deveriam ser excluídas desse ministério. A maioria dos homens, também o eram. Apenas os vocacionados deveriam ser eleitos.

A preocupação de Paulo, segundo Calvino, era que a igreja não elegeisse qualquer homem para ofício tão importante da igreja. Era absolutamente necessário que os que fossem “eleitos pela igreja” tivessem algumas características imprescindíveis aos que almejam tal ofício. Diz ele: “era indispensável que Timóteo e os demais fossem advertidos a se precaverem no ato da eleição dos bispos” (*Ibid.*). E o motivo não era outro senão o de garantir a exclusão de qualquer homem que pudesse querer ser eleito apenas para exibir o ofício como uma espécie de troféu ou de fator de proeminência sobre os outros crentes. Afinal, eles seriam eleitos para “gigantesca tarefa de [...] governar a igreja que é a herança de Deus” (*Ibid.*, p. 79).

Calvino ainda utiliza seu comentário à epístola de I Timóteo para corrigir a interpretação da palavra “bispo”, utilizada, segundo ele, de forma equivocada, especialmente pela igreja romana. Diz ele:

É mister que notemos igualmente a intenção de Paulo aqui, ao falar do ofício de bispo, especialmente diante do fato de que as gerações mais antigas foram desviadas do verdadeiro sentido pelos costumes de suas épocas. Enquanto Paulo inclui na designação – “bispos” – todos os pastores, eles entendem que bispo é alguém que foi eleito de cada colégio presbiterial para presidir sobre os irmãos. Tenhamos

²⁹ Em tempos de “empoderamento feminino”, o ensinamento de Paulo acerca da participação das mulheres na liderança das igrejas cristãs, especialmente no que diz respeito ao seu oficialato, tende a ser considerado obsoleto. Contudo, concordando ou não concordando, o fato é que o ensinamento que proíbe tacitamente que as mulheres ocupem esses ofícios, em Paulo, está lá. Existe a opção de desprezá-lo, mas não existe a opção de dizer que ele não está lá. O ensino é tão claro que poucos investem energia para provar que Paulo não disse e não ensinou o que disse e ensinou. Ludgero Bonilha Moraes, em obra que trata sobre o papel da mulher a partir do pensamento paulino, afirma: “a parte controversa vem [...] nos termos paulino (I Timóteo 2.11-14) [...]. Então Paulo determina, apresentando todos estes mandamentos no imperativo, para que não se deixe nenhuma dúvida. ‘A mulher aprenda em silêncio, com toda a submissão. E não permito que a mulher ensine, nem que exerça autoridade de homem; esteja, porém em silêncio’. Então fundamenta o mandamento do Senhor, aqui com dois argumentos [...]. ‘Porque, primeiro, foi formado Adão, depois Eva. E Adão não foi iludido, mas a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão’ [...]. Você pode até discordar da ordem paulina, mas ela é clara, certamente o é. Nada obtuso na sua ordem apostólica. Portanto descartá-la haverá de ser como afrontas abertas inconcebíveis” (2022, p. 157-158). Embora os puritanos do século XVII tenham desenvolvido um ambiente favorável às mulheres, conferindo-lhes muito valor no contexto familiar e no casamento, o que não era muito comum, no que diz respeito à participação das mulheres nos púlpitos e oficialato da igreja, tendiam a seguir a interpretação ortodoxa paulina. Enquanto igrejas que não sofreram influência direta do calvinismo, do puritanismo, ou mesmo as que abdicaram dessa influência, ordenam mulheres sem nenhum problema de consciência; as que preservam essa influência se apresentam reticentes; resistentes. Apesar da pressão social, não permitem que mulheres sejam eleitas para os ofícios da igreja; assim como, também, não permitem que a maioria dos homens sejam igualmente eleitos.

em mente, portanto, que esta palavra significa o mesmo que ministro, pastor ou presbítero (*Ibid.*, p.79).

Defender a igualdade do significado dos termos “bispo” e “presbítero” parece ser algo importante para Calvino, uma vez que estava em pauta, ainda, o embate trazido pela Reforma Protestante contra a Igreja Católica Romana. Em outro momento do seu comentário à epístola, ele reforça: “é evidente à luz de outras passagens, que o título bispo era comum a todos os presbíteros” (*Ibid.*, p. 90).

Mais uma vez, como se trata de lançamento dos fundamentos da forma de governo que a igreja deveria assumir, ou, antes, da redescoberta desses fundamentos, pontuamos: em todas essas falas de Calvino, o mais importante é seu reconhecimento de que os “bispos”, “presbíteros” e demais oficiais da igreja, deveriam ser eleitos pelo “povo”, pela “igreja”; isso é o que, de fato, importa.

Então, em sua análise das Escrituras, Calvino parece ter muita clareza que o regime de governo que as igrejas cristãs adotavam, no primeiro século e o que a Escritura, de fato, prescreve à igreja, era o regime de governo “representativo”, também chamado de “reformado”, “presbiterial” ou ainda “presbiteriano” e não o “episcopal”, nem o “congregacional”.

O capítulo 1 da epístola de Paulo a Tito 1:5-9, diz:

Por esta causa, te deixei em Creta, para que pusesse em ordem as coisas restantes, bem como, em cada cidade, constituíesses presbíteros, conforme te prescrevi: alguém que seja irrepreensível, marido de uma só mulher, que tenha filhos crentes que não são acusados de dissolução, nem são insubordinados. Porque é indispensável que o bispo seja irrepreensível como despenseiro de Deus, não arrogante, não irascível, não dado ao vinho, nem violento, nem cobiçoso de torpe ganância; antes, hospitaleiro, amigo do bem, sóbrio, justo, piedoso, que tenha domínio de si, apegado à palavra fiel, que é segundo a doutrina, de modo que tenha poder tanto para exortar pelo reto ensino como para convencer os que o contradizem (Tito 1:5-9) (BÍBLIA de estudos de Genebra, 1999 [1560], p.1635-1636).

Calvino, entendendo perfeitamente que a epístola em questão, tem como cenário o início da institucionalização das igrejas cristãs, observa que Paulo deixou Tito em Creta para organizar as igrejas “cujas atividades não eram ainda bem ordenadas” (CALVINO, 2009, p. 304.). Ao que completa: “Tito, porém tinha o encargo adicional de [...] estabelecer-lhe métodos fixos de governo e disciplina”

(*Ibid.*, p.304). Fica claro, então, que uma das prioridades de Tito era a organização político-eclesiástica da igreja. Tanto é assim, que Calvino comenta:

Na edificação espiritual da igreja, há algo que exerce quase a prioridade em relação à doutrina: que os pastores sejam designados para cuidarem do governo da igreja. Daí Paulo mencioná-lo aqui antes de qualquer coisa (*Ibid.*, p. 306).

Para Paulo, no entendimento de Calvino, no cenário da organização da igreja, ainda no primeiro século, a questão do governo da igreja era algo essencial e precisava ser pensado cuidadosamente.

A ordem para constituir “presbíteros” em cada cidade, de fato, sugere a forma de governo representativa. Um colegiado de presbíteros deveria governar a igreja, numa quase profética espécie de democracia-eclesiástica-representativa.

Calvino, então, aproveita para retomar outro sinônimo da palavra “presbítero”, muito utilizado no Velho Testamento. Como bem sabemos, de acordo com nosso teólogo sistematizador dos preceitos reformados, as palavras “presbíteros”, “bispos” e até “pastores” significam a mesma coisa. Além desses termos equivalentes, Calvino resgata outro termo, que tem o mesmo significado:

Os presbíteros ou anciãos (seniores) não eram, como se sabe, assim chamados por causa de sua idade, pois com frequência homens ainda jovens – como é o caso de Timóteo – eram eleitos para o desempenho dessa função (CALVINO, 2009 [1536], p.79).

Mais uma vez destacamos algo que estava absolutamente claro para Calvino, em sua análise das Escrituras, quanto ao sistema de governo: o fato de que os oficiais eram eleitos, como no caso do jovem Timóteo, por exemplo.

Por fim, ao analisar a expressão “designar presbíteros em cada cidade” ou, como aparece em outras traduções “constituídes presbíteros”, Calvino tem a preocupação de esclarecer que isso não significava que Paulo estava dando autonomia e autoridade a Tito para, ele mesmo, designar ou constituir presbíteros na igreja, como alguns poderiam supor. Diz ele:

Poder-se-á, porém, parecer que ele confere autoridade a Tito, ao ordenar-lhe que designasse ministros para todas as igrejas. Tal coisa se constituiria em quase poder soberano e privaria as igrejas locais de seu direito de eleger e o colégio de pastores; de seu direito de julgar; e tal coisa seria profanar toda a administração da igreja (*Ibid.*, p. 307).

A expressão “direito de eleger”, aliada à expressão “colégio de pastores; de seu direito de julgar” é mais uma confirmação de que, para Calvino, não havia dúvida acerca de qual era a forma de governo que deveria ser utilizada para a boa gestão da igreja: a forma de governo presbiteriana ou representativa, onde o povo elege seus presbíteros, que se reúnem em colegiado, também chamado de conselho, para julgar as demandas. Ou seja, a igreja, o povo, participava, por meio de seus representantes eleitos, da administração, fato que não ocorre na igreja romana e que Calvino fazia questão de se contrapor. Fazia isso, não para criar uma prática que distinguisse sua igreja da romana, apenas. O principal motivo era para que o governo da igreja cristã estivesse ajustado ao que ele entendia ser o verdadeiro ensino das Escrituras sobre esse tema.

Mas, retomando a explicação de Calvino sobre a suposta alegação de que Paulo pudesse ter dado autoridade a Tito para constituir presbíteros, ele responde, com muita facilidade, segundo ele, pondo fim a esse tipo de especulação:

O apóstolo não está dando a Tito permissão para fazer tudo de forma arbitrária, por iniciativa própria, pondo sobre as igrejas os bispos que lhe agradassem; ao contrário, o apóstolo está ordenando-lhe a presidir as eleições como moderador, como se faz necessário [...]. Da mesma forma Lucas diz de Paulo e Barnabé, em Atos 14.23, que ordenaram presbíteros em cada igreja, não significando que sozinhos designassem para as igrejas locais, de forma ditatorial, pastores não aprovados nem conhecidos; mas porque ordenaram homens aptos que haviam sido eleitos (CALVINO, 2009 [1536], vol. IV, p.307).

2.4.1 João Calvino e o magistrado civil

Até agora temos tratado sobre o que pensava Calvino acerca da Forma de Governo Eclesiástico que seria mais adequado, por sua proximidade com os preceitos Escriturísticos, porque esse era o critério, a chave hermenêutica pela qual ele se baseava.

Parece não ter ficado nenhuma dúvida que Calvino entendia que a forma de governo eclesiástico que mais se aproxima do ensinamento das Escrituras Sagradas é aquela que promove a eleição dos oficiais da igreja, que uma vez eleitos, se reúnem em colegiado para gerir a igreja de Cristo. Ou seja, uma forma de governo representativo.

A partir desse ponto iremos analisar a visão de Calvino acerca do governo secular, da administração civil.

Em sua pouco conhecida “*Ordenanças Eclesiásticas*”, apresentada na versão final em 1561, Calvino demonstra sua preocupação com a formação dos jovens. Para ele era necessário despertar as gerações “para o tempo futuro” (TOKASHIKI, 2020, p.47). Por isso, dizia ele: “será necessário um colégio a fim de instruí-los” (*Ibid.*). Ele tinha em mente três objetivos com essa ação continuada de educação: o primeiro tinha a ver com a continuidade da igreja, “a fim de não deixar a igreja deserta para nossos filhos” (*Ibid.*). O segundo, “para preparar o ministério” (*Ibid.*), portanto, tinha a ver com a formação intelectual dos ministros e o terceiro e não menos importante, para preparar os jovens para “o governo civil” (*Ibid.*).

Calvino, além de ter tido uma grande atuação na esfera Política e na Administração Civil, áreas das mais afetadas pela frouxidão Moral e Ética, também deu grande contribuição escrevendo sobre o tema. Em sua obra mais famosa, *As Institutas da Religião Cristã*, no Livro Quatro, capítulo XVI que tem por título *Do Governo Civil*, ele dedica 36 seções sobre o assunto.

Escrevendo sobre os governantes, sobre os políticos, Calvino deixa claro que é inconcebível que vivam de forma corrupta. Ele entendia a atuação do governo civil quase que como um ministério divino, o que não quer dizer, obviamente, que ele entendesse haver uma relação tão íntima da igreja com o Estado a ponto de confundir-se. Pelo contrário, ele defendia também a clara separação entre esta e aquele, como afirma: “o reino espiritual de Cristo e a ordem civil são coisas bem diferentes” (CALVINO, 2009, vol. IV, p.146).

E ainda:

Agora, pois, seja o temor do Senhor convosco, tomai cuidado e fazei-o, porque não há no senhor, nosso Deus, injustiça, nem parcialidade, nem aceita suborno [...]. Isso deve tocar o coração das autoridades superiores, porque tais exortações lhes ensinam que elas são como magistrados com poder delegado por Deus, a quem terão que prestar contas do seu encargo. E com toda razão devem sentir-se espetados por essa advertência, porque, se cometerem qualquer falta, não só farão injúria aos homens, mas também macularão os seus sagrados juízos (*Ibid.*, p. 151).

Para Calvino e para toda a tradição Reformada o poder do Estado emana do próprio Deus, que é o único Soberano, que outorga, entretanto, lampejos dessa soberania ao Estado e ao Povo. Mas essa não é uma relação hierárquica entre

“soberanos”, como bem observa Franklin Ferreira. Ou seja, toda autoridade civil é subsidiada por Deus. Essa é uma visão interessante porque inibe a atuação de déspotas:

A autoridade do Magistrado deriva de Deus. O Estado, então, é um servo de Deus a fim de que a ordem e o bem-estar sejam protegidos do caos, da violência e do mal. O poder de matar, que está nas mãos do magistrado ou do governante, deriva de uma função de manter e proteger a obra de Deus, a humanidade, contra a destruição (FERREIRA, 2016, p. 202).

E ainda afirma: “Quando a autoridade do magistrado se degenera em despotismo [...] é dever da pessoa liberta por Deus lutar pela liberdade” (*Ibid.*).

Calvino, na visão de Franklin Ferreira, comentando sobre os limites da lealdade e da obediência ao magistrado, ao governante, faz ainda a seguinte advertência: “Se as autoridades ordenassem algo contra o mandamento de Deus, devemos desconsiderá-lo completamente, seja quem for o mandante” (*Ibid.*, p.206).

Como fica claro acima, Calvino e a própria ortodoxia da teologia Reformada não descartam a possibilidade de uma desobediência civil, como observa ainda Franklin Ferreira, fazendo referência a Calvino:

O Senhor, portanto, é o Rei dos reis, a ele devemos ouvir acima de todos tão logo abra sua boca. De forma secundária, devemos estar sujeitos aos homens que têm proeminência sobre nós, mas somente sob a autoridade de Deus (*Ibid.*).

Em tempos de colapsos, de relativismo das virtudes, da falta de Ética e da moral questionável, sobretudo na política, o Calvinismo tem surgido como sendo um antídoto interessante, já testado historicamente.

O próprio Calvino, no século XVI, pondo em prática a Cosmvisão que tinha, influenciou grandemente, positivamente, e até com certa radicalidade moral, segundo alguns historiadores, a política, a economia e muitas outras áreas.

Calvino é um dos teólogos clássicos que mais escreveu sobre o governo civil e em suas ideias firma-se a tradição reformada sobre política.

Sua atuação na cidade de Genebra não foi somente teológica e eclesiástica, “mas [...] teve intensa atuação na estruturação da sociedade civil daquela cidade, participando igualmente da administração e dos detalhes operacionais do seu dia-a-dia” (PORTELA, 1996, p. 98).

E, ainda, em seu tempo:

Genebra foi o primeiro lugar na Europa a ter leis especiais que proibiam [...]; sendo comerciante, cobrar além do preço permitido ou roubar no peso e também (e isso se estendia aos produtores) estocar mercadorias para fazê-las faltar no mercado e assim majorar o preço (LOPES, 1996, p.131).

Calvino parece ter entendido como ninguém que “a compreensão do cristianismo como um sistema total de vida é fundamental para nosso engajamento nas questões de desenvolvimento, busca de equidade e justiça social em nosso tempo” (LEITE, 2006, p. 57).

2.5 O GOVERNO REPRESENTATIVO NA ASSEMBLEIA DE WESTMINSTER

A Assembleia de Westminster é, sem sombra de dúvida, a concretização de todo o projeto do envolvimento dos puritanos com a política, como veremos de forma mais detalhada no terceiro capítulo.

Vale lembrar aqui, de forma sintética, que os puritanos eram pessoas ligadas à Igreja estatal da Inglaterra, única permitida até então. Eles entendiam que a Reforma empreendida pelo rei Henrique VIII havia sido insuficiente, incompleta. Na igreja Anglicana ainda havia muitos traços de catolicismo romano que eles entendiam absolutamente necessário corrigir. A igreja, também, flertava perigosamente ora com o arminianismo ora com o próprio Catolicismo, além de não ter postura firme com relação a um dos principais pilares da Reforma Protestante: o “*Sola Scriptura*”, preceito que ensinava que a Bíblia deveria ser considerada como “única regra de fé e de prática”.

Apesar da ligação com a igreja Anglicana, muitos puritanos tinham convicções presbiterianas, outros eram de convicção independente ou congregacional.

Insatisfeitos com os rumos da Igreja de que faziam parte – Anglicana -, muitos ministros da própria igreja, que eram puritanos, começaram a reclamar mudanças desde o reinado de Elisabeth. Por conta disso, foram fortemente reprimidos, embora só quisessem o bem da igreja, de acordo com o entendimento deles. Muitos foram expulsos da igreja, torturados e até mortos por suas convicções.

Todo esse contexto de luta e perseguição atravessou pelo menos três reinados. Sob Jaime I criou-se uma expectativa de que finalmente a luta dos puritanos por um aprofundamento da Reforma na igreja da Inglaterra seria atendida,

por ser ele um rei de origem escocesa, visto que a igreja da Escócia já havia aprofundado esse quesito e era uma igreja calvinista, portanto, com convicções teológicas Reformadas e um regime de governo presbiteriano, ou seja, um regime de governo Representativo, em que os membros da igreja escolhiam seus líderes que deveriam governá-la. Mas não foi o que aconteceu. Antes, pelo contrário, houve retrocesso. Jaime I morre e assume seu filho, Carlos I. Um rei com forte tendência católica por conta de sua esposa, uma católica fervorosa.

Cansados da luta improdutiva, os puritanos perceberam que só conseguiriam, efetivamente, reformar a igreja da Inglaterra, no que diz respeito à sua teologia, liturgia e, principalmente quanto à forma de governo, através de uma atuação política mais efetiva, uma vez que a igreja era estatal e, portanto, governada por um político. Assim ocorreu. Muitos puritanos foram eleitos para o Parlamento, para fazer parte da Câmara dos Comuns e começaram de imediato a trabalhar pela Reforma da Igreja da Inglaterra, que era uma igreja de regime eclesiástico Episcopal. Porém, perceberam ainda que apenas fazer parte da política, na Câmara dos Comuns, não seria suficiente para reformar a igreja, uma vez que seu chefe supremo era também o próprio rei. Como todo o poder, naquele cenário, residia no cetro real a monarquia era, também, uma barreira a ser superada.

Os puritanos, então, acabaram dominando praticamente todas as ações da Câmara dos Comuns, assumindo diversas posições de liderança. Devido a atuação deles, que trouxeram à “Casa Inferior” de volta ao seu verdadeiro papel, visto que antes era uma Câmara absolutamente subserviente à Coroa e à própria “Casa Superior”, composta pelos nobres. Isso gerou um atrito como nunca antes visto na história inglesa, culminando em uma guerra civil, em meados de 1640, que ficou conhecida como “Revolução Puritana”, por motivos óbvios, que também trataremos de forma pormenorizada no terceiro capítulo. Como resultado dos desdobramentos dessa Revolução, o parlamento formou um exército que foi vencendo batalha a batalha contra o exército real. A cada vitória o Parlamento transferia parte da fonte do poder do rei para o povo, que era representado pela própria Câmara dos Comuns. Esse processo durou quase toda a década de 1640.

A Assembleia de Westminster funcionou concomitantemente à guerra civil:

Em 12 de junho de 1643, o Parlamento sancionou um Decreto intitulado “Convocação dos Lords e Comuns do Parlamento para a Convocação de uma Assembleia de Teólogos e outros com vistas a

serem consultados pelo Parlamento para o estabelecimento do Governo e Liturgia da Igreja da Inglaterra e purificação da Doutrina da dita Igreja das falsas aspersões e interpretações”. Visto que o governo pré-existente da igreja por meio de bispos havia cessado de existir [...] a única autoridade universalmente reconhecida que pudesse reunir os representantes da Igreja em Assembleia Geral era a Legislatura Nacional (HODGE, 1999, p. 41).

Podemos dizer que foi exatamente para provocar uma reação como a da Assembleia de Westminster que os puritanos trabalharam para entrar na política, no Parlamento, via Câmara dos Comuns. Obviamente que eles não tinham ideia de como os acontecimentos se processariam. Poderia ter sido de outra forma, mas isso não importa. O que importa, de fato, é que essa Assembleia era a visualização de um objetivo cumprido. Finalmente os puritanos tinham poder e prerrogativa suficientes para empreender um aprofundamento da Reforma na Igreja da Inglaterra que julgavam absolutamente necessária.

A convocação dessa Assembleia em meio à Guerra Civil foi tão importante que não passou despercebida pelo historiador britânico Christopher Hill. Diz ele:

Assembly of Divines “Assembleia criada pelo Parlamento durante a Grande Rebelião de 1641, para agir como consultoria de assuntos religiosos [...]. Ela incluía alguns membros do grupo dos episcopais, cinco independentes, mas os restantes eram presbiterianos. Quando em 1642-3, os excessos do rei levaram os escoceses a se aliarem ao partido dos parlamentares, cinco escoceses foram incorporados à assembleia na função de assessores a fim de redigirem o embrião de uma Constituição da Igreja anglicana para os três reinos da Grã-Bretanha. A assembleia funcionava como um comitê de assessoria do Parlamento. Seus membros acabaram elaborando uma confissão de fé; o grande e o pequeno Catecismo, uma forma de Governo e a Direção para a Veneração pública (2001, p. 71).

É importante pontuar a afirmação: “mas os restantes eram presbiterianos”, que dá uma conotação de superioridade numérica. Isso explica a opção por um governo representativo na igreja durante o período da chamada República inglesa, do Interregno. No Brasil, desses documentos mencionados por Christopher Hill, apenas a “*Confissão de fé Westminster*”, o “*Grande Catecismo*” ou “*Catecismo Maior*” e o “*Pequeno Catecismo*” ou “*Breve Catecismo*” são bem conhecidos, pelo fato de a Igreja Presbiteriana do Brasil adotá-los como “Padrão de Fé”, isto é, como interpretação oficial da igreja acerca de vários assuntos teológicos neles contidos.

Comentando sobre esses documentos produzidos na Assembleia de Westminster, Everton Tokashiki faz a pertinente observação:

Quem conhece apenas os Padrões de Westminster pode deduzir que a Assembleia deixou em aberto a questão da forma de governo da igreja. Este é um equívoco comum por se desconhecer a história e a documentação produzida pela Assembleia de Westminster [...]. Não encontramos a doutrina do governo da igreja na Confissão de Fé e nos Catecismos, mas no Diretório de Governo Eclesiástico. Este é o documento aprovado para a implantação do sistema de governo de igreja que seria estabelecido no Reino Unido no século XVII (2020, p.115).

Como este capítulo tem por objetivo fundamentar a base teológica dos Puritanos, no que diz respeito à Forma de Governo Eclesiástico, que acreditamos ter servido de modelo para a implantação, na esfera civil, da Democracia Representativa, iremos nos deter apenas nesse documento produzido pela Assembleia de Westminster que trata sobre a forma de Governo Eclesiástico Representativo ou Presbiteriano.

Vale ressaltar que “Presbiteriana” não é o nome da igreja e, sim, da forma de governo eclesiástico que a igreja adota. Assim também como “Congregacional” não é nome de igreja e, sim, da forma de governo eclesiástico adotado por ela, bem como também ocorre com a forma de governo eclesiástico “Episcopal”, também adotado pela igreja que assim se identifica. Em certo sentido, podemos dizer que são as três “igrejas sem nome”.

Everton Tokashiki, com base nos resultados de suas pesquisas em documentos e atas produzidos na própria Assembleia de Westminster, afirma que:

A forma de governo foi um dos assuntos mais importantes nos debates da Assembleia de Westminster. O diretório aprovado acerca do governo da igreja define o modelo de ofícios e da ordem dos concílios da igreja dos três reinos. Ocorreram 326 seções para debater exclusivamente sobre o governo da igreja, e outras 30 sessões onde o assunto foi abordado e ainda outras 356 em que era o motivo principal da reunião. Esta matéria foi a segunda mais polêmica durante a realização da Assembleia [...]. O presbiterianismo aprovado como padrão do governo de igreja durou poucos anos até a restauração da monarquia e do episcopalíssimo (2020, p.115).

Quando examinamos a lista dos membros participantes da Assembleia de Westminster, passamos a entender o motivo pelo qual as discussões acerca da forma ou regime de governo eclesiástico ter sido a segunda matéria mais polêmica que foi discutida na Assembleia, bem como uma das que gerou mais reuniões para debater o tema. Hodge, apresenta a seguinte lista sintética:

A lista original incluía os nomes de dez Lords e vinte membros da Câmara dos Comuns como membros leigos, e cento e vinte um teólogos. Homens de todas as matizes de opinião quanto ao governo da igreja foram incluídos nessa preclara companhia – episcopais, presbiterianos, independentes e erastianos [...]. A Assembleia Geral Escocesa também enviou como delegados, a Westminster, os melhores e mais preclaros homens que possuía – ministros: Alexander Henderson, o autor do pacto, George Gillespie, Samuel Rutherford e Robert Baillie; e presbíteros: Lord John Maitland e Sir Archibald Johnston (1999, p. 43).

Dos representantes do Parlamento, cabe mencionar a presença de John Pym, um fervoroso puritano de convicções presbiterianas e que teve importante atuação na acusação e na deposição dos ministros e do próprio rei Carlos I e, porque não dizer, na derrubada da monarquia e substituição por um regime democrático de governo representativo, na esfera civil.

Depois de muitas seções e muitos acalorados debates, foi aprovado o Regime de Governo Presbiteriano, como “novo” regime de governo oficial da Igreja da Inglaterra, porque “os presbiterianos representavam a posição majoritária” (TOKASHIKI, 2020, p.131).

Nosso pesquisador dos documentos oficiais da Assembleia de Westminster ainda destaca que:

Os episcopais e congregacionais ofereceram alguma resistência inicial, mas, posteriormente, nas propostas das comissões prevaleceram apenas as teses presbiterianas sendo aprovadas pela Assembleia e pelo Parlamento (*Ibid.*).

Como já explicamos de forma detalhada, neste mesmo capítulo, sobre o que vem a ser exatamente o sistema ou forma de governo eclesiástico denominado de presbiteriano, por agora é o bastante apenas citar pequenos trechos do documento produzido e aprovado na Assembleia de Westminster sob o título “A forma de Governo Eclesiástico Presbiteriano e da Ordenação de Ministros de Acordo com a Assembleia de Teólogos de Westminster, com a Assistência dos Comissários da Igreja da Escócia, como Parte da Uniformidade Pactuada na Religião entre as Igrejas de Cristo nos Reinos da Escócia, Inglaterra Irlanda: com um Ato da Assembleia Geral, no ano de 1645, Aprovando-o”, reproduzida integralmente na importante obra *Documentos da Tradição das Igrejas Reformadas*, do pesquisador Ewerton Tokashiki:

Das assembleias dos presbitérios [...]. A Escritura apresenta que diversas congregações particulares podem estar debaixo de um

governo presbiteriano. Esta proposição é aprovada pelas seguintes partes. I. Primeiro, da igreja de Jerusalém que consistia de mais de uma congregação [...]. Segundo, todas aquelas congregações estavam sob um governo presbiteriano [...]. Terceiro, conseqüentemente, a Escritura apresenta que distintas congregações estão debaixo de um governo presbiteriano (*Ibid.*, p.146-148).

Christopher Hill, ainda fornece uma importante informação sobre o estabelecimento oficial da igreja presbiteriana: “no decreto parlamentar de 1646, que instituiu um estado da igreja Presbiteriana, os anciãos deveriam ser eleitos pelos membros das congregações” (2003, p.252).

Com esse decreto, na prática, a igreja oficial da Inglaterra deixaria de ser anglicana e passaria a ser presbiteriana. Essa é uma mudança substancialmente grande. Não se trata simplesmente de mudar o nome da igreja. Além da incorporação dos preceitos Reformados, especialmente da concepção teológica Reformada, calvinista, muda também e principalmente o sistema de governo da igreja, o que implica na mudança da base da soberania do poder, que passaria para as mãos do povo, dos leigos que, através do voto, elegeriam seus representantes para o governo da igreja. Esse modelo, segundo acreditam os puritanos, é, precisamente, o modelo de governo eclesiástico ensinado nas Escrituras, como pode ser visto no livro de Atos e nas cartas paulinas, que orienta a eleição de “presbíteros” para o governo da igreja.

A igreja da Inglaterra, então, passa a ter um regime democrático representativo³⁰. Esse modelo de governo eclesiástico e as condições em que ele

³⁰ O filósofo e historiador calvinista, Rousas John Rushsoony, em sua importante obra “Cristianismo e Estado”, reclama uma atuação mais intensa dos cristãos na vida política. Segundo ele, “a obra de Cristo foi se limitando de forma paulatina à salvação da alma” (2018, p.31). Ele defende a necessidade de uma “teologia do Estado” como forma de entronizar Cristo na política e no próprio Estado, assim como deve ser entronizado em todas as áreas. Essa teologia teria o papel de “confrontar as alegações de soberania e senhorio feitas pelo Estado” (*Ibid.*). É o confronto entre duas cosmovisões: a cristã e a secular. Para ele, o abandono da igreja às questões políticas fez com que a outra cosmovisão ocupasse todos os espaços e implantasse sua visão de mundo secular, politeísta, humanista. Não se trata, necessariamente, da defesa de uma teocracia propriamente dita. É algo muito maior e mais abrangente. Segundo ele, “toda moralidade representa uma forma de ordem teológica” (*Ibid.*, p.37). Assim, sendo, quando o Estado estabelece relações de moralidade ele também adentra no campo da religiosidade, de forma que “a igreja não é, portanto, a única instituição religiosa, pois o Estado também o é” (*Ibid.*, p.37). Para ele, a suposta neutralidade do Estado em relação à religião não passa de engodo. De forma que, ao mesmo tempo em que se proclamava essa neutralidade se estabelecia “o humanismo como religião do Estado” (*Ibid.*). Na verdade, “substituíram uma religião por outra – o cristianismo pelo humanismo” (*Ibid.*). Dessa forma, o que ele chama de “antropologia do Estado” acabou por criar um conceito de homem para confrontar com o conceito cristão de um homem criado por Deus. “Se o homem foi criado por Deus, então ele é definido por Deus, sendo, assim, uma criatura religiosa. Entretanto, se o homem é um animal político, então ele é

fora estabelecido na igreja inglesa, influenciou decisivamente na construção de uma nova forma de governo eclesiástico secular, a democracia representativa, que em praticamente nada diverge do modelo eclesiástico, em seus preceitos mais basilares.

O filósofo e teólogo alemão Johannes Althusius (1563-1638), em sua famosa obra “Política”, parece sugerir uma espécie de erastianismo para regular o relacionamento da igreja com o Estado. Ou seja, para ele, deveria haver certo grau de comprometimento da igreja com o Estado, no sentido de, inclusive, prestar-lhe contas e permitir-se governar em algumas questões, pelo Estado. Diz ele:

Fica evidente que o magistrado superior supremo tem a responsabilidade de julgar em relação ao conhecimento, discernimento, direção, definição e promulgação da fé, que exerce essa responsabilidade com base nas Sagradas Escrituras e que, em conformidade com elas, comanda os bispos [...]. Daí fica claro que os clérigos têm se sujeitado ao poder dos reis, exceto nas questões que lhes são peculiares, tais como nos sermões da Palavra e na administração dos sacramentos, nas quais só se subordinam a Deus e à igreja. Porém, pelo fato de serem cidadãos, sujeitam-se [...] ao poder civil (ALTHUSIUS, 2003 [1614], p.315-316).

O fato dos resultados da Assembleia de Westminster serem submetidos à aprovação do parlamento inglês é um forte indício de que havia um modelo, pelo menos, parecido com o que previa Althusius. Na verdade, o próprio Parlamento convocou a Assembleia. Sobre essa questão, David Martyn Lloyd-Jones faz a seguinte observação, que confirma essa ligação da igreja com o Estado:

Os presbiterianos acreditavam numa Igreja-Estado tanto quanto os anglicanos [...]. Não há porque surpreender-nos com isso. Todos eles eram essencialmente erastianos em seu ponto de vista. A Igreja sempre fora uma Igreja-Estado. Daí, eles partiram da posição nos

uma criatura do Estado” (*Ibid.*, p.45), dizia ele. Esse homem não criado por Deus e moldável pelas ideologias dominantes no Estado deu origem ao que ele chama de “doutrina do homem de plástico” (*Ibid.*, p.47), que nada mais é que a doutrina humanista do homem que é “a medida de todas as coisas”. Por conta disso, Rushdoony tinha uma visão negativa acerca da democracia. Sim, a mesma democracia que os puritanos ajudaram a formatar. Aqui temos o ponto de encontro entre os puritanos e Rushdoony. Para ele, “justamente pelo fato de a igreja cristã apresentar o conceito oposto em relação ao indivíduo humano, o Estado democrático é, de modo implícito ou explícito, hostil ao cristianismo. A ascensão da democracia testemunhou o abandono progressivo do cristianismo por parte de vários estados a favor do humanismo; além disso, ocorreu uma perseguição radical da nossa fé. O cristianismo não é compatível com o totalitarismo, nem com as formas desenvolvidas das políticas humanistas da monarquia à democracia” (*Ibid.*, p.50). Essa visão de Rushdoony ainda precisa ser mais estudada. Contudo, o alerta acerca da transformação do Estado no “deus em que vivemos, e nos movemos, e existimos” (*Ibid.*, p.61), acerca de um Estado que “reivindica esse senhorio salvador abrangente – o direito de controlar todas as áreas” (*Ibid.*), é um debate que o cristianismo precisará fazer.

termos em que a encontraram. Todos eles eram essencialmente erastianos em seu ponto de vista (LLOYD-JONES, 2016, p.83).

É importante pontuar que o erastianismo, em certo sentido, não é um sistema de governo eclesiástico, propriamente dito. Aproxima-se mais de uma postura face ao Estado. Tanto que a igreja Anglicana era caracterizada pelo sistema de governo episcopal e, ao mesmo tempo, possuía algumas características erastianas, da mesma forma que a igreja presbiteriana do período do Interregno, que foi o período de vacância do trono inglês, depois da decapitação de Carlos II, como sugere Lloyd-Jones. Porém, é correto dizer que os presbiterianos se contentariam com uma igreja nacional, não necessariamente subordinada, de alguma forma, ao Estado.

Essa é uma questão que precisa de uma pesquisa mais específica para um melhor entendimento, uma vez que, a princípio, o erastianismo levado às últimas consequências, entraria em rota de colisão com o sistema presbiteriano de governo, porque prevê que o governo da igreja seja de responsabilidade do Estado, que apenas não deveria interferir na pregação da palavra e na ministração dos sacramentos. Portanto, é pouquíssimo provável que os presbiterianos abrissem mão da prerrogativa de governo da igreja que possuem os “anciãos” ou “presbíteros”.

Althusius parece trazer luz a essa questão. Diz ele:

Calvino demonstra que a igreja primitiva elegia seus ministros clérigos e os submetia ao magistrado para a confirmação, o qual determinava, mediante sua autoridade, que o presbitério preparasse os atos necessários e procedesse à confirmação [...]. O mesmo procedimento é seguido para os presbíteros e diáconos (ALTHUSIUS, 2003 [1614], p.162).

Portanto, a dificuldade parece contornada. Certamente a igreja presbiteriana do interregno não se identificava absolutamente com o erastianismo, como sugere Lloyd-Jones. Pode-se falar numa espécie de semi-erastianismo, se quiser. O importante é observar que a igreja votava e elegia tanto os ministros da igreja, quanto os outros oficiais – presbíteros e diáconos. Assim, está suficientemente claro que quem governava a igreja eram os presbíteros. Aliás, desde o concílio de Jerusalém, no século I. O Estado, ao que tudo indica, apenas sancionava a escolha democrática do povo, que escolhia seus representantes para governar a igreja. De qualquer forma, esse tema que envolve a questão do governo da igreja foi modificado para uma melhor conformação ao ensinamento bíblico:

Os presbiterianos americanos parecem-me dar-nos um exemplo sumamente instrutivo e excelente neste ponto. Os presbiterianos americanos do século 18 não hesitaram em modificar a Confissão de Fé, de Westminster. Modificaram-na sobre a questão da relação entre a Igreja e o Estado. Eles queriam uma Igreja totalmente livre, uma Igreja que fosse inteiramente livre, pelo que modificaram o Capítulo XX, Seção IV, o Capítulo XXIII, Seção III, e o Capítulo XXX, Seção I, da Confissão de Westminster (LLOYD-JONES, 2016, p.271).

Embora a relação da igreja com o Estado, no tempo dos puritanos ingleses, ao que tudo indica, não trazia nenhum prejuízo ao regime de governo representativo, a modificação da Confissão de Fé de Westminster pode ser considerada uma boa medida, uma vez que traz mais autonomia ao governo eclesiástico.

3 PURITANISMO E DEMOCRACIA MODERNA

A atuação política nunca foi uma tarefa fácil. Equalizar a relação entre governantes e governados será sempre um objetivo a ser atingido. Haverá sempre um preço a ser pago. Neste capítulo, estaremos apresentando, de forma mais específica, o circunstancial e inevitável envolvimento dos puritanos com a política, que teve, como consequência direta e imediata, o surgimento de um novíssimo sistema de governo civil: a Democracia Representativa. O puritano não era um político comum. Para ele, essa era apenas mais uma atividade que deveria ser posta a serviço de Deus e de sua igreja. Porém, faziam isso de forma racional e não mística, como ocorre com a maioria dos políticos religiosos. Há políticos e políticos.

3.1 RELIGIÃO E POLÍTICA

Max Weber apontava para o aparecimento de uma nova categoria dentro do contexto da política, entendida na sua relação com o Estado, que ele chamava de “político profissional”, aqueles “que não tinham a ambição dos chefes carismáticos e não buscavam transformar-se em senhores [...], cujos interesses políticos encontravam ganha-pão e conteúdo moral para suas vidas” (WEBER, 2011, p.75).

“Políticos profissionais”, da atualidade e também os antigos, a exemplo dos monarcas e imperadores déspotas, sempre enxergaram na política uma ferramenta de autossatisfação, quando deveriam utilizá-la para melhorar a vida do seu povo.

Max Weber, ainda, tratando sobre as maneiras possíveis de se fazer política, esclarece que:

Há duas maneiras de fazer política. Ou se vive ‘para’ a política ou se vive ‘da’ política [...]. Quem vive ‘para’ a política a transforma, no sentido mais profundo do termo, em ‘fim de sua vida’ [...] colocando-se a serviço de uma ‘causa’ que dá significação a sua vida [...]. Daquele que vê na política uma permanente fonte de rendas, diremos que vive ‘da política’ (*Ibid.*).

Conquanto a ideia de “viver da política” esteja mais próxima da contemporaneidade, o que não significa a ausência dessa figura no tempo passado, a ideia de “viver para a política”, no sentido de estar “a serviço de uma causa que dá significação à vida” parece ser precisamente o que teria levado os puritanos a um envolvimento com a política. Essa causa não era outra senão a própria glória de

Deus, especialmente através do aprofundamento da reforma da igreja da Inglaterra; que passava, necessariamente, pela difícil questão do tipo de governo eclesiástico.

Como a igreja do seu contexto histórico, do século XVII, era uma igreja estatal, portanto, controlada e dominada pelo Estado, igreja Episcopal Anglicana, empreender uma reforma mais completa, como era desejo dos puritanos, em seu seio, afastando-a cada vez mais do episcopalismo, tanto anglicano quanto católico romano, era praticamente impossível sem uma atuação de dentro da política.

Então, notemos: eles se envolveram na política e contribuíram para a sociedade de sua época e, porque não dizer, para todo o Ocidente, mas, em última análise, seu objetivo principal sempre foi levar a igreja de Cristo a glorificar corretamente, na visão deles, a Deus. Era uma “causa de vida”, de fato, em perfeita harmonia com uma das “maneiras de fazer política” descritas por Weber.

Interessante notar que ele parece não ver com bons olhos o envolvimento de religiosos na atividade política. De fato, a experiência recente parece abonar sua desconfiança. Max Weber parecia sugerir que o envolvimento com a política, como atividade do Estado, que precisa, por vezes, atuar de forma violenta para conter o mal e até para subsistir, não se coaduna com a ética natural das religiões, especialmente com a “ética absoluta do evangelho” ou ainda, como ele chama, com a “ética do tudo ou nada”, tipificada no sermão do monte. Segundo ele:

Os grandes virtuosos do amor e da bondade acósmica do homem, venham eles de Nazaré, de Assis ou de reais castelos indianos, não operaram com o instrumento político da violência. O reino que pregavam não era “deste mundo” e, entretanto, eles tiveram e continuam a exercer influência neste mundo (2011, p.152).

Apesar disso, ele reconhecia que algumas correntes religiosas viam essa participação na política como natural e como algo que não era, necessariamente, contrário à sua ética interna, a exemplo do Islamismo, por meio das chamadas “guerras santas” e até mesmo do calvinismo “que também admitia a força como um dos meios para a defesa da fé e legitimava, conseqüentemente, as guerras de religião” (*Ibid.*, p.149).

Talvez não seja coerente entender que o calvinismo “também admitia a força” por conta de alguma espécie de “guerra de religião” ou mesmo de “guerra santa”. Os motivos pela admissão da força, por atuação do Estado, entre o calvinismo e o islamismo parecem ser bem distantes um do outro.

Os calvinistas, de fato, não veem dificuldades em lutar em uma guerra justa³¹. Nisso Max Weber estava com a razão. Porém, o motivo dessa participação em guerras não seria, somente ou necessariamente religioso. Eles poderiam lutar, facilmente, numa guerra para defender o país, por puro patriotismo ou mesmo para libertá-lo da escravidão, desde que tudo isso culminasse na glória de Deus.

Max Weber atribuía a “desculpa” de integrar a violência na ética à “doutrina da corrupção do mundo”, tão característica também do calvinismo, como afirma:

A doutrina da corrupção do mundo pelo pecado original permitia, com relativa facilidade, integrar a violência na ética, enquanto meio para combater o pecado e as heresias que se erigem, precisamente, em perigos para a alma (2011, p. 149).

Com relação à última parte de sua afirmação “integrar a violência à ética”, como instrumento para combater “o pecado” e “as heresias”, embora isso, de fato, tenha ocorrido na história do cristianismo, nunca foi uma prática recorrente dos calvinistas, ainda que a história tenha registrado algumas ocorrências nesse sentido. Esse foi um recurso muito utilizado pela igreja Católica Apostólica Romana, na Idade Média, por ocasião da inquisição.

Com isso, então, Max Weber admite que os calvinistas não viam incompatibilidade incontornável em participar da política. Mesmo assim, argumentando ainda acerca do que parece entender como incompatibilidade entre fé e política, ele insiste:

Também os primeiros cristãos sabiam perfeitamente que o mundo estava dominado por demônios e que o indivíduo que se comprometesse com a política, isto é, com os instrumentos do poder e da violência estava concluindo um pacto com potências diabólicas; sabiam aqueles cristãos não ser verdade que o bem gerasse unicamente o bem, e o mal unicamente o mal: constata-se, antes e com muita frequência, o fenômeno inverso. Quem não o veja é, politicamente falando, uma criança (*Ibid.*, p.147).

E conclui:

Quem deseje dedicar-se à política e, principalmente, quem deseje dedicar-se à política em termos de vocação deve tomar consciência

³¹ Os puritanos, no capítulo XXIII da Confissão de fé de Westminster, trataram acerca “Do Magistrado Civil”. Eles acreditavam que cabia ao Magistrado civil o dever de proteger os bons e punir os maus. Na seção I, registraram o seguinte: “Deus, o supremo Senhor e Rei do mundo inteiro, para sua própria glória e para o bem público, ordenou os magistrados civis, sujeitos a ele e com autoridade sobre o povo; e para esse fim os armou com o poder da espada, para a defesa e encorajamento daqueles que são bons e para o castigo dos malfeitores. Na seção II, é dito: “[...] eles, sob a dispensação do Novo Testamento, e para esse fim, podem licitamente fazer guerra, havendo ocasiões justas e necessárias (HODGE, 1999, p.399).

desses paradoxos éticos e da responsabilidade quanto àquilo em que ele próprio poderá transformar-se sob pressão desses paradoxos. Repito que ele se compromete com potências diabólicas que atuam com toda a violência [...]. Quem deseja a salvação da própria alma ou de almas alheias deve, portanto, evitar os caminhos da política que, por vocação, procura realizar tarefas muito diferentes, que não podem ser concretizadas sem violência. O gênio, ou demônio da política vive em estado de tensão extrema com o Deus do amor e também com o Deus dos cristãos (*Ibid.*, p.152).

Max Weber, em sua fase mais tardia, por conta do desenvolvimento do seu conceito de “desencantamento do mundo” parece ter entendido que, para os puritanos, não havia essa dicotomia entre sagrado e profano. Para eles, não havia sequer um centímetro de vida que não devesse ser dedicado à Deus.

Portanto, para eles, a atividade política era, também, uma atividade “santa”, na medida em que fosse realizada com o objetivo principal de glorificar a Deus, através de boas ações. Para eles, então, não havia tensão alguma entre a atividade política e a atividade de adoração a Deus.

Nossa abordagem, porém, não dará conta de entender o “homem puritano” como sendo estritamente um “animal religioso”, ainda que seus objetivos principais orbitem em torno dessa realidade, porque, como bem observa o antropólogo da religião Michel Meslin “é quase nada [...] contentar-se com a alegação de que se constata a quase universalidade das experiências religiosas nas culturas humanas” (MESLIN, 2014, p.11). Isto é, a influência da religião na vida cotidiana das pessoas, sejam ou não religiosas, é um fato.

Queremos ir além da religiosidade e da piedade puritana, observando esse movimento em sua força política e estruturadora da sociedade. Porém, força política como consequência de um entendimento religioso, teológico-doutrinário.

Peter Berger acaba por explicar essa quase imersão da religiosidade na política. Afinal, diz ele: “toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento (1985, p.15). Contudo, não iremos apenas “além da religiosidade puritana”, como já fizeram alguns historiadores.

Nos interessa o ponto de intercessão. Queremos entender como conceitos estritamente religiosos levaram os puritanos não só ao envolvimento com a política, mas, também e principalmente, a propor, de certa maneira, uma nova forma de governo para a sociedade.

3.2 OS PURITANOS E A POLÍTICA

O envolvimento dos Puritanos com a política perpassa pelo fato de ser a igreja do seu tempo, Anglicana, uma igreja controlada pelo Estado, como temos alertado. De forma que, não se poderia reformar a igreja ou propor qualquer mudança, que entendiam como necessária, à parte da política. E eles tentaram.

Os próprios Puritanos não se definiam como um movimento prioritariamente político, visto que esse não era seu objetivo fim. Antes, pelo contrário, eles buscavam “somente” a glória de Deus.

Não seria exagero afirmar que esse envolvimento com a política se deu a partir de um entendimento de que para promover a glória de Deus seria necessário purificar a igreja e concluir a Reforma em seu seio e isso, como já dissemos, não seria possível ou pelo menos não teria o alcance necessário sem uma ação política engajada. Uma análise minuciosa do seu legado histórico não pode deixar de fora os rastros que o movimento deixou no campo da política.

Num tempo em que a igreja estava debaixo do controle do Estado, era inevitável que a tentativa dos puritanos de mudar a igreja logo os envolvesse com o governo. Neste sentido, podemos concordar com a designação dos puritanos como incuravelmente políticos (RYKEN, 2013, p. 45,46).

A história registra a participação efetiva de vários puritanos na vida política da Inglaterra, a exemplo de Thomas Beard, um jovem ministro puritano, que influenciou grandemente a vida de Oliver Cromweel, um dos principais personagens da chamada “Revolução Inglesa”. Thomas Beard, foi uma espécie de mestre-escola de Cromweel, como afirma Christopher Hill:

Tomas Beard foi, porém, a influência mais importante na vida de Oliver, suplantando até mesmo a influência paterna. Quando o menino tinha quase cinco anos, Beard foi nomeado pela cidade de Huntingdon professor de sua escola livre, a mesma que Oliver frequentava. Beard tornou-se igualmente pároco da igreja de St.John, da qual Oliver era paroquiano [...]. Tornou-se amigo da família Cromwell e assumiu um papel de liderança na política local (HILL, 2001, p. 37).

Lições como a necessidade de sujeição dos príncipes às leis civis e a consideração da propriedade particular como sagrada, até mesmo em oposição aos

Reis, no dizer de Christopher Hill, em se tratando do jovem Oliver, “não foram desperdiçadas” (*Ibid.*, p. 38).

Com essa forte influência recebida dos conceitos puritanos o jovem Oliver Cromwell, em 1620, “já fazia parte de um grupo que aspirava influenciar a política governamental através do Parlamento” (*Ibid.*, p. 40), e ainda:

Oliver Cromwell deixou de ser o caçula obscuro da família. Sua vida tornou-se parte da história da Inglaterra. Cromwell já exercia papel de destaque na política local, e como Huntingdon era um burg parlamentar, o controle de sua corporação assumia importância nacional (*Ibid.*, p. 41).

Também por influência política dos Puritanos, o Parlamento Inglês convocou uma Assembleia, uma espécie de consultoria teológica, concomitantemente à guerra civil, como apontam Joel Beeke e Randall Pederson:

Durante toda a Guerra Civil Inglesa (1642-1648), sob a direção do Parlamento, mais de cem líderes puritanos se reuniram na Abadia de Westminster para redigir uma nova confissão de fé para a igreja nacional (2010, p. 65).

Essa Assembleia visava estabelecer novos princípios que complementariam a Reforma e purificação da Igreja da Inglaterra. Hodge, comentando sobre essa questão afirma:

O parlamento inglês sancionou um decreto intitulado ‘Convocação dos Lords e Comuns do parlamento para a Convocação de uma Assembleia de Teólogos e outros com vistas a serem consultados pelo Parlamento para o estabelecimento do Governo e Liturgia da igreja da Inglaterra (1999, p. 41).

Ela perdurou até 1648 e como resultado dos calorosos debates nasceram a Confissão de Fé e os *Catecismos Maior e Breve*, de Westminster. Esses documentos foram tratados como a “legítima interpretação da Bíblia”, onde se pode ver em todas as suas páginas a “alma puritana”. São adotados até hoje pelas Igrejas Presbiterianas como um verdadeiro “Padrão de Fé”. Além desses documentos, a Assembleia de Westminster também produziu o “Diretório de Culto” e o “Diretório do Governo Eclesiástico”.

Aquilo que era apenas matéria de fé, no círculo Puritano, tomou tal proporção, devido à influência política desse movimento, que atingiu a sociedade inglesa até mesmo em seus costumes e diversões, por força de Lei, inclusive. Um importante

estudioso do Movimento Puritano, J.I. Packer, demonstra com clareza como era a situação antes da atuação incisiva dos Puritanos, na política da Inglaterra:

A Declaração de Esportes, do rei Tiago I (1618), estabeleceu que, à parte dos esportes com touros e ursos e do boliche, todos os jogos populares podiam ser efetuados aos domingos, terminada a reunião na igreja. De fato, Tiago, por esse meio, meramente reiterou o que já era lei do Estado e da igreja desde os primeiros dias da Reforma. O povo, de acordo com o livro [isto é, a Declaração de 1633], recebeu permissão de folgar e dançar, exceto no horário do culto público, eles tinham tanta dificuldade em interromper suas diversões que, por muitas vezes, o leitor preferia esperar até que a flauta e os folgazões cessassem. Algumas vezes, os dançarinos folclóricos entravam nos templos, com todas as suas roupas, cachecóis e vestimentas extravagantes, com folclóricas sinetas sonindo, penduradas em suas pernas, e, assim que terminava a leitura da oração, eles se precipitavam de novo para as suas danças (1996, p. 261).

Depois da atuação política dos Puritanos, a situação teve uma significativa mudança, como também pontua Packer:

O Parlamento e seus sucessores, impulsionados por convicções Puritanas, decretaram uma série de determinações proibindo jogos, negócios e viagens aos domingos. Finalmente, em 1677, quando os Puritanos já tinham perdido a autoridade, um Parlamento violentamente anti-puritano assinou o Ato de Observância do Domingo, o qual reiterava e confirmava a legislação republicana (1649) sobre a questão. Esse ato prescrevia que ninguém deveria passar o domingo negociando, viajando, "trabalhando secularmente, em negócios ou ocupando-se em suas profissões", mas "exercitando-se nos deveres da piedade e da verdadeira religião, pública e particular". A significação dessa legislação é clara. A Inglaterra tinha chegado a aceitar, de modo generalizado, o ideal Puritano acerca do domingo. Monarquistas e republicanos, conformistas e não-conformistas igualmente concordavam nisso. O ensino dos mestres Puritanos havia criado uma consciência nacional sobre o assunto; e isso apesar do fato que os teólogos da época dos reis Carlos I e Carlos II haviam feito oposição constante ao ponto de vista dos Puritanos, como algo teologicamente incorreto (*Ibid.*, p. 261).

A atuação e influência política desses Puritanos ingleses não se limitou à sua nação. Ela se fez sentir no nascedouro da "Nova Inglaterra", moldando o que se tornaria, mais tarde, uma das mais importantes democracias do mundo – EUA. Seu legado teológico tem influenciado pessoas no mundo inteiro, inclusive no Brasil.

No entanto, não se pode dizer que o "modo de fazer política" dos evangélicos brasileiros, por exemplo, tenha sido influenciado positivamente por esses nobres homens. Nem mesmo aqueles que se intitulam herdeiros doutrinários do

Puritanismo, no Brasil, têm sido impulsionados a assumirem e disputarem cargos políticos, com aquele mesmo nobre objetivo fim: a glória de Deus.

É preciso entender que o envolvimento dos puritanos com a política está dentro de um contexto onde a Igreja e o Estado se confundiam. Então, de fato, em certo sentido, “o puritanismo foi, finalmente, um movimento político e econômico. Isto está mais claro para nós do que para eles, já que podemos ver seus efeitos de longo prazo” (RYKEN, 2013, p. 46).

Conquanto seu objetivo principal fosse o de promover uma reforma na teologia, na liturgia e, principalmente, na forma de governo da igreja da Inglaterra, isso simplesmente não era possível sem um engajamento político, insistimos.

A palavra ‘puritano’ tornou-se também sinônimo de ‘descontentamento, motivado pela religião [...]’. Mais tarde, a palavra ganhou a conotação política adicional de ser contra a monarquia dos Stuart e a favor de algum tipo de republicanismo’ (*Ibid.*, p. 9).

E ainda:

O movimento puritano deve ser entendido primeiramente como um movimento religioso. A interpretação secular do puritanismo é o produto de uma época irreligiosa e negligencia o fato de que, mesmo nas suas manifestações política, social e econômica, o puritanismo expressava uma perspectiva religiosa. Um historiador moderno escreve: ‘quando terminamos de modernizar e secularizar o puritanismo, este permanece um fenômeno obstinadamente religioso’. Tanto nas suas manifestações privadas como nas públicas, movimento puritano foi povoado de pessoas obcecadas por Deus (*Ibid.*, p.40).

O puritanismo foi um movimento religioso com e por causas religiosas. Contudo, alguns, como é o caso do ministro anglicano, considerado um dos herdeiros da tradição puritana e um dos maiores estudiosos do tema, Doutor Martin Lloyd-Jones, chegam a traçar uma estreita relação entre a atuação do puritanismo com a política. Acerca desse envolvimento, diz ele:

Foi principalmente uma revolução política. Embora os ministros, os pregadores, estivessem envolvidos por razões espirituais, era uma revolução essencial e principalmente política [...]. Aventuro-me a dizer que a guerra da independência Americana também foi principalmente política (2016, p. 348).

A atuação política dos puritanos, necessariamente, passaria por uma atitude de desobediência civil, uma vez que a monarquia não iria assistir pacificamente a tentativa de subversão ou substituição do sistema político vigente.

3.3 O CRISTÃO E A DESOBEDIÊNCIA CIVIL

Antes de iniciarmos uma reflexão paralela sobre esse tema, é importante esclarecer que nosso objetivo ao abordá-lo não é outro senão demonstrar que os puritanos, apesar de instruídos e até de instruir acerca da obediência ao magistrado civil, precisaram, em determinado momento, exercer, na prática, o conceito de “desobediência civil”, nos embates contra a monarquia inglesa, num grau elevadíssimo de intensidade, culminando, inclusive, com a desconsideração total da autoridade real, representada na decapitação do monarca.

Portanto, é importante demonstrar a base que deu suporte a essa controversa atuação de oposição política extrema dos puritanos.

“Negue-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me”. “Ao que te ferir numa face, oferece-lhe também a outra; e ao que te houver tirado a capa, não lhe negues também a túnica”. “Se alguém te obrigar a andar uma milha, vai com ele duas”.

Expressões como essas acabaram por associar o cristianismo a uma situação de resiliência e passividade absoluta face ao opressor.

De fato, uma rápida olhada na história do cristianismo parecerá supor que essa é uma religião de derrotados, de perdedores, de perseguidos, de oprimidos. “Ora, todos quantos querem viver piedosamente em Cristo Jesus serão perseguidos”, já lembrava o apóstolo, tendo ele mesmo experimentado o martírio.

Sua obrigação de “amar ao próximo” parece sugerir aos seus algozes uma autorização prévia para que judiem deles, com a certeza de que não sofrerão nenhum revide e que não encontrarão nenhuma resistência.

Nesse sentido, ninguém se torna cristão enganado. O próprio Cristo lhes avisa antes: “no mundo tereis aflições”. E ainda: “sereis traídos até por pais, irmãos, parentes e amigos, e matarão alguns de vós. E por todos sereis odiados por causa do meu Nome”.

No primeiro século, além da perseguição imposta aos apóstolos e aos outros discípulos, os cristãos foram acusados de atearem fogo em Roma³², por Nero, que

³² Conforme Tácito (56 d.C. – 117 d.C.), historiador romano, que acompanhou de perto toda essa armação contra “aqueles que sofreriam calados”, citado pelo historiador do cristianismo Justos Gonzáles, relata os momentos de horror: “Além de matá-los (aos cristãos) fê-los servir de diversão para o público. Vestiu-os em peles de animais para que os cachorros os matassem a dentadas. Outros foram crucificados. E a outros acendeu-lhes fogo ao cair da noite, para que a iluminassem. Nero fez que se abrissem seus jardins para esta exibição, e no circo ele mesmo ofereceu um

queria livrar-se da suspeita recorrente de ter sido ele mesmo o mandante. Essa acusação provocou muita perseguição e morte aos cristãos.

No segundo século as perseguições continuaram, com destaque para o martírio de Inácio de Antioquia e de Policarpo, além de muitos outros cristãos.

Assim, de uma maneira ou de outra os cristãos seguem sendo perseguidos até aos dias de hoje.

Segundo o XIV relatório da Fundação pontifícia "Ajuda à Igreja que Sofre"³³, apresentado em 2018, em 38 países do mundo cristãos são discriminados ou perseguidos. Ainda segundo o relatório um cristão a cada sete, vive em um país onde a perseguição é uma realidade dramática, para um total de mais de 300 milhões de fiéis que sofrem discriminação e perseguição. O cristianismo é a religião mais perseguida do mundo, em todos os tempos.

Rememoramos esse fato incontestável das perseguições aos cristãos para sugerir que toda essa história de sofrimento pode ter criado no inconsciente coletivo uma, talvez, falsa imagem de que os cristãos aceitam e devem sempre aceitar, pacificamente, todo tipo de sofrimento que se lhes são impostos, como quem demonstra uma obediência cega e subserviente em face de seus carrascos, sejam políticos ou não.

Muitos cristãos da atualidade, inclusive, imbuídos pelo "espírito do martírio", têm abraçado o pacifismo³⁴, chegando a ser contra até mesmo aos meios mais

espetáculo, pois se misturava com as multidões, disfarçado de condutor de carruagem, ou dava voltas em sua carruagem" (TÁCITO. ANAIS 15:44, *apud* GONZALES, 2002, p.56).

³³ Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2018-11/perseguiacao-cristaos-relatorio-ajuda-igreja-que-sofre.html>. Acessado em: 04/10/2019.

³⁴ Por Pacifismo se entende uma doutrina, ou até mesmo só um conjunto de ideias ou de atitudes, bem como o movimento correspondente, marcado por estas duas características: a) condenação da guerra como meio apto para resolver as contendas internacionais; b) consideração da paz permanente ou perpétua entre os Estados como um objetivo possível e desejável. O Pacifismo é contrário tanto ao belicismo, isto é, a todas as doutrinas que exaltam a guerra como fator de progresso moral, social e técnico, quanto ao imperialismo, isto é, à doutrina que não exclui a paz mesmo permanente, mas quer alcançá-la mediante a conquista a sujeição dos mais débeis, política e economicamente, pelos mais fortes" (WEFFORT, 2006, p.874). É certo que a paz é melhor que a guerra e o conflito em qualquer nível. Contudo, nem sempre isso é possível. Os puritanos defendiam a necessidade do uso da força, em situações extremas, para preservação da vida. No Catecismo Maior de Westminster, também elaborado a partir de 1643, tratando do sexto mandamento – não matarás -, é dito: "quais são os pecados proibidos no sexto mandamento: R. Os pecados proibidos no sexto mandamento são tirar de qualquer modo a nossa vida ou de outros, exceto em caso de justiça pública, guerra legítima ou defesa necessária; a negligência ou a retirada dos meios lícitos e necessários de preservação da vida" (GEERHARDUS, 2007, p.423). Portanto, os puritanos entendiam que não se deve aceitar, pacificamente, a tentativa deliberada e iminente da destruição da vida. A justa comoção em torno da história dos mártires, pode ter causado uma ideia equivocada de que eles não tinham a vida em alta conta e que nada fizeram para preservá-la,

eficientes de promoção de sua legítima defesa. De forma que uma reação contra os poderes constituídos, que se tornam, muitas vezes, opressores do povo, de pronto será alvo de crítica pelos “cristãos sofredores resilientes”, que dirão: é preciso suportar a dor e o sofrimento.

A questão que se impõe é a seguinte: existe limite para que o cristão aceite a perseguição, a lei, a ordem, a dor e o sofrimento de forma absolutamente pacífica? Estariam os cristãos, colocados sob certas situações, desobrigados à obediência das autoridades constituídas, sem, contudo, ferir o princípio contido no quinto mandamento, que os reformadores e os puritanos, diga-se de passagem, tanto ensinaram?

3.3.1 O conceito político de desobediência civil

Precisamos definir o conceito de desobediência civil, antes de avançarmos. Segundo Norberto Bobbio:

A desobediência civil é uma forma particular de desobediência, na medida em que é executada com o fim imediato de mostrar publicamente a injustiça da lei e com o fim imediato de induzir o legislador a mudá-la [...]. Desobediência civil é um ato que mira, em última instância, mudar o ordenamento, sendo, no final das contas, mais um ato inovador que do que destruidor (2007, p. 335)

Franklin Ferreira, em sua importante obra “*Contra a Idolatria do Estado*”, coloca a “desobediência civil” como um dever do Cristão, em casos em que se aplique: “quando a autoridade do magistrado se degenera em despotismo, ou seja, numa forma de desordem pecaminosa, é dever da pessoa liberta por Deus lutar pela liberdade” (2016, p. 202).

Vale salientar que a discordância política não configura esse tipo de situação.

Importante observar que o cristão, numa situação de “desobediência civil legítima”, não está cometendo nenhuma transgressão, nenhum pecado. Nesse

entregando-se, sem objeções, nas mãos de seus algozes sanguinolentos. Contudo, o mais passivo dos mártires foi morto defendendo alguma causa. Na maioria das vezes, a renúncia de ideias significaria a preservação de suas vidas. Optaram por desafiar e por isso foram sacrificados. Isso é exatamente o contrário de buscar a paz a qualquer custo. Acrescente-se a isso, o fato de que muitos deles lutaram até ao fim por suas vidas e só tombaram porque foram subjugados por uma força maior. Na confissão de Fé de Westminster, elaborada pelos puritanos, no capítulo que trata do Magistrado civil, na seção II, que permite ao cristão “exercer o ofício de magistrado” (HODGE, 1999, p.399), também o autoriza a “fazer guerra, havendo ocasiões justas e necessárias” (*Ibid.*).

sentido, não quebra também o quinto mandamento. Antes, pelo contrário, estaria trabalhando para que houvesse uma mudança no sentido de um caminho mais justo.

Isso está em harmonia com o que diz Norberto Bobbio, ainda sobre a desobediência civil:

Chama-se 'civil' precisamente porque quem a pratica acha que não comete um ato de transgressão do próprio dever de cidadão, julgando, bem ao contrário, que está se comportando como um bom cidadão naquela circunstância particular que pende mais para desobediência que para a obediência (2007, p. 335).

A história tem registrado personagens religiosos importantes que, de alguma forma, confrontaram autoridades constituídas. Lembramos, por exemplo, de Moisés, que confrontou a Faraó, ousando desobedecê-lo.

Entre os cristãos, não é pequeno o número dos que se posicionaram contrários e se colocaram numa situação de resistência diante de desmandos de autoridades constituídas. Contudo, foi o apóstolo Pedro quem, claramente, tipificou e deixou registrada a situação em que o cristão tem o dever de desobedecer civilmente a seus governantes:

Em Atos 5;14-36, quando, quando se veem diante de uma ordem iníqua emitida pela autoridade constituída, Pedro e os outros apóstolos ousadamente afirmaram: “antes importa obedecer a Deus que a homens” (At 5:29). Quando as duas ordens colidem, o cristão tem a liberdade de fazer uma escolha, e esta deve ser feita com rapidez e sem hesitação: ficar do lado de Deus, em vez de obedecer às autoridades, quando esta não estão cumprindo seu chamado (FERREIRA, 2016, p. 77)

O historiador Robert Nichols deixa claro que os martírios sofridos por muitos cristãos eram apenas consequências de seu “ato consciente” de desobediência civil. Eles foram mortos porque resistiram “face a face” e decidiram “desobedecer” às ordens do poder constituído:

O Cristianismo era odiado pelo povo. O repúdio dos cristãos ao culto do Estado, símbolo do patriotismo, tornava-os traidores aos olhos do povo. Era como se alguém se recusasse a prestar homenagens à bandeira da sua pátria [...]. Por essa razão, eram tidos como a pior classe de revolucionários, destruidores dos fundamentos da civilização. Os cristãos repudiaram todos os deuses antigos, cujo culto era considerado necessário para a felicidade social. A recusa em participar no culto oficial significava tortura e, para os obstinados, a morte (NICHOLS, 2000, p. 43)

Ao que completa Franklin Ferreira:

Os primeiros cristãos morreram porque não obedeceram ao Estado em uma questão civil. As pessoas frequentemente dizem que a igreja primitiva não mostrou qualquer desobediência civil. Elas não conhecem história da igreja. Por que os cristãos foram jogados aos leões durante o império Romano? Do ponto de vista cristão, foi por um motivo religioso, mas do ponto de vista do Estado romano, eles estavam praticando desobediência civil, eles eram rebeldes [...]. Os cristãos disseram que não adorariam a César, a ninguém ou nada, a não ser o Deus vivo. Portanto, para o Império Romano, eles eram rebeldes, e isso era desobediência civil chamado (2016, p. 207).

Esse tema, de fato, não é um tema fácil de abordar. Há uma linha muito tênue entre a legítima desobediência civil e a quebra do quinto mandamento. É importante ressaltar que mesmo nesses casos que citamos onde se aplicou a legítima desobediência civil, percebe-se o cuidado dos “desobedientes” em não desandarem a boca em impropérios contra seus superiores, ainda que essa resistência precise ser firme. Os cristãos primitivos, por exemplo, resistiram, desobedeceram às autoridades civis, foram punidos, jogados aos leões, dilacerados, mas, em nenhum momento, nesses casos, oraram de forma imprecatória pedindo maldição aos seus opressores e carrascos.

William Tyndale, puritano que traduziu a Bíblia dos originais para o inglês, tendo sido considerado, inclusive, o pai da língua inglesa moderna, por conta de seu trabalho de tradução, tal qual fez Lutero, foi condenado à morte em 1636. Foi amarrado a uma estaca e enquanto era estrangulado por uma corrente, seu corpo consumia em fogo. A questão é: por que ele passou por tudo isso? Porque obedeceu às autoridades civis constituídas? Obviamente que não. Até o último instante de sua vida esteve em curso o conceito bíblico mais profundo da reta desobediência às autoridades constituídas, tanto eclesiásticas quanto civis. Porém, quais foram suas últimas palavras? Praguejou contra o rei da Inglaterra, seu algoz? Não e não! “Senhor, abre os olhos do rei da Inglaterra”, foi seu último brado.

3.3.2 Calvino e a desobediência civil

Em Calvino, a desobediência civil se reveste de uma dificuldade maior. Ele era extremamente cuidadoso para que não houvesse a quebra deliberada do quinto mandamento que, em regra geral, requer a obrigatoriedade da obediência dos

inferiores em relação aos superiores, ainda que esses superiores fossem cruéis e sanguinolentos e injustos em relação ao indivíduo.

No volume quatro das *Institutas da Religião Cristã*, Calvino vai discutir sobre essa difícil relação entre o povo, especialmente o cristão, e o magistrado civil. Essa obediência, porém, não deve ser simplesmente por conta de uma obrigação, como quem considera o “magistrado nada mais que um mal necessário, indispensável ao gênero humano” (CALVINO, 2006 [1536], vol. IV, p.166). O sentimento dos inferiores em relação aos superiores deve ser muito maior que o reconhecimento da necessidade de sua existência para o bem da boa condução do povo. Calvino lembra, então, que o apóstolo Pedro ordena um sentimento superior: “honrar ao rei”, entendido como qualquer superior, “porque pela palavra honrar Pedro abrange a ideia de boa opinião que devemos ter dos reis e da alta estima e consideração que devemos ter por eles” (*Ibid.*, p. 166).

Também, os “súditos”, entendido como qualquer inferior, não devem sujeitar-se aos “príncipes”, novamente, entendido como qualquer superior, pelo medo ou pavor de “serem punidos por eles, como alguém que, sentindo-se mais fraco, cede à força do inimigo, vendo já aprestada contra ele a vingança do mais forte, caso resista” (*Ibid.*, p.166). Afinal, a Bíblia está cheia de exemplos de “fracos” que resistiram aos “fortes” e venceram, na força do Senhor; a exemplo do famoso caso de Davi e Golias. Portanto, a base do respeito e do temor aos superiores não reside neles, nas suas armas e no seu poderio, em si. Antes, pelo contrário, “em vez disso, os súditos devem manter sua obediência pelo temor de Deus, como estando a serviço do próprio Deus, visto que o poder dos príncipes vem de Deus” (*Ibid.*, p.166).

Tanto que a obediência dos inferiores, especialmente dos cristãos, não deve estar baseada na demonstração de força do superior que ela deve estender-se até mesmo ao superior que seja, eventualmente, “fracos e incapaz” (*Ibid.*, p.167), exatamente porque “não se pode resistir ao magistrado sem resistir a Deus” (*Ibid.*, p.166).

Essa ideia, de alguma forma, provoca uma espécie de “intrepidez extrema” na mente do religioso que, assim como Calvino, tem esse entendimento da relação que há entre o inferior e o superior, bastando para eclodir apenas a percepção de que os preceitos e a glória de Deus estejam sendo violados. É exatamente o que deve ter ocorrido com os puritanos, na chamada guerra civil ou revolução puritana.

Não é que o cristão não possa resistir nunca. Como já dissemos acima, Calvino concordava que numa situação em que obedecer ao magistrado civil implique, necessariamente, em desobedecer aos preceitos de Deus, ele, o cristão, tem, inclusive, o dever moral de optar pela obediência a Deus e aos seus preceitos. Mas, em Calvino, é muito claro que a ideia de desobedecer às autoridades deve ser extremamente limitada e cuidadosa.

Quando o assunto é essa necessidade extrema de desobedecer a autoridade de um magistrado civil, Calvino introduz o conceito de “pessoas particulares ou privadas”, que, em síntese, é aquela que não é investida de nenhuma autoridade civil. Para ele, individualmente, a moderação nos assuntos públicos deve ser a regra. Individualmente, não se deve “intrometer-se por iniciativa própria, nem querer influir temerariamente no ofício do magistrado, nem tentar coisa alguma em público” (*Ibid.*, p.167), ensinava ele.

E se “houver alguma falta ou falha do governo que requeira correção”? Qual deve, nesses casos, ser a atitude do cristão, enquanto “pessoa individual ou privada”?

Calvino orienta: “não devem por isso promover tumulto, nem se meter a determinar como pôr as coisas em ordem, nem pôr mãos à obra – as quais estão atadas no que se refere a essa questão” (*Ibid.*, p.167). Nessa questão Calvino é irritantemente bíblico.

Ou seja, para ele, a “pessoa privada” não tinha nenhuma legitimidade para iniciar uma rebelião, revolução ou qualquer outro movimento na direção de resolver o problema de erro, ainda que grave, do magistrado civil. A expressão “mãos atadas” dá a dimensão do grau de passividade que Calvino entendia ser ideal ao indivíduo – “pessoa particular ou privada” -, assumir em relação à contestação do magistrado civil.

O que, então, nesses casos, poderia ser feito, pelo indivíduo? Apenas aceitar de forma passiva os maus caminhos do magistrado civil que incorre em erro grave? Calvino responde:

Devem fazer uma representação à autoridade superior, pois somente ela tem as mãos livres para resolver as questões públicas. Entendo que não devem fazer nada destas coisas, a não ser que sejam requisitados para tal. Neste caso, quando a ordem lhes vem de um superior, eles ficam garantidos ou credenciados pela autoridade pública (*Ibid.*, p.167).

Calvino parece querer evitar uma situação de anarquia generalizada, de forma que ensina que a resistência, numa situação ideal, deveria ficar sob a responsabilidade de alguém devidamente comissionado e com alguma autoridade pública para tal tarefa.

Segundo ele, a atitude do indivíduo deve ser a mesma tanto para magistrados bons, que estejam “agindo como pai da nação por ele governada, pastor do povo, guardião da paz, protetor da justiça, defensor e mantenedor da inocência” (*Ibid.*, p.168), mas que apenas estejam trilhando, eventualmente, por um caminho mal, quanto para magistrados maus “que se afastam do reto caminho [...] não se preocupam com o seu dever [...] tendo o coração posto na avareza, põem à venda as leis [...] direitos e juízos [...] matando inocentes” (*Ibid.*, p.168), que pautam todas as suas atitudes na perversidade.

Por óbvio, Calvino reconhece que “não é fácil persuadir muitos de que devem reconhecer a autoridade de tais príncipes e que lhes devem obedecer quanto possível” (*Ibid.*, p.168). E continua:

Entretanto, se pusermos os nossos olhos na palavra de Deus, ela nos levará para mais longe. Porque nos faz obedecer não somente ao governo dos príncipes que desempenham com retidão o seu ofício e cumprem lealmente o seu dever, mas também a todos os que ocupam algum lugar de preeminência, ainda que pouco ou nada façam daquilo que é requerido por sua condição e posição [...], seja como for que governam, o poder que eles têm é de Deus, e de mais ninguém [...]. Tanto os bons governos como os maus têm dignidade e majestade que ele outorga às autoridades superiores legítima [...]. Devemos insistir em provar e demonstrar algo que não pode penetrar facilmente no espírito do homem. É o seguinte: o homem perverso e totalmente indigno de honra, se obtiver posição superior, nele residirão, apesar de tudo, a mesma dignidade e o mesmo poder, por sua Palavra, Deus outorgou aos ministros da sua justiça [...] e os cidadãos deverão também prestar-lhe a mesma reverência que prestariam a um bom rei (*Ibid.*, p.168-169).

Para embasar o que acaba de dizer, Calvino passa a elencar uma série de passagens bíblicas. Em Daniel, lembra ele, está escrito: “é ele quem muda o tempo e as estações, remove reis e estabelece reis” (*Ibid.*, p.169). Sobre o rei Nabucodonosor que “era um grande ladrão e saqueador” (*Ibid.*, p.169), Calvino sugere o exame do que a bíblia diz a seu respeito: “eu dei o reino a Nabucodonosor, disse o Senhor, e, portanto, “sujeitem-se ao rei da Babilônia, e vocês viverão” (*Ibid.*, p.170). Também lembra a passagem de Davi que “apesar de perseguido impiamente

por Saul [...] considera a cabeça de Saul como santa e sagrada” (*Ibid.*, p.172), por conta de sua majestade real. Além de apresentar outras passagens bíblicas para reforçar a necessidade de obediência ao mau magistrado civil; não por ele, mas por Deus que o comissionou, inclusive, em alguns casos, como sugere Calvino, para juízo do seu próprio povo. Portanto, reafirma ele: “não está em nossas mãos remediar esse mal” (*Ibid.*, p.173). Nesse sentido, Calvino é, novamente, irritantemente bíblico.

A ideia central de Calvino, no que diz respeito à “teoria da rebelião justa” é que apenas uma autoridade constituída deve intervir para fazer sanar o ímpeto do mau governante, sob o escrutínio único de Deus.

Por vezes, segundo ele, Deus levanta, por sua Providência, “servos e os arma, sob suas ordens, para, por meio deles, punir aqueles que exercem domínio injusto e para livrar da calamidade o povo perversamente oprimido” (*Ibid.*, p.174). Assim, há uma previsão de que o próprio Deus providenciará “líderes”, comissionados, não “particulares”, para livrar o povo do mau magistrado. Nesse sentido, aqueles que são comissionados, chamados, como foi o caso de Moisés, Otniel e de “tantos outros, tantos reis como juizes” (*Ibid.*, p.173), “mediante legítima vocação [...] ao se rebelarem contra os reis não violavam a majestade real dada a eles por Deus, mas corrigiam um poder inferior por um maior” (*Ibid.*, p.174). Como fica claro, para Calvino, não é legítimo que um indivíduo, por sua conta e risco, se levante e se rebele contra o magistrado civil. A este cabe apenas, individualmente, “implorar o socorro de Deus” (*Ibid.*, p.173).

Por fim, na seção 35 do volume quatro das *Institutas*, Calvino trata sobre a “exceção à regra de obediência às autoridades superiores”.

A regra geral é a obediência ao magistrado civil. Mas, “é necessário que haja uma exceção [...], que haja uma regra que se deve cumprir antes e acima de tudo mais” (*Ibid.*, p.175). Essa regra não é outra senão aquela que impõe ao cristão o dever de obedecer primeiro e antes de todos a Deus, de forma que, se o magistrado civil dá uma ordem conflitante com Seus preceitos, não se deve duvidar sobre quem deve ser obedecido: “temos de obedecer antes a Deus que aos homens (At 4.19)” (*Ibid.*, p.175).

Calvino, que serve de base para formulação teológica do pensamento dos puritanos, estabelece, finalmente, as condições que devem levar o cristão a uma situação de desobedecer ao magistrado civil. Diz ele:

O Senhor é, pois, o Rei dos Reis, e, no momento em que ele abre a sua santíssima boca, deve ser ouvido acima de todos, por todos, e antes de todos. Depois devemos sujeitar-nos aos homens que tenham preeminência sobre nós; não de outra maneira, porém, senão em Deus e com Deus. Se eles ordenarem alguma coisa que vá contra ele, não lhe devemos dar a mínima atenção. E nisso não fazem nenhuma injúria à dignidade do superior, quando este se submete ao poder e à direção de Deus, sendo que ele é o único poder verdadeiro, comparado aos demais (*Ibid.*, p.175).

Nesse sentido, então, o cristão não somente deve demonstrar sua discordância para com as leis que colidam tácita e expressamente com os preceitos expostos na palavra de Deus, como também deve desobedecê-la sem pestanejar, seja qual for a autoridade que a legislou e seja qual for a consequência disso.

Mas, parece que Calvino entendia que havia uma diferença entre “desobedecer” a uma regra ímpia de um mau magistrado e à “desobediência civil”, em si, que se configura como um ato político e requer, por vezes, uma rebelião contra o magistrado que está no poder. No segundo caso, repetimos, apenas pessoas comissionadas publicamente deveriam estar autorizadas a desempenhar essa grande e difícil tarefa.

3.3.3 A contestação do poder divino dos Reis

Os puritanos, herdeiros diretos do pensamento de Calvino, pensaram e produziram material sobre o governo civil, magistrado civil. A forma de governo, tanto eclesiástico quanto civil, sempre esteve no cerne dos embates dos Puritanos com o clero Anglicano e com o próprio Estado, na medida em que se confundiam.

Além de obras individuais sobre o tema, os Puritanos produziram, em conjunto, durante a realização da Assembleia de Westminster (1643-1649), pelo menos cinco documentos, como já dissemos: a *Confissão de Fé de Westminster*, o *Catecismo Maior de Westminster*, o *Breve Catecismo de Westminster*, o *Diretório de Culto* e um importante documento sobre o “Governo Eclesiástico”, sendo esse o menos conhecido de todos, tendo sido por conta disso que demos a ele especial destaque no capítulo II, bem como pelo interesse de nossa tese.

Apesar de toda sua produção sobre a obediência ao magistrado civil, os Puritanos não hesitaram em confrontá-lo e até desobedecê-lo, quando suas ordens e leis entraram em rota de colisão com as ordens e leis de Deus.

Christopher Hill, tratando sobre a guerra entre o Rei e parlamento inglês, constituído em grande parte por Puritanos, na chamada “Casa dos Comuns”, o que já deixa claro que eles não eram adeptos do pacifismo que invade as igrejas da atualidade, afirma:

Pode ser que Oliver e seus comandados estivessem submetidos à autoridade, mas não resta quase nenhuma dúvida que se identificavam especialmente com o lado religioso de seus deveres. No início da guerra os oficiais propuseram “fazer da tropa uma igreja unida”, convidando Richard Baxter para ser seu pastor (2001, p. 279).

A informação trazida por Hill, de que o puritano Baxter teria sido uma espécie de capelão do Exército do Parlamento, composto por muitos outros puritanos, dentre eles o próprio Oliver Cromwell, é confirmada por Packer, que faz uma espécie de “resumo biográfico” de sua vida e afirma que de “1641-42” (PACKER, 2022, p.224), ele esteve “junto ao exército” (*Ibid.*).

O ministro anglicano, Doutor Martin Lloyd-Jones, também demonstra situações de franca desobediência civil, por parte dos Puritanos. Diz ele:

William Tyndale era puritano. Ele lançou uma tradução da bíblia sem o endosso e sanção dos bispos. [...]. Era inimaginável que tal coisa fosse feita sem o consentimento e endosso dos bispos [...]. Outra ação de sua parte, que de novo era bem característica dos puritanos, foi que ele saiu da Inglaterra sem a permissão real [...]. Essas duas ações eram típicas do que sempre foi a atitude puritana para com as autoridades (2016, p. 281).

Outro exemplo de desobediência civil foi a participação direta dos Puritanos, na derrubada e depois na execução do Rei Carlos I, em 1649, como demonstraremos de forma detalhada mais adiante.

Quando da restauração da monarquia na Inglaterra, os Puritanos foram obrigados, pela Igreja/Estado, a prestarem obediência ao *Livro de Oração Comum*, o que significava o mesmo que negar pontos básicos de sua fé. Entretanto, suas “consciências não podiam submeter-se às condições impostas” (HULSE, 2004, p.68). Acabaram sendo perseguidos, expulsos e mortos, mas não se dobraram às ordens e às leis dos seus superiores eclesiásticos e políticos.

Essa influência, principalmente, via Calvino, que os puritanos tiveram do conceito de desobediência civil foi fundamental para fomentar sua luta e envolvimento contra a monarquia inglesa, que viria a ser de grande importância para o nascimento da chamada democracia moderna, bem como contra as estruturas políticas do anglicanismo.

Definida a questão da desobediência civil justa e retirada a ideia de quebra de mandamento por parte dos cristãos e, aqui, de forma especial, dos puritanos, que para esse fim se tornaram magistrados civis, podemos avançar na abordagem mais enfática do que foi a Revolução Puritana de 1640 e os importantes desdobramentos políticos que provocou, para, por fim, fazermos a conexão com a formação da Democracia Moderna ou também chamada de Democracia Representativa.

3.4 A REVOLUÇÃO PURITANA

Os conflitos ocorridos na Inglaterra do século XVII, especialmente na década de 1640, vão ganhando contornos diferentes de acordo com o observador. Ora se privilegia causas econômicas, ora causas sociais e ora as causas religiosas. Rebelião, Revolução, Movimento Social ou simplesmente Guerra Civil são designações que podemos encontrar no relato de um mesmo evento.

A Grande Rebelião, “nome pelo qual os seiscentistas conheciam as guerras civis ocorridas entre 1642 e 1660” (OSTRENSKY, 2005, p. 23). Já o termo “Revolução Inglesa” teria sido batizado pelo “historiador e político François Guizot, em 1826” (*Ibid.*). No século XIX, o historiador Samuel R. Gardiner, descendente de um dos principais personagens da cena conflituosa da Inglaterra do século XVII, Oliver Cromwell, acabou por inaugurar uma escola de pensamento quando “insistiu na motivação religiosa dos revolucionários e, em vez de privilegiar as causas econômicas da Grande Rebelião, decidiu chamar a Revolução Inglesa por Puritana” (*Ibid.*).

Basicamente a Revolução Inglesa de 1640 ou ainda, como também é chamada, a Revolução Puritana, foi uma guerra civil entre o rei Carlos I e o Parlamento da Inglaterra, entre os anos de 1640 a 1649, culminando com a vitória do Parlamento e a decapitação do rei; cenário cheio de significado que moldaria

para sempre, não somente a história da Inglaterra, bem como da Europa e do próprio ocidente.

O famoso historiador inglês, marxista, Christopher Hill, que dedica boa parte de sua obra à análise das Revoluções Inglesas do século XVII, diz que a chamada Revolução Puritana pode e tem sido analisada a partir de pontos de vista ou correntes de historiadores, bem diferentes umas das outras.

Segundo Christopher Hill, há basicamente duas versões que podem ser encontradas de forma mais recorrente nos livros:

A primeira é a versão dos historiadores Whigs e Liberais, que contam os fatos a partir do ponto de vista dos Parlamentares, segunda o qual:

Os exércitos parlamentares lutavam pela liberdade do indivíduo e pelos seus direitos, consagrados na lei, contra um Governo tirânico que o lançava para a prisão sem processo jurídico, o tributava sem o seu consentimento, aquartelava soldados na sua casa, lhe saqueava os bens e procura destruir as suas estimadas instituições parlamentares (HILL, 1983, p.14).

Ao que completa:

Ora, tudo isso é verdade [...]. Os Stuart procuravam realmente impedir o povo de se reunir e de participar de discussões políticas, cortavam as orelhas dos que criticavam o governo, cobravam impostos arbitrariamente [...], tentaram fechar o parlamento e nomear funcionários para governarem o país. Tudo isso é verdade (*Ibid.*, p.14).

O puritano William Prynne, inclusive, foi uma das vítimas que teve suas orelhas decepadas.

A segunda versão que geralmente é encontrada nos livros, segundo Christopher Hill, é a versão dos historiadores Tory, diametralmente oposta aos historiadores Whigs, conta os fatos a partir do ponto de vista dos monarquistas, segundo a qual:

A política real de modo nenhum era tirânica, que Carlos I, tal como ele afirmou ao tribunal que o sentenciou à morte, falava não apenas, pelo seu próprio direito [...] mas pela verdadeira liberdade de todos os súditos (*Ibid.*, p.15).

Mas há ainda, segundo Christopher Hill, uma terceira teoria, essa bem familiar que encontra ecos, inclusive, tanto entre historiadores Parlamentares Whigs quanto entre historiadores Monarquistas, Tory. Essa teoria é bem interessante porque é precisamente o ponto que iremos ressaltar, segundo a qual: “o conflito tinha em vista

decidir qual das duas religiões, o Puritanismo ou o Anglicanismo, deveria ser a dominante na Inglaterra” (*Ibid.*, p.14).

Vale lembrar que não existia uma “igreja puritana”, como se fora uma igreja ou religião à parte da Igreja Anglicana, como já deixamos claro no primeiro capítulo e como pode parecer que o Christopher Hill defendia. O que havia, dentro da própria igreja Anglicana, era um grupo de tendência calvinista, que fora batizado, de forma pejorativa, de puritanos, que lutava para que a reforma da igreja fosse mais completa, especialmente em relação à Liturgia e à Forma de Governo Eclesiástico.

Em uma fala ao parlamento, em 1603, do rei Jaime I, podemos inferir o que argumentamos acima, da inexistência de uma “igreja puritana” à parte da igreja Anglicana. Sobre os puritanos disse o rei:

Por enquanto, não diferem de nós em questões de religião, mas na sua confusa forma de política e de igualdade, estando sempre descontentes com o atual governo e impacientes por atingirem alguma superioridade, o que torna as seitas insuportáveis em qualquer comunidade bem governada (HILL, 1983, p.22).

Àquela altura, o rei mal podia imaginar que esse descontentamento político dos puritanos, ainda que continuassem membros da igreja oficial do Estado, Anglicana, era fruto exatamente de suas convicções teológicas, religiosas e que era exatamente esse o cerne de toda a discórdia.

Christopher Hill, tratando da centralidade do conflito religioso que estava envolto à Revolução Inglesa, afirma:

É certo que as discussões religiosas enchem inúmeras páginas da literatura panfletária do século XVII: ambos os lados justificam a sua atitude fundamentalmente em termos religiosos, acreditavam que tomavam parte nas lutas de Deus (*Ibid.*, p.19).

Por agora, o fato importante que pontuamos é que existe essa teoria que indica que a causa principal da Revolução Inglesa de 1640 foi, primordialmente, religiosa e que esse conflito envolvia de um lado os Puritanos, apoiados pelo Parlamento, do qual muitos eram membros da Câmara dos Comuns e do outro Lado o clero da igreja Anglicana, apoiado pelo rei Carlos I.

A doutora Eunice Ostrensky, em sua tese de doutorado, publicada sob o título “*As Revoluções do Poder*”, cujo ambiente de análise é exatamente a Inglaterra do século XVII, sobre a importância dos motivos religiosos que acabaram desencadeando a guerra civil, fazendo coro com Christopher Hill, afirma e repetimos:

Quanto aos motivos religiosos da Grande Rebelião, seria estéril negá-los; andavam por todas as cabeças e pelas bocas. Prova disso é o papel da Bíblia como instrumento de compreensão e explicação dos fenômenos políticos, sociais e até econômicos (OSTRENSKY, 2005, p.23).

Mais uma vez, o que nos interessa no momento é o reconhecimento da relevância do aspecto religioso da Revolução Puritana. As questões religiosas eram o que, de fato, interessavam aos puritanos. Assim como Lutero, que não tinha, inicialmente, o desejo de abandonar a Igreja Católica Romana, os puritanos também não queriam, inicialmente, deixar a igreja Anglicana; única permitida no contexto da Inglaterra do século XVII. O que ambos – Lutero e puritanos – intentavam era implementar uma efetiva Reforma no seio da igreja que faziam parte.

Nesse sentido, por óbvio, os puritanos levavam vantagem sobre Lutero, uma vez que o Rei Henrique VIII já havia iniciado o processo e rompido com a Igreja Católica Romana, enquanto Lutero, como uma espécie de Pioneiro, praticamente começava o trabalho do zero, embora seja uma injustiça não considerar o trabalho e a luta dos chamados Pré-Reformadores. Reformar a igreja da Inglaterra foi precisamente o motivo que acabou empurrando os puritanos para um envolvimento mais institucional com a política civil; portanto, um motivo eminentemente religioso.

Christopher Hill confirma o que acabamos de pontuar:

À medida que a ruptura entre a Coroa e Burguesia se acentuava, o ataque dos Puritanos à igreja, às suas formas e cerimônias, aos seus tribunais e disciplina quase não se diferenciava do ataque dirigido pelo Parlamento à Coroa (1983, p.57).

Isso ocorria, naturalmente, porque estamos tratando das mesmas pessoas, com atuações distintas na esfera eclesiástica e na esfera política. Os puritanos, mesmo sendo ligados à igreja da Inglaterra, eram críticos em relação a muitas de suas práticas, que não se alinhavam com os ideais da eclesiologia Reformada, ao mesmo tempo em que, muitos deles, eram membros do Parlamento e se utilizavam dessa prerrogativa para provocar as mudanças na igreja que entendiam necessárias. Isso evidencia que o motivo principal da entrada dos puritanos na política, como temos sustentado, foi, de fato, atuar sobre a igreja, que era estatal; portanto, vulnerável à influência política.

Mas, é possível que, reconhecemos, para quem estava do outro lado da trincheira, como ocorria com o clero Anglicano, as motivações que acabaram

gerando a guerra civil não tenham sido apenas de cunho religioso. Não podemos esquecer que “os bispos e os sacerdotes eram [...] funcionários públicos, parte da máquina administrativa do governo” (*Ibid.*, p. 20). Não é que exerciam cargos paralelamente aos seus ofícios religiosos. Os próprios ofícios religiosos eram estabelecidos pelo Estado, pelo rei. Portanto, da parte deles, era até natural que as disputas revestidas de caráter religioso tivessem um conteúdo político-partidário mais acentuado ou primordial.

Isso pode ser confirmado pelo importante registro de Christopher Hill, ao afirmar que “Bancroft, um prelado dos últimos dias de Isabel zombava da pretensão Puritana de que tratavam meramente dos assuntos da igreja” (*Ibid.*, p. 20).

Então, os puritanos, em certo sentido, segundo a avaliação do clero Anglicano, eram ingênuos, por não perceberem os interesses econômicos e políticos envolvidos na luta contra o clero. Então, parece ser certo afirmar que, pelo menos do ponto de vista dos puritanos, a luta que lutaram na guerra civil, ao lado do exército do Parlamento, e mais que isso, no próprio exército do Parlamento, era uma luta por causas prioritariamente religiosas e não era outra senão o desejo de ver a igreja da Inglaterra Reformada por completo.

Mas, há ainda outra visão histórica possível acerca da Revolução Puritana. É aquela defendida por Christopher Hill, como bom marxista que era.

Renato Janine Ribeiro, tradutor de algumas obras de Christopher Hill para o português, também marxista; daí o interesse pelas obras do historiador esquerdista britânico, na apresentação da obra “*O Mundo de Ponta-Cabeça*”, descreve bem qual era a interpretação de Christopher Hill acerca da Revolução inglesa. Diz ele:

A novidade de Hill consiste em ele introduzir um terceiro elemento nesse conflito. Já o vemos presente na revolução inglesa de 1640: são as classes populares. Marxista, Hill recusa a ideia de um conflito de classes tendo por protagonistas apenas a burguesia [...]. Tradicionalmente se comentava que os mais pobres haviam ficado do lado do rei, cuja caridade os amparava (RIBEIRO *In*: HILL, 1987, p.16).

Como veremos mais adiante, Christopher Hill, de fato, olhava para a Revolução de 1640 e enxergava conflito de classes. Ele percebe também uma pequena variação em relação às outras revoluções: os pobres não haviam ficado do lado do rei, ainda que ele os sustentasse com sua “caridade”. Isso é, também, um diferencial dessa revolução.

Antes de expor sua teoria, é necessário pontuar o grau de importância que Christopher Hill atribuía à essa Revolução. Segundo ele “aquilo por que os homens lutavam era toda a natureza e o desenvolvimento futuro da sociedade inglesa” (1983, p.22).

Ainda sobre a importância desse mesmo período, Eunice Ostrensky revela que em carta datada de vinte e sete de setembro de mil setecentos e cinquenta e dois, direcionada ao amigo Adam Smith, o filósofo escocês David Hume, confidenciou que: “a história das guerras civis é a mais [...] interessante e instrutiva parte da [...] história [...], porque os acontecimentos que se desenrolaram naqueles anos exercem influência decisiva sobre os séculos posteriores” (OSTRENSKY, 2005, p.119).

Diferentemente de historiadores que reconhecem como motivos da Revolução Inglesa, apenas causas políticas e econômicas ou apenas causas religiosas, para Christopher Hill “ninguém pode negar que a Revolução Puritana era uma luta tão religiosa quanto política; mas era mais que isso” (1983, p. 22). E completa:

O fato de os homens falarem e escreverem utilizando uma linguagem religiosa não devia impedir-nos de compreender que existe um conteúdo social por detrás do que, aparentemente, são ideias puramente teológicas. Cada classe criava e procurava impor a perspectiva religiosa que melhor condizia com as suas próprias necessidades e interesses. Porém, entre esses interesses de classe que se dava o verdadeiro conflito: por trás do pároco estava o nobre rural (*Ibid.*).

Portanto, para Christopher Hill, a Revolução Puritana precisa ser entendida a partir do velho modelo social marxista de conflito de classes. Confirma ele, ainda:

Ora, é verdade que a Revolução Inglesa de 1640, tal como a Revolução Francesa de 1789, foi uma luta pelo poder político, econômico e religioso, empreendida pela classe média, a burguesia, que crescia em riqueza e força à medida que o capitalismo se desenvolvia. Mas não é verdade que, ao opor-se a ela, o governo real tivesse em vista os interesses do povo em geral: pelo contrário, os partidos populares provaram ser os opositores mais combativos do Rei, de longe mais vigorosos, impiedosos e radicais do que a própria burguesia. Os interesses defendidos pela monarquia do rei Carlos não eram, de modo algum, os do povo em geral. Representava os nobres proprietários de terras (*Ibid.*, p.16).

Nessa possível interpretação da Revolução Puritana, como sendo um clássico conflito de classes, temos de um lado a burguesia, representada pela Casa dos Comuns, da qual faziam parte muitos puritanos, e, do outro, os grandes proprietários

de terra, a nobreza, cujo interesse era defendido pelo rei Carlos I e pelo clero Anglicano, que dela se beneficiava quer em apoio político quer em apoio financeiro.

E o povo? O povo, segundo o próprio Christopher Hill, bem como outros importantes historiadores, a exemplo de David Hume, estava do lado do Parlamento, especificamente da Câmara dos Comuns, representado nessa equação clássica marxista como sendo a burguesia.

Esse fato não deixa de ser curioso porque, em outros conflitos com essa configuração, o “povo”, geralmente retratado por camponeses, pela plebe, e a burguesia, via de regra, estão em lados opostos.

O fato é que, naquela conjuntura, a vitória da burguesia, que era a vitória do Parlamento, que era a vitória do Exército do Parlamento, que era a vitória dos puritanos, visto que muitos deles integravam tanto a burguesia, quanto o Parlamento, quanto o *New Model Army* – Exército do Novo Tipo ou ainda “Cabeças Redondas”, representava, também, a vitória e a liberdade do “povo”; daqueles que não tinham sangue nobre, que poderiam, depois disso, até sonhar em ocupar espaços na administração pública efetiva, coisa quase impossível no modelo monárquico vigente à época.

Tendo exposto, de forma sintética, as principais teorias que visam explicar o que foi a Revolução Puritana, é pertinente fazermos a seguinte pergunta, antes de prosseguirmos: como os puritanos, que eram calvinistas, se envolveram ativamente em uma “rebelião”, “revolução” tão grave contra o magistrado civil, rei Carlos I, a ponto de “decapitá-lo”, quando Calvino praticamente proibia a desobediência aos superiores, sob pena de quebra do quinto mandamento?

Essa, de fato, não é uma questão fácil de ser respondida. Como vimos, em Calvino, a desobediência ao magistrado civil só deve ocorrer em um caso extremo. Ele chega a sugerir até que quando um magistrado perverso assume o poder foi colocado lá pelo próprio Deus, como sinal de juízo. Portanto, como a fonte de sua autoridade vem, igualmente de Deus, o “inferior” deve obedecê-lo e tê-lo, inclusive, em alta conta.

A Doutora Eunice Ostrensky parece dar uma pista importante de como os puritanos fizeram para resistir ao magistrado, que consideravam iníquo, sem incorrerem na quebra do quinto mandamento, a partir da perspectiva do ensinamento de Calvino, que depois eles assumiram integralmente. Diz ela:

Calvino coloca entraves à resistência dos súditos em face do rei tirânico, mas admite que em alguns casos isso possa ocorrer. Para resistir ao governante é necessário, antes de tudo, que este tenha transgredido os limites do poder instituído por Deus e, depois, que a resistência se faça por um representante de Deus, alguém que tenha Dele recebido algum mandato – em suma, por uma pessoa política. Na consideração de Calvino acerca do governo civil essa é uma situação limite, uma lacuna que, todavia, seus sucessores não negligenciarão (2005, p. 91).

Essa é uma observação importante para entender a difícil questão da “desobediência civil” justa e aceitável, na perspectiva dos puritanos. Por isso, vamos analisá-la por partes.

Primeiro, devemos concordar com a alegação final da referida doutora, que faz referência à quebra do quinto mandamento: “seus sucessores não negligenciarão”. De fato, os puritanos, seguidores de Calvino, não negligenciariam conceitos tão importantes. Não, simplesmente, porque era defendido e ensinado por Calvino. Antes, entendiam que se tratava de um preceito Escriturístico. Para os puritanos, Calvino apenas o havia interpretado corretamente. No *Catecismo Maior de Westminster*, elaborado pelos puritanos durante o período da guerra civil, a análise desse mandamento é feita com muito cuidado e abrangência³⁵.

³⁵ Os puritanos entendiam que a exigência de honrar “pai e mãe”, no quinto mandamento, deveria ser estendida a todos os superiores, de acordo com o Catecismo Maior de Westminster: “Pergunta 124: que significam as palavras pai e mãe no quinto mandamento? R. as palavras pai e mãe no quinto mandamento significam não apenas os pais naturais, mas todos os superiores em idade e dons e especialmente todos aqueles que, por ordenança de Deus, têm autoridade sobre nós, seja na família, na igreja ou no Estado” (GEERHARDUS, 2007, p.398). Quando os puritanos estavam reunidos na Assembleia de Westminster (1643-1649) para a elaboração desses documentos, estava em curso a guerra civil inglesa. De um lado o Parlamento, especificamente a Câmara dos Comuns, repleta de puritanos, com o apoio do “*New Model Army*”, também conhecidos como “cabeças redondas”, que era exército do Parlamento, que também contava com uma presença muito grande de puritanos, sob o comando do puritano Oliver Cromwell e, do outro lado, o Rei Carlos I e sua tropa. Os puritanos sabiam, tinham consciência que o quinto mandamento era um empecilho à rebelião contra a autoridade do rei: “Pergunta 127: que honra devem prestar os inferiores aos seus superiores? A honra que os inferiores devem prestar a seus superiores é [...] a devida submissão às suas correções; a fidelidade, a defesa e a manutenção de suas pessoas e autoridade” (*Ibid.*, p.400). Mais ainda: “Pergunta 128: quais são os pecados dos inferiores contra os seus superiores? R. os pecados dos inferiores contra seus superiores são [...] o desrespeito e a rebelião [...] e toda conduta insubmissa” (*Ibid.*, p.403). Diante disso, eles deveriam buscar alternativas para destronar o Rei sem que houvesse a quebra do mandamento. Não podemos esquecer que à essa altura, Calvino e John Knox, considerado o pai do puritanismo, já haviam elaborado “teorias da resistência”, cuja princípio básico era fundamentado na máxima “obedecer antes a Deus que a homens”. Ainda assim, essa resistência deveria ser feita por outros magistrados civis e essa era uma exigência que os puritanos cumpriam, pois eram membros do Parlamento inglês. Entretanto, diferentemente de Calvino, Knox parecia ter um entendimento mais flexível em relação ao ato de resistência. John Milton, na obra “A tenência de reis e magistrados”, afirma: “Ano de 1564 [...]. John Knox, celeberrimo teólogo e reformador da Escócia na disciplina presbiteriana, numa assembleia geral sustentou abertamente, em discussão com Lethington, secretário de Estado, que os súditos poderiam e deveriam executar os julgamentos

Além disso, não podemos esquecer que os puritanos nunca haviam confrontado o magistrado civil, enquanto “particulares”, de forma tão ostensiva, como ocorreu na Revolução Puritana. Devemos lembrar que muitos deles perderam seus ministérios, perderam seus cargos, foram expulsos, fugiram da Inglaterra, foram torturados e até mortos, mas nunca, antes, haviam entrado em confronto dessa forma com os seus “superiores”.

Evidentemente que o fato de não terem confrontado, nessa magnitude, o rei ou até as autoridades eclesiásticas, não significa dizer que aceitavam, pacificamente, suas ordens e atitudes.

Existe uma clara distinção entre “não aceitar” e até “não cumprir”, com a tácita “resistência” e “desobediência civil”, que é um ato político público e definitivo, como vimos em Norberto Bobbio.

De forma que, enquanto indivíduo, “particular”, o crente, na perspectiva calvinista-puritana, pode até se abster de cumprir uma norma ou lei, quando ela entra em confronto direto com os preceitos bíblicos, assumindo contra si próprio toda a punição legal impingida pelo “superior”, como ocorreu, inclusive, com os cristãos primitivos e com muitos outros, conforme relata a história do cristianismo. Porém, ele não pode, sem que haja quebra do quinto mandamento, rebelar-se, amotinar-se ou até mesmo trabalhar de forma ativa para a derrubada do rei ou de qualquer outro “superior”, ainda que esse o aflija.

Segundo, a afirmação de que a “resistência” deve ser feita, em última análise, apenas por uma “pessoa política”, está não somente correta e precisa, do ponto de vista da “teoria da resistência” de Calvino. Ela revela exatamente a estratégica dos puritanos para que pudessem empreender um confronto direto, uma resistência justa legal e até a desobediência civil contra o rei. “Foi precisamente por isso e para isso que os puritanos entraram na e para a política”.

Como a igreja da Inglaterra era estatal, portanto, governada pelo magistrado civil, não seria possível reformá-la, como os puritanos entendiam ser necessário,

de Deus sobre seu rei; que o ato de Jeú e outros contra o rei, tendo como fundamento a ordem comum de Deus para condenar à morte tais e tais ofensores, não fora extraordinário – pelo contrário, deveria ser imitado por todos os que preferissem a honra a Deus às afeições da carne e aos príncipes iníquos; que os reis, se praticassem ofensa, não teriam mais privilégio de isentarem-se da punição da lei do que qualquer outro súdito; assim, se o rei fosse um assassino, adúltero ou idólatra, ele deveria sofrer, não como rei, mas como ofensor; e essa tese ele repete várias e várias vezes” (MILTON, 2005 [1649], p.33,34).

contra a vontade do rei, enquanto particulares. Uma vez fazendo parte do Parlamento, especificamente da Câmara dos Comuns, não mais estavam numa condição de “particulares”. Agora, eles estavam numa condição de “superiores”, “representantes de Deus”, com “mandato” e, finalmente, haviam se tornado “pessoa política”. Isso muda tudo! Essa nova condição os habilita a “confrontar”, praticar a “desobediência civil” e servir de instrumento de Deus para punir e livrar o povo daquele que eles entendiam ter se tornado um déspota tirano, o rei Carlos I.

A autoridade secular, disse Lutero, “deve ser respeitada pelas pessoas de bem” [...]. Isso era incorrer em petição de princípios sob todos os aspectos: [...] não existe limite para o respeito que devem ter para com o Estado? A teoria política de Calvino é pouco menos ambígua; entretanto, ele introduziu uma distinção essencial, que seus sucessores transformaram numa teoria da resistência. A revolta nunca é justificada, exceto quando conduzida por magistrados – isto é, [...] Parlamento na Inglaterra. “Individualmente, os homens” nunca deveriam tomar a lei em suas próprias mãos, devendo sempre esperar pelo magistrado (HILL, 1992, p.383).

Os puritanos, como já dissemos, apesar das muitas perseguições e injustiças que sofreram, evitavam a rebelião contra seus “superiores”, sob pena de quebra do quinto mandamento. Por isso, tendiam a “esperar pelos magistrados”. Porém, os magistrados civis, à época, faziam parte, confortavelmente, do *establishment* e, provavelmente, não possuíam nenhum tipo de interesse ou motivação para promover mudanças. Tornaram-se, então, eles mesmos, magistrados civis. Isso permitiu que pudessem confrontar o rei e o clero anglicano, sem nenhum constrangimento de consciência.

Além disso, essa “teoria da resistência” de Calvino evitava “uma anarquia individualista” (*Ibid.*), provocada pela aplicação do princípio da “lógica fundamental da expressão ‘sacerdócio de todos os crentes’, de Lutero” (*Ibid.*), “quando aplicada à política” (*Ibid.*). O próprio Lutero teria voltado atrás em relação a esta lógica, “quando confrontado com a Revolta dos Camponeses de 1525” (*Ibid.*). Na verdade, diríamos, não há problema com a doutrina do “sacerdócio universal dos crentes”, que Calvino e os puritanos também abraçavam. O problema, talvez, resida na sua aplicação direta à política sem as devidas e possíveis adaptações.

Terceiro, devemos analisar se Carlos I, de fato, ultrapassou os “limites do poder instituído por Deus”. Qual a acusação que pesava contra ele? Quebrou ele algum mandamento importante? Ordenou ele algo que pudesse fazer a igreja de

Cristo desviar-se dos preceitos de Deus ao optar por obedecê-lo, enquanto magistrado civil maior entre o povo?

Uma das acusações que pesavam muito contra o rei Carlos I é a de ter se tornado um tirano do próprio povo³⁶. Em seu governo, os críticos eram punidos tendo suas orelhas cortadas, a exemplo do Dr. Alexander Leighton, que além disso, teve seu nariz repartido ao meio. Eram muitos casos de tirania que pesavam contra o governo do rei. Além dessa terrível acusação também pesava sobre ele o fato de ter fechado o Parlamento e de ter se tornado um rei absolutista, se transformando, assim, num déspota. Também era acusado de ter usado força bélica, armas contra os próprios ingleses, o que era vetado pelas leis vigentes. Sobre essa questão, David Hume confirma que o rei, de fato, empunhou armas contra seus súditos. Porém, em sua defesa, já perto de sua execução:

Ao aproximar-se do cadafalso [...] observou que decidiu empunhar armas quando o Parlamento alistou forças, e outro objetivo não tivera, em suas operações militares, além de preservar integralmente a autoridade que lhe foi transmitida por seus predecessores (HUME, 2017 [1762], p. 330).

Na verdade, o rei omitiu o fato de que Parlamento começou a recrutar um exército depois da investida de Carlos I contra o Parlamento.

Ainda sobre as acusações contra Carlos I, David Hume relata:

³⁶ “Poucas semanas após o regicídio, os exilados realistas buscaram encomendar uma obra que exprimisse seu horror pelo acontecido, mobilizasse a opinião contra o novo regime, e emitisse um apelo para que se instalasse o legítimo sucessor no trono. Salmásio, o mais erudito protestante na Europa, agora que Grotius estava morto, prontamente ofereceu seus serviços. [...] censura a exclusão dos bispos da Câmara dos Lordes e sua posterior abolição, mas, embora admoeste os presbiterianos, reserva suas críticas mais severas aos independentes. Suas denúncias de que os regicidas são fanáticos religiosos concentram-se em John Cook, que atuou como assistente do procurador-geral no julgamento de Carlos, e particularmente em seu discurso resumindo os argumentos da acusação” (DZELZAINIS, In: MILTON, 2005 [1649], XXIV). Em novembro de 1649 Salmásio publica o “*Defensa Regia*”. No dia 8 de janeiro de 1650, o Conselho de Estado encomenda a Milton uma resposta a essa obra. “Defesa do povo inglês”, a refutação capítulo a capítulo que faz Milton ao livro de Salmásio, finalmente apareceu em fevereiro de 1651” (*Ibid.*, XXV). Nessa obra, que também faz parte de um compilado de escritos políticos, Milton reafirma as graves acusações que levaram ao regicídio de Carlos I. Diz ele: “Com efeito, narrarei coisas que não são nem triviais nem comuns: como um rei poderosíssimo, que esmagara as leis, arrasara a religião e governava de acordo com seu capricho, foi finalmente vencido numa guerra por seu próprio povo, o qual havia cumprido um longo período de escravidão; depois, como ele foi detido, e então, quando mostrou absolutamente, por palavras e atos, não existir nenhuma razão para terem esperança na sua melhora, foi afinal condenado à morte pelo mais supremo conselho do reino e golpeado pelo machado exatamente defronte as portas do palácio” (MILTON, 2005 [1651], p.72). E ainda: “te mostrarei como Carlos era semelhante a Nero. ‘Nero’, segundo tu, ‘matou a própria mãe’ com a espada. Carlos fez o mesmo com seu pai, que também era rei, usando veneno. Para não mencionar outras provas, quem arrancou das garras da lei o duque acusado de envenenamento só pode ser culpado também. Nero matou milhares de cristãos; Carlos matou muito mais” (*Ibid.*, p.233).

A pompa, a solenidade e a circunstância do julgamento do rei correspondem à mais elevada concepção de que se tem registro nos anais do gênero humano: os delegados de um grande povo, convocados a julgar seu magistrado supremo, acusado de mau governo e traição. O promotor, em nome dos Comuns, declarou que Carlos Stuart, rei da Inglaterra a quem fora delegado poder limitado, traiçoeiramente e maliciosamente travara guerra contra o presente Parlamento e o povo nele representado, com o maligno intento de erigir um governo ilimitado e tirânico; deveria, portanto, ser deposto, na condição de tirano, traidor, assassino e inimigo público e implacável do corpo político (*Ibid.*, p. 322).

Além disso, também foi acusado de aumento de impostos sem a autorização do Parlamento e isso é um problema, porque “é importante, também, que a assembleia que vota os impostos, tanto gerais quanto locais, deve ser eleita exclusivamente pelos que pagam os referidos impostos” (MILL, 1981 [1873], p.90). Essa atitude de dispensa do Parlamento para tratar de um tema tão sensível é considerado um acinte aos ingleses, uma vez que “a característica distintiva da liberdade britânica era o direito das pessoas de serem tributadas por pessoas escolhidas por elas para representá-las” (DAVIDSON, 2017, p.79).

Por fim, como se isso não bastasse, tentou prender membros do Parlamento, dentre eles o influente membro da Câmara dos Comuns, John Pym, um puritano de convicções presbiterianas. Como resultado de suas pesquisas em documentos da época, a doutora Eunice Ostrensky sobre essa tentativa frustrada do rei de prender membros do parlamento, comentou:

Certamente era bastante temerário ir armado e cercado da própria guarda à Câmara dos Comuns para prender cinco parlamentares, entre eles Pym, orador presbiteriano de intensa combatividade [...]. Imediatamente após a inútil e desastrada expedição de Carlos I à Câmara dos comuns, criou-se uma comissão parlamentar para discutir a autoridade que a City possuía para recrutar armas em defesa do reino e do Parlamento, contra qualquer violência, fosse do rei, fosse dos irlandeses revoltosos contra a Inglaterra. O comitê decidiu, como era de se esperar, que havia necessidade de recrutar uma milícia, do contrário as duas Câmaras não poderiam se reunir com segurança (2005, p. 66).

Essa tentativa desesperada do rei Carlos I só inflamou sua já contestada monarquia e deu mais visibilidade ao Parlamento, além de ter dado lugar à necessidade da formação de um exército Parlamentar, desenhando as condições para o início de uma guerra civil.

A essa altura a Câmara dos Comuns já contava com a simpatia do povo, de forma que “os cinco membros caçados por Carlos I, que haviam se refugiado [...], depois de se informarem sobre as intenções do rei, voltaram a Westminster e são recebidos em triunfo” (OSTRENSKY, 2005, p.66). O rei e a rainha, por sua vez, “abandonaram a cidade da qual perderam o controle” (*Ibid.*, p. 66).

Essa saída do rei de Westminster, centro do poder da Inglaterra, foi interpretada como um abandono dos súditos; uma falta grave. Em Oxford, os monarquistas tentaram formar “outro Parlamento”, à revelia do Parlamento legítimo que, por sua vez, declarou que essa retirada do rei de Westminster configura “alta violação de seus privilégios e reputa criminosos todos os que acompanharam o rei” (*Ibid.*). Essa retirada, também, foi utilizada, pelo Parlamento, como “prova de que Carlos I enlouquecera: foi o rei que abandonara os súditos e não o contrário” (*Ibid.*, p.67).

Todas essas acusações contra o rei, de certa forma, já credenciavam, do ponto de vista da “teoria da rebelião” de Calvino, os puritanos, agora com mandato, comissionados e também revestidos de autoridade, a se levantarem, legitimamente, contra a autoridade do rei.

Porém, de alguma forma, seria necessário uma acusação de caráter religioso, que pudesse colocar os puritanos em uma situação limite entre obedecer ao magistrado civil, o rei Carlos I, ou os preceitos de Deus, para que pudessem agir de livre consciência e sem o perigo da quebra do quinto mandamento.

Nesse sentido, não foi difícil fazer a conexão do rei com a quebra de preceitos bíblicos, do ponto de vista dos puritanos. Casado com uma católica fervorosa, Henriqueta Maria, que articulava a toda hora a aproximação da Igreja Anglicana com a Igreja Católica Romana. Para se ter uma noção do desconforto causado por essa relação, basta dizer que Henriqueta, sequer foi coroada porque, para os membros puritanos da igreja Anglicana, seria um absurdo que uma católica participasse de cerimônia tão singular na Igreja da Inglaterra.

A influência da rainha católica sobre seu marido, rei de uma terra protestante, era tão grande que historiadores como Wedgwood chegam a afirmar que “em quase todos os assuntos ela aconselhava o rei”, que tinha cada vez mais dependência de seus conselhos. Os Puritanos, então, de fato, temiam que essa influência pudesse

fazer retroceder o pouco de Reforma que havia ocorrido na igreja da Inglaterra. Esse temor era real, como lembra Eunice Ostrensky:

Abandonados por um rei suficientemente louco para lançar sua coroa e soberania aos pés do papa, os parlamentares sabiam que precisavam salvá-lo dos maus conselheiros [...] e também de seus raptos papistas, entre os quais distinguia a figura de Henriqueta Maria. Seduzido por papistas, emasculado pela própria rainha e corrompido por cortesãos parasitas, Carlos perdeu o uso da razão (2005, p.67).

Pronto! O cerco havia se fechado. Entregar a igreja aos “papistas”, na perspectiva dos puritanos, representava a anulação da já fragilizada Reforma da igreja da Inglaterra, um desrespeito ao trabalho dos Reformadores do século XVI e, pior: um grave desvio das Escrituras, constituindo, de imediato, quebra do primeiro e do segundo mandamentos. Agora os puritanos contavam com todas as condições religiosas para resistir ao seu “superior”, ao magistrado civil, atendendo à máxima “antes importa obedecer a Deus que a homens”. Some-se a isso a simpatia do Rei Carlos I pelo arminianismo, posição teológica diametralmente oposta à dos puritanos.

Assim como geralmente acontece em qualquer guerra, a Guerra Civil ou Revolução Puritana, também teve suas motivações econômicas e políticas. Porém, como nosso foco é o aspecto religioso da Revolução, sobretudo a atuação dos Puritanos, não iremos aprofundar essas questões.

De forma geral, a Guerra Civil da Inglaterra aconteceu porque o rei Carlos I, como já dissemos, seguindo os mesmos passos do seu pai, Jaime I, e amparado pela teoria do “direito divino dos reis” passou a trilhar pelo caminho do absolutismo e do despotismo, desprezando o Parlamento e a própria constituição inglesa, tornando-se passivo de várias acusações, como também já demonstramos. Havia algo de muito diferente na atmosfera da Inglaterra do século XVII. Christopher Hill, tratando sobre isso, lembra: “durante o século XVI, sob a dinastia dos Tudor, os avós dos parlamentares de 1640 tinham sido os mais firmes defensores da monarquia [...]. O Parlamento tinha apoiado Henrique VII, Henrique VIII e Isabel” (1983, p.14). E pergunta: “o que fizera a sua perspectiva alterar-se? [...]. Por que perderam os Stuart, Jaime I e Carlos I, este apoio? (*Ibid.*, p.14-15). Respondemos: “o fator Puritano”.

Sob Elisabeth (1553-1558), os primeiros puritanos começaram a reclamar a necessidade de empreender uma Reforma mais profunda na igreja da Inglaterra. Foram escorraçados. Christopher Hill, tratando sobre os problemas com Elisabeth I, também conhecida como Isabel, e a expectativa que os puritanos nutriram com a ascensão de Jaime I, afirma:

Tolerância para com os católicos em casa e uma política exterior pró-papista foram as consequências lógicas da ruptura de Isabel com os puritanos. Estes esperavam que a ascensão do rei da Escócia presbiteriana ao trono implicaria uma reversão dessa política de Jaime (2001, p.26)

Sob Jaime I (1603-1625), confirmando o que disse Christopher Hill, “os puritanos acalentavam grande esperança de que o novo rei, originado de uma Escócia presbiteriana sinalizasse para a reforma da igreja. Eles foram tristemente desapontados (HULSE, 2004, p.54). Sob Carlos I, os puritanos já haviam entendido que para reformar a igreja precisariam ter uma atuação política mais intensa. E assim fizeram. Muitos deles se tornaram membros do Parlamento, da Câmara dos Comuns e ali puderam ter uma atuação política como nunca o Parlamento havia visto.

Mas, a atuação dos puritanos não se limitou à esfera política, ao Parlamento. Depois da tentativa de prisão de cinco membros do Parlamento, por discordarem de Carlos I, como já dissemos, o Parlamento resolveu, para a segurança das duas casas parlamentares e do próprio reino, convocar uma milícia que viria a se tornar o poderoso exército do Parlamento. Muitos puritanos, então, se alistaram e passaram a fazer parte desse exército, que enfrentaria e venceria as tropas reais.

A partir daqui entra em cena um dos mais importantes personagens da história da Inglaterra: o puritano Oliver Cromwell (1599-1658), que também era um dos líderes do Parlamento, da Casa dos Comuns.

Quem era Oliver Cromwell, afinal? Qual sua relação com o puritanismo? Desde a mais tenra infância, Oliver teve contato com o puritanismo, como revela Christopher Hill, em seu livro “*O Eleito de Deus*”, que trata especificamente sobre esse personagem, que aprendeu lições importantes que remetiam a uma ideia de democracia liberal, aos pés do ministro puritano Thomas Beard, que:

Asseverava aos seus leitores que os príncipes são sujeitos às leis civis, contanto que estas se apoiem na equidade e no direito [...]. A propriedade particular é sagrada até mesmo em oposição aos reis.

Em se tratando do jovem Oliver, tais lições não foram desperdiçadas. Berard preparou Oliver para ingressar na Universidade de Cambridge. O jovem não estudou no college de seu pai, Queens, nem no de Beard, Jesus, mas em um novo estabelecimento mais puritano do que aqueles, o Sidney Sussex College (2001, p.39).

De fato, como já dissemos, essas importantes lições de política ensinadas pelo ministro puritano não foram “desperdiçadas por Cromwell”. Em pouco tempo, já em 1628 e 1629, Oliver Cromwell “já exercia papel de destaque na política local” (HILL, 2001, p.279).

Não demoraria muito para que a semente do evangelho que os puritanos pregavam germinasse em seu coração:

Foi provavelmente em 1630 que Cromwell atravessou a crise espiritual que causou sua conversão, e nisso ele não estava sozinho. A emigração dos Puritanos para a Nova Inglaterra atingiu o auge naquela época. Oliver pensou em migrar [...]. Os moradores da Nova Inglaterra retornados deveriam exercer um papel de relevo no movimento revolucionário de 1640 e, ao que dizia, Cromwell os favoreceria especialmente em seu regimento (*Ibid.*, p. 31).

Oliver Cromwell se notabilizou por sua ação como militar. Christopher Hill comenta essa atuação e como ele convidou um dos mais proeminentes puritanos para ser uma espécie de capelão da tropa, como já citamos:

Pode ser que Oliver e seus comandados estivessem submetidos à autoridade, mas não resta quase nenhuma dúvida que se identificavam especialmente com o lado religioso de seus deveres. No início da guerra os oficiais propuseram “fazer da tropa uma igreja unida”, convidando Richard Baxter para seu pastor (*Ibid.*, p. 279).

De fato, Oliver Cromwell é mais conhecido por sua atuação como militar à frente do Exército de Novo Modelo. Pouco se fala de sua atuação como parlamentar. Mas, como bem observa Christopher Hill:

Cometeríamos um erro ao imaginar Cromwell unicamente como o líder militar dos que tomavam o partido do parlamento. É claro que o era, mas desempenhou um papel igualmente importante como líder político antes, durante e depois da guerra civil (*Ibid.*, p. 56).

Sua ação no Parlamento, como um bom puritano, também estava voltada para causas que envolviam as mudanças necessárias na igreja da Inglaterra:

Oliver Cromwell se tornara o líder de políticos radicais que, com frequência, também o eram no plano religioso [...]. Em fevereiro de 1641 viu-se em dificuldades na Câmara dos Comum, ao atacar o enorme rendimento dos bispos [...]. Em maio (de 1641) foi um dos

principais articuladores da lei das Raízes e dos Galhos, que propunha a liquidação do governo episcopal, e em agosto propôs a expulsão dos bispos da Câmara dos Lordes. Em setembro se pronuncia contra o Livro de Orações (*Ibid.*, p. 70).

Como fica claro, a atuação de Oliver Cromwell dentro do Parlamento, era uma atuação que seguia à risca o projeto puritano de envolver-se na política para atuar quase que especificamente contra o estado em que se encontrava a igreja estatal Anglicana, que precisava aprofundar sua Reforma. Isso passava, necessariamente, pela mudança de governo eclesiástico; o que justifica as ações direcionadas ao enfraquecimento dos bispos, embora não compartilhasse, necessariamente, da visão presbiteriana de governo eclesiástico. As energias tanto de Cromwell como de outros puritanos do Parlamento eram canalizadas, principalmente, contra o regime de governo episcopal, além de barrar decisões da igreja que mais a afastava dos preceitos da Reforma Protestante, a exemplo do *Livro de Orações*, que ele também foi contra.

Os puritanos, na Câmara dos Comuns, trabalhavam em duas frentes, basicamente: a substituição da forma de governo civil; por isso o foco das ações contra a monarquia e contra o próprio rei e a substituição da forma de governo eclesiástico; por isso o foco das ações contra os bispos e contra o regime episcopal. Em ambos os casos, eles intentavam implantar regimes que mais se aproximavam do ideal da democracia representativa. Na esfera civil, sai a monarquia e entra a democracia. Na esfera eclesiástica, sai o regime episcopal e entra o regime presbiteriano, pelo menos na perspectiva de influentes puritanos. Outros puritanos, de fato, preferiam o regime eclesiástico independente ou congregacional. Todos, porém, pelo menos por uma questão de consciência, concordavam que o regime episcopal deveria ser descontinuado, bem como a monarquia que o apoiava.

Como já dissemos, o puritanismo não é um movimento cem por cento homogêneo. Os puritanos, via de regra, tinham ligação com a igreja oficial da Inglaterra; porém, havia variação sobre qual seria a mais adequada forma de governo eclesiástico. Alguns tinham ainda convicções episcopais, geralmente são chamados de conformistas, outros tinham convicção de que deveria haver várias congregações, são os chamados independentes, que eram contra que houvesse uma igreja nacional. Havia puritano até com convicções Erastianas, que defendiam a continuação da igreja controlada pelo Estado. Porém, a maioria deles era de

convicções presbiterianas, pelo menos na Assembleia de Westminster, quanto à forma de governo eclesiástico e defendiam que a igreja presbiteriana se tornasse a igreja nacional, como, de fato, ocorreu por um período.

Christopher Hill, em vários momentos chama a atenção para o número de puritanos presbiterianos no parlamento. Como veremos mais adiante.

Sobre a atuação do puritano Oliver Cromwell como líder no *New Model Army* - Exército de Novo Tipo -, também conhecido como “cabeças redondas”, porque não usavam as costumeiras “perucas longas e brancas”, que geralmente os cavaleiros do rei usavam, que venceu várias batalhas contra o exército do rei, Christopher Hill, na obra “*Revolução Inglesa de 1640*”, afirma:

Podemos ser céticos e tolerantes em questões religiosas, não porque sejamos mais inteligentes e melhores, mas porque Cromwell, ao usar as catedrais como estábulo para os cavalos da cavalaria mais disciplinada e mais democrática que o mundo jamais vira, alcançou uma vitória que pôs definitivamente termo a que os homens fossem flagelados ou marcados com fogo por terem opiniões não ortodoxas sobre o serviço da Eucaristia (1983, p.21).

A referência ao uso das “catedrais como estábulo para os cavalos” do exército de Oliver Cromwell, denota, de forma muito clara a teoria weberiana da “desmágicação do mundo”. Isso não era, necessariamente, desrespeito à religiosidade. Antes, significa que não mais existia, nas catedrais, um ambiente “místico, espiritual”, apenas por ser uma catedral, como parece existir ainda na igreja católica e como existia na igreja Anglicana. Essa “desmágicação” tirou dos religiosos, dos bispos Anglicanos, no caso concreto, o poder de “até torturar” em nome da defesa de uma religiosidade mais pura.

Já a referência de Christopher Hill quanto ao Exército de Oliver Cromwell ter a tropa “mais disciplinada e mais democrática que o mundo jamais vira” à época, de fato, é justa e procedente. Diferente do exército real, os soldados eram promovidos por conta de seus méritos; da meritocracia e não por seu “sangue” ou por indicações. Assim, qualquer soldado poderia ser promovido e isso dependia apenas de seu esforço, dedicação, talento para o ofício e coragem. Isso era um incentivo tão grande que o Exército de Novo Modelo se tornou, em pouco tempo, uma poderosa tropa, que colecionava várias vitórias.

Na verdade, “ficou provado que Charles I e seu exército de cavaleiros não eram páreo para a brilhante liderança de Oliver Cromwell (1599-1658) e seu Novo Exército Modelo de soldados puritanos” (BEEKE; PEDERSON, 2010, p. 65).

Nessa configuração, com os puritanos tendo transferido o centro do poder do Rei para o povo, representado no Parlamento, especialmente na Câmara dos Comuns, e com a monarquia enfraquecida, caminhando rapidamente para a derrocada, o rei é deposto, preso, julgado e, finalmente, sentenciado à morte, que aconteceu em 1649. O próprio puritano Oliver Cromwell havia “assinado a ordem de execução” (HUME, 2017 [1762], p. 332), que assim aconteceu:

Com um único golpe, sua cabeça foi separada do corpo. Um homem mascarado realizou a execução; outro, com o mesmo traje, ergueu a cabeça, que vertia sangue e, diante da multidão gritou, “Esta é a cabeça de um traidor” (*Ibid.*, p. 331).

Não se tratava apenas da morte de um rei. A execução de Carlos I significou, em última análise, o estabelecimento efetivo da democracia moderna, completamente remodelada, em relação à democracia antiga, e adaptada à atual realidade da Inglaterra e do Ocidente.

A decapitação do Rei, em última análise, significou a “morte da monarquia”:

Para encerrarmos esta parte da história britânica falta apenas relatar a dissolução da monarquia na Inglaterra, evento que se seguiu imediatamente à morte do monarca. Os lordes reuniram-se no dia previsto pelo calendário; puseram-se a trabalhar e enviaram aos Comuns alguns votos que estes simplesmente ignoraram. Poucos dias depois, a casa inferior aprovou um voto de não mais se endereçar à casa superior e não aceitar nada que viesse dela; declarou-a inútil e nociva, e recomendou que fosse abolida. Similar voto foi aprovado em relação à monarquia (*Ibid.*, p. 339).

Mas, a decapitação do Rei também representou “o parto da democracia representativa”:

A lâmina que interrompeu o reino de Carlos I fortaleceu a reputação da Europa como o lar do governo representativo, o lugar de nascimento de práticas tão básicas como a ocupação de cargo, parlamentos, liberdade de imprensa e governo por consentimento do povo que vive em estados territoriais (KEANE, 2010, p. 265)

3.5 A DEMOCRACIA DIRETA E A ATUAÇÃO POLÍTICA

Antes de avançarmos na análise do nascimento da democracia moderna ou democracia representativa, é interessante revisitarmos a democracia direta dos

gregos³⁷. Isso se faz necessário para podermos dimensionar quão distante está um conceito do outro, especialmente em suas características basilares.

Giovanni Sartori lembra que “o termo democracia foi criado há quase dois mil e quinhentos anos” (1965, p. 266). Mas não somente isso, ele se ocupou também em explicar que os gregos não foram os criadores do que ficou conhecido como “Estado democrático”. Antes, pelo contrário, a própria ideia de Estado, para os gregos, parecia ser uma negação tácita da ideia de democracia. A confusão perpassa pelo erro de entender a polis grega como uma espécie de “cidade-Estado”, como afirma:

A democracia antiga é concebida em relação com a polis. E a polis não era, de modo algum, a cidade-Estado, como estamos habituados a chamá-la – isto é, uma cidade organizada nos termos do que veio a ser denominado, no século XVI em diante, de “o Estado” – mas, ao contrário, uma cidade-comunidade (*Ibid.*, p.267).

A figura que, talvez, mais se aproxime da ideia de polis grega é a da organização política de uma comunidade periférica, onde seus moradores se reúnem numa espécie de “associação de moradores” para decidirem sobre alguma demanda da localidade. Evidentemente que a liberdade ali existente era bem maior, pois não havia, acima daquela associação que era livre para traçar os rumos, a tutela de nenhum Estado. E era, precisamente, o que caracterizava aquela pequena comunidade, a polis grega.

Portanto, a difundida ideia de um suposto “Estado democrático grego” é algo absolutamente equivocado, pois não havia Estado, nem as necessidades e demandas que geraram a necessidade de sua existência e nem mesmo as dimensões de espaço geográfico a ser governado, que demandaram sua formação.

Quando falamos sobre o sistema grego como um Estado democrático, estamos sendo tremendamente imprecisos, tanto terminologicamente quanto conceptualmente. Porquanto o que caracterizava aquela democracia era ser sem Estado, no sentido preciso de que ela dispensava o Estado e era uma democracia na medida em que o demos substituía o Estado (*Ibid.*, p. 267).

³⁷ A ideia de que a chamada “democracia antiga” tenha nascido somente com os gregos, por volta do ano V a.C não é compartilhada por todos os historiadores. Há aqueles que traçam um longo caminho de erros e acertos da democracia, apontando para uma origem compartilhada com cada contribuição das mais antigas às mais recentes, como é o caso de John Keane, quando afirma acerca da democracia: “sua primeira fase histórica assistiu à criação e difusão de assembleias públicas. Esse período começou por volta de 2.500 a.C., na área geográfica hoje comumente conhecida como Oriente Médio. Estendeu-se através da Grécia e Roma clássicas e passou a incluir o mundo dos primórdios do Islã antes de 950 d.C.” (KEANE, 2010, p.17).

Na mentalidade dos gregos, a existência de um Estado a governar o povo e a decidir por ele excluiria a possibilidade da existência da democracia. Para eles, democracia nada mais era que o poder de escolha, de decisão do povo, diretamente, sem intermediários. Portanto, “a ideia de um Estado democrático para os gregos era inconcebível; e se eles tivessem sido capazes de concebê-la, isso lhes teria parecido ser uma contradição em termos” (*Ibid.*, p.267)

Também não se pode associar a ideia de democracia dos gregos à sofisticada ideia de liberdade individual.

Todos que assim procedem cometem um erro. A democracia grega, diferentemente do que se pensa hoje, não promovia a liberdade do indivíduo. Somente com a existência do Estado moderno, realidade que os gregos não conheceram, essa ideia de liberdade individual aparece.

Se por um lado é possível relatar acerca da liberdade da polis, que não estava subordinada a nenhum déspota, por outro não se pode afirmar a liberdade dos gregos, individualmente. Eles eram “escravos da polis” e viviam numa situação de absoluta dedicação à atividade de governar e de decidir sobre as mais variadas demandas de seu tempo. Giovanni Sartori, tratando sobre essa questão afirma:

Para os gregos, democracia era somente aquele sistema de governo no qual as decisões são tomadas coletivamente. Por conseguinte, na fórmula clássica de democracia, a comunidade não permite nenhuma margem de independência e nenhuma esfera de proteção para o indivíduo, a quem ela absorve completamente. A polis é soberana no sentido em que os indivíduos que a compõem a ela estão inteiramente subordinados [...]. O fato de que a cidade é livre não significa, ou compreende, que os cidadãos o seja (*Ibid.*, p. 276-277).

Ainda segundo Giovanni Sartori,

Os gregos não estavam familiarizados com a noção de indivíduo num sentido positivo, isto é, com o indivíduo como uma pessoa. E isso pela razão óbvia de que esse conceito veio com o Cristianismo e foi subsequentemente desenvolvido pela Renascença, pelo Protestantismo e pela escola moderna de lei natural [...]. Portanto, a experiência grega da liberdade política não significava, e não poderia significar, uma liberdade individual baseada em direitos pessoais (*Ibid.*, p. 275).

Ainda sobre essa espécie de prisão em que se meteram os gregos, com a ideia de democracia direta, Giovanni Sartori lembra que Aristóteles “situou a democracia na classe das formas mais corrompidas da politéia [...]. Aristóteles a denominava um governo dos pobres” (*Ibid.*, p.270).

A ideia de governo dos pobres é bem interessante e completamente contrária à visão que temos hoje daqueles que se envolvem com a política e com o governo.

O fato é que o envolvimento com a atividade política era tão grande que as pessoas não tinham tempo para se dedicarem a atividades que lhes rendessem renda e meios dignos de sobrevivência; por isso a relação com a pobreza.

O auto-governo real, como o praticaram os gregos, exigia o devotamento completo dos cidadãos ao serviço público. Governar-se significa passar toda a vida governando [...]. É aí está o ponto crucial do problema [...]; pois a hipertrofia política acarreta inevitavelmente a atrofia econômica. Quanto mais perfeita se tornava a democracia, mais pobres os cidadãos ficavam (*Ibid.*, p. 270).

E ainda:

Numa democracia direta, os próprios cidadãos exercem o poder político. Na polis, como nas suas imitações medievais, o sistema de governo baseava-se na participação pessoal e real de todos os cidadãos da cidade. Aí, então, tínhamos uma democracia realmente auto-governante (*Ibid.*).

3.6 OS PURITANOS E A FORMAÇÃO DA DEMOCRACIA MODERNA

A maioria dos historiadores e dos que se debruçam sobre os fatos políticos têm uma percepção mais ou menos hegemônica no que diz respeito ao surgimento da chamada “democracia moderna”.

Sempre apontam, basicamente, três momentos que poderiam indicar sua origem. São eles: a) Revolução Inglesa ou Puritana do século XVII; b) Revolução francesa³⁸, no século XVIII e c) Independência dos Estados Unidos da América do Norte, século XVIII³⁹.

Procuraremos encaminhar uma conclusão na direção de apontar a Inglaterra do século XVII⁴⁰ como a “incubadora” da democracia moderna, também chamada de democracia representativa⁴¹.

³⁸ “Era costume reclamar para a França ou para a Inglaterra, a democracia representativa” (MILL, 1981 [1873], p.22).

³⁹ “Muitos norte-americanos e outros acreditam que a democracia começou há 200 anos, nos Estados Unidos” (DAHL, 2016, p.17).

⁴⁰ A Democracia Representativa é, ainda hoje, apontada como o melhor sistema de governo, dentro de um contexto do Estado Moderno. Por conta disso, é natural que sua “paternidade” seja requerida por teóricos que concluem de forma diversa. O professor Gláucio Veiga expôs algumas dessas diferentes opiniões: “A partir do famoso ensaio de Max Weber, díspares e controvertidas as interpretações de que a Democracia tem “*fons et origo*” na Reforma. Doumergue, o mais alentado e completo intérprete do Calvinismo atribui a Calvino a estrutura da democracia representativa.

Como os acontecimentos da Inglaterra do século XVII são, obviamente, mais antigos que a revolução francesa e a formação dos EUA, entendemos que, se conseguirmos demonstrar que os fatos históricos apontam para o nascimento da democracia representativa dentro de um cenário daquela Inglaterra do século XVII, onde entre os protagonistas da cena política figuram, também, os puritanos, teremos provado, igualmente, a grande importância decisiva desse movimento para a formação dessa nova forma de governar.

A importância dos puritanos vai até além de sua contribuição para o surgimento da democracia representativa.

Segundo Sell, Max Weber entendia que os puritanos foram também responsáveis pela inauguração de um novo estilo de vida que daria o tom à então nova era: a modernidade. Isso teria sido descoberto por conta da revisão da obra *Ética Protestante e o Espírito do capitalismo*. Diz ele:

Weber concentrou-se na determinação da influência das correntes ascéticas do protestantismo pós-Lutero [...] que ajudou a plasmar o espírito do capitalismo moderno. Na revisão do escrito, efetuada em 1920, esta temática foi reabsorvida e integrada em um plano mais amplo, cujo propósito era apontar a relação do puritanismo com as formas específicas da racionalidade moderna [...]. Ele significa a culminação do desencantamento da esfera religiosa que engendrou no Ocidente um tipo de racionalismo prático voltado para a dominação do mundo (racionalismo ocidental). Ao mesmo tempo ele representa as condições de partida para o surgimento de esferas sociais autônomas do mundo atual (racionalismo moderno) (SELL, 2013, p. 218).

Bettaglia, por exemplo, não acorda que o conceito moderno de liberdade tenha qualquer fundamento da Reforma. Por outro lado, Belloc também não aceita a mensagem democrática puritana, enquanto Solari assume atitude cautelosa, ao dizer, ao dizer da dificuldade de se fixar as conexões entre o Estado Moderno e a Reforma, em particular a Reforma Puritana. Allen incorpora-se, em "A History of Political Thought in Sixteenth Century", entre os intérpretes que rejeitam o caráter democrático ou possíveis influências democráticas do Calvinismo [...]. Todas essas dificuldades e contradições foram sentidas por alguns ensaístas, entre eles, Ralph Barton Ferry, no magnífico estudo "Puritanism and Democracy" e por Vernon Louis Parrington, na monumental "Main Currents in American Thought". E ainda o indispensável livro de Ralph Henry Gabriel, "The Course of American Democratic Thought" (VEIGA, 1959, p.7,8). De nossa parte, acreditamos que temos evidências bibliográficas suficientes para cravar o marco zero prático da Democracia Representativa na Inglaterra do século XVII, tendo como atores principais os puritanos.

⁴¹ "A formação da ideia democrática moderna corresponde [...] à importância crescente da ideia de representação. A oposição clássica entre a democracia direta ou autogestão política e os regimes representativos era fundamentada porque o governo popular direto [...] tinha por princípio a racionalidade política, a dos interesses de cada um e a da integração do conjunto [...], com uma sociedade, ao passo que ideia de representação introduz a separação dos representados e dos representantes" (TOURAINÉ, 1994, p.112).

Portanto, não estamos tratando, aqui, de um movimento sem importância histórica secular, para além de sua importância para a teologia.

Vale salientar que os puritanos não inventaram a forma de governar por representantes. Antes, pelo contrário, apreenderam isso quando da formação de suas concepções eminentemente religiosas de governo eclesiástico, como demonstramos no capítulo dois.

O mérito deles foi a efetiva migração dessa forma de governo eclesiástico para o contexto secular. A Doutora Eunice Ostrensky, professora de Teoria Política Moderna, no departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo, captou bem essa transição do conceito de liberdade e igualdade, característica básica da democracia moderna, da eclesiologia calvinista-puritana para a sociedade civil e que estaremos demonstrando ao longo do nosso trabalho. Diz ela:

Em meados de 1640, [...] um grupo político aproveita a oportunidade que os tempos oferecem e leva das igrejas [...] para as praças públicas suas discursões sobre liberdade e igualdade. “Agora a Inglaterra se transformou numa outra Atenas, onde a maioria só passa o tempo contando alguma novidade [...], anuncia o número 14 do jornal realista de dezembro 1647. [...] a democracia apareceu, não como finalidade, mas como resultado da busca por liberdade (OSTRENSKY, 2005, p.70).

Esse “grupo político” contava com a presença de muitos puritanos, religiosos calvinistas que também tinham uma forte atuação política na Inglaterra do século XVII, especialmente no Parlamento, na Câmara dos Comuns. Por certo a igreja estatal Anglicana da Inglaterra, apesar de protestante, ainda não estava desfrutando desses ideais de liberdade, de forma institucionalizada. Afinal, sua política eclesiástica era completamente dominada pelo rei e regida sob um regime episcopal de governo, que não propiciava a participação do povo. Porém, muitos proeminentes pastores Anglicanos eram de convicção puritana; portanto, calvinistas, e defendiam o regime de governo representativo, de forma que toda sua luta pode ser resumida na implantação desse regime de governo eclesiástico na igreja da Inglaterra, um modelo já largamente utilizado e considerado como mais próximo dos preceitos bíblicos, tanto na Escócia, quanto na Holanda e também em Genebra.

Portanto, uma análise ampliada e não somente pela perspectiva da ciência política, vai demonstrar que a ideia de representantes governando o restante do povo não nasce apenas de uma “necessidade de adequação da participação do

povo no governo”. Essa concepção é bem mais antiga que o próprio Estado moderno e remonta ao povo Hebreu, como também demonstramos ainda no capítulo dois.

Além disso, é, também, uma concepção transcendental, que nasce da orientação de Deus para seu povo e para a condução de sua igreja, tanto no Velho Testamento como no Novo Testamento, como também já demonstramos, de acordo com os puritanos.

A partir desta parte de nossa tese, iremos elencar uma seleção dos principais historiadores e demais pesquisadores do campo da política com a finalidade de demonstrar que o “marco zero” da democracia moderna, também chamada de democracia representativa, está circunscrito à Inglaterra do século XVII, tendo como um dos principais atores políticos desse acontecimento que mudou o Ocidente, o movimento puritano.

3.6.1 Norberto Bobbio

O historiador italiano, do pensamento político, Norberto Bobbio (1909–2004), em sua obra *Liberalismo e Democracia*, localiza o surgimento do Estado Liberal, características básicas da “democracia moderna”, dentro do espaço temporal da Inglaterra do século XVII.

É interessante conhecermos a análise que o Norberto Bobbio faz sobre aspectos peculiares da democracia direta e da democracia representativa. Isso nos dará uma visão geral da importância que ele dá à democracia representativa. Para ele:

A expressão ‘democracia representativa’ significa genericamente que as deliberações coletivas, isto é, as deliberações que dizem respeito à coletividade inteira, são tomadas não diretamente por aqueles que dela fazem parte, mas por pessoas eleitas para esta finalidade [...]. O Estado parlamentar é uma aplicação particular, embora relevante do ponto de vista histórico, do princípio da representação [...], é aquele Estado no qual é representativo o órgão central [...] ao qual chegam as reivindicações e do qual partem as decisões coletivas fundamentais, sendo o órgão central o parlamento. Mas todos sabem que uma república presidencial como a dos Estados Unidos, que não é um Estado parlamentar, também é um Estado representativo em sentido genético” (BOBBIO, 2004, p.56).

Ele deixa claro que não houve mudança substancial no significado descritivo da palavra “democracia”. Tanto na “democracia dos antigos” quanto na “democracia dos modernos” o significado é exatamente o mesmo. A composição da palavra como “governo do povo” permaneceu inalterada, mesmo com o transcorrer dos séculos e com a nova versão da democracia.

O que mudou, segundo ele, foi o “significado valorativo”, como afirma: “tanto a democracia direta quanto a indireta descendem do mesmo princípio da soberania popular, apesar de se distinguirem pelas modalidades e pelas formas com que essa soberania é exercida” (BOBBIO, 2007, p. 32).

Note-se que o titular do poder não sofre alteração. Tanto na democracia antiga quanto na democracia moderna, continua sendo o povo. O que vai mudar é exatamente a forma como esse povo vai exercer sua soberania. Sim, a mesma soberania que outrora pertenceu ao monarca e aos déspotas.

Portanto, nada muda na essência da democracia, especialmente na transição de uma para a outra, como deixa claro Norberto Bobbio:

O que se considera que foi alterado na passagem da democracia dos antigos à democracia dos modernos [...] não é o titular do poder político, que é sempre o “povo”, entendido como conjunto de cidadãos a que cabe em última instância o direito de tomar decisões coletivas, mas o modo (mais ou menos amplo) de exercer esse direito (*Ibid.*).

A principal alteração que ocorreu na chamada “democracia moderna” e que a distingue da “democracia dos antigos”, é que o povo exerce seu poder político por meio de representantes e não mais diretamente, como ocorria na concepção dos gregos.

Com o crescimento do Estado, seria quase impossível a continuação da democracia exercida diretamente pelo povo, cada um decidindo, individualmente, sobre os rumos do Estado. Isso demandaria um envolvimento integral de tempo de cada indivíduo. Quem daria conta do necessário comércio, da agricultura e de outras atividades? Por conta disso, Norberto Bobbio reconhece: “a democracia representativa [...] é o único governo popular possível num grande Estado” (2007, p. 32).

Stuart Mill fazendo uma espécie de exercício hipotético, abordando essa mesma questão que Bobbio levanta, acerca da possibilidade real de que todos governem, numa situação ideal, afirma:

Não há nenhuma dificuldade em demonstrar que a forma ideal de governo é aquela em que a soberania, o poder supremo de controle em última instância, pertence à massa reunida da comunidade; aquela em que todo cidadão não apenas tem uma voz no exercício do poder supremo, mas também é chamado, pelo menos ocasionalmente, a tomar parte ativa no governo pelo exercício de alguma função pública, local ou geral (MILL, 1981 [1873], p.31).

A expressão “massa reunida da comunidade” sugere a democracia direta, o ideal Grego. Mas ele não precisa avançar muito na argumentação para, assim como Norberto Bobbio, chegar à mesma conclusão de que isso é absolutamente impossível num contexto de Estado Moderno. Portanto, depois de reafirmar o que seria “preferível”, a democracia direta, reconhece e conclui que só há uma alternativa com validade real de promoção da democracia:

O único governo capaz de satisfazer a todas as exigências do estado social é aquele do qual participou o povo inteiro; que toda a participação, por menor que seja, é útil; que a participação deve ser, em toda parte, na proporção em que permitir o grau de desenvolvimento da comunidade; e que não se pode desejar nada de menor do que a admissão de todos a uma parte do poder soberano do Estado. Mas, como nas comunidades que excedem as proporções de um pequeno vilarejo, é impossível a participação pessoal de todos, a não ser numa proporção muito pequena dos negócios públicos, o tipo ideal de um governo perfeito só pode ser o representativo (MILL, 1981 [1873], p. 38).

Percebamos que não é uma questão de saber qual é a forma melhor de democracia, se direta ou representativa, e, sim, sobre sua viabilidade prática.

Para ele é o bastante pensar que o governo representativo surgiu apenas da necessidade de adequação da participação do povo no governo, uma vez que seria inviável a participação direta de todos, por conta “das grandes dimensões dos Estados Modernos, a começar da própria união das treze colônias inglesas” (*Ibid.*, p. 33).

Essa nova forma do povo exercer seu poder e soberania, gestada ou maturada na Inglaterra do século XVII, tendo o movimento puritano importância decisiva para o seu aparecimento, repercutiu e influenciou tanto a constituição francesa quanto a constituição dos EUA.

Não seria exagerado afirmar que esses dois importantes eventos utilizaram como base o modelo inglês. Isto é, eles não começaram essa nova forma de governo, mas, apenas, utilizaram o modelo já existente e concordaram que não havia e, parece, ainda não há, outro modelo que viabilizasse a manutenção do poder

e soberania do povo dentro de um contexto do Estado moderno; não com essas virtudes da liberdade, como afirma Norberto Bobbio:

Tanto os autores do *Federalistas* quanto os constituintes franceses estavam convencidos de que o único governo democrático adequado a um povo era a democracia representativa, aquela forma de governo em que o povo não toma ele mesmo as decisões que lhe dizem respeito, mas elege seus próprios representantes, que devem por ele decidir (*Ibid.*, p. 34).

Norberto Bobbio ainda lembra a crítica de Rousseau à democracia representativa. Rousseau entendia que se houvesse uma remota possibilidade da existência real da democracia isso só poderia acontecer nos moldes do modelo grego⁴². Isto é, uma democracia direta e mesmo assim com uma série de limitações e restrições a essa forma de governar.

Para ele a “soberania do povo” não poderia ser “terceirizada”, ainda que por representantes eleitos pelo povo. Cada indivíduo deveria decidir por si mesmo. Ao mesmo tempo em que se reconhece a impossibilidade desse envolvimento num Estado grande, no sentido de extensão territorial e tamanho da população:

A única e sólida razão da democracia representativa eram objetivamente as grandes dimensões dos Estados modernos [...]. Havia reconhecido isso o próprio Rousseau, admirador apaixonado dos antigos que tinha tomado a defesa da democracia direta sustentando que a “soberania não pode ser representada” e, portanto, “O povo inglês crê ser livre, mas se equivoca redondamente; só o é durante a eleição dos membros do parlamento; tão logo são esses eleitos, ele volta a ser escravo, não é mais nada. Rousseau também estava convencido que “uma verdadeira democracia jamais existiu nem existirá, pois exige, acima de tudo, um Estado muito pequeno, na qual seja fácil ao povo se reunir (BOBBIO, 2007, p.33).

Norberto Bobbio registra a crítica de Rousseau muito mais para reconhecer o óbvio: a impossibilidade da volta de um modelo parecido com a democracia dos gregos.

De fato, Rousseau tinha uma visão muito crítica acerca da democracia. Para ele:

⁴² “Dizia Rousseau, criticando a democracia indireta ou representativa, que o homem da democracia moderna só é livre no momento em que vai às urnas depositar seu voto. Para os opositores do filósofo contratualista uma verdade, porém fica patente: não há como fugir ao imperativo de representação, portanto, do contrário, não haveria nenhum governo apoiado no consentimento, tomando-se em conta a complexidade social, a extensão e a densidade demográfica do Estado moderno, fatores estes que embaraçavam irremediavelmente o exercício da democracia direta” (BONAVIDES, 2005, p.285).

Tomando o termo no rigor de sua acepção, nunca existiu verdadeira democracia e jamais existirá. É contra a ordem natural que o grande número governe e que o pequeno seja governado. Não se pode imaginar que o povo fique incessantemente reunido para cuidar dos negócios públicos e é fácil ver que não poderia estabelecer comissões para isso sem mudar a forma da administração (ROUSSEAU, 2018 [1762], p. 89).

Essa dificuldade, aparentemente intransponível, já foi refutada por Norberto Bobbio quando ensina que o principal trunfo da democracia é que o povo exerce e assume a soberania, tanto na forma direta quanto na forma indireta. A dificuldade inicial apresentada por Rousseau, quanto à impossibilidade de o povo ficar “incessantemente reunido para cuidar dos negócios públicos” impõe, para ele, a necessidade de mudança. Porém, a própria mudança necessária para solucionar o problema, uma espécie, segundo ele, de delegação da soberania, faria com que a forma de governo sofresse uma modificação tão grande que afetaria sua essência. Aqui está implícito uma dificuldade de entender que a delegação da soberania a representantes eleitos não muda a titularidade dessa soberania, que continua com o povo, como Norberto Bobbio deixa claro.

Evidentemente que não devemos entender que a democracia representativa foi implantada pronta, acabada e de uma forma imediata; muito menos que tenha sido implantada da mesma forma em todos os países.

Ela percorreu um caminho e foi amadurecendo.

A revolução Francesa, por exemplo, foi muito importante para seu estabelecimento. Mas, podemos dizer que ela nasce com essa revolução? Muito embora alguns defendam exatamente isso, entendemos que os fatos e a linha do tempo apontam em outra direção. O próprio Norberto Bobbio observa a primazia da Inglaterra em relação a França, no que diz respeito à paternidade da democracia representativa:

Historicamente o Estado liberal nasce de uma contínua e progressiva erosão do poder absoluto do rei e, em períodos históricos de crise mais aguda, de uma ruptura revolucionária (exemplares os casos da Inglaterra do século XVII e da França do fim do século XVIII); racionalmente, o Estado Liberal é justificado como resultado de um acordo entre indivíduos inicialmente livres que convencionam estabelecer os vínculos estritamente necessários a uma convivência pacífica e duradoura (2007, p.14).

De certo que essa “erosão do poder absoluto do rei” ocorreu tanto na Inglaterra quanto na França. Mas, não foi a França que deu o exemplo para que a Inglaterra pudesse seguir e, sim, o contrário.

Para Bobbio, o que ocorre na Inglaterra do século XVII é, precisamente, a volta da democracia ao cenário político, depois de um hiato de muitos séculos de ausência.

Durante esse tempo o mundo mudou, suas demandas se transformaram. A democracia, então, também precisou passar por uma renovação.

Portanto, quando se fala em “volta da democracia” devemos estar certos de que não estamos falando, em absoluto, daquele modelo grego, onde a soberania era exercida diretamente pelo povo. Como já dissemos, esse modelo é absolutamente inviável num contexto de Estado moderno.

A “volta” é só da democracia, isto é, da utilização do poder, que volta a emanar do povo e não, especificamente, da “forma grega” de exercício desse poder.

A chamada “democracia direta” ficou no passado.

Claro que a “invenção grega”, a ideia do povo exercendo soberania para governar, deve ser enaltecida. Porém, quando a democracia reaparece no cenário político, ela é diferente; adaptada à nova realidade trazida pelas novas demandas do Estado moderno.

A soberania popular, agora, é exercida por representantes escolhidos pelo povo. É a chamada democracia representativa.

São muitas as novidades trazidas por esse novo modelo de democracia. Entre elas, a expansão dos direitos políticos a todo o povo, antes pertencente a monarcas, déspotas ou a uma minoria privilegiada.

Se por democracia se entende [...] a extensão dos direitos políticos a todos os cidadãos maiores, então o ideal democrático teve a sua primeira afirmação forte nos anos da great rebellion: foram de fatos os Niveladores que, no *Pacto do Livre Povo Inglês* (1649), afirmaram pela primeira vez, contra o princípio dominante (e por dois séculos mantidos intangível) da limitação dos direitos políticos apenas aos proprietários, o princípio democrático, segundo o qual, CITANDO GABEIELI (Puritanismo e liberdade. Turim, Einaudi, 1956, PP.155-156): ‘a suprema autoridade da Inglaterra e dos territórios a ela incorporados será e residirá de agora em diante numa representação do povo composta por quatrocentas pessoas [...] na eleição das quais – justa lei da natureza – todos os homens maiores de vinte e um anos terão direito de voto e serão elegíveis para aquele cargo supremo’ (BOBBIO, 2007, p. 50).

É importante observar que Norberto Bobbio já estabelece a Inglaterra do século XVII como sede das primeiras “afirmações” da democracia representativa, colocando, também, os puritanos no mesmíssimo cenário e fazendo clara relação entre o aparecimento desse novo modelo de democracia e esse movimento religioso, que também atuou, por uma demanda de sua religiosidade, na política.

Outra característica que esse novo modelo de democracia trouxe de forma peculiar, e nunca antes vista, foi a questão das liberdades individuais.

Todos esses valores relacionados às liberdades individuais, são muito caros à democracia moderna. Nunca características tão peculiares haviam sido reunidas em uma só forma de governar. A atuação dos puritanos e a implementação de um Estado representativo, de uma democracia representativa, foi muito importante para o que Bobbio chama de “alargamento da esfera da liberdade individual”. Vejamos:

O processo de formação do Estado Liberal pode ser identificado com o progressivo alargamento da esfera de liberdade do indivíduo, diante dos poderes públicos [...], com a progressiva emancipação da sociedade ou da sociedade civil [...], em relação ao estado. As duas principais esferas nas quais ocorre essa emancipação são a esfera religiosa ou em geral espiritual e a esfera econômica ou dos interesses materiais. Segundo as teses weberianas sobre as relações entre ética calvinista e espírito do capitalismo, os dois processos estão estreitamente ligados (*Ibid.*, p. 22).

A “liberdade religiosa” foi uma importante bandeira dos puritanos, que sofriam por conta da reaproximação da igreja da Inglaterra com o Catolicismo Romano. Vale ressaltar que a menção a Max Weber, aqui, não é um mero acaso. Devemos lembrar que os puritanos eram calvinistas.

O próprio termo Democracia Representativa indica uma diferença ou, antes, uma mudança em relação à “antiga democracia”, a democracia “chamada direta”. Contudo, ela preserva o que há de principal no conceito primário.

Deve-se pontuar também que ele coloca essa época como um marco do sufrágio universal⁴³.

⁴³ Essa é uma questão que até hoje é discutida nas principais democracias, especialmente em relação à extensão do direito ao voto. Por exemplo, a partir de qual idade o indivíduo passa a ter direito ao voto? Quando se diminui, por exemplo, a idade mínima para votar o número de cidadãos com direito de escolher seus representantes aumenta substancialmente. Assim, a base da democracia também é ampliada. Ou seja, quanto maior o número de eleitores habilitados, maior a extensão dos ideais democráticos. Uma questão que tem sido superada em muitas nações, inclusive no Brasil, é a concessão do direito ao voto aos analfabetos. Apesar disso, a preocupação subjetiva com a possibilidade de manipulação desse voto é uma constante. Um dos maiores estudiosos do governo representativo, John Stuart Mill, por exemplo, era radicalmente contra à concessão desse

Os caminhos trilhados pelas nações e que as conduziram até à democracia moderna, nem sempre foram os mesmos. Umas chegaram através de uma espécie de “evolução interna”, outras através de violentas revoluções.

Norberto Bobbio atribui que a Inglaterra foi passando de etapa em etapa até chegar a uma estabilidade democrática, em última análise, trazida pela democracia representativa, que estamos tratando.

Apenas na Inglaterra, a partir da segunda revolução (1688), a passagem da monarquia constitucional à monarquia parlamentar, da monarquia limitada à democracia alargada, ocorre por uma evolução interna, sem tremores violentos ou retrocessos, através de um processo gradual e pacífico. Na França, que sob tantos aspectos foi um guia para a Europa continental, o processo de democratização foi bem mais acidentado (*Ibid.*, p. 51).

Ele cita a revolução de 1688, também conhecida como a Revolução Gloriosa como um marco importante do estabelecimento conclusivo da democracia na Inglaterra.

O reconhecimento da importância dessa revolução para o estabelecimento final do que ele chama de “democracia alargada”, é um reconhecimento tácito, ainda que, aqui, indireto, da importância dos puritanos para que isso tenha ocorrido, considerando que eles são, também, atores principais dessa revolução.

Antes dela, porém, devemos lembrar da outra revolução, a chamada revolução puritana, que estabeleceu o fim do poder despótico e divino do Rei. Tanto em uma quanto na outra, os puritanos tiveram papel de destaque.

Avançando um pouco mais no pensamento de Norberto Bobbio, identificamos que ele traz informações muito relevantes tanto com relação ao estabelecimento do que ele chama de “estado liberal”, que também é outra forma de chamar o “estado

direito aos analfabetos. Diz ele: “Encaro como totalmente inadmissível que possa participar do sufrágio uma pessoa que não saiba ler, escrever ou, ainda, executar as operações comuns de aritmética” (MILL, 1981 [1873], p.89). E continua: “pensar em dar o sufrágio a um analfabeto seria o mesmo que pensar em dá-lo a uma criança que não sabe falar; e tal pessoa não estaria sendo excluída pela sociedade, mas sim por sua própria preguiça” (*Ibid.*, p.90). E ainda: “o voto plural, embora praticado tanto nas eleições paroquiais quanto nas eleições de administradores da lei dos pobres, é tão pouco familiar para as eleições do Parlamento que não tem quase nenhuma chance de ser adotado brevemente ou de contar com a simpatia dos eleitores [...]. Até que tenha sido elaborado e aceito pela opinião pública um sistema de voto plural [...] que confira à educação o grau de influência superior suficiente para contrabalancear o peso numérico da classe menos instruída, os benefícios do sufrágio universal estarão sempre acompanhados, assim me parece, de uma fonte de males mais que equivalentes” (*Ibid.*, p.95). Apesar da rudeza da argumentação e da análise feita a partir de uma realidade específica, essa, ao que tudo indica, é ainda uma questão aberta que precisa sempre ser revisitada. O ideal é que a sociedade trabalhe para erradicar o analfabetismo, para que o eleitor possa, livremente, escolher seus candidatos sem a tutela ou sugestão de terceiros.

moderno”, quanto ao movimento que teve influência decisiva para não só o estabelecimento desse “estado liberal”, bem como da própria democracia representativa, na Inglaterra. Diz ele:

Segundo Montesquieu [...], a teoria da práxis moderna do estado liberal tinha na verdade começado na Inglaterra do século XVII, que permaneceu por séculos o modelo ideal para a Europa e os Estados unidos da América. Naquele cadinho de ideias, naquele pulular de seitas religiosas e de movimentos políticos que foi o movimento puritano, abriram caminho todas as ideias de liberdade pessoal, de religião, de opinião e de imprensa destinadas a se tornarem o patrimônio duradouro do pensamento liberal. Em seu êxito sangrento se havia afirmado a superioridade do parlamento sobre o rei [...], terminaria por impor o Estado representativo como forma ideal de constituição, cuja eficácia ainda subsiste (inclusive porque não foi substituída por nada melhor); doutrina da separação dos poderes inspirou Montesquieu e através dele o constitucionalismo americano (*Ibid.*, p. 50).

A expressão “êxito sangrento se havia afirmado a superioridade do parlamento sobre o rei” é uma referência direta à “Revolução Puritana”, que mencionamos acima e que também já abordamos de forma mais detalhada, tão decisiva para a mudança de mãos do exercício da soberania no ato de governar.

Subscrevendo Montesquieu, Norberto Bobbio fecha a questão: o estado liberal começa na Inglaterra do século XVII. Mais que isso: segundo ele, o movimento puritano, que também trata como movimento político, foi responsável direto por “abrir caminho para todas as ideias de liberdade pessoal, de religião e de opinião”, que forma o conjunto de novas realidades trazidas pela democracia moderna, democracia representativa.

Norberto Bobbio ainda, ressaltando a importância do movimento puritano, que também caracteriza como “pulular de seitas religiosas”, além de ter sido responsável direto pelo estabelecimento do “Estado representativo”, bem como também influenciou decisivamente a doutrina da separação dos poderes de Montesquieu.

3.6.2 Giovanni Sartori

Ainda com a intenção de circunscrever o “nascimento” da democracia moderna, também chamada de democracia representativa, democracia liberal e, algumas vezes, de república representativa, nos ocuparemos em analisar o que

escreveu o cientista político italiano, especializado no estudo da política comparada, Giovanni Sartori (1924-2017), em sua mais importante obra “*Teoria da Democracia*”.

Giovanni Sartori observa que há certa preferência pela democracia direta, ainda em nossos dias. Daí as perguntas: “é a democracia direta preferível? [...]. É ela ainda possível?” (1965, p. 269).

Porém, em sua visão, apenas alguém que desconhecesse com certa profundidade o tema poderia supor que esse modelo ainda poderia ser utilizado ou que, de alguma forma, teria proeminência em relação ao modelo de democracia representativa.

Querer a democracia dos gregos constitui, certamente, um erro, visto que sua implantação é impossível dentro da atual conjuntura. Há muitas limitações e fatores que tornam a democracia direta impraticável. Começando pelo conceito de Estado, que surge a partir da Idade Média.

Assim, não é de modo algum exato que a democracia direta, se praticável, seja preferível à democracia indireta. Pelo contrário, a politização frenética, exigida por um tal sistema, obrigaria um cidadão de espírito econômico do século XX a devotar-se de corpo e alma, exatamente o que a política indiferente de nossa época deseja a todo custo evitar. [...] embora a democracia direta fosse preferível, ela é, não obstante, impossível. Pois é somente dentro de uma cidade-comunidade [...] que ela pode existir (*Ibid.*, p. 271).

Erroneamente muitos supõem que a pólis grega é um equivalente do Estado e, por isso, acreditam, também, que a democracia grega seria preferível e possível. Mas é exatamente o contrário: a democracia grega representa a ausência de Estado. A ideia de alguém para governar os gregos, diferente deles mesmos, era tão inconcebível quanto poderia ser. Por isso, “as antigas democracias não nos podem ensinar tudo acerca de como construir um Estado democrático” (*Ibid.*, p. 267).

Além de não poder contribuir muito na construção de um “Estado democrático”, a democracia antiga, como já apresentamos, só foi possível por conta do cenário diminuto, no que diz respeito à dimensão territorial em que foi aplicada, além da baixa densidade demográfica.

Como orientar um sistema democrático que abrange não apenas uma cidade, mas uma grande extensão territorial habitada por uma vasta coletividade. Isso porque a polis é tão diferente de um Estado territorial como um rio de um oceano (*Ibid.*, p. 267).

E ainda:

Quando territórios vastos e nações inteiras estão envolvidas, a democracia direta torna-se uma fórmula insólita. E eis porque as antigas repúblicas desapareceram com as cidades que as fizeram nascer; e também porque o despotismo e o cesarismo tomaram o lugar da democracia direta. [...] a democracia representativa é o único tipo possível. Os dois sistemas não são, portanto, alternativas a serem escolhidas na base de gostos pessoais (*Ibid.*, p. 272).

Giovanni Sartori ainda lembra que “a diferença entre democracias antigas e modernas não é simplesmente de dimensões geográficas e demográficas, que requerem soluções completamente diversas, mas também uma diferença de fins e valores” (*Ibid.*, p. 267). Para ele:

Os homens da atualidade desejam uma outra democracia, no sentido de que seu ideal democrático não é, absolutamente, o mesmo dos gregos. E seria estranho, na verdade, se não fosse assim. Em dois mil anos de existência, a civilização ocidental tem enriquecido, modificado e articulado as suas metas de valores. Ela experimentou o Cristianismo, o Humanismo, a Reforma, as concepções modernas de lei natural e o Liberalismo. Como podemos pensar que, ao defendermos a democracia atual, estaremos perseguindo os mesmos objetivos e ideias dos gregos? Como podemos deixar de compreender que a democracia para nós corporifica valores dos quais os gregos nem mesmo tiveram consciência? (*Ibid.*).

Depois de apresentar uma série de eventos que afetaram de forma irreversível “os homens da atualidade”, Giovanni Sartori, então, passa a fazer uma espécie de comparação entre a democracia grega e a democracia moderna, numa espécie de defesa da superioridade da segunda. Diz ele:

Embora possamos discutir o grau de intensidade do autogoverno da polis, permanece o fato, não obstante, de que a diferença entre democracia direta e indireta é radical. Nessa justaposição, as fronteiras entre as duas são nítidas. Na democracia direta existe a participação contínua do povo no exercício direto do poder, ao passo que na democracia indireta importa num sistema de limitação e controle do poder (*Ibid.*).

A questão da liberdade também depõe a favor da democracia indireta ou da democracia representativa. Giovanni Sartori avalia que:

Para os antigos, o homem era o polítes, isto é, quando diziam “homem” queriam dizer o cidadão de sua civitas [...]. E a diferença básica entre as concepções, antiga e moderna, reside precisamente nisto: que acreditamos em que um homem é mais do que um cidadão de um Estado [...]. Para nós, um homem não é meramente um membro de um plenum coletivo [...]. A democracia moderna tem o significado de proteger a liberdade do indivíduo como pessoa –

uma liberdade que não pode ser confiada à 'sujeição do indivíduo ao poder do todo' (*Ibid.*, p. 277).

Ainda sobre a questão da liberdade, ele afirma:

Se, de acordo com o critério grego de liberdade, os gregos eram livres, pela mesma razão nós seríamos certamente escravos [...], se o conceito grego de democracia fosse aplicado ao mundo moderno, corresponderia exatamente ao despotismo totalitário. Portanto, aquele que exige "liberdade da antiguidade" não está realmente exigindo liberdade, mas (embora não o compreenda) o seu oposto [...]. Nessas condições, o que permanece, claramente, do sistema grego de democracia, nada mais é senão o preceito "O cidadão existe para o Estado, e não o Estado para o cidadão". E essa é bem a fórmula dos Estados em que não existe democracia, nem liberdade; a mesma fórmula usada hoje em dia para justificar governos absolutos (*Ibid.*, p. 282).

Diante de toda sua exposição acerca das desvantagens da democracia direta e das diferenças em relação à democracia indireta ou representativa, Sartori conclui que "seria realmente absurdo para nós conferirmos ao nosso conceito de democracia o significado que ele tinha para os gregos o século V a.C" (*Ibid.*).

Avançando em seus argumentos, Giovanni Sartori agora vai lembrar que a democracia grega foi absolutamente descontinuada. Diz ele:

Hoje em dia, "democracia" está em moda, e esquecemos logo, ou pelo menos não consideramos, o fato de que, por mais de dois mil anos, o termo democracia desapareceu praticamente do uso corrente e perdeu de todo a sua conotação laudatória (*Ibid.*, p. 278).

Tendo sido descontinuada a democracia grega, outra surge no lugar. Algo completamente novo:

O esquecimento em que caiu o termo democracia é, na verdade, significativo. Isso porque prova eloquentemente, de per si, que o colapso das democracias antigas foi tão conclusivo quanto memorável. E esse próprio fato sugere que a palavra entrou de novo em uso, principalmente porque alguma coisa nova veio a nascer (*Ibid.*).

E ainda "Tenho ressaltado a descontinuidade entre a democracia antiga e a atual [...] a democracia que acreditamos e que praticamos é a democracia liberal" (*Ibid.*, p. 282).

Giovanni Sartori esclarece ainda, que além de não haver a possibilidade de aplicabilidade da democracia antiga, o fato inegável é que todas as democracias da atualidade são representativas.

Dizer-se que a antiga democracia correspondia à polis é outra maneira de afirmar que ela era uma “democracia direta” [...]. E, embora muitas pessoas aparentemente deixem de compreender isso, não temos realmente qualquer experiência atual do tipo de democracia conhecido como “direta”. Todas as nossas democracias são indiretas, isto é, são democracias representativas nas quais somos governados por representantes, não por nós mesmos (*Ibid.*, p. 280).

E ainda: “Foi através dessa inversão revolucionária de perspectiva que a civilização que chamamos de “liberal” tem sido edificada pouco a pouco e é por essa rota que alcançamos a democracia atual” (*Ibid.*, p. 281).

A heterogeneidade é uma marca característica da “nova democracia”, como afirma Giovanni Sartori:

Autocracias, despotismo, tiranias antigas e novas, todos são mundos monocráticos, enquanto que a democracia é multicolorida. Mas é a democracia liberal não a antiga democracia, que se baseia na diversidade. Fomos nós, não os gregos, que descobrimos como construir um sistema político baseado na multiplicidade e diferenças (*Ibid.*).

Observemos que Giovanni Sartori pontua mais uma vez e não sem razão o fato da mudança de paradigma em relação à diversidade.

Diversidade de opinião e diversidade religiosa, principalmente, passam a ser entendidas como absolutamente necessárias e uma característica peculiar da nova democracia. A situação, então, se inverte, a partir do século XVII: a falta de diversidade passa a ser vista com desconfiança, como bem observa:

De modo geral, até o século XVII, a diversidade era considerada uma fonte de discórdia e de desordem causadora de derrubada de Estados e a unanimidade era encarada como o fundamento necessário de qualquer governo. Desde então, a atitude oposta tomou gradualmente alento e a unanimidade – não a dissidência e a diversidade – veio a ser observada sob suspeita (*Ibid.*, p. 281).

Depois, finalmente, Giovanni Sartori passa a analisar, especificamente, a gênese da democracia moderna e parece sugerir, também, a grande importância dos puritanos como atores desse cenário de novidades como as liberdades individuais, liberdade religiosa a representação da soberania e do poder que volta a emanar do povo:

O significado de modernas democracias é, realmente, relacionado com e condicionado à descoberta de que a dissidência, a diversidade opinativa e o contraste não são incompatíveis com a ordem social e a autoridade. A gênese ideal de nossas democracias reside no

princípio de que a diferença, e não a uniformidade, é o fermento e o alimento de Estados: um ponto de vista que ganhou corpo com o surgir da Reforma, após o século XVII [...]. Certamente esse horizonte nunca teria sido vislumbrado sem a Reforma [...]. E não nego que a experiência das seitas Puritanas marque um degrau importante nessa direção (*Ibid.*, p. 280).

Depois de reconhecer tacitamente que “a experiência das seitas puritanas” marcou um “degrau” importante na “gênese”, isto é, na formatação, formulação ou criação da democracia moderna – o que não é pouco -, em sua “teoria da democracia revisitada”, Giovanni Sartori, crava a real importância dos puritanos, em sua concepção, nessa direção:

A importância da experiência puritana residiu essencialmente no fato de ter encorajado a despolitização da sociedade ao quebrar o vínculo entre as esferas de Deus e de César, mudando com isso o centro da gravidade da vida humana para as associações voluntárias independentes do Estado, no sentido de o vínculo interno entre os associados ter-se tornado mais forte que aquele que os ligava ao organismo político como um todo (1994, p.49).

Para ele, como se pode inferir, a contribuição dos puritanos perpassa pela questão da pavimentação das condições necessárias ao surgimento da democracia moderna. A questão que se coloca é: sem a atuação dos puritanos essas condições existiriam? Sem essa condição fundante de “mudança do centro da gravidade da vida humana” a “Weltanschauung liberal-democracia” (*Ibid.*), seria possível?

Apesar de incluir o movimento Puritano no cenário de nascimento da moderna democracia, Giovanni Sartori parece considerar exagerado afirmar que esse movimento tenha sido, digamos, o “criador” dessa “nova” forma de governo. Vejamos:

Tendo concordado com isso, não se segue que o Puritanismo foi o agente decisivo primário no processo de criação da democracia-liberal. A esse respeito, a contribuição dos Puritanos tem sido, julgo eu, exagerada: pois seu papel foi apenas esse, um papel de colaboração (*Ibid.*, p. 280-281).

Ele sugere que não há evidências documentais que comprovem o protagonismo dos Puritanos. Além disso, considera que a democracia moderna tenha sido fruto de uma construção coletiva. Por isso, não trata a questão da “paternidade” como algo absolutamente essencial, chegando a sugerir que, nesse sentido, “seria lacônico”, minimizando tal importância: “Seja como for, o importante

não é descobrir quem foi o iniciador (presumindo que houvesse algum), mas compreender a importância e a novidade do acontecimento” (*Ibid.*).

Obviamente que para demonstrar nosso objetivo essa questão se reveste de uma importância maior que a que é dada por ele. Por isso, insistiremos que ele, mesmo se negando a determinar a “paternidade” puritana da democracia moderna, acaba por afirmá-la, quando coloca o século XVII como um divisor de águas para seu surgimento, como vimos acima.

Quando ele faz a relação do século XVII com a questão da “diversidade”, é preciso entender que ele está se referindo ao fim do peso da voz única e soberana do monarca, do déspota, por exemplo, quando qualquer outra ideia dissonante era imediatamente calada. Ou seja, no cenário do surgimento da democracia moderna ele correlaciona: a) O século XVII; b) a Inglaterra, local onde ocorreu primeiramente essa ruptura do poder do monarca; c) Os Puritanos, que viveram na Inglaterra do século XVII.

Ora, afirmar que antes do século XVII não havia essa configuração própria que só a democracia moderna trouxe, que essas condições ocorreram por conta da corrosão do poder do monarca, como aconteceu na Inglaterra, e ainda colocar os puritanos no mesmo cenário e não reconhecer essa paternidade não parece ter sido muito coerente. Talvez, a intenção primária, de fato, não fosse cravar o “nascimento” no tempo e no espaço, mas apenas ressaltar a importância do “novo modelo de democracia”. Contudo, o quebra-cabeça pode ser facilmente montado com as peças que Sartori disponibiliza.

3.6.3 John Keane

Do importante professor de política da Universidade de Westminster, diretor do Centro de Estudos da Democracia, considerado um dos maiores pensadores políticos britânicos, John Keane, também podemos inferir o caminho da Inglaterra do século XVII, cenário de atuação dos puritanos, como uma importante referência da origem da democracia representativa, embora identificamos, também, em sua obra, uma visão relativamente crítica quanto à versão mais ortodoxa da origem tanto da democracia antiga quanto da democracia moderna.

Para ele, tanto uma quanto a outra foram sendo “concebidas” a “várias mãos” e durante vários momentos no tempo.

Segundo John Keane, a democracia, em “sua primeira fase histórica assistiu à criação e difusão de assembleias públicas. Esse período começou por volta de 2.500 a.C., na área geográfica hoje comumente conhecida como Oriente Médio” (2010, p.17).

Para ele, essa primeira fase “estendeu-se através da Grécia e Roma clássicas e passou a incluir o mundo dos primórdios do Islã antes de 950 d.C”. (*Ibid.*).

Ele não parece se contentar, como ocorre com a maioria dos pesquisadores, que a democracia direta seja uma invenção grega, apenas no século V a.C. Para remontar as raízes mais primitivas da democracia, ele afirma, de forma contundente que:

A crença de que a democracia é ou pode ser um valor ocidental universal, um presente da Europa para o mundo é persistente e demora a desaparecer. A alegação [...] de que Atenas do século V merece a distinção de ter criado tanto a ideia como a prática da democracia pareceu plausível aos contemporâneos daquela época. Ela continua até hoje a ser repetida pela maioria dos observadores. Porém, é falsa [...]. A pequena palavra democracia é muito mais antiga do que os comentaristas clássicos gregos entrevira. Suas raízes são, de fato, retraçáveis às inscrições conhecidas como Linear B do período miceniano, sete a dez séculos antes, à civilização da idade do Bronze (1500-1200 a.C) que era em Micenas e em outros povoamentos urbanos do Peloponeso [...]. A lâmpada da democracia de assembleia foi acesa, pela primeira vez, no Oriente, nas terras que correspondem, geograficamente, à Síria, ao Iraque e ao Irã contemporâneos (*Ibid.*, p.12-13).

Como fica claro, para John Keane “a maioria dos observadores” promovem uma versão “falsa” da origem da democracia antiga.

Curiosamente ele sugere, também, que a “lâmpada da democracia” tenha sido acesa, no mínimo, numa data provável de até dez séculos antes da “pretensa” origem grega.

Porém, a palavra “lâmpada”, talvez, possa sugerir apenas um elemento de aproximação com a ideia de democracia, algo ainda não completamente amadurecido, o que pode ter ocorrido, de fato, por volta do século V a.C. Mas essa não é uma discussão central para nossa a nossa tese.

Um ponto em comum com outros pesquisadores é o fato de admitir a impossibilidade da continuação do chamado “modelo grego” de democracia; a democracia direta. Citando Thomas Paine, ele afirma:

À medida que essas democracias aumentavam de população e o território se ampliou, a simples forma democrática tornou-se difícil de manejar e impraticável. O remédio para a complexidade foi a democracia representativa. Ao incorporar a representação na democracia chegamos a um sistema de governo capaz de abranger e confederar todos os vários interesses e toda a extensão do território e da população (PAINE *apud* KEANE, 2010, p.174).

Parecia claro que o Estado moderno não poderia comportar o modelo de democracia direta, especialmente por suas dimensões e aumento populacional. Porém, outros modelos ou formas de governos também pareciam não mais atender aos anseios do homem, que buscava por mais liberdades individuais sem, contudo, abrir mão, de alguma forma, do seu poder de decisão em relação ao Estado. A incorporação de representantes resolveu esses dilemas, embora tenha trazido alguns outros. Entretanto, o custo benefício dessa “nova forma” de governar, a democracia representativa, parece compensar.

John Keane, em sua extensa obra intitulada “*Vida e Morte da Democracia*”, parece se surpreender com o resultado de suas pesquisas, que apontaram para uma forte e irrefutável ligação da democracia com o cristianismo. Diz ele:

Ao mapear os muitos caminhos que levaram à democracia representativa [...] esses caminhos levam-nos a outras encruzilhadas e a outra surpresa. Pois a força crítica que deu ímpeto e direção às tendências diferentes e conflitantes até agora examinadas foi inspirada nas imagens de sofrimento e morte de um homem numa colina rochosa [...] chamada Gólgota [...]. A democracia representativa moderna, como viria a ser chamada, tinha o espírito da cristandade [...]. Sem Jesus, não haveria governo representativo ou democracia representativa (2010, p. 210-211).

Jesus foi, de fato, o “representante” da raça humana à semelhança do “primeiro Adão”, de acordo com os puritanos. Ainda segundo John Keane:

A genealogia cristã da democracia representativa moderna não é hoje um tópico de moda [...]. Mas não importa a moda, porque o assunto religião é inevitável em qualquer relato imparcial da democracia durante sua segunda fase histórica (2010, p. 211).

A expressão “segunda fase histórica”, em Keane, é uma referência à democracia moderna, como contraponto à “primeira fase histórica” da democracia,

também chamada “democracia direta” ou ainda “democracia grega”, como temos demonstrado. Hans Kelsen, sobre a relação da teologia cristã com a democracia, afirma:

A teologia cristã [...] oferece uma defesa da democracia que promete ser mais eficaz do que a justificação problemática [...] implícita em uma teoria meramente científica do positivismo jurídico e político. Do ponto de vista da teologia cristã, o problema da democracia é apresentado [...] como um problema da justiça divina [...] de direito natural cristão (1993, p. 206).

Para ele, então, a democracia aparece na teologia cristã, Reformada, como um elemento fundante, sob o qual advêm muitos outros direitos.

Sobre a democracia representativa, John Keane afirma: “a mudança que sobreveio à democracia foi marcante [...] ocorreu primeiro na região europeia [...]. A democracia representativa foi certamente algo novo sob o sol” (2010, p. 174). E ainda: “como meio para nomear e manejar o poder, a democracia representativa foi certamente algo novo sob o sol” (*Ibid.*).

Essa novidade sob o sol, a democracia representativa, de fato, trouxe consigo benefícios nunca antes ofertados ao povo. Era algo, realmente, diferente:

Era uma espécie incomum de sistema político, um modo inteiro de vida definido por constituições escritas, por judiciários independentes e por leis que garantiam procedimentos tais como eleição periódica de candidatos a legislaturas, prazo limitado de permanência em cargos políticos, votação secreta, partidos políticos concorrentes, o direito de reunião em público e liberdade de imprensa (*Ibid.*).

Obviamente que a democracia representativa não é perfeita⁴⁴, assim como como a democracia direta também não era. Porém, se “comparada à forma anterior

⁴⁴ Não existe nenhum sistema de governo perfeito. Grande parte do que torna essa afirmação verdadeira não tem a ver com o próprio regime de governo, em si. Tem a ver muito mais com as pessoas. A condição decaída em que se encontra o homem, segundo os puritanos, fará com que ele sempre encontre um meio de macular o que não é, necessariamente, mau. Afinal, “de que utilidade é o sistema representativo mais amplamente popular se os eleitores não se preocupam em escolher o melhor membro do parlamento, mas sim escolhem aquele que gasta mais dinheiro para ser eleito?” (MILL, 1981 [1873], p.18). Essa questão levantada por Stuart Mill é não somente interessante, é absolutamente atual. Existem certas condições mínimas para que o sistema representativo funcione. A ausência dessas condições, ainda que se admita que a “forma ideal de governo se encontra em qualquer uma das variantes do sistema representativo” (*Ibid.*, p.24), tornará o sistema ineficiente. Stuart Mill as descreve com clareza em sua importante obra “o governo representativo”. Diz ele: “Estes são os casos em que o governo representativo não pode existir permanentemente [...]. O mais óbvio desses casos é aquele [...] no qual o povo tem ainda por aprender a primeira lição de civilização, ou seja, a da obediência [...]. Uma assembleia representativa, egressa de tal povo, não faria mais do que refletir sua própria turbulenta insubordinação. Um povo não estará menos despreparado para o governo representativo se tiver o defeito contrário ao que acabamos de expor; a passividade extrema, e a submissão imediata à tirania. Um povo assim prostrado pelo caráter e pelas

[...], a democracia representativa ampliou enormemente a escala geográfica das instituições de autogoverno e com mais sucesso do que o mundo islâmico havia conseguido fazer” (*Ibid.*). A tal ponto que “é seguro dizer que os defensores do governo de assembleia de fato ficariam perplexos diante da escala e da aparência da democracia representativa” (*Ibid.*, p.175).

Avançando em busca das origens da “nova democracia”, o professor de Westminster afirma que “por volta do século 10 d.C., a democracia entrou numa segunda fase histórica cujo centro de gravidade foi a região do Atlântico” (*Ibid.*, p.18).

Assim como contesta a origem grega da democracia antiga, amplamente divulgada e aceita, John Keane também acaba por, a princípio, contestar que a democracia moderna, também chamada de democracia representativa, tenha tido origem na Inglaterra do século XVII e, por conseguinte, que tenha contado com a importante contribuição dos puritanos para seu surgimento, embora já tenha reconhecido que “a democracia representativa moderna, como viria a ser chamada, tinha o espírito da cristandade” (*Ibid.*, p. 211) e que “sem Jesus, não haveria governo representativo ou democracia representativa” (*Ibid.*).

A pergunta que se faz é: em que momento da cristandade e sob atuação de qual grupo cristão e em que localidade a democracia representativa assumiu contornos de forma de governo secular e não apenas eclesiástico?

Por óbvio, como já temos demonstrado, nenhum outro momento pode ser apontado como resposta, diferentemente da Inglaterra do século XVII e dos

circunstâncias poderia vir a obter instituições representativas, mas acabaria inevitavelmente escolhendo como representantes os seus tiranos” (*Ibid.*, p.41). Nem desobediente, nem leniente ao extremo. Se essas duas falhas de caráter não estiverem presentes no povo, a probabilidade de sucesso na adoção do sistema de governo representativo é grande, como ele relata: “o traço de caráter que, mais do que qualquer outro, capacita o povo inglês para o governo representativo, é o fato de ele pertencer quase que universalmente ao tipo oposto. Eles se insurgem rapidamente contra qualquer tentativa de exercer poder sobre si que não tenha sido sancionada por longo uso e pela sua própria opinião do direito, mas eles geralmente não se preocupam em exercer poder sobre os outros” (*Ibid.*, p.45). Não é sem motivo que defendemos que o governo representativo, de forma efetiva e ampliada, tenha surgido na Inglaterra, especialmente depois da Revolução puritana, que foi uma prova da “não prostração” daquele povo. O estado de letargia do povo, de fato, é um grande problema. Afinal “deixe que uma pessoa não faça nada por seu país e ela não se interessará por ele” (*Ibid.*, p.28). Por fim, apesar de todas essas dificuldades que envolvem o sistema de governo representativo e no entendimento de que nenhum sistema é perfeito, Stuart Mill identifica “no governo representativo o tipo ideal de governo mais perfeito ao qual, por conseguinte todos os povos se adaptam melhor em proporção ao seu grau de desenvolvimento geral” (*Ibid.*, p.39).

puritanos. Simplesmente não há nenhum outro momento da história da cristandade que possa abonar as palavras de John Keane a não ser esse.

Sempre preocupado com a origem mais primitiva da democracia, seja a antiga seja a moderna, parece querer, a princípio, desconstruir a importância da Inglaterra para a formação da democracia moderna e, por conseguinte, dos próprios puritanos.

Sendo inglês, sua tentativa pode sugerir um propósito de arrefecer o que chama de “arrogância britânica”, no que diz respeito a uma das bases da democracia moderna: a existência de um colegiado ou parlamento. Evidentemente que essa existência não é uma condição única e final para a configuração da chamada democracia liberal, democracia moderna ou ainda democracia representativa, que engloba um conjunto mais amplo de liberdades individuais e leis que devem ser cumpridas por todos, sem exceção.

Nessa linha ele afirma que:

Contrário a alguns relatos devotadamente britânicos, ultrapassados [...] e que supõem, com arrogância, que as instituições parlamentares constituíram sem comprovação o maior presente do povo inglês à civilização mundial, os parlamentos foram de fato uma invenção da atual Espanha setentrional, na Europa (*Ibid.*, p.177).

Obviamente, apesar das tentativas de identificar uma origem mais antiga para a democracia representativa, ele não poderia deixar de reconhecer o cenário da Inglaterra do século XVII como um importante cenário de “nascimento” da democracia moderna ou representativa. Isso seria omitir um fato histórico.

Modelada por forças tão variadas como o renascimento das cidades, as lutas religiosas na igreja Cristã e as revoluções nos Países Baixos (1581), na Inglaterra (1644), na Suécia (1720) e na América do Norte (1776), a democracia passou a ser compreendida como democracia representativa. Esse foi, em todo o caso, o termo que começou a ser usado na França e na Inglaterra e na nova república norte-americana durante o século 18 (*Ibid.*, p.19).

Considerando que “as lutas religiosas cristãs” e as diversas “revoluções”, citadas por John Keane, possuem praticamente a mesma natureza - causas religiosas -, cabe observarmos que a ocorrida nos “Países Baixos” (1581) teve uma repercussão circunscrita apenas à área eclesiástica. Isto é, não provocou uma mudança significativa na forma de governo secular.

Considerando ainda que as outras revoluções citadas são posteriores à da Inglaterra, não é difícil concluir, pelo próprio John Keane, que “a democracia passou a ser compreendida como democracia representativa” a partir da Inglaterra e a partir da Revolução Puritana – “1644” -, como cita.

Lembrando de fatos que ocorreram naquela época e naquele cenário, diz ele: “a democracia representativa foi de fato o produto de conflitos intensos, muitos deles lutados em oposição a príncipes governantes, clérigos [...] com frequência em nome do povo” (*Ibid.*, p.175-176).

Ora, esse cenário que resultou na “democracia moderna” pode ser facilmente encontrado na Inglaterra do século XVII, de forma que é difícil imaginar que Keane não tenha, também, esse tempo e espaço em mente.

Nessa mesma direção e ainda acrescentando importante informação acerca da execução de um rei, em meio aos conflitos que fizeram eclodir a democracia moderna, John Keane, finalmente, acaba por reconhecer a importância da Inglaterra do século XVII na construção da democracia representativa e, por conseguinte, dos próprios puritanos, uma vez que foram responsáveis diretos pela execução desse mais importante regicídio, ao afirmar que:

A Revolução democrática em favor da representação foi abastecida por lutas arruaceiras e atos empolgantes, como as insurreições dos artesões nos países baixos [...] a execução pública, na Inglaterra, do rei Carlos I” (*Ibid.*, p.176).

Sobre a execução do rei Carlos I, por agora, é o bastante pontuar que esse fato, para John Keane, inegavelmente, foi importante marco na construção da chamada democracia representativa.

Tendo aceitado esse argumento como verdadeiro, fazer uma ligação dos puritanos com a execução do rei Carlos I não será tarefa difícil. Assim, de imediato, já temos condições de afirmar que Keane reconhece a importância dos puritanos na formação da chamada democracia moderna ou representativa.

Segundo John Keane, Thomas Paine (1737-1809), também partilhava dessa ideia da necessidade de governar por meio de representantes, baseado na mesma questão prática apresentada por Norberto Bobbio, isto é, a impossibilidade que todos tomem decisões num modelo de Estado que se tornou o Estado moderno. Diz ele:

O sistema representativo, explicou Paine a seus leitores norte-americanos, é fatal à ambição. Paine ofereceu uma justificação mais pragmática da nova forma de governo. Essa era vista simplesmente como a expressão prática de uma realidade simples: não era factível todo o povo se envolver todo o tempo [...] nos negócios do governo. Dada essa realidade, segundo seu argumento, o povo precisa delegar a tarefa do governo a representantes escolhidos em eleições regulares (*Ibid.*, p.173).

Assim, julgamos ter juntado elementos suficientes para afirmar, em Keane, a importância dos puritanos para a formação da democracia moderna.

3.6.4 Christopher Hill

Renato Janine Ribeiro, tradutor da obra de Christopher Hill, nos apresenta esse historiador da seguinte forma:

Christopher Hill formou mais historiadores do que muita faculdade. Esse elogio é de um colega seu, E.P.L Thompson, autor de importante obra sobre a formação da classe operária inglesa, e permite medir a importância de Hill para a história de hoje, em especial a da esquerda (RIBEIRO *In*: HILL, 1987, p.11).

Ribeiro, que também é marxista, por isso, talvez, seu interesse na obra de Christopher Hill, ainda fazendo a apresentação do famoso historiador Marxista, cita S. R. Gardiner, que em sua obra sobre a Revolução Puritana, ocorrida na Inglaterra do século XVII, trata o movimento puritano como um movimento “liberal”, “democrático” e não apenas como um movimento religioso.

Na verdade, como já dissemos, o puritanismo é um movimento primordialmente religioso que, por conta de suas concepções religiosas de governo eclesiástico, acabou por se envolver com a política na tentativa de reformar a igreja da Inglaterra. Diz ele:

S. R. Gardiner, na segunda metade do século XIX, fez a história da Revolução Puritana, como um combate não apenas religioso, é claro, porém liberal, democrático [...], havendo de um lado os realistas e de outro os parlamentares, a luta do despotismo e as liberdades inglesas (RIBEIRO *In*: HILL, 1987, p.16).

Por fim, o tradutor e apresentador da obra de Christopher Hill, Renato Janine Ribeiro, pontua seu diferencial, em relação a S. R. Gardiner, por conta da inclusão de um terceiro elemento, além dos “realistas” e dos “parlamentares”, na análise do conflito ocorrido na Inglaterra do século XVII, que representa o fim do despotismo

monárquico e o nascimento da democracia representativa, o que ele chama de “classes populares”, como já citamos:

A novidade de Hill consiste em ele introduzir um terceiro elemento nesse conflito. Já o vemos presente na revolução inglesa de 1640: são as classes populares. Marxista, Hill recusa a ideia de um conflito de classes tendo por protagonistas apenas a burguesia [...]. Tradicionalmente se comentava que os mais pobres haviam ficado do lado do rei, cuja caridade os amparava (RIBEIRTO, *In*: HILL, 1987, p.16).

Obviamente que quando Christopher Hill chama os movimentos populares envolvidos no conflito inglês da revolução puritana de “classes sociais” não significa dizer que esses movimentos, como o movimento puritano, por exemplo, como veremos em sua obra, possuíam algum tipo de alinhamento ideológico que os identificasse com as futuras ideias de Marx ou mesmo alguma semelhança de objetivo. Antes, pelo contrário, como Max Weber deixa claro em sua obra mais importante, *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, os puritanos eram mais alinhados com o capitalismo. Mais que isso: eles foram responsáveis diretos pela produção da atmosfera que deu origem ao que ele chama de “espírito do capitalismo”.

Christopher Hill apenas identifica que o movimento puritano, que tem reconhecido protagonismo na revolução inglesa de 1640, foi um “movimento popular”, e que, diferente da tendência de outros movimentos de natureza semelhante, os puritanos “não haviam ficado do lado do rei”.

Como esse embate se deu entre os puritanos, que compunham boa parte da Câmara dos Comuns, e as forças poderosas da monarquia inglesa, Christopher Hill identifica esse conflito como uma espécie de “conflito de classes” nos moldes do que Marx viria a sugerir.

Não podemos perder de vista, entretanto, que o movimento puritano não tinha, primordialmente, um interesse secular como normalmente ocorre nos “conflitos de classes”.

Seu interesse era primeiramente religioso: reformar a igreja da Inglaterra. Ocorre que eles perceberam que isso não seria possível sem um envolvimento político mais intenso. Isso se evidencia pela promoção do esvaziamento do chamado “poder divino” do Rei Carlos I, que havia levado a igreja da Inglaterra a uma

reaproximação com o Catolicismo Romano, o que era inconcebível para os puritanos.

O movimento puritano entendia, por meio da doutrina da depravação total, que todos os homens são igualmente pecadores e indignos. Portanto, não era possível que um homem fosse revestido de um poder divino especial, como se advogava em favor do Rei. Além disso, eles entendiam que toda a “glória” deveria ser direcionada somente a Deus: “*Soli Deo Glória*” era o lema.

Christopher Hill, porém, como fica claro, direciona seu olhar apenas para o aspecto de “movimento popular” dos puritanos, sem levar em consideração os “bastidores religiosos” desse movimento.

É importante pontuar essa questão para que o movimento puritano, em Christopher Hill, não seja entendido nos mesmos moldes do movimento eclesial de base, que deu origem à Teologia da Libertação, na América Latina, por exemplo.

Eles estavam tão distantes disso quanto poderiam estar. O movimento de teologia da libertação tinha um interesse eminentemente secular, ainda que sua gestação tenha se dado, também, num “útero” religioso. Ele buscava “auxiliar a população pobre e oprimida na luta por seus direitos”. Já o puritanismo não reivindicava nada para si, nem diretamente para a população, embora o benefício de sua luta tenha sido reverberado por toda a Europa e por todo o Ocidente.

O puritanismo buscava somente a glória de Deus. Nesse sentido, até mesmo a Reforma da igreja da Inglaterra tinha importância secundária. Para eles, a política nada mais era que um fim para alcançar esse objetivo essencialmente “espiritual”.

Diferente de outros historiadores que narram os fatos com certo distanciamento, Christopher Hill os narra como se ele próprio estivesse no cenário político, convidando também seu leitor para ver, por dentro, o desenrolar de uma revolução. Portanto, ele estava preocupado em relatar o movimento puritanos como um “movimento de classe”, uma espécie de movimento popular que lutava contra a “realeza” e todos os nobres.

Assim, em Christopher Hill, precisamos fazer um exercício de indução, partindo do fato histórico particular para o geral.

Nosso historiador Marxista, também acompanha o entendimento que a democracia representativa tenha nascido na Inglaterra do século XVII, apontando

tanto o período da revolução puritana (1640-1649) quanto o período imediatamente posterior ao interregno (1660), como decisivos:

Apenas na Inglaterra ocorreu uma ruptura decisiva no século XVII, a qual assegurou que, daí por diante, os governos haveriam de conferir grande peso a considerações de natureza comercial. As decisões tomadas durante esse século possibilitaram a Inglaterra tornar-se a primeira grande potência imperialista industrializada, e garantiram que ela fosse governada por uma assembleia representativa. Em relação ao século XVII as décadas decisivas são as de 1640 a 1660 (HILL, 2001, p.14).

Por trás do linguajar característico a todo discípulo de Marx, com expressões como “potência imperialista”, por exemplo, precisamos identificar as importantes informações que Christopher Hill acaba fornecendo.

Ele narra que o que aconteceu na Inglaterra, até aquele momento, foi um fato ímpar, sem precedentes, se referindo à ruptura que os puritanos ajudaram a causar no chamado “poder divino do Rei”. Sim, ele estava se referindo, também, aos puritanos, uma vez que cita diretamente as “décadas decisivas” de 1640 e 1660, tempo de atuação intensa e decisiva desse movimento.

Depois ele informa que a Inglaterra do século XVII passou a ser governada por “uma assembleia representativa”, modelo absolutamente característico da democracia moderna, que agrega de forma peculiar outras virtudes, como a das liberdades individuais, religiosa e de imprensa.

Christopher Hill pontua também a participação de puritanos no parlamento: “clérigos, como o presbiteriano Thomas Cartwright, ou leigos, como os membros puritanos no parlamento” (HILL, 2001, p.24). E ainda: “os presbiterianos, que eram maioria na Câmara dos comuns” (*Ibid.*, p.92). Reforça ainda a existência de “parlamentares presbiterianos” (*Ibid.*, p.81). E que os “parlamentares conservadores a quem damos o nome de ‘presbiterianos’ fortaleceram seu controle sobre a Câmara dos Comuns” (2001, p.79). Isso, obviamente, reitera a ideia que esse movimento foi, também, um movimento de confronto à autoridade do rei, atuando no parlamento, além de ter sido um movimento que promoveu a forma de governo por meio de representantes.

Interessante que Renato Janine Ribeiro, ainda em sua apresentação da obra de Christopher Hill, também pontua a atuação dos puritanos na política da Inglaterra do século XVII. Diz ele:

Enquanto presbiterianos (a direita puritana) vão tomando o poder no Parlamento, um exército mais radicalizado, com chefes independentes e soldados ainda mais à esquerda, vai conquistando o país para o parlamento (RIBEIRO, *In*: HILL, 1987, p.15).

Por conta de sua formação marxista, Renato Janine Ribeiro, dá a entender que havia no seio do movimento puritano, um grupo mais à “direita” e um grupo mais à “esquerda”, dando à configuração política da época uma ideia de polarização à semelhança da que temos hoje, o que não condiz com aquela realidade.

Havia, sim, à época, uma polarização, mas ela se dava entre os simpatizantes e contrários à “monarquia”, ao poder divino do rei. Embora houvesse no momento puritano grupos mais radicais que outros, todos eles, ou pelo menos a maioria deles, tanto os que faziam parte do parlamento quanto os que faziam parte do exército, convergiam para a necessidade de uma Reforma na igreja da Inglaterra e, conseqüentemente, para uma posição de oposição ao rei.

Eles, majoritariamente, não concordavam com a forma de governo onde apenas uma pessoa decidia pelas outras. Aprenderam nas Escrituras que deveria haver eleição de representantes, de um colegiado, para governar o povo.

Ainda em sua importante obra “As origens intelectuais da Revolução Inglesa”, que investiga as causas internas da guerra civil, da revolução puritana, na Inglaterra do século XVII, que está diretamente ligada ao aparecimento da democracia moderna, Christopher Hill, depois de fazer um brevíssimo e cirúrgico resumo da história da Inglaterra, conclui com uma desconcertante e desafiadora pergunta:

Sempre haviam existido reis, lordes e bispos na Inglaterra. A influência dominante sobre o pensamento inglês era exercida pela Igreja oficial. No entanto, em menos de uma década uma guerra vitoriosa foi movida contra o rei; os bispos e a Câmara dos Lordes foram abolidos e Carlos I foi executado em nome o povo. Onde teriam os homens ido buscar a fibra necessária para realizar coisas tão extraordinária? (1992, p.12).

O tom de perplexidade do investigador aponta para um feito realmente grandioso; extraordinário. Afinal, “um grande número de reis medievais havia sido assassinado [...], mas a santidade que envolvia um rei nunca fora violada publicamente” (*Ibid.*, p.13). Mudanças tão radicais assim indicavam que algo novo estava para acontecer e que afetaria não somente a Inglaterra, mas todo o Ocidente. “A verdade é que os homens não rejeitam levemente o passado, eles precisam do apoio de um corpo alternativo de ideias” (*Ibid.*). Sim, é verdade: há uma tendência

natural a não promover grandes mudanças, especialmente em curto espaço de tempo. A menos que essas mudanças sejam amparadas por um fortíssimo lastro teórico.

Via de regra, mudanças estruturantes assim não são motivadas por um único fator. Contudo, há aqueles que servem como norte; fio condutor:

O puritanismo é o mais óbvio desses corpos de ideias: era permitido desafiar o rei da Inglaterra quando se estava obedecendo as ordens do Rei dos Reis [...]. O puritanismo talvez tenha sido o mais importante dentro os complexos de ideias que prepararam o espírito dos homens para a revolução (*Ibid.*).

Admitindo que o puritanismo foi “o mais importante” fator lastreador da Revolução Inglesa e admitindo por conclusão lógica que dali surgiu a expressão definitiva da democracia moderna, como temos defendido, resta admitido que o puritanismo teve importância fundamental no surgimento desse “novo” sistema de governo civil.

3.6.5 David Hume

A edição em português dos principais textos da “História da Inglaterra”, escrita pelo filósofo escocês David Hume (1711-1776) é “uma obra monumental publicada em seis volumes, entre 1754 e 1761” (HUME, 2017 [1762], VII). “Trata-se de seu livro menos conhecido e menos lido hoje em dia e poucos o consideram entre seus escritos filosóficos” (*Ibid.*).

Contudo, “o êxito editorial do livro, além de ter dado a David Hume sustento confortável até o fim de sua vida, propiciou uma fama que ele jamais poderia ter alcançado como filósofo” (*Ibid.*).

Apesar de deixar claro sua simpatia pela monarquia e de parecer ser adepto do “direito divino dos Reis”, nosso historiador-filósofo traz informações importantes sobre o renascimento da democracia – agora acrescida do termo “representativa” -, também chamada de democracia moderna.

David Hume dedica um capítulo inteiro de sua obra sobre a transição do regime monárquico de governo para o regime democrático, sob o sugestivo título “1640: da monarquia à democracia”.

Isso se reveste de especial importância quando lembramos que não estamos tratando apenas de um acontecimento circunscrito à Inglaterra e, sim, do reaparecimento da democracia, no mundo, desaparecida desde o século V a.C, em sua versão grega, chamada de “democracia direta”.

Por razões óbvias, que perpassam pelo tamanho do Estado, a democracia ressurgiu, precisamente no cenário da Inglaterra do século XVII, com um novíssimo formato civil: agora deveria ser exercida por meio de “representantes do povo” e não, como, de certa forma era, na antiguidade, por todo o povo.

Portanto, David Hume é um importante reforço nas fileiras dos que defendem que a democracia moderna nasceu ou pelo menos foi formatada na Inglaterra do século XVII, sob a importante influência e apoio dos puritanos.

David Hume dá conta que em sua versão mais remota, os povos que deram origem à Inglaterra ou antes à Grã-Bretanha eram “acostumados ao sabor da liberdade, eram completamente arredios a toda autoridade despótica, como sabiam bem, por experiência própria, seus príncipes” (*Ibid.*, p. 4). Diz ainda: “seu governo, embora fosse monárquico, era livre” (*Ibid.*). E, por fim, ele nos dá outra informação interessante sobre esses povos mais primitivos, que deram origem ao chamado Reino Unido: “A religião dos britões respondia por uma das partes mais consideráveis de seu governo” (*Ibid.*).

É revelador esse resgate das origens mais primitivas dessa importante parte da Europa, a Inglaterra. Um povo afeito à monarquia, à liberdade e com forte interferência da religião no Estado, entenda-se governo à época, e do Estado, governo, na religião. Nunca foi fácil equacionar monarquia com liberdade, especialmente as absolutistas.

Em vários momentos, desde os primórdios, passando por outros povos dominadores, esse tipo de governo acabou por criar um povo dependente dele. Um povo que gosta da liberdade, mas, ao mesmo tempo, depende do monarca para concedê-la ou defendê-la e a medida disso é sempre a dele.

E quando o monarca se transforma em déspota⁴⁵, maior tentação dessa forma de governo? Esse quadro, passado tanto tempo, é um quadro bem parecido com o que encontramos na Inglaterra do século XVII.

⁴⁵ “Durante muito tempo (talvez durante toda a duração da liberdade inglesa) foi dito que se um bom déspota pudesse ser encontrado, a monarquia despótica seria a melhor forma de governo. Encaro

Sobre o poder do Rei da Inglaterra, em específico, David Hume afirma que o governo inglês poderia se orgulhar pelo fato de que “desde a invasão desta ilha pelos saxões em nenhum momento a vontade do monarca foi inteiramente absoluta ou irrestrita” (*Ibid.*,129). Contudo, completa ele: “a balança de poder oscilou ao extremo [...] e essa estrutura experimentou a mesma mutabilidade que incide em todas as instituições humanas (*Ibid.*, p. 4). Ou seja, Hume reconhece que alguns Reis da Inglaterra beiraram ao despotismo ou mesmo se tornaram déspotas, a exemplo de Henrique VIII: “o poder dos reis da Inglaterra sempre teve algo irregular [...], mas em nenhum reinado depois [...] da Carta Magna, chegou a ser tão absoluto como sob Henrique (*Ibid.*). Essa foi, inclusive, uma das acusações contra o Rei Carlos I, que tentou governar sem a devida consideração ao parlamento, bem como que teria descumprido a constituição inglesa, como veremos mais adiante.

Então, do ponto de vista político, a transição da monarquia para a democracia se dá, na perspectiva de David Hume, antes de tudo, quando a autoridade do Rei começa a ser contestada, questionada ou ainda discutida sobre seus limites. Foi precisamente isso que fez eclodir a revolução puritana de 1640.

Essa autoridade atribuída ao Rei foi sendo formatada e aumentada com o passar do tempo.

David Hume perfaz esse caminho desde os tempos mais remotos, com um olhar voltado para esse recorte da Europa, da Inglaterra. Segundo ele, no que diz respeito à sucessão dos príncipes, no início, “embora tivessem grande veneração pela família real, e atribuíssem a ela superioridade inquestionável, não tinham regras, ou, se tinham, não as observavam” (HUME, 2017 [1762], p. 29). Ou seja, a regra de sucessão do trono poderia mudar de acordo com as circunstâncias.

Hume lembra, por exemplo, que, em relação a “sucessão do trono em situações de emergência, a conveniência imediata era considerada acima dos

isso como uma concepção radicalmente falsa e extremamente pernicioso do que seria um bom governo. A suposição é de que o poder absoluto, nas mãos de um indivíduo eminente, poderia assegurar o cumprimento virtuoso e inteligente de todos os deveres do governo. Boas leis seriam estabelecidas e impostas, leis más seriam refeitas; os melhores homens preencheriam todos os cargos de confiança; a justiça seria tão bem administrada, os encargos públicos seriam tão leves e tão judiciosamente impostos, todos os ramos da administração seriam tão puramente e tão inteligentemente conduzidos, quanto permitissem as circunstâncias do país e o grau de cultivo moral e intelectual. Estou disposto, pelo bem da discussão, a conceder tudo isso [...] e também, o que mais é preciso ser acrescentado à simples expressão, um bom déspota, para produzir uma mera aproximação desses resultados. Sua realização implica, na verdade, não apenas um bom monarca, mas também um que seja onisciente” (MILL,1981 [1873], p.27).

princípios gerais” (*Ibid.*). Mas, de fato, apesar das causas contingentes, a ideia de sucessão hereditária parece ser a mais convencional, como admite o próprio David Hume:

A ideia de uma secessão hereditária parece aos homens algo tão natural, e é de tal modo reforçado por regras usuais de transmissão de propriedade privada, que só pode exercer grande e duradoura influência em toda a sociedade que não venha a excluí-la por ocasião dos refinamentos de uma constituição republicana (*Ibid.* p. 30).

A referência à república é feita porque foi precisamente o que aconteceu em 1640: a ideia natural de sucessão de poder foi contestada e substituída, definitivamente, pelo império das leis constitucionais, característica basilar da democracia representativa.

Em um passo mais adiante, para o fortalecimento da autoridade do Rei, no tempo do governo feudal da Inglaterra, a questão do direito à posse da terra foi fundamental. Segundo David Hume:

De acordo com os princípios do direito feudal, o rei detinha em última instância a propriedade da terra. Todos os proprietários que desfrutavam dos seus produtos ou da arrecadação por sua posse deviam esses privilégios a uma concessão, direta ou indireta, e estavam cientes de que a propriedade era, em alguma medida, condicional; sabiam que a terra era uma espécie de benefício. Consiste nisso a concepção original de propriedade feudal (*Ibid.*, p. 69).

Evidentemente que a ideia de propriedade exclusiva das terras fortalecia e ressaltava o poder da monarquia e do próprio Rei. Contudo, nenhuma ideia fortaleceu tanto o poder desse sistema de governo e do próprio monarca quanto à ideia do chamado “direito divino do Rei”.

Esse argumento era constantemente advogado por Carlos I, em seu próprio favor, durante seus embates com a Casa dos Comuns, por volta do ano de 1640, na Inglaterra.

A Reforma Protestante do século XVI, considerada por Hume como “um dos maiores eventos da história” (*Ibid.*, p.147), apesar de não ter tido esse tema como foco, trouxe uma interpretação adicional ao pretense direito real: o rei só poderia arrogar para si tal direito se estivesse em franca obediência aos princípios de Deus.

Se por um lado o catolicismo romano “encantou”, “magicizou” o mundo, coube aos calvinistas e especialmente aos puritanos, como bem observou Weber e como já

demonstramos quando da apresentação do referencial teórico, a tarefa de “desmágicizá-lo”.

Se eles, os Puritanos, não consideravam nem mesmo os eclesiásticos como tendo algum poder divino especial, mágico, místico, nem os próprios sacramentos, em si, muito menos iriam considerar a figura do Rei como detentora de algum poder divino especial que o diferenciasse dos demais homens pecadores.

Evidentemente que o movimento Puritano não é um movimento absolutamente homogêneo, como quase nenhum o é. Por óbvio que existiam aqueles que nutriam simpatia pelo Rei e pelo que ele representava. Mas essa não era a posição majoritária do movimento.

Essa “mágicização” do mundo favorece a monarquia, ao soberano. Ao passo que sua “desmágicização” acaba por colocar em perigo não só o poder dos líderes religiosos, dos clérigos, mas também do próprio Rei, que igualmente se beneficiava dessa pretensa espécie de “preferência divina”. Aliás, o próprio David Hume reconhece isso ao afirmar que:

O sistema romano permaneceu a religião favorita entre os soberanos. A cega submissão inculcada por toda superstição, em particular pelos católicos, aliada à total supressão de todo juízo, razão ou curiosidade individual é uma disposição muito vantajosa para a autoridade civil, bem como para a eclesiástica, e é de se supor que tais princípios sejam mais nocivos para a liberdade dos súditos do que para as prerrogativas dos magistrados [...]. Como toda outra espécie de superstição, a católica incita os vãos temores dos infelizes mortais, mas ela conhece bem o segredo para aliviar esses receios e, por meio de rituais, cerimônias e aviltamentos, ainda que em detrimento da moral, promover a reconciliação entre o penitente e a ofendida deidade. Empregando tal variedade de artimanhas, aliadas a uma iniciativa incansável, a religião católica conquistou o fervor de muitos monarcas que haviam sido educados na doutrina rival. Além da Inglaterra, também a Suécia sentiu o efeito de seu perigoso poder de sugestão (*Ibid.*, p.164-165).

Mesmo depois de ter aderido à Reforma, ainda que de forma parcial, a igreja da Inglaterra esteve algumas vezes, por conta de seu monarca, na iminência de voltar-se ao catolicismo romano, como ocorreu sob Maria. Por se posicionarem de forma radicalmente contra a essa aproximação, muitos Puritanos foram perseguidos, exilados e mortos, como já dissemos. Além disso, eles não concordavam, também, com a interferência do magistrado civil na administração eclesiástica, bem como com a falta de liberdade e os constantes desmandos dos monarcas.

A partir desse ponto, David Hume começa a construir o caminho que se demonstrou sem volta rumo à democracia, que a história traçou.

É muito importante perceber como, via de regra, era a relação do Rei com o Parlamento e a partir de quando essa relação começa a mudar, culminando com o regicídio do Rei Carlos I.

Antes da atuação política dos Puritanos, bem como de outros grupos religiosos, e antes das mudanças que culminaram com a guerra civil na década de 1640 “os encontros do Parlamento eram precários e não ocorriam com frequência” (*Ibid.*, p. 293). Além disso:

As sessões eram breves, e os membros não dispunham de tempo para se conhecer uns aos outros ou para se familiarizar com os assuntos públicos. A ignorância daqueles tempos tornava as pessoas mais submissas à autoridade que os governava. Acima de tudo, as amplas posses da Coroa [...] tornavam o príncipe quase independente e ensinavam o Parlamento a se manter obediente e prestativo (*Ibid.*).

Via de regra, o Parlamento era uma das esferas do Estado apenas de direito, mas não o era de fato. Mesmo com a nova constituição, depois do século XII, essa realidade mudou muito pouco e o Parlamento ainda era uma espécie de órgão apenas abonador dos desejos da “coroa”, especialmente a Casa do Lordes.

Mas, desde a segunda metade do século XVI, ainda sob o Reinado de Maria e, principalmente, de Elisabete, a nova configuração começa a se desenhar com a atuação mais intensa e cada vez mais destemida dos puritanos.

Nosso historiador-filósofo, então, traça um caminho preciso dessa escalada pela mudança do regime de governo de monarquia para a democracia representativa, que implicava, também, nas liberdades individuais e religiosa.

Curiosamente tudo começa com a perseguição de Maria, também registrada por outros historiadores com maior riqueza de detalhes, aos puritanos, principalmente.

David Hume descreve o momento exato em que a ideia de liberdade, preceitos republicanos e governo eclesiástico representativo adentraram na Inglaterra:

As perseguições de Maria repeliram os reformadores mais obstinados, que escaparam à sua fúria e, exilados no continente, absorveram fortes doses do gênio entusiasta. Quando retornaram,

após a acessão de Elisabete, trouxeram-no consigo, com força e virulência intactas (*Ibid.*, p.161).

Devemos lembrar que Henrique VIII já havia implementado a Reforma na Inglaterra, embora a reclamação de incompletude fosse um fato, e que Maria é apenas a segunda sucessora depois da “Reforma” Inglesa.

Então, quando Hume descreve perseguição a “reformadores”, para ser mais preciso, estava, na verdade, se referindo aos Puritanos, que foram perseguidos sob Maria e continuaram sendo perseguidos sob Elisabete que “defendia as prerrogativas que lhe haviam sido transmitidas por seus predecessores” (*Ibid.*, p.181-182).

O próprio David Hume registra que “os estatutos de perseguição a papistas e puritanos eram inteiramente contrários ao gênio da liberdade” (*Ibid.*, p.197).

Ainda sobre a intensa perseguição sob Elisabete, nos diz David Hume:

Essa famosa princesa [...] repelia a inovação, empenhou-se com firme severidade em refrear esse obstinado entusiasmo, que não era simpático nem à igreja nem à monarquia. Por um ato publicado em 1593, determinou que toda pessoa acima de 16 anos que não frequentasse a Igreja ao menos uma vez por mês ou que, por escrito ou verbalmente, expressasse sentimentos contrários à religião oficial, deveria permanecer aprisionada até que declarasse em público sua conformidade. Se levasse mais do que três meses para fazê-lo, deveria renunciar ao reino; e se se recusasse a renunciar ou permanecer na Inglaterra por mais tempo do que o fixado, seria declarada culpada de felonía, sem poder apelar ao clero (*Ibid.*, p.161).

E conclui: “A tais extremos de rigor se viu constrangida a administração de Elisabete” (*Ibid.*).

Para fugir dessa perseguição, muitos Puritanos se refugiaram no “berço” da teologia Calvinista, na Suíça, onde Calvino implementou com maior intensidade seus conceitos de governo representativo eclesiástico, como já demonstramos no capítulo dois, e, também, na Holanda, onde a influência calvinista sempre foi muito forte. Quis a providência que isso acontecesse, diriam os Puritanos.

Aliás, um dos motivos da expansão do cristianismo, ainda no primeiro século, foi, também, a cruel perseguição dos romanos contra a igreja primitiva⁴⁶. Assim, não

⁴⁶ “A perseguição foi o meio pelo qual a Igreja nascente chegou a uma compreensão mais segura do Evangelho que Jesus lhe dera a pregar, e por ela alcançou uma visão mais ampla da obra que Jesus lhe propusera. As autoridades religiosas judaicas que tinham tentado embaraçar a pregação evangélica levantaram-se por causa do audaz desafio que foi o discurso de Estêvão; então,

é raro, na história do povo de Deus, o mal se transformar em bem. Os puritanos, bem como os cristãos primitivos, viam nesses difíceis momentos de perseguição a mão soberana de Deus conduzindo a história, por sua providência, para o bom termo dos Seus próprios e Eternos decretos.

Lá, no exílio, na Holanda, alguns na França, país de origem de Calvino e, principalmente, na Suíça, os puritanos tiveram um contato intenso e prático com os preceitos Calvinista, especialmente de governo eclesiástico e até de governo civil, uma vez que Calvino esteve envolvido diretamente, também, nessa esfera de administração de Genebra. David Hume chega a fazer referência ao que chamou de “a República de Genebra” (*Ibid.*, p.160).

Com a morte de Elisabete, uma nova dinastia assume o trono da Inglaterra. A expectativa de todos, inclusive dos puritanos, era que o Reinado de Jaime I fosse mais favorável aos preceitos Reformados. Com isso, a maioria deles voltou de seus respectivos exílios, que mais poderia ser chamado de “estágio de teologia avançada no epicentro da teologia reformada calvinista”.

Os puritanos voltaram! Agora, mais que nunca, certos que deveriam lutar para consolidar a Reforma na Igreja da Inglaterra, para propagar entre o povo e os demais religiosos os preceitos de liberdade e do novo modelo de governo que aprenderam e vivenciaram tão de perto.

Todo esse aprendizado, na esfera eclesiástica, conferiu aos puritanos motivação e combustível para sonhar com uma espécie de “migração” do modelo de governo eclesiástico representativo para a esfera civil.

empreenderam uma campanha selvagem, violenta e sistemática contra o Cristianismo. Com esse ataque, a comunidade cristã de Jerusalém, que já contava alguns milhares, foi dissolvida. Seus elementos procuraram segurança, espalhando-se por toda a Palestina. Não obstante fugirem para salvar a vida, por causa da sua fé levavam o Evangelho aonde quer que fossem. Alguns deles foram até a grande cidade de Antioquia, na Síria. Ali, os seguidores de Cristo foram, pela primeira vez, chamados "cristãos", nome que, parece, lhes foi dado por zombaria. Nessa cidade, vivendo no meio de uma população grega, esses exilados tornaram Jesus conhecido tanto de gregos como de judeus. A perseguição foi o meio pelo qual a Igreja nascente chegou a uma compreensão mais segura do Evangelho que Jesus lhe dera a pregar, e por ela alcançou uma visão mais ampla da obra que Jesus lhe propusera. As autoridades religiosas judaicas que tinham tentado embaraçar a pregação evangélica levantaram-se por causa do audaz desafio que foi o discurso de Estêvão; então, empreenderam uma campanha selvagem, violenta e sistemática contra o Cristianismo. Com esse ataque, a comunidade cristã de Jerusalém, que já contava alguns milhares, foi dissolvida. Seus elementos procuraram segurança, espalhando-se por toda a Palestina. Não obstante fugirem para salvar a vida, por causa da sua fé levavam o Evangelho aonde quer que fossem. Alguns deles foram até a grande cidade de Antioquia, na Síria” (NICHOLS, 2000, p.31).

A monarquia, a partir dessa volta, iria sentir, cada vez mais, o peso e a intrepidez que somente um preceito religioso bem consolidado pode proporcionar a um ser humano, como tão bem observa David Hume:

Apesar das vantagens adquiridas pela liberdade, a autoridade real era extensa, e encontrava-se tão firmemente consolidada que em cada uma de suas partes, que provavelmente os patriotas jamais teriam pensado em resistir a ela, não fosse por estímulo de natureza religiosa, que instilam uma coragem que não se deixa abater por obstáculos humanos (*Ibid.*, p. 226).

David Hume, apesar de não ser simpático ao movimento puritano, não pode deixar de tê-lo em mente quando se refere ao “estímulo de natureza religiosa”. Esse espírito levaria os puritanos a avançar e enfrentar, estrategicamente, o antigo e consolidado poder dos monarcas.

Esse “espírito puritano”, por natureza questionador, “protestante”, amante das liberdades individuais e religiosa e que já contagiava o povo, começou a mudar por completo a configuração política da Inglaterra, com real potencial de impactar toda a Europa e, porque não dizer, todo o Ocidente.

Antes de avançarmos, devemos lembrar qual era a configuração política dominante na Inglaterra: Sob Henrique VIII, Hume aponta para uma “servil submissão dos parlamentos” (*Ibid.*, p.168). Sob Elizabete “o Parlamento [...] foi completamente ignorado” (*Ibid.*, p.194). E não só sob esses, mas sob os outros “príncipes Tudor [...] a autoridade do Parlamento foi reduzida ao extremo” (*Ibid.*, p.223). Sob Jaime, o Parlamento era “provisório convocado pelo rei, e dissolvido a seu bel-prazer” (*Ibid.*, p.212).

Porém, ainda, sob Jaime I, a situação começa a mudar, de forma que: “um novo espírito revelava-se a cada dia no Parlamento, e um partido vigilante em relação à constituição formou-se na Casa dos Comuns” (*Ibid.*, p.225). Um partido Patriota que visava buscar os interesses da Inglaterra, não do monarca, necessariamente. Nesse partido os puritanos se filiaram e deram prosseguimento aos seus objetivos na política que eram, como já dissemos, apenas secundários, apenas um meio para alcançar seu principal objetivo.

Não podemos perder de vista o objetivo principal pelo qual os puritanos lutavam: completar a reforma na igreja da Inglaterra e afastá-la de vez da influência Romana. Precisamos retroceder nesse ponto para que fique claro, porque é ele que

vai motivar, antes de qualquer coisa, o envolvimento dos puritanos com a política. David Hume percebe isso de forma clara:

A tradicional aliança entre poder real e autoridade eclesiástica estava plenamente firmada na Inglaterra. O príncipe ajudava o clero a suprimir cismas e inovações, o clero retribuía o favor, inculcando a doutrina da irrestrita submissão e obediência ao magistrado civil. O gênio da Igreja Anglicana, tão simpático à monarquia, favorecia a submissão à jurisdição episcopal, a preservação de cerimônias, o apego à ordem e ao culto esplêndido, e mostrava assim mais afinidade com a superstição dos católicos que com o fanatismo selvagem dos puritanos (*Ibid.*, p.161).

Note-se o tratamento dispensado por David Hume aos puritanos. Em sua visão eram “fanáticos selvagens”.

Em outras passagens chama-os, fazendo coro com outros, de “radicais”. Isso parece denotar seu apreço, pelo regime da monarquia. Como já dissemos, o Catolicismo Romano foi responsável importante pela “magicização” do mundo. A Igreja da Inglaterra, episcopal, apesar de ser de natureza protestante, também seguia o mesmo caminho. Os puritanos, no que diz respeito aos embates eclesiásticos, precisaram combater, de fato, nestas duas frentes: contra o catolicismo e contra o clero da igreja da Inglaterra. David Hume também observou bem essa questão:

A oposição à igreja e as perseguições promovidas por ela foram suficientes para que os puritanos se inscrevessem no partido da pátria e fomentassem princípios políticos pouco favoráveis às pretensões do soberano (*Ibid.*, p. 227).

E ainda:

O espírito de entusiasmo – robusto, ousado, incontrolável – predisponha sua mente a adotar preceitos republicanos, e inclinava-os a se arrogar, em suas ações e conduta, a mesma liberdade que tinham em seus voos de raptos e êxtase. Desde o surgimento dessa seita, e durante os reinados de Elisabete e de Jaime, os princípios puritanos foram compreendidos em duplo sentido, como expressando opiniões favoráveis à liberdade política e à liberdade eclesiástica (*Ibid.*).

Pronto! Os puritanos estão definitivamente atuando na política da Inglaterra, compondo a Casa dos Comuns, que passará a ter protagonismo como nunca teve em toda a história da Inglaterra.

David Hume tratando sobre o esforço dos Stuart para fortalecer a crença no chamado “direito divino dos reis”, por conta do surgimento de “doutrinas opostas que

começaram a ser apregoadas” (*Ibid.*, p. 251), chega, inclusive, a mencionar que essa oposição era feita pelo “partido puritano” (*Ibid.*).

Essa participação será preponderante para a transição da monarquia para a democracia representativa, como bem observou David Hume, de forma tão clara que essa descrição nominou um dos capítulos de sua “história da Inglaterra”.

Nosso historiador-filósofo afirma que os puritanos “predispunham em sua mente a adotar preceitos Republicanos”.

A questão que se levanta é: de onde os puritanos tiraram essa ideia? De onde a absorveram?

Como já deixamos claro no segundo capítulo, a resposta não é outra senão de “preceitos estritamente religiosos”. De suas bases teológicas de origem calvinista, que deu essa interpretação ao modelo de governo eclesiástico primeiramente das igrejas e depois, com as devidas adaptações, da esfera civil, partindo dos textos Escriturísticos, desde o Velho testamento.

Sob Jaime, a casa dos Comuns, que contava com grande número de puritanos, teve algumas vitórias e muitos avanços. Conseguiram o apoio popular, fundamental na implantação de qualquer ideia de democracia. Segundo David Hume:

Os Comuns adotaram a ideia de que eram os patronos do povo, e a reparação de todas as queixas procederia deles; com esse princípio, angariaram a estima e a consideração do público. Na execução de tal função, mostraram-se abertos a toda espécie de queixa e investigaram muitas denúncias que, embora sem importância, não poderiam ser tocadas sem atingir diretamente o rei e seus ministros (*Ibid.*, p. 231).

Investigaram atos supostamente ilegais do rei, de seus ministros e da realeza, “elaboraram [...] nota de repúdio, com a intenção de apresentar ao rei” (*Ibid.*, p.233), “exortaram [...] sua Majestade” (*Ibid.*, p. 233) em diversos assuntos, até mesmo que a guarda de seus filhos “deveria ser confiada a tutores e professores protestantes” (*Ibid.*, p. 234).

David Hume destaca a gravidade e a exclusividade dessas atitudes e desse tempo. Diz ele:

Com esse gesto ousado, sem precedentes na história inglesa recente, e do qual nunca se ouvira falar em tempos de paz, os Comuns atacaram, com um só golpe, as máximas de governo prediletas do rei: suas medidas cautelosas e pacíficas, sua leniência

para com a religião romana, e sua fidelidade aos aliados espanhóis, dos quais esperava obter vantagens (*Ibid.*, p. 234).

Não é que a Casa dos Comuns estava extrapolando suas funções, necessariamente. O problema é que as duas Casas, tanto a dos Nobres, que sempre foi um anexo da realeza, quanto a dos Comuns, na maior parte do tempo, foram absolutamente lenientes e cegamente submissas ao rei.

E, assim, não exerciam, de fato, seu papel. Afinal, quem ousaria, na prática, sequer, questionar o “direito divino do Rei” de fazer o que achava que deveria fazer? Quem teria força para isso? Os “novos” Comuns, dos quais muitos puritanos, movidos por seu zelo religioso inabalável e contando com o apoio e simpatia do povo, fizeram o que deveria ter sido feito.

Obviamente que o Rei não deixaria de rebater à altura tamanha afronta.

Mas o que causou principalmente desgosto a Jaime foi a óbvia intromissão em sua prerrogativa e a pretensa intromissão dos Comuns, sob pretexto de aconselhamento, de dirigir sua conduta em pontos cuja gerência sempre fora de responsabilidade única e exclusiva do Rei (*Ibid.*).

O Rei, então, redigiu uma carta ao mediador da Câmara dos Comuns, “na qual os reprovava com severidade por debaterem assuntos que estavam fora de sua alçada e acima de sua capacidade” (*Ibid.*, p.234). Além disso:

Para intimidá-los [...] disse a eles, com todas as letras, que se considerava plenamente autorizado a punir a má conduta no Parlamento, estivesse reunido ou não, e tinha a intenção de castigar todo aquele cujo comportamento insolente redundasse em ofensa (*Ibid.*, p.234-235).

O Rei parecia ignorar a força dos preceitos Escriturísticos que inflamavam as mentes e os corações dos Puritanos, que compunham a Câmara dos Comuns.

Essa carta veemente [...] teve como efeito o único que seria natural esperar: os Comuns sentiram-se inflamados, não amedrontados. Cientes da própria popularidade [...] mal deram ouvidos às ameaças. Em nova manifestação de repúdio, insistiram nos pontos antes mencionados; defenderam, ainda que em termos respeitosos, o direito de aconselhar o rei em todos os assuntos de governo; alegaram que a irrestrita liberdade de expressão em debates acerca de matéria pública era um direito antigo e incontestável da Casa, legado de seus ancestrais; e se um membro abusasse dessa liberdade, caberia unicamente aos Comuns que eram testemunho da ofensa, censurá-lo de maneira apropriada (*Ibid.*, p. 235).

David Hume, então, conclui: “uma resposta tão vigorosa não era calculada para apaziguar o rei. O rei, então, disse aos comuns que “o repúdio destes se parecia mais com uma declaração de guerra do que com manifestação de súditos obedientes” (*Ibid.*).

Obviamente que a atitude dos Comuns não seria aceita de bom grado pelo soberano da Inglaterra: “o rei prorrogou o parlamento e logo depois o dissolveu por decreto” (*Ibid.*, p. 237), prendeu alguns líderes dos Comuns e em seguida nomeou John Savile, homem poderoso e, curiosamente, oponente da corte, como superintendente da Casa e conselheiro do rei.

David Hume comenta que esse evento foi memorável, “pois é provavelmente a primeira vez na história da Inglaterra em que um rei, movido por interesse particular, cortejou um homem que se opôs às suas medidas” (*Ibid.*, p. 238). Essa atitude foi considerada “pelos que raciocinam sobre política como um dos primeiros [...] sintomas de que a liberdade se encontra regularmente estabelecida” (*Ibid.*).

Tudo isso parece ter sido uma derrota dos Comuns, mas, pelo contrário, serviu de combustível para fomentar as ideias Republicanas e contrárias à monarquia, defendidas pelos Puritanos: “os homens puseram-se a raciocinar e investigar em matéria de política, e as mesmas facções que haviam surgido no Parlamento se propagaram pela nação” (*Ibid.*).

A relação do rei com o Parlamento, composto pela Casa dos Nobres e pela Casa dos Comuns, nunca mais foi a mesma, especialmente com a Casa dos Comuns, que apesar de algumas derrotas se fortalecia cada vez mais, tendo sua causa sido compartilhada com o povo, que nutria simpatia cada vez maior por esses princípios. Esses episódios são apenas o primeiro conflito entre o Parlamento e a coroa.

Morrendo o rei Jaime I, assume o trono Carlos I, seu segundo filho, em 1625. Já em abril de 1640, em meio a grande agitação, o novo rei “emituiu uma declaração com o intuito de convencer o povo da necessidade premente de dissolver o parlamento” (*Ibid.*, p. 291). Sob qual argumento? Hume descreve com clareza:

O principal tópico em que insistia era a observação de que os Comuns haviam imitado o mau exemplo de seus predecessores em anos recentes ao realizarem repetidas intromissões em sua autoridade, censurarem sua administração e sua conduta geral [...]. Tais práticas, dizia ele, eram contrárias às máximas de seus

ancestrais e, mais do que isso, totalmente incompatíveis com a monarquia (*Ibid.*).

Os Stuart, talvez, não haviam compreendido, pelo menos com clareza, que esse modelo de parlamento, ao que pese as muitas interrupções, tinha surgido para ficar.

Afirmar que o proceder da Casa ou Câmara dos Comuns seria “incompatível com a monarquia” não iria ajudar muito pois, os Comuns, especialmente seus membros puritanos, queriam exatamente o fim desse regime e sua substituição por um modelo mais republicano, alicerçado no que depois viria a ser conhecido como “democracia representativa”.

No dizer de David Hume, “recusar ao Parlamento todo direito de manifestar-se contra o que ele considera agressões seria reduzir essa assembleia à total insignificância” (*Ibid.*, p. 292).

Apelar para as prerrogativas ancestrais também não iria adiantar muito. Era precisamente ela que precisava ruir. Para a aliança com a hierarquia eclesiástica e a sanção da religião oficial da Inglaterra, muito menos. Era ela que precisava ser reformada. Todas essas tentativas, diz David Hume: “enfureceu o partido puritano e expôs o príncipe aos ataques de inimigos numerosos, violentos e implacáveis” (*Ibid.*, p. 294).

Em meio a tudo isso a Casa dos Comuns se fortalecia e os Puritanos, que empunhavam duas grandiosas bandeiras: reformar a igreja da Inglaterra, especialmente no que diz respeito ao seu regime de governo e substituir a monarquia por uma forma de governo que privilegiasse a escolha do povo, ocupava cada vez mais espaço. Contudo, não se pode dizer que era um apoio generalizado.

A igreja oficial da Inglaterra ainda mantinha muitos apoiadores do seu prelado. Isso levou os puritanos a ter calma e elaborar estratégia para alcançar os resultados desejados, como podemos notar neste relato de David Hume:

O triunfo dos descontentes sobre a igreja não foi imediato nem definitivo. Embora os puritanos políticos e os puritanos religiosos colaborassem entre si, muitos que se uniam aos primeiros declinavam de qualquer conexão com os últimos [...]. Por isso os zelosos inovadores tiveram que proceder no Parlamento com alguma cautela e tato. Apoiando todas as medidas que reduzissem os poderes da Coroa, esperavam desarmar o rei, que eles corretamente consideravam o patrono da hierarquia, por uma questão de princípio, inclinação e política. Denunciando as supostas intromissões e a

presumida tirania dos prelados [...]. Embora os novos sectários de início não formassem a maioria da nação, inflamava-os o zelo por suas próprias opiniões [...]. Sua incomparável paixão, que recobriam para si mesmos e para os outros com o manto do fervor sagrado, era mais do que suficientes para angariarem prosélitos [...]. Dado o descontentamento da nação, não surpreende que o resultado das eleições tenha favorecido o partido que fomentava os preconceitos nacionais e reclamava para si exaltadas noções de patriotismo e piedade, sem que ninguém desconfiasse de seus esquemas de subversão da igreja e da monarquia (*Ibid.*, p. 297).

David Hume, como é sabido, era filosoficamente contra as revoluções. Isso o levava a ter certa simpatia pelo que estava estabelecido. Isto é, a monarquia. Decorre daí que, geralmente, quando se refere aos puritanos, como podemos inferir principalmente pela expressão “patriotismo e piedade” na citação acima, sempre inclui uma conotação negativa, fato que gerou para ele, como historiador, algumas críticas. Afinal de contas, quem estava lutando pelas liberdades individuais? Quem estava lutando, nessa revolução, pelo estabelecimento da democracia? Os puritanos ou os monarquistas? Os puritanos, por óbvio.

Outro fato que devemos pontuar é a distinção que faz entre “puritanos políticos” e “puritanos religiosos”.

É preciso entender que alguns “puritanos” entraram para a política, mas não deixaram de ser religiosos. Antes, pelo contrário, no Parlamento, lutavam para empreender sua “agenda religiosa” que consistia, basicamente, na completa reforma da igreja da Inglaterra, o que implicava, necessariamente, na derrubada do sistema de prelado, que caracterizava o regime de governo da igreja oficial da Inglaterra, cujo líder máximo era o próprio rei, fato que ia de encontro aos preceitos reformados mais básicos, que preconizava a separação entre igreja e estado. Isso fica absolutamente claro na referência de um suposto “plano secreto”, que David Hume coloca como sendo um “esquema de subversão da igreja e da monarquia”. Porém, de secreto a intenção dos Puritanos não tinha nada. A intenção de reformar a igreja da Inglaterra, especialmente quanto ao culto e à forma de governo, era manifestada desde sempre. Aliás, por esse motivo declarado foram perseguidos, expulsos e muitos deles, mortos.

Um das provas evidentes que os chamados “Puritanos políticos”, que não deixaram, repetimos, de ser “Puritanos Religiosos”, entraram no Parlamento para empreender, antes de qualquer coisa, a Reforma na teologia, na liturgia e na forma

de governo da igreja da Inglaterra é que, por convocação do próprio Parlamento, mesmo em meio à guerra civil, cerca de cento e vinte e um dos melhores e mais piedosos teólogos da época, além de cerca de trinta parlamentares, se reuniram na abadia de Westminster para discutir exatamente temas relativos a esses assuntos, por cerca de cinco anos, como já apresentamos no capítulo dois. Com relação à eleição mencionada, que só pode ser para o Parlamento, mais especificamente para a Casa dos Comuns, visto que para a outra Casa, dos Lordes, não havia a necessidade de eleições, uma vez que esse direito vinha de berço ou por indicação do monarca, fica claro que favoreceu o “partido” e a causa dos puritanos. Eles que já eram fortes dentro da Casa dos Comuns, potencializaram sua atuação, sob a escolha do povo.

Aqui cabe uma reflexão sobre o “voto” do povo para representantes da Casa dos Comuns. O voto, em si, não está, necessariamente, ligado à ideia de “governo do povo”, de democracia. Por exemplo, em países governados por ditadores, como no caso da Venezuela, Cuba e até no Iraque de Saddam Hussein havia e há eleições.

Às vezes o voto é usado apenas para dar uma conotação de legalidade à suposta eleição, perante a comunidade internacional. Outras vezes, como ocorria na Inglaterra, o voto ou a escolha do “representante” era uma mera formalidade, uma vez que o Parlamento, como já demonstramos, via de regra, sempre foi subserviente à Coroa. Além disso, o voto não era uma garantia que o povo estaria no poder, ainda que via seus representantes; absolutamente. Antes, pelo contrário, no sistema monárquico da Inglaterra do século XVII, antes da Revolução Puritana, o Rei era o único governante e ele, principalmente, não era eleito ou escolhido pelo povo.

É certo que havia eleição para a Câmara dos Comuns, mas o sufrágio não era totalmente universalizado. Além disso, pela própria estrutura de poder, o povo não era o soberano, quer porque não podia, de forma geral, eleger seus representantes, quer porque, via de regra, os representantes eleitos entravam para compor a Casa dos Comuns apenas numa condição de abonar, juntamente com a Casa dos Lordes, os atos, esses, sim, soberanos do rei. Christopher Hill, tratando sobre a questão da eleição para a casa dos comuns esclarece que:

Apenas os aristocratas eram eleitos pelos outros proprietários para representarem o condado no Parlamento. Também os burgos eram

cada vez mais representados na Câmara dos Comuns por algum aristocrata das vizinhanças (1983, p. 31).

O “sangue” definia quem seria o Rei e quem governaria o povo. Ninguém, além da alta nobreza, poderia governar. Ao povo cabia apenas a condição de súditos.

A Revolução Puritana, como ficou conhecida a Guerra Civil de 1640, mudou, definitivamente, esse estado de coisas e não somente na Inglaterra. O poder, agora, era transferido do trono para o povo, que o exercia por meio de seus representantes. Mesmo depois da restauração da monarquia e da revolução gloriosa, em 1688, essa situação não seria mais revertida.

A Revolução Puritana foi sendo fomentada a cada desdobramento político que afetava diretamente as liberdades individuais e religiosas, faltando muito pouco para que se tirasse a trava e se detonasse o explosivo que mudaria radicalmente a história política do Ocidente.

O parlamento, então, “convocado em momento crítico, de insatisfação geral, que não podia ser dissolvido abruptamente” (HUME, 2017 [1762], p. 299), como sempre ocorreu, ao bel-prazer do rei, avançava sem cerimônias ou disfarces, empenhado em fazer a transição da monarquia para um sistema de governo que representasse a vontade popular, independentemente de “sangue” ou de “berço”.

Nesse sentido, “sem maiores delongas, puseram-se a trabalhar, e, por consentimento geral, de imediato desferiram um golpe [...] que pode ser considerado decisivo (*Ibid.*).

Decidiram que o conde Strafford, que era, simplesmente, o principal ministro da Coroa, “deveria ser imediatamente destituído por alta traição” (*Ibid.*, p. 303).

Decidiram isso “em segredo, a portas fechadas, para que não se soubesse o propósito da deliberação” (*Ibid.*).

Conta Hume que “a decisão foi recebida com clamor universal; não se ergueu nos debates sequer uma voz [...] com um testemunho em prol da conduta do conde” (*Ibid.*).

Em seguida, Strafford foi submetido ao julgamento dos “Pares”, dos Lordes, porque “os Comuns eram apenas acusadores, não juízes” (HUME, 2017 [1762], p.304). O resultado foi que Strafford, “que acabara de ser admitido entre os Pares

não poderia prever uma cassação tão rápida, foi imediatamente posto sob custódia” (*Ibid.*).

Com relação a essa surpreendente destituição e prisão de homem tão próximo ao rei, o que denota a fragilidade em que a monarquia já se encontrava, é importante pontuar três fatos relacionados:

O primeiro é que “Strafford quis abdicar da obrigação de comparecer ao Parlamento” (*Ibid.*). Talvez, por supor o que poderia acontecer, como de fato aconteceu.

O segundo é que, com a insistência de Strafford sobre o perigo de comparecer ao Parlamento com tantos inimigos furiosos, “o rei, sem recear que sua própria autoridade pudesse estar com os dias contados” (*Ibid.*), num grave erro de cálculo estratégico, “prometeu-lhe proteção e garantiu que nem mesmo um de seus fios de cabelo seria tocado pelo parlamento” (*Ibid.*).

Ou seja, essa prisão também deixou claro que o Parlamento, especialmente a Casa dos Comuns, já não mais respeitava o rei como seu soberano, que deveria ser servilmente respeitado. Para eles, o povo era o verdadeiro soberano.

O terceiro e aquele que mais nos interessa tem a ver com uma informação importante trazida por David Hume, em relação ao cenário da destituição e prisão de Strafford, que era simplesmente o ministro mais importante do Rei Carlos I, por volta do dia onze de novembro de 1640. Diz ele:

Assim que souberam da chegada de Strafford, os Comuns armaram um ataque coordenado contra ele. Num discurso longo e razoado, dividido, bem ao seu gosto, em muitos capítulos, Pym enumerou todas as dificuldades por que passava a nação e a partir de uma compilação delas inferiu que um plano deliberado estava em curso para alterar inteiramente a moldura o governo e subverter as antigas leis e liberdade do reino (*Ibid.*, p.302).

E continuou, sobre Pym, o parlamentar puritano de convicções presbiterianas:

Se há algo que vos deixará realmente indignado em relação a esse projeto monstruoso e criminoso, é saber que durante o reinado do melhor dos príncipes a constituição é ameaçada pelo pior dos ministros, e as virtudes do rei são pervertidas por conselhos perniciosos e perversos. É preciso que investiguemos a fonte em que nasceram essas águas da amargura. Sem dúvida, muitos outros maus conselheiros contribuíram para a situação, mas há um em particular que reclama a infamante preeminência e se intitula por sua coragem, iniciativa e capacidade, ao posto de traidor-mor da pátria. É o conde Strafford [...] cujas ações revelam ser o principal promotor de todos os conselhos arbitrários do reino (*Ibid.*).

Concluindo sua argumentação em desfavor do principal ministro do rei Carlos I, Pym asseverou que “cabia à Casa prover remédio proporcional à gravidade da doença, e impedir danos ulteriores advindos da influência desse homem, sobre as medidas e decisões do soberano (*Ibid.*, p. 303).

David Hume ainda informa que depois da decisão da Casa dos Comuns, pela destituição do conde, “Pym foi escolhido para submeter o resultado aos Lordes” (*Ibid.*, p. 304).

Nosso historiador-filósofo não dá outras informações sobre Pym. Contudo, não é difícil chegar à conclusão de que, no mínimo, ele era um membro muito importante da Casa dos Comuns.

Entretanto, para nossa pesquisa, trazer mais detalhes sobre esse importante personagem da Revolução Puritana de 1640, reveste-se de fundamental importância.

Para tanto lançaremos mão da importante obra “Documentos da Tradição das Igrejas Reformadas: segundo a forma de governo e a doutrina dos oficiais da Igreja de Genebra, do Sínodo de Dort e da Assembleia de Westminster”:

Os resistentes costumavam fazer parte de um grupo dentro da igreja da Inglaterra conhecido por seus inimigos como “puritanos”. Eles eram influenciados profundamente pelos princípios da Reforma calvinista, lutavam desde o reinado de Elisabeth, no esforço de aproximar mais do ensino bíblico a sua igreja. Durante esse tempo, muitos futuros membros do Parlamento foram influenciados pelos pregadores puritanos (WEYNE *apud* TOKASHIKI, 2020, p.119-120).

E ainda:

Na década de 1640, a resistência às políticas de Charles I mudou-se dos púlpitos e das ruas para o Parlamento, especialmente a Casa dos Comuns. John Pym, presidente da Casa era um convicto puritano – e, posteriormente, um membro da Assembleia de Westminster (WEYNE *apud* TOKASHIKI, 2020, p.120).

Portando, citado por David Hume, John Pym era não somente um membro importante da Casa dos Comuns. Ele era o presidente da Casa dos Comuns e um “legítimo puritano”, de convicções presbiterianas.

Isso denota a grande influência dos puritanos no cenário de transição da Monarquia para a “nova” Democracia, fato que não deve ser considerado, apenas, como circunscrito à Inglaterra do século XVII, mais precisamente na década de 1640, durante a revolução Puritana, uma vez que impactou definitivamente toda a

política do Ocidente, dando luz a um regime de governo novíssimo, nunca visto antes com essa proporção na esfera civil, em toda a história, a Democracia Representativa.

Depois desse golpe quase fatal ao reinado de Carlos I e à própria monarquia, a Casa dos Comuns, composta e presidida por puritanos, entendeu que não seria mais possível retroceder.

“Os comuns, após deliberarem por pouco mais de meia hora, votaram a destituição de Laud” (HUME, 2017 [1762], p.305). “Laud foi imediatamente expulso do Parlamento e preso” (*Ibid.*, p. 306). Talvez o pouco tempo utilizado na deliberação se deu porque Laud já era um velho conhecido dos puritanos. Ele “impusera, com medidas rigorosas, aos obstinados puritanos que haviam ousado se opor à sua autoridade, seus próprios preceitos” (*Ibid.*, p. 305).

Segundo David Hume, a principal acusação que pesava sobre esses dois homens fortes do rei era a de “formação de complô para subverter as leis e a Constituição da Inglaterra e introduzir a autoridade arbitrária e ilimitada da Coroa” (*Ibid.*, p. 306).

Tendo derrubado esses dois “pilares” da monarquia, do rei, nenhum outro traria maiores dificuldades.

Sendo assim, a Casa dos Comuns avançava incansavelmente no desmantelamento da estrutura Real. Investiu contra Finch, então superintendente do Supremo, e contra Francis Windebank, secretário da Coroa. Ambos conseguiram fugir. Tudo indica que suas prisões não interessavam tanto e não teriam tanto impacto quanto as de Strafford e Laud.

Os xerifes, responsáveis pela cobrança do imposto naval, bem como os demais empregados nesse serviço ilegal receberam “sentença bastante rigorosa [...] como delinquentes” (*Ibid.*, p. 308). “Oficiais da fazenda [...] foram declarados criminosos [...]. Ministros do rei e membros do seu conselho não foram poupados [...]. Barkley, juiz da bancada do rei, foi preso, por ordem dos Comuns (*Ibid.*, p.308-309). Já o rei, “pelas máximas da lei, não poderia ser preso” (*Ibid.*, p.308).

E assim, em poucas semanas, os Comuns, sem oposição dos Lourdes, ou antes, com seu auxílio, produziram tamanha revolução no governo, que os dois ministros mais poderosos e prediletos do rei foram lançados na torre de Londres, temendo pela própria vida, outros dois só escaparam à mesma sorte por terem fugido, os que serviam ao rei viram que seu senhor era impotente para protegê-los;

uma nova jurisdição foi erigida para a nação; e, diante desse tribunal, tremiam os que outrora haviam gozado de prestígio e autoridade (*Ibid.*, p. 307).

Com a descrição acima, David Hume pinta exatamente o quadro que poderia ser encontrado na década de 1640, durante a Revolução Puritana. O fim da monarquia parecia não ser mais novidade para ninguém.

Ele continua, agora, relatando sobre a situação, depois de tantos acontecimentos, dos responsáveis por mudança tão radical e improvável: os Comuns, dos quais faziam parte exercendo importantes papéis de liderança, os puritanos:

O poder dos Comuns era ainda mais formidável pela extrema prudência com que era conduzido. Não satisfeitos com a autoridade adquirida ao atacar e derrubar esses importantes ministros, estavam decididos a alienar os demais membros do corpo político. Idolatrados pelo povo, queriam se tornar ainda mais fortes; ameaçaram e aterrorizaram os que ainda se inclinavam pelo sustento das partes remanescentes de uma monarquia em ruínas (*Ibid.*, p. 307).

É certo que a transição do regime da monarquia para a democracia se dá, finalmente, quando da execução de Carlos I e a implantação da República inglesa. Contudo, David Hume trata desse acontecimento em um capítulo específico, em sua História da Inglaterra.

No capítulo que trata especificamente dessa mudança de sistema de governo, cujo título repetimos: “1640: da monarquia à democracia”, David Hume trata dos acontecimentos que aqui relatamos e pontuamos a atuação dos Puritanos, via Casa dos Comuns, que tiveram papel importante na formação da democracia moderna, que nasce, precisamente, com o fim da monarquia.

David Hume define bem como ocorreu essa transição de um regime de governo monárquico para um regime democrático. Diz ele:

A transferência do poder soberano para os Comuns, agora de certa maneira completa e a alteração do governo, sem qualquer violência ou desordem aparente, de uma monarquia quase pura para uma democracia quase pura, parecem ter refreado por algum tempo, o vigor militante dos líderes populares. Sua autoridade consolidava-se [...], crescia o zelo pela liberdade (*Ibid.*, p. 310).

E ainda: “os homens, pondo de lado suas ocupações, entregavam-se à defesa da liberdade e da religião” (*ibid.*, 312).

Com a transição do regime de governo praticamente concluída, uma vez que a monarquia já havia perdido completamente o espaço e o poder, que fora devolvido ao povo, algumas características basilares, encontradas como um corpo bem ajustado apenas na democracia moderna, começaram a aparecer e a ficar cada vez mais em evidência.

A primeira delas, esse sentimento e gosto pela liberdade individual, como nunca antes havia sido experimentado pelos ingleses, e, provavelmente, por mais ninguém desde o desaparecimento da democracia antiga, que contaminava positivamente todo o ambiente e “transmitia as afeições populares de um peito a outro” (*Ibid.*, p. 312).

A segunda característica peculiar da democracia moderna, que podia ser encontrada na Inglaterra, durante a atuação dos Puritanos na Câmara dos Comuns era a liberdade religiosa, agora, sem a interferência do Estado. Os púlpitos, representando a administração eclesiástica, voltaram à circunscrição da religiosidade. O Estado não mais dominaria essa área e não mais diria o que pregar e o que não pregar, pelo menos enquanto durasse esse período. No dizer de David Hume: “os púlpitos, deslocados pela autoridade dos Comuns para as paróquias mais importantes, entregues a pregadores e palestrantes puritanos” (*Ibid.*, p.312-313).

A terceira característica peculiar da democracia moderna, que passou a ser visivelmente encontrada na Inglaterra, durante esse período, foi a imprensa livre. Interessante que ao relatar essa liberdade de imprensa, David Hume ressalta apenas os fatos negativos que, eventualmente, essa liberdade pode ter resultado. Diz ele:

A imprensa, sem temores ou restrições foi inundada por perigosas produções, repletas de zelo sedicioso e de calúnias. Em nenhum caso pela arte da eloquência e da composição. Ruídos e fúria, palavreado e hipocrisia formavam a única retórica a que se dava ouvidos, em meio a esse tumulto de preconceitos e paixões variadas (*Ibid.*, p. 313).

Esse aparente caos descrito por David Hume é compreensivo. Trata-se de “liberdade represada” por longos e longos anos. Obviamente que com o passar dos tempos mecanismos legais foram desenvolvidos para proteger aqueles que fossem vítimas reais de calúnias. Contudo, em que pese os possíveis exageros, a liberdade de imprensa, aliada a outras liberdades, trazidas pelo nascimento desse novo

modelo de democracia, deveria ser, antes, comemorado. Uma imprensa livre é condição inegociável para a existência de uma democracia.

Além disso, muitos processos arbitrários foram revistos, como foi o caso de William Prynne (1600-1669), “proeminente opositor puritano da política clerical de Laud, arcebispo da Cantuária, que foi condenado a perder as duas orelhas e a ser marcado no rosto com iniciais que remetiam à sua acusação de “criador de sedição”. Hume informa que os Comuns “reverteram imediatamente [...] a sentença de punições [...] e ordenou-se que os juízes que a assinaram prestassem reparação aos presos” (HUME, 2017 [1762], p. 313). Juntamente com outros presos, que receberam punições parecidas, “estes, ao retornar à Inglaterra, foram recebidos com as mais calorosas demonstrações de afeição da parte de multidão considerável” (*Ibid.*). De fato, uma democracia não pode conviver com prisões e penas arbitrárias. Esse fato era mais um indício da mudança radical do regime de governo, que posteriormente viria a ser copiado pelas nações livres. O povo, de fato, como demonstrado acima, apoiava o novo regime de forma efusiva e apoiou igualmente a reparação dessas prisões arbitrárias.

Ao contrário da multidão que afluía “para recebê-los em retorno triunfal” (*Ibid.*, p. 314), com as “ruas coberta de flores” (*Ibid.*, p.314) e em meio ao mais exaltado júbilo, quando se podia ouvir, inclusive, no dizer de Hume “virulentas inventivas contra os prelados que cruelmente haviam condenado essas figuras divinas” (*Ibid.*), nosso filósofo-historiador demonstra constante descontentamento com a nova ordem, a ponto de afirmar: “quanto mais ignóbeis os homens, maior o insulto à autoridade real, e mais ameaçador avultava o espírito de sedição popular. [...] a disposição da nação garantiu impunidade aos panfletistas” (*Ibid.*). Contudo, o povo que estava experimentando fortes doses de liberdade escolhera o lado de quem defendia essa importante conquista.

Muitas outras ações e decisões da monarquia foram revogadas pela Câmara dos Comuns, a exemplo do polêmico “imposto naval [...] declarado arbitrário e ilegal” (*Ibid.*, p. 316).

David Hume, então, como historiador, é forçado a relatar os fatos. A descrição que faz dessa radical mudança de regime de governo que estava se desenrolando na Inglaterra, que teria, inclusive, repercussão em todo o Ocidente, assemelha-se a uma grande avalanche que nada poderia deter. O relato é surpreendente. Diz ele:

Até por uma questão de necessidade, o rei, frente a essas intervenções abruptas, adotou uma postura completamente passiva. Os poucos serventes que se mantinham fieis, tomados de espanto pelo rápido progresso do poder e popularidade dos Comuns, contentaram-se a agir com reticência para não chamar a atenção. A torrente adquiriu um volume tão assustador e inesperado, que encheu de pânico todos aqueles que [...] tinham ligação mais próxima com a monarquia (*Ibid.*).

A percepção era de uma “inundação, que a essa altura começara a devastar tudo o que encontrava pela frente” (*Ibid.*).

David Hume registra ainda as palavras do Rei Carlos I, em uma tentativa quase desesperada de demover da Câmara dos Comuns, a essa altura completamente influenciada pelos Puritanos, a ideia da opção pelo regime democrático de governo, em detrimento da monarquia. Diz ele:

‘Vocês desmontaram a engrenagem do governo’ disse Carlos I no Parlamento. É o que faz o habilidoso artesão quando precisa limpar a ferrugem que se acumulou nas rodas. Desde que seja preservado, o mecanismo pode voltar a funcionar, realizando a mesma finalidade e os mesmos movimentos de antes; mas não deve faltar um pino sequer (*Ibid.*).

Mas o próprio David Hume constata: “Não era essa, porém, a intenção dos Comuns” (*Ibid.*, p. 317).

Eles, os Comuns, dos quais faziam parte os Puritanos, estavam, ocupados demais ajudando a construir algo absolutamente novo: a democracia moderna, liberal, representativa. Não havia nem tempo nem disposição para reparar as velhas e ultrapassadas engrenagens.

3.6.6 Outros depoimentos

François Furet (1927-1997), considerado um dos maiores historiadores da Revolução Francesa, apontada, igualmente, como outro marco importante da “democracia moderna”, prefaciando a obra *A Democracia na América*, de Alexis Tocqueville, aponta para os puritanos ingleses como sendo aqueles que levaram a democracia representativa à “Nova Inglaterra”, aos Estados Unidos da América do Norte. Vejamos:

No novo mundo, a democracia não está oculta na noite dos tempos ou nos desígnios da Providência. Ela foi trazida pelos imigrantes,

puritanos da Nova Inglaterra [...], como princípio religioso fundador da nova pátria (FURET *In*: TOCQUEVILLE, 2005, XXIV).

É interessante observar como ele coloca a democracia como um “princípio religioso fundador”. Isso, certamente, é uma referência direta ao que aconteceu na Inglaterra antes da colonização do “Novo Mundo”. E nós já demonstramos o que aconteceu e o caráter religioso envolvido: a Revolução Puritana. Ele reconhece, então, que a democracia que, nesse contexto, só pode ser uma referência à democracia moderna, representativa, não nasce nos EUA, como alguns parecem sugerir. Antes, pelo contrário, ela “desembarcou” nos EUA com suficiente amadurecimento e forjada no sangue derramado e na luta vitoriosa do Parlamento inglês, da Câmara dos Comuns, fortemente influenciado e ocupado pelos puritanos, contra a Monarquia.

Outro importante testemunho é o do próprio Alexis-Charles-Henri Clérel, visconde de Tocqueville, que ficou mais conhecido como Alexis Tocqueville (1805-1859), autor da clássica obra *A Democracia na América*, já citada. Tratando sobre a formação dos EUA, também reconhece que o princípio da democracia existente em solo americano teve origem com os emigrantes, do século XVII, que fugiram da perseguição religiosa na Inglaterra. Assim, ele corrobora a tese de que a democracia moderna, nasceu, de fato, contando com a importante contribuição do movimento puritano, no velho mundo.

Como já pontuamos, essa democracia mencionada não poderia ser a democracia direta, descontinuada definitivamente desde o século V, e, sim, a indireta ou representativa. Diz ele:

Os emigrantes que vieram fixar-se na América no início do século XVII separaram de certa forma o princípio da democracia de todos aqueles contra os quais este lutava no seio das velhas sociedades da Europa e transplantaram-no sozinhos nas terras do novo mundo. Ali, ele pôde crescer em liberdade e, caminhando com os costumes, desenvolver-se sossegadamente nas leis (TOCQUEVILLE, 2005 [1835], 19).

Esses emigrantes citados por Tocqueville não são outros senão os puritanos ingleses. Ele ressalta o caráter exclusivo da implantação do princípio democrático que serviria de alicerce para a construção daquela que viria a ser uma pujante nação e uma das maiores democracias do mundo, com a expressão “transplantaram-no sozinhos”. Isto é, ninguém mais é responsável por levar o “princípio democrático”

para a Nova Inglaterra, para os EUA, além dos emigrantes citados que, como demonstraremos no capítulo quatro, trata-se dos puritanos ingleses da primeira metade do século XVII.

Também o professor da Universidade Wheaton, nos EUA, Leland Ryken, tratando sobre a “tendência à igualdade no puritanismo”, faz várias referências diretas e indiretas que ligam o surgimento desse novo modelo de democracia aos puritanos. Por exemplo, ele lembra que “Cromwell organizou o New Model Army (Novo Modelo do Exército) com base no mérito em vez de status” (2013, p.304). Esse, certamente, é um princípio subjacente de uma mentalidade democrática; novidade na Inglaterra monárquica.

Fazendo referência a uma obra que chama de “a melhor coleção de documentos primários sobre o espírito democrático dos puritanos” (*Ibid.*), ainda não traduzida para o português, *Puritanism and Liberty*, de A. S. P. Woodhouse, Leland Ryken comenta que não havia privilégio no exército de Cromwell e que os oficiais não eram de “melhor família” que os soldados, significando que o próprio soldado poderia ascender dentro da corporação, se tivesse mérito para isso. A fonte dessa concepção de igualdade pode ser facilmente identificada no pensamento puritano. A crença na doutrina da depravação total do homem, por exemplo, que iguala a todos, sem exceção, como pecadores merecedores da punição eterna, pode ser um bom exemplo dessa fonte niveladora. De forma que, até mesmo os que governam a igreja, não podem fazer isso, legitimamente, sem o devido consentimento dos que se deixam governar, pois não se deve aceitar nenhum tipo de imposição arbitrária de um homem sobre o outro:

A direção mais obviamente “democrática” que o pensamento puritano tomou foi uma nova ênfase no controle do consentimento daqueles que são governados. No século XVII, as pessoas progressivamente presumiam que tinham um direito de rejeitar o governo de magistrados ou oficiais da igreja, cujas decisões não gozassem do apoio da maioria das pessoas. Onde quer que os puritanos ganhavam certo domínio, as congregações tinham uma voz na escolha de seus ministros (*Ibid.*, p.306).

Por óbvio, essa descrição diz respeito a uma realidade pós-revolução puritana. Antes disso, o Estado ou o próprio clero escolhia os ministros da igreja da Inglaterra e era bem problemático, também, contestar o “direito divino dos reis”. O Doutor Leland Ryken ainda pergunta de forma retórica: “os puritanos foram

responsáveis pela ascensão da democracia moderna?” (*Ibid.*, p.307). Ao que responde: “toda essa situação política era tão diferente da nossa que é difícil responder a essa questão” (*Ibid.*). E continua com uma humildade, talvez, não devida: “no mínimo, eles produziram um clima de pensamento e prática que tornou possível seu desenvolvimento” (*Ibid.*). E conclui ao melhor estilo weberiano: “certamente o espírito da democracia era inerente ao pensamento puritano” (*Ibid.*).

Podemos evocar também, para trazer luz à contribuição dos puritanos para a formação da democracia representativa, o famoso historiador francês e professor de Sorbonne, François Pierre Guillaume Guizot (1787-1874). Sua extensa obra “*A História das Origens do Governo Representativo na Europa*”, publicada originalmente em 1851, como compilação de suas palestras em Sorbonne, entre 1820 e 1822, traça uma profunda investigação sobre as origens dessa forma de governo. Na segunda parte da obra, na primeira palestra, intitulada “Ensaio sobre o governo representativo na Inglaterra, desde a conquista até o reinado dos Tudors, divide a história das instituições políticas na Europa em quatro partes: A primeira é a época da bárbara do século V ao século X; a segunda é a época feudal do século X ao século XIV; a terceira é a época para estabelecer a monarquia constitucional, do século XIV ao século XVI; a quarta época é a do esforço para se estabelecer um sistema representativo, que vai do século XVI até a Revolução Francesa.

Esse último período é o que nos interessa e o professor de Sorbonne já nos fornece uma importante informação: “no continente, todos os esforços para estabelecer um sistema representativo fracassaram, ou quase que desapareceram totalmente; a monarquia pura predomina” (GUIZOT, 2008 [1851], p.430). E conclui: “só a Inglaterra consegue obter definitivamente um governo constitucional” (*Ibid.*).

Um sistema de governo com características representativas era quase uma necessidade premente por conta de um Estado cada vez maior. Porém, era algo absolutamente novo e sem precedentes exitosos. Não se sabia ao certo o que se estava buscando, apenas a necessidade era sentida. Por isso, muitos “laboratórios” foram feitos na busca de um sistema de governo que se adequasse às novas realidades da modernidade. Apesar disso, ele assevera: a Inglaterra foi “o único país no qual ele teve um desenvolvimento ininterrupto e bem-sucedido” (*Ibid.*, p.431). Diz ainda que o governo representativo “desenvolveu-se [...] e fertilizou por meio de sua

aliança com ele e o movimento religioso que se espalhou na Europa no século XVI (*Ibid.*, p.431).

Então, já temos aqui uma aproximação do governo representativo, característica principal da democracia moderna, com “movimento religioso” oriundo da Reforma. E, finalmente, François Guizot revela, no final de sua obra, precisamente marcando as últimas palavras, quando e em quais condições o governo representativo foi definitivamente estabelecido na Inglaterra, na Europa, no ocidente:

Mas de um século foi necessário para permitir que os Comuns ingleses – revigorados e fortalecidos [...] de um ponto de vista moral, pela reforma da religião – adquirissem importância social e dignidade intelectual suficiente para se colocarem, por sua vez, à frente da resistência ao despotismo, levando a antiga aristocracia atrás de si. Essa grande revolução na situação da sociedade ocorreu no reinado de Carlos I, e determinou a revolução política que, após 50 anos de conflito, finalmente estabeleceu o governo representativo na Inglaterra (*Ibid.*, p.802).

Todo esse cenário descrito: o fortalecimento dos Comuns, o reinado de Carlos I, o combate ao despotismo e, finalmente, o estabelecimento definitivo do governo representativo, é, precisamente, o cenário de atuação dos puritanos, como temos apreendido até aqui. Concluímos, então, esse importante testemunho em favor da atuação dos puritanos na formação da democracia moderna com a percepção de François Guizot acerca da mudança de eixo da origem da soberania, que representa o poder. Diz ele: “a verdadeira teoria de soberania, isto é, a ilegitimidade radical de todo poder absoluto, seja qual for seu nome ou lugar, é o princípio do governo representativo” (*Ibid.*, p.802).

Vale ressaltar, também, a influência indireta de François Guizot. É o bastante citar um de seus importantes alunos, responsável por trazer luz à história da democracia da América. Ele “assistia às palestras de Guizot, fazia inúmeras anotações e compartilhava a admiração por seu professor” (CRAIUTU in GUIZOT, 2008 [1851], p.14), Alexis-Charles-Henri Clérel, visconde de Tocqueville ou simplesmente Alexis de Tocqueville, como é mais conhecido.

4 CONSEQUÊNCIAS INDIRETAS DA ATUAÇÃO POLÍTICA DOS PURITANOS

Temos tratado, até aqui, daquela que consideramos a consequência direta e mais importante do envolvimento dos puritanos com a política: a fundamental contribuição para a formação da democracia moderna. Daqui em diante, trataremos sobre algumas consequências indiretas desse engajamento político.

Em nosso entendimento, os puritanos tiveram uma importância tão grande que nem eles mesmos poderiam avaliar. É certo que essa importância é pouco contada e até pouco reconhecida. Mas isso não é novidade. Em geral, as grandes contribuições que o cristianismo tem dado, através de suas várias vertentes, sofrem desse mal, no mundo pós-moderno.

Por exemplo, quando lemos sobre a importância do cristianismo para a consideração da contagem do tempo como sendo linear? Antes, como sabemos, o tempo era medido de forma cíclica. O advento da crucificação foi um marco importantíssimo para que o tempo passasse a ser contado de forma linear possibilitando previsibilidade, condição tão importante ao desenvolvimento. Há atribuição de créditos ao cristianismo por tão grande contribuição? Pouquíssimos escritores reconhecem a importância desse legado.

Antes da ascensão do cristianismo, com exceção de alguns escritos isolados, como Sêneca, só os hebreus e os iraquianos zoroástricos pareciam ter considerado a história progressiva, e não cíclica [...]. A visão cristã de tempo é mais linear e mais livre [...] até mesmo que o zoroastrismo e o hebraísmo. Pois a ênfase na não-repetição dos eventos era a própria essência do cristianismo (WHITROW *apud* CORREIA, 2009, p.12).

Assim tem sido com o cristianismo: muita contribuição e pouco reconhecimento. Não que essa contribuição vise reconhecimento. Ela decorre naturalmente, como resultado de seus preceitos. A questão não é essa. Mas é justo que os devidos créditos sejam devidamente atribuídos.

Os puritanos, vertente calvinista do cristianismo, também, como já temos demonstrado, trouxeram grandes contribuições ao Ocidente. Dentre elas, a contribuição para a formação da ideia de Estado Moderno e da criação ou estabelecimento da própria democracia moderna. Neste capítulo, passaremos a abordar alguns dos legados que esse grupo do século XVII deixou para a posteridade.

4.1 OS PURITANOS E A FORMAÇÃO DOS EUA

Quando se está vivendo o desenrolar da história, geralmente, não se tem muita noção do legado que as atitudes e decisões tomadas irão gerar. Os puritanos, preocupados com as demandas próprias de seu tempo, provavelmente, também, não tinham uma visão clara de como, de alguma forma, interfeririam no futuro.

É certo que muitos outros grupos, inclusive religiosos, igualmente deixaram algum legado para a posteridade. Todos nós, na verdade, deixamos um legado, por menor que ele seja. Às vezes esse legado afeta apenas a uma comunidade pequena, outras vezes apenas a uma família e em tantas outras, apenas a um indivíduo. O fato é que somos a soma de todas as nossas experiências e impressões, como ensinava o filósofo francês contemporâneo Henri Bergson⁴⁷. Portanto, afetamos e somos afetados. Assim, vamos sendo construídos e ao mesmo tempo ajudamos a construir.

O fato é que a importância que a história nos dará está diretamente relacionada com o legado que deixaremos para a posteridade. Obviamente que um legado pode ser revestido de uma enorme importância apenas para uma comunidade, família ou indivíduo. Mas, a história não está interessada nas pequenas e particulares experiências de afetação. Para essas, é o bastante que os diretamente afetados atribuam algum tipo de importância, por pouco tempo ou para sempre.

A história contará os grandes feitos, os grandes legados. Aqueles que afetam, decisivamente, os rumos do maior número possível de pessoas.

⁴⁷ Bergson também era conhecido pela capacidade de criar metáforas. Uma delas é a que compara nossas experiências de vida e de tempo a um "novelo", a um desenrolar-se e a um enrolar-se contínuo de um fio numa bola, que cresce sem cessar a cada presente que incorpora em seu caminho, fazendo com que nos tornemos a soma de todos esses momentos. A vida, a nossa "duração", para ele: "é uma sucessão de estados que cada um anuncia àquele que o segue e contém o que o precedeu. A bem dizer, eles só constituem estados múltiplos quando, uma vez tendo-os ultrapassado, eu volto para observar-lhes os traços. Enquanto os experimentava, eles estavam tão solidamente organizados, tão profundamente animados com uma vida comum, que eu não teria podido dizer onde qualquer um deles termina, onde começa o outro. Na realidade, nenhum deles acaba ou começa, mas todos se prolongam uns nos outros. É, se quiser, o desenrolar de um novelo, pois não há ser vivo que não se sinta chegar pouco a pouco ao fim de sua meada; e viver consiste em envelhecer. Mas é, da mesma maneira, um enrolar-se contínuo, como o de um fio numa bola, pois nosso passado nos segue, cresce sem cessar a cada presente que incorpora em seu caminho; e consciência significa memória [...] pois o momento seguinte contém sempre, além do precedente, a lembrança que este lhe deixou. Uma consciência que possuísse dois momentos diferentes seria uma consciência sem memória" (BERGSON, 1979, p. 16).

Nesse sentido, o que podemos dizer dos Estados Unidos da América? Qual o grau do impacto, para o bem ou para o mal, que essa jovem nação provoca, causa?

Para termos uma noção da importância dos EUA, para o mundo, para o bem ou para o mal, basta citar o quase acróstico da apresentação do livro *História dos Estados Unidos*:

Os Estados Unidos. Como pode um país provocar tanto ódio, a ponto de muita gente no mundo ficar feliz até com ataques suicidas de fanáticos obscurantistas contra eles? Os Estados Unidos. Como pode uma nação ser considerada sem Deus e ter, ao mesmo tempo, numerosas escolas que negam o evolucionismo, ensinando a seus alunos as alegorias bíblicas como verdades históricas? Como pode uma cultura influenciar tantas outras e ostentar, na América profunda, um providencialismo digno de rincões escondidos no espaço e no tempo? Os Estados Unidos que espalham para o mundo o cinema e o jazz, séries de TV e calça jeans, padrão de magreza anoréxica e de seios inflados; país que defendeu a democracia em “guerras justas” e atentou contra ela em invasões injustificáveis. Grande nação que absorveu mais imigrantes que nenhuma outra na História, que respeita as diferenças criando etiquetas para as minorias, que incorpora cientistas do mundo todo em suas melhores universidades, que inventou o macarthismo e o gigante de pés de barro comunista para justificar a Guerra Fria (KARNAL, 2007, p.9).

Comentando sobre a obra “*A Obsessão Antiamericana: causas e inconseqüências*”, do francês pró-EUA, Jean-François Revel, Leandro Karnal afirma que essa obra “deve ter causado horror a muitos compatriotas” (*Ibid.*, p. 16). E continua:

Para Ravel, a inveja e o ressentimento explicariam grande parte do ódio contra os EUA [...]. Ravel insiste que a Europa, para impedir uma reflexão crítica sobre si mesma, preocupa-se em atribuir aos EUA os desmandos mais graves do mundo contemporâneo (*Ibid.*).

O mundo odeia e ama os EUA. A Europa odeia e ama os EUA. O Oriente odeia e ama os EUA. Nem mesmo o Brasil deixou de ser impactado por esta que se constituiu uma grande nação. O Brasil, também, odeia e ama os EUA.

Comentando sobre a visão do Brasil em relação aos Estados Unidos da América do Norte, Leandro Karnal lembra que essa relação, assim como ocorre em todo o restante do mundo, também é, historicamente, uma relação de amor e ódio, ora prevalecendo um ora prevalecendo o outro. Sobre o ódio, diz ele:

No Brasil, um aristocrata do café escreveu uma pequena obra em 1893: *A ilusão americana*. No libero, Eduardo Prato (1860-1901) denuncia os Estados Unidos e seu imperialismo, temendo que a

jovem republica brasileira (da qual ele era inimigo declarado) fosse presa fácil. De muitas formas a geração de Eduardo Prado via com desagrado a ascensão do modelo dos EUA e reforçava sua fé em modelos franceses e ingleses mais tradicionais. A lista de agressões que Eduardo Prado enumera na obra constituiu-se num verdadeiro rol de atrocidades sobre as quais o autor queria alertar os brasileiros. Não é à toa que sua obra, fruto da pena de um aristocrata católico e conservador, encontra eco numa editora de esquerda, a Alfa-ômega, e recebe prefácio do deputado do partido comunista, Aldo Rebelo. Ao longo de mais de um século, o antiamericanismo parece ter a magia de continuar aproximando inimigos de classe (*Ibid.*, p.18-19).

Sobre o “amor” dos brasileiros aos EUA, lembra Leandro Karnal:

Os EUA tinham sido o primeiro país a reconhecer a independência do Brasil. No segundo Reinado, D. Pedro II tinha sido simpático aos norte-americanos. Sua presença na Feira da Filadélfia marcou época [...]. A república estreitou laços com o irmão do Norte. O Brasil tornava-se ‘Estados Unidos do Brazil’, adorava o regime presidencialista e o modelo federal dos EUA. A educação republicana formava almas cívicas ressuscitando da poeira da História a figura de Tiradentes, que, como muitos inconfidentes de Minas Gerais, tinha lido com entusiasmo o texto da criação do novo país do Norte. Tanto o futuro como o passado pareciam pertencer às relações Brasil-EUA. Envolvido no esforço da Segunda Guerra mundial, o governo do presidente Franklin Delano Roosevelt faz várias concessões ao Brasil e colabora até para que Walt Disney elabore a simpática personagem Zé Carioca, pivô de uma aproximação de cima para baixo (*Ibid.*, p.18-20).

Portanto, os Estados Unidos da América do Norte, com todas as suas instituições, o que representam e sua história, despertam as mais variadas reações; nem sempre positivas, nem sempre negativas, nunca, porém, neutras. O tamanho, sob todos os aspectos, dessa nação simplesmente não pode ser ignorado. Com o Brasil e os brasileiros, não poderia ser diferente, como demonstrado acima.

O que não dizer, então, do impacto direto que os EUA promoveram, por exemplo, a nações como: Inglaterra, Alemanha, Japão, União Soviética, Coreia do Norte, Cuba, Iran, Iraque, Afeganistão, Filipinas, Honduras, Haiti, República Dominicana, Panamá, Coreia do Sul, Rússia, China, Grécia, Itália, Síria, Vietnã, Espanha, Kuwait e muitas outras? Aliás, é pertinente a pergunta: existe alguma nação no mundo que não tenha sido, de alguma forma, impactada ou sofrido algum tipo de influência, direta ou indireta, para o bem ou para mal, dos Estados Unidos da América do Norte? Há apenas uma resposta possível para essa indagação: não.

Ninguém, nenhum historiador pode negar a enorme influência, para o bem ou para o mal, dos EUA.

Os EUA exercem uma grande influência em praticamente todas as nações? Sim, todos serão obrigados a responder assim.

Então, podemos dizer, também, que toda essa influência, que todo esse impacto em nações do mundo inteiro, sob variados aspectos, é, de alguma forma, uma influência exercida pelos puritanos ou por causa dos puritanos, na medida em que são considerados “pais fundadores” ou “pais peregrinos” dos EUA. Não seria exagero tal afirmação, em alguma medida e em certo sentido.

É pouca influência para um grupo religioso muitas vezes ridicularizados por sua fé?

Não seria o caso de uma releitura histórica para que esse movimento ocupe lugar de destaque que realmente merece?

A partir desse ponto estaremos tratando mais diretamente de um dos mais importantes legados, que só foi possível por conta de seu envolvimento político, que os puritanos deixaram para a posteridade: a formação dos Estados Unidos da América do Norte.

Evidentemente que a noção ou ainda a contribuição para o estabelecimento da democracia moderna, e por que não dizer do Estado Moderno, a partir de suas concepções religiosas, talvez seja o maior de todos os legados dos puritanos. Mas, como esse é tema primordial de nossa tese, trataremos aqui, ainda que de forma não exaustiva, de outros legados do movimento puritano. E, sobre isso, não pode haver dúvidas que a formação dos EUA é um dos maiores.

Os franceses, que sempre quiseram ocupar proeminência em relação às liberdades individuais e civis, não havendo dúvida de sua grande contribuição nesse sentido, também não podiam deixar de ter grande interesse pela liberdade democrática dos EUA. O governo francês, então, mandou um magistrado nobre observar aquela que entendiam como sendo uma nova organização social e política, os EUA. Seu nome, Alexis de Tocqueville [1805-1859]. Seu tempo em solo americano e suas observações deram origem a um clássico: *A Democracia na América*.

Nessa importante obra Alexis Tocqueville também tem a preocupação de traçar sempre um paralelo com sua própria nação, a França. É certo que em seu

país de origem havia e há liberdade. É certo que não se pode falar de história da democracia sem mencionar França, mas o que ele viu na América lhe causou grande admiração. Vejamos seu relato:

Ao chegar aos Estados Unidos, o aspecto religioso do país foi a primeira coisa a me chamar a atenção. À medida que prolongava minha permanência, percebia as grandes consequências políticas que decorriam desses novos fatos. Vi entre nós o espírito religioso e o espírito de liberdade caminharem quase sempre em sentido contrário. Eu os encontrava intimamente unidos um ao outro lá: reinavam juntos sobre o mesmo território (TOCQUEVILLE, 2005, p. 348).

É importante começarmos abordando acerca da origem dos EUA com esse relato importantíssimo do observador especial, Alexis Tocqueville. Seu relato é preciso. O que temos aqui? Alguém que tem forte ligação com duas nações que promovem as liberdades individuais, com duas nações que, historicamente, lutaram pelo estabelecimento da democracia. Obviamente que a França é um “guerreiro” mais antigo nessa batalha. Se a França precisou cometer um regicídio, no século XVIII, na luta pelo estabelecimento da democracia, os EUA, via seus “pais fundadores”, fizeram isso antes, no século XVII.

Alexis Tocqueville se surpreende com o fato do que ele chama de “espírito religioso” caminhar junto, lado a lado, com o “espírito de liberdade”. Na França, isso não ocorria. Pelo contrário, em sua terra de origem, fé e liberdade seguiam sempre em sentido contrário. Talvez, isso tenha ocorrido por conta da matriz religiosa que predominou na França, embora seja a terra natal do reformador Calvino.

O “espírito religioso” encontrado por Alexis Tocqueville nos EUA, na verdade, não nasceu lá.

Tratando sobre a “semente” ou origem desse espírito religioso, James Davidson, doutor em história norte-americana, pela universidade de Yale e um dos autores de *The American Nation*, considerado pela *National Geographic Society* como um dos cem melhores livros de aventura de todos os tempos, faz uma comparação interessante, em tom quase poético:

Ideia são um pouco como dentes-de-leão. Como uma semente minúscula grudada na bota de um explorador, uma ideia pode atravessar o atlântico alojada na cabeça de alguém. Dê ao dente-de-leão algumas centenas de anos para crescer e se espalhar e a América mudará sua paisagem. Dê a uma ideia a mesma quantidade

de tempo, e essa terra distante pode ser verdadeiramente transformada (DAVIDSON, 2017, p. 33).

Ele se refere basicamente a duas ideias: uma de Lutero e uma de Calvino.

Sobre a de Lutero, diz ele: “considere a crença de Lutero de que a Bíblia era o único guia para a salvação” (*Ibid.*). Lutero queria que cada crente pudesse ler a bíblia. Para ele, “o cristão deve julgar por si mesmo”. Essa foi uma ideia com tons revolucionários e dramáticos. Ela libertou o povo do julgo dos “tutores da fé”. Cada um, agora, deveria ser responsável pelo seu próprio destino espiritual, tornando dispensável a figura do sacerdote, para lhe apontar o caminho. Ao repetir Paulo na afirmação “o justo viverá por fé”, Lutero deu um forte golpe na estrutura da igreja romana, que previa a participação em sacramentos e penitências para se alcançar a salvação e o perdão. Tudo isso, claro, com a mediação exclusiva dos sacerdotes católicos, únicos detentores da prerrogativa de tornar efetivas essas ordenanças.

Sobre a ideia de Calvino, afirma: “Calvino sonhou com uma época em que os “escolhidos” – crente que Deus havia salvado, governariam o mundo em paz (DAVIDSON, 2017, p. 32). Segundo ele, em Genebra, Calvino e seus reformadores “ganharam influência suficiente para fundar uma comunidade santa, um governo regido por princípios protestantes” (*Ibid.*). Assim, continua Davidson, “muitos protestantes viriam à América esperando fundar comunidades em que as pessoas ajudariam umas às outras visando ao bem comum” (*Ibid.*, p. 33). É evidente que a influência de Calvino, na mente dessas pessoas, não se limita a essa ideia, conforme já demonstramos no capítulo dois.

Levadas às suas últimas consequências práticas, “essas duas grandes ideias [...] viriam a ter enorme influência sobre o que significa ser norte-americano (*Ibid.*).

De forma muito consciente nosso professor de Yale, reconhece:

Pode parecer estranho uma história dos Estados Unidos passar tanto tempo na Europa distante. Por que falar de Lutero e suas teses quando Cortês estava desafiando os mexicas naqueles mesmos anos? Por que observar Calvino em Genebra em vez de Desoto nas margens do Mississipi? [...]. As ideias de Lutero e Calvino transformariam a América (*Ibid.*).

De fato, como já dissemos, o “espírito religioso” encontrado por Alexis Tocqueville no povo americano, não é “americano” de nascimento.

Pelo contrário, ele atravessou o atlântico alojado na cabeça de homens e mulheres puritanos.

Tal qual a semente de “dentes-de-leão” que, “grudada na bota do explorador”, se disseminou pelos Estados Unidos da América do Norte, as ideias de Lutero e, especialmente, de Calvino, impregnadas e alojadas nas mentes dos puritanos ingleses que aportaram na Nova Inglaterra cresceria tanto que se tornaria um traço peculiar daquela que viria a ser uma grande nação, conforme notou o observador francês Alexis Tocqueville.

Não resta dúvida sobre a vocação francesa para uma espécie de “laicidade absoluta”, que poderia ser melhor traduzida quase que como um “estado ateuista”, no sentido de não admitir e tentar expurgar qualquer influência religiosa. Nesse sentido, a França é mais que um Estado laico. O Estado laico não é contra a religião ou religiões. Pelo contrário, há um esforço no sentido de garantir-lhe liberdade irrestrita. É claro que, por vezes, a fronteira da laicidade é ultrapassada por religiosos, especialmente aqueles que se envolvem, sem o devido esclarecimento, com a política. A França, apesar de também promover a liberdade religiosa, vê as religiões e seus ritos com desconfiança.

Nos EUA, segundo o francês Alexis Tocqueville, não ocorria assim. Pelo contrário, admirado, ele percebe a grande influência que a religiosidade exerce sobre toda a nação. Mais que isso: a própria religiosidade é fator preponderante para a manutenção de todas as outras liberdades. Isso não ocorre sem motivos e não foi uma construção do dia para a noite. Esse espírito religioso que promove as liberdades individuais remonta à Inglaterra do século XVII e a ação dos puritanos; chamados orgulhosamente pelos americanos de “pais peregrinos”, “pais fundadores”.

A determinação cromweliana, surgida nas forjas do puritanismo calvinista, simboliza a vontade e o espírito dos colonizadores da porção norte dos Estados Unidos, os quais enfrentaram todas as vicissitudes, para fazer de um mundo inóspito e distante sua nova pátria (COSTA; CUNHA, 1999, p.9).

A Inglaterra do século XVI e início do século XVII foi um local perigoso para religiosos contestadores, como os puritanos. Apesar de protestante, a igreja da Inglaterra era comandada pelo Estado, pelo Rei. Esse já era um ponto importante de discordância dos puritanos, que “no início do século dezessete representavam cerca de dez por cento do corpo de clérigos da igreja da Inglaterra” (HULSE, 2004, p. 54), algo em torno de “1000 puritanos” (*Ibid.*). Uma minoria barulhenta e ousada. Homens

que não negociavam aquilo que entendiam como preceitos bíblicos e não admitiam as inovações incluídas na igreja da Inglaterra. Como ocorre, em muitos casos, com as minorias religiosas, eles também foram muito perseguidos. Muitos foram presos, destituídos de seus ministérios na igreja Anglicana e até expulsos e mortos.

Já sob Maria I (1553-1558) a perseguição era violenta. Alcançada de “sanguinária” pelos ingleses, que lhe deram esse apelido por “reprimir com grande violência os protestantes e tentar reinstalar o catolicismo na Inglaterra” (KARNAL, 2007, p. 34).

Sob Elizabeth (1558-1603), como já pontuamos, se pode dizer que “era menos violenta que sua meia irmã Mary” (HULSE, 2004, p. 45), embora tenha havido perseguição a alguns protestantes, especialmente separatistas.

Tendo assumido o trono Jaime I (1603-1625), como já temos exposto, “os puritanos acalentavam grande esperança de que o novo rei [...], originado de uma Escócia presbiteriana sinalizasse para a reforma da igreja. Eles foram tristemente desapontados” (*Ibid.*, p.54). Jaime cria no chamado “direito divino dos reis” e não queria abrir mão de seu poder sobre a igreja. Ele sabia que “os puritanos desejavam introduzir a igreja Presbiteriana na Igreja da Inglaterra” (*Ibid.*).

Isso significaria, sem dúvida, uma diminuição de seu poder de atuação sobre a igreja da Inglaterra, uma vez que seria absolutamente necessária uma mudança na forma de governo da igreja, que implicaria, inclusive, no fim do bispado, que era uma importante base de apoio para a monarquia. Por isso afirmou: “sem bispo, sem rei!” (*Ibid.*). E aos puritanos ele disse: “é bom que se apressem para estar de acordo, ou serão expulsos da terra” (*Ibid.*).

Como bem sabemos, os puritanos só se apressavam a estarem de acordo irrestrito com o que entendiam ser preceitos bíblicos. Por conta dessa “teimosia”, já no início do reinado de Jaime I, entre 1604 e 1609 “cerca de 80 clérigos foram destituídos de seus ministérios (e sustento) por não se ajustarem às novas regras” (*Ibid.*, p. 55).

A monarquia é um convite ao absolutismo, que pressupõe que a palavra do rei deve ser a única e deve ser seguida sem questionamentos. Por isso “os reis ficavam irritados quando seus súditos falavam demais. Era esse o motivo pelo qual o rei Jaime não gostava dos puritanos” (DAVIDSON, 2017, p.40).

Sob Carlos I (1625-1649) a ideia de uma monarquia absolutista ganha força e com ela a perseguição aos puritanos. Entra em cena, então, a figura do arcebispo William Laud, que se tornou, rapidamente, o conselheiro de confiança do rei. William Laud foi um ferrenho perseguidor dos puritanos.

Ele queria força-los a se conformarem às inovações introduzida na igreja da Inglaterra, bem como a outras práticas que nunca deixaram de existir e que, na visão dos puritanos, sequer deveria ter lugar numa igreja que se pretendia protestante. “Laud era de todas as maneiras hostil aos ensinamentos dos puritanos” (HULSE, 2004, p. 56). Com William Laud como fiel escudeiro do Rei Carlos I, tendo, inclusive, poder de prender qualquer um que estivesse em desacordo com as novas regras da igreja anglicana, dentre as quais o uso obrigatório de vestes clericais e a conformação com o Livro Comum de Orações, muitos puritanos foram perseguidos, torturados e mortos.

Ele utilizava uma corte arbitrária chamada de Câmara Estrelada⁴⁸, para perseguir seus desafetos, dos quais os puritanos eram os principais. Para se ter noção da crueldade do arcebispo Laud, cujo papel principal era “converter a qualquer custo ao anglicanismo”, “conformar os não conformistas”, ele utilizou sua corte irregular para condenar, sem qualquer direito de defesa, o Dr. Alexander Leighton, “a ter suas duas orelhas cortadas e o nariz partido em ambos os lados, e a ter marcado em seu rosto as letras SS (Semeador de sedição), de ser chicoteado [...] e sujeito a prisão perpétua (HULSE, 2004, p. 58). Daí em diante:

Uma amarga perseguição veio contra os puritanos. Entre 1629 e 1640, 20.000 homens, mulheres e crianças foram para a Nova Inglaterra, incluindo setenta e nove ministros. Muitos efetuaram seu êxodo através dos países baixos. Dentre os mais famosos líderes a se estabelecerem na Nova Inglaterra estavam Thomas Hooker, John Cotton e Thomas Shepard” (*Ibid.*).

Vale salientar que Thomas Hooker, John Cotton e Thomas Shepard, eram puritanos ingleses e contribuíram na formação da grande nação que é hoje os EUA.

⁴⁸ “As cortes – a Câmara Estrelada e a Corte Suprema de Inquérito – eram suficientes para colocar o reino como um todo à mercê do príncipe. A Corte Suprema de Inquérito fora erigida por Elisabete como consequência de um ato do Parlamento aprovado no início de seu reinado. Em virtude desse ato, pesou-se que seria apropriado, durante a grande revolução religiosa [a Reforma], armar o soberano com plenos poderes para desencorajar e suprimir oposição a ele” (HUME, 2017 [1762], p.243-244). Em outras palavras, “em suma, erguera-se no reino um tribunal de inquisição, com todos os terrores e iniquidades. Plenos poderes discricionários foram concedidos para investigar, julgar, sentenciar e para aplicar penas [...]. A Câmara Estrelada possuía autoridade similar em matéria civil e seus métodos de procedimento eram igualmente arbitrários e ilimitados (*Ibid.*, P.245).

Sobre eles Joel Beeke e Randall Pederson, na extensa obra *Paixão pela Pureza*, afirmam:

John Cotton (1584-1652) é lembrado como “o patriarca da Nova Inglaterra”. Cotton se tornou membro do corpo docente diretivo do Emmanuel College, Cambridge, caracterizado por uma mentalidade mais puritana, sob Laurence Chaderton, onde obteve seu grau de mestre em 1606 [...]. Thomas Hooker (1586-1680) se transferiu para Emmanuel College, considerado por muitos como berçário de puritanismo [...]. Obteve o grau de Bacharel em Artes em 1608, tornou-se membro do corpo docente diretivo em 1609 e obteve um grau de mestre em 1611 [...]. Thomas Shepard (1605-1649) obteve o grau de Bacharel em Artes em 1624 e o de Mestre em Artes em 1627 (2010, p. 227, 443, 635).

Os puritanos acreditavam numa doutrina chamada “providência de Deus”⁴⁹. Se pudessem refletir acerca da perseguição que sofreram na Inglaterra e a consequente fuga para a Nova Inglaterra e que seriam reconhecidos como “pais fundadores” de uma das maiores e mais poderosas nações do mundo, certamente, atribuiriam todo esse resultado a essa providência divina, responsável por executar,

⁴⁹ Os puritanos dedicaram o capítulo V da Confissão de Fé de Westminster para tratar da doutrina da providência. Na seção IV, é dito: “o onipotente poder, a imutável sabedoria e a infinita bondade de Deus, de tal maneira se manifestam em sua providência, que se estende até mesmo à primeira queda e a todos os demais pecados dos anjos e dos homens, e isso não por uma mera permissão, mas por permissão tal que, sábia e poderosamente limitando-os, bem como regulando-os e governando-os, numa múltipla dispensação, para seus próprios e santos propósitos; de tal modo que a pecaminosidade dessas transgressões procede tão-somente da criatura, e não de Deus, e que sendo ele santíssimo e justíssimo, nem é e nem pode ser o autor ou o aprovador do pecado” (HODGE, 1999, p.141). A doutrina da Providência possui estreita relação com a doutrina do Eterno Decreto de Deus, que os puritanos trataram no capítulo III dessa mesma Confissão de Fé. O Decreto Eterno de Deus tem como certo todas as coisas que Deus decretou. Elas não acontecem porque Ele as anteviu por sua presciência, mas porque decidiu que fossem assim. A Providência de Deus cuida para que Seus decretos ocorram no tempo. O Decreto de Deus contempla também a liberdade do homem, que decide contingencialmente de acordo com suas próprias inclinações. Deus, através de sua Providência, em alguns casos, não age positivamente para modificar à vontade e decisão do homem para fazer cumprir o seu decreto, posto que a escolha contingencial que o homem fez livremente (o que significa que podia ter decidido de outra forma) já contempla o que fora decretado na eternidade, como o que ocorreu com Judas. Havia um decreto que Cristo morreria na cruz. As escolhas livres e responsáveis de Judas, motivadas simplesmente por sua ganância e avareza, sem nenhuma intervenção propositiva da Providência e sem que houvesse nenhuma inclinação sobrenatural do seu coração, mas apenas por sua livre vontade de obter lucro, se encarregaram de conduzir o processo como estava decretado antecipadamente. Em outros casos, porém, quando a escolha contingencial do homem vai de encontro ao que foi decretado por Deus, Sua Providência age positivamente para corrigir os rumos da história e assegurar o cumprimento do decreto de Deus. Nesse caso, temos uma ação divina que contraria e intervém na vontade externa do homem, assim como um pai que proíbe um filho de executar seu querer, sem, contudo, mover seu coração para deixar de querer o que queria antes. Um exemplo desse segundo caso é o que aconteceu com Jonas. Havia um decreto que os moradores de Nínive se converteriam a Deus. Jonas, porém, agiu de forma contrária ao que estava decretado. Se não houvesse a intervenção da providência, de forma assertiva e até contrária à vontade de Jonas, esse decreto não poderia ter sido executado como previsto para aquele momento histórico. Porém, como não há possibilidade de não ocorrer o que foi decretado, a providência de Deus utilizou-se até mesmo de meios não convencionais, fazendo até um grande peixe “cuspir” gente, para assegurar que seu decreto eterno fosse finalmente executado no tempo e na história.

na história, no tempo, os decretos eternos de Deus, tal qual se deu no primeiro século do cristianismo quando as violentas perseguições acabavam por propiciar a expansão do evangelho.

Portanto, para fugir dessa longa nuvem de perseguição que pairava sobre a Inglaterra, especialmente no início do século XVII, muitos puritanos emigraram para a chamada “Nova Inglaterra”, que viria a ser, como já dissemos, os Estados Unidos da América do Norte.

É importante pontuar a formação desses puritanos peregrinos e desbravadores. Diferentemente do que aconteceu na colonização de outros povos, como no Brasil, como por exemplo, de forma geral, os “colonizadores” puritanos apresentavam uma boa formação intelectual. Isso acabou influenciando a construção de colégios e universidades, que depois viriam a ser reconhecidos pela qualidade e contribuição às ciências, como apresentaremos mais adiante.

Já por volta de 1620 os primeiros “peregrinos – assim denominados por Willian Bradford, um dos seus líderes, que estava junto naquele dia” (DAVIDSON, 2017, p. 38), chegaram às terras da “Nova Inglaterra”.

Esses “peregrinos”, segundo James Davidson, “foram os primeiros dos muitos protestantes que vieram à Nova Inglaterra com a intenção de criar sua própria comunidade santa” (*Ibid.*, p. 39). Ele dá algumas informações iniciais bem interessantes. Diz ele:

Para esses reformadores, que queriam seguir mais de perto os ensinamentos da bíblia, a Inglaterra parecia não ser pura o suficiente. É verdade que a igreja da Inglaterra era protestante, mas seus membros (chamados anglicanos) ainda celebravam o natal e os dias santos. Onde a Bíblia mencionava esses dias santos? A igreja da Inglaterra era governada por arcebispos que usavam belas vestes de seda. Os verdadeiros pastores, insistiam os reformadores, deveriam usar trajes simples e celebrar cultos de acordo com o “padrão primitivo das primeiras igrejas”. Os anglicanos zombavam dos reformadores, chamando-os de “puritanos”, e o nome pegou (*Ibid.*).

É curioso o fato dele chamar os puritanos de “reformadores”, designação geralmente utilizada para os teólogos que viveram no século XVI, como Lutero, Zuinglio, Calvino, Knox e alguns outros. De fato, os puritanos queriam uma reforma mais ampla na igreja da Inglaterra que, apesar de protestante, flertava

constantemente com o Catolicismo Romano, tendo preservado muitas semelhanças, incluindo o sistema de governo, que os puritanos insistiam em mudar.

Deve-se pontuar também que os puritanos, em sua maioria, eram também anglicanos, “embora pensassem que a igreja da Inglaterra se desviava dos ensinamentos bíblicos, eles estavam dispostos a permanecer nela e tentar melhorá-la” (DAVIDSON, 2017, p.39), tal qual Lutero, inicialmente. Mas, ninguém luta contra uma estrutura religiosa forte e estabelecida sem que sofra uma pesada resistência, porque as estruturas tendem a se autoprotegerem. Com os puritanos, porém, não tinha acordo. Eles estavam decididos a completarem a reforma na igreja da Inglaterra, por isso foram severamente perseguidos pelos “outros anglicanos” não puritanos.

Não saíram de sua terra natal por uma espécie de capricho ou simplesmente por se acharem mais santos que os demais anglicanos. Não podemos esquecer: eles fugiram para preservarem suas vidas e sua liberdade de consciência, principalmente, e de culto. A providência, diriam eles, os conduziu ao “novo mundo”.

A situação na Inglaterra, especialmente para os puritanos, não era nada fácil. Joel Beeke e Randall Pederson, chegam a comentar que a razão que levou muitos puritanos a saírem de sua nação “deveu-se à condição religiosa e política da Inglaterra” (2010, p. 742), e completam:

O rei afirmando sistematicamente a sua autoridade, reduzindo a quase nada o poder do parlamento. Foi uma época de altos comissariados, de empréstimos obrigatórios e de taxaço sem representação. Muitos homens distintos, que se opunham a esses atos políticos, foram detidos e encarcerados [...]. As crenças puritanas [...] foram reprimidas [...]. Nesse meio tempo, no Novo Mundo estava aberto para os que procuravam liberdade religiosa (*Ibid.*).

Outra informação importante, voltando a James Davidson, advém da pergunta: “onde a Bíblia mencionava?”. Esse é um traço marcante do puritanismo: a exclusividade da Bíblia como fonte de fé e de prática. Eles foram responsáveis diretos pelo fortalecimento da doutrina reformada do *Sola Scriptura*⁵⁰.

⁵⁰ Os puritanos, talvez, mais que qualquer outro grupo religioso, fizeram desse lema da Reforma Protestante uma causa de vida. Ele indica que, depois de “plenamente escrita” (HODGE, 1999, p.49), a Escritura tornou-se “totalmente indispensável, tendo cessado aquelas antigas formas de Deus revelar sua vontade ao povo” (*Ibid.*), conforme eles registraram no Capítulo I da Confissão de Fé de Westminster. Portanto, a partir da concepção dos puritanos, a Bíblia é a única forma ativa de comunicação de Deus para com os homens. Fora das Escrituras há um silêncio completo e absoluto

Por fim, deve-se ressaltar que o doutor de Yale não deixa nenhuma dúvida de que esses protestantes a que se referem e que chegaram na Nova Inglaterra em 1620 eram, de fato, puritanos. Dos puritanos e outros protestantes separatistas: “foi desse povo que os peregrinos se originaram” (DAVIDSON, 2017, p. 39), diz ele.

O navio Mayflower partiu para levar os peregrinos até a colônia da Virgínia. Essa era a intenção, mas o navio “perdeu o rumo [...]. Eles navegaram para o oeste [...] e descarregaram seus pertences perto de uma rocha hoje conhecida como Plymouth Rock” (*Ibid.*, p.39-40).

Em um capítulo intitulado “Os peregrinos e a Nova Inglaterra”, Leandro Karnal, tratando sobre a chegada de um grupo “que a história consagraria como peregrinos” (2007, p. 4, 6), também chama a atenção para o motivo que os fizeram sair da sua terra natal, Inglaterra, para se aventurarem em uma difícil viagem rumo a uma terra desconhecida que lhes proporcionaria uma difícil adaptação. A própria “chegada ao território de Massachusetts não foi fácil” (*Ibid.*), pois “o clima era frio e o mar congelava” (*Ibid.*). Ou seja, só algo muito sério fariam encarar tantas dificuldades. Só no “primeiro ano dos colonos na terra prometida custou a vida de quase metade dos peregrinos” (*Ibid.*). Diz ele:

A perseguição religiosa era uma constante na Inglaterra dos séculos XVI e XVII. A América seria um refúgio também para esses grupos religiosos perseguidos. Um dos grupos que chegou a Massachusetts em 1620 tinha como líderes John Robinson, William Brewster e William Bradford, indivíduos religiosos e com formação escolar desenvolvida (*Ibid.*).

Ainda durante a viagem, um pacto foi firmado. Os passageiros decidiram que criariam um governo próprio e que formariam uma entidade civil que faria leis justas, sempre pensando no bem da colônia. Esse acordo ficou conhecido como “Pacto do Mayflower”, por conta do nome do navio. Obviamente que esse pacto não tinha autoridade reconhecida pela coroa britânica, “mas os oficiais do rei estavam a 5 mil quilômetros de distância – como poderiam reclamar?” (DAVIDSON, 2017, p. 40).

no que diz respeito àquele efetivo e completo “conhecimento de Deus e de sua vontade, necessário à salvação” (*Ibid.*). No Breve Catecismo, sobre essa questão, os puritanos registraram: “Pergunta 2. Que regra deu Deus para nos orientar quanto à maneira de glorificá-lo e gozá-lo? Resposta: A palavra de Deus que se encontra nas Escrituras do Antigo e do Novo Testamento, é a única regra” (HORN, 2000, p.9).

Esse pacto gerou um documento que ficou conhecido como “Mayflower Compact⁵¹ e sempre é lembrado pela historiografia norte-americana como um marco fundador da ideia de liberdade” (KARNAL, 2007, p. 46).

Conhecedores dos preceitos bíblicos defendidos por Calvino, que indicava que o povo deveria eleger seus representantes para que governassem a igreja de Cristo, como ocorria, aliás, desde o Velho Testamento, como demonstramos no segundo capítulo, e se aproveitando da ausência do Estado Inglês, “a nova Colônia de Plymouth começou realizando eleições anuais em que os homens [...] escolhiam um governador e alguns assistentes para tratar dos assuntos de Plymouth” (DAVIDSON, 2017, p. 40).

Já que na Inglaterra o regime de governo da igreja Anglicana não propiciava esse benefício, quase lógico, ao povo, de eleger representantes para governar a igreja e muito menos ainda na esfera civil do governo, já que a monarquia preconiza que apenas alguns poucos “escolhidos pelo destino”, poderiam ser reis, eles, então, aproveitando a distância da base real, implantaram esse sistema de governo, inicialmente apenas eclesiástico, na sua nova “igreja-colônia”.

A ideia de que pessoas pudessem eleger representantes para governar a si mesmas se tornaria central para os fundadores dos Estados Unidos. Mas a crença era atípica em 1620 [...]. O rei Jaime não gostava dos puritanos nem dos separatistas - eles podiam julgar por si mesmos, como Lutero dizia (*Ibid.*).

De fato, em 1620, eleger representantes ainda não era comum, a chamada democracia representativa ainda não estava totalmente amadurecida, mas ainda havia puritanos nas trincheiras da Inglaterra fomentando as condições necessárias para que isso acontecesse. Para que ela – a Democracia -, viesse a “nascer” seria necessário um marco forte e imponente. Afinal, estamos falando do renascimento de um sistema de governo extinto desde o século V a.C, quando vigorou na Grécia Antiga. Ele renasceria diferente na sua forma é bem verdade, mas não em sua

⁵¹ “Em nome de Deus. Amém. Nós cujos nomes vão abaixo assinados, súditos leais de nosso venerado Senhor Soberano o Rei Jaime etc. etc., tendo empreendido para a glória de Deus e o progresso da Fé Cristã, e honra de nosso Rei e país, uma viagem para implantar a primeira colônia nas regiões setentrionais da Virgínia; pelo presente, solene e mutuamente – na presença de Deus e de cada um – nos reunimos e combinamos a nós mesmos como um corpo político e civil, para nossa melhor ordem e preservação e a busca dos fins acima mencionados, e em virtude do presente, promulgaremos, constituiremos emoldaremos as leis, ordenações, atos, constituições e ofícios justos e iguais que, de tempos em tempos, forem considerados melhores e mais convenientes para o bem geral da Colônia; nos quais prometemos toda a devida submissão e obediência” (TOCQUEVILLE, 1989 [1856], p.53).

essência. Esse “marco” não foi outro senão o regicídio de Carlos I, como já temos demonstrado.

Em 1621, para comemorar a primeira colheita de milho, os homens e mulheres piedosos que haviam sobrevivido, apesar de todas as dificuldades que ainda enfrentavam, resolveram fazer uma “festa de ações de graças” (*Thanksgiving*) [...]. Desde então, os norte-americanos repetem, no mês de novembro, a festa de ações de graças” (KARNAL, 2007, p. 46).

A cada comemoração do “Dia de ações de graças” os americanos confirmam a ideia de que “eles querem ter os “pais peregrinos” de Massachusetts como modelo de fundação” (*Ibid.*).

Ainda sobre os chamados “pais peregrinos” ou ainda “pais fundadores”, lembra Leandro Karnal:

Os ‘pais peregrinos’ (pilgrim fathers) são tomados como fundadores dos Estados Unidos. Os ‘puritanos’ (protestantes calvinistas) tinham em altíssima conta a ideia de que constituíam uma ‘nova Canaã’, um novo ‘povo de Israel’: um grupo escolhido por Deus para criar uma sociedade de ‘eleitos’ (*Ibid.*, p. 46-47).

Os Calvinistas Ingleses, muitos deles contados entre os puritanos, conheciam a experiência que Calvino tivera em Genebra e sua influência na política e na formulação de leis daquela cidade. Sua influência foi tão grande que não era incomum Genebra ser chamada de “a cidade de Calvino”. Ele teve duas passagens por Genebra. Na primeira foi expulso da cidade e, logo depois, convidado a retornar e ocupar, naturalmente, posições de destaque não somente na igreja. Há vasta literatura que afirma que Calvino intentava transformar Genebra em uma espécie de *Civit Dei* – Cidade de Deus, onde a palavra de Deus teria papel fundamental na formulação da sua moralidade. Para além da discussão sobre a relação igreja e Estado em Calvino, que já tratamos, aqui é importante apenas pontuar que os puritanos tinham essa referência e, talvez, assim como anunciam muitos historiadores escritores da história dos EUA, tenham colocado no coração implantar algo parecido na Nova Inglaterra, de fato.

Em 1630, cerca de 1000 colonos desembarcaram na Colônia de Massachusetts, liderados pelo puritano John Winthrop. Em apenas poucos alguns anos de muito trabalho “a Colônia de Massachusetts ofuscou a Colônia de Plymouth.

A maioria dos que participaram da “Grande Migração” de puritanos viajaram em família (DAVIDSON, 2017, p.40).

Alguns comentaristas da história dos EUA costumam tratar as Colônias de Plymouth e Massachusetts, que ficavam distantes cerca de 65 quilômetros, como uma única colônia. Porém, elas coexistiram, separadamente, até, pelo menos, 1686 e cada uma elegia seu próprio governador.

Sobre esse puritano, governador da colônia de Massachusetts, John Winthrop (1588-1649), dizem Joel Beeke e Randall Pederson:

John Winthrop nasceu em Edwarstone, Suffolk, em 1588 [...] estudou direito desde os seus vinte anos até os seus trinta e poucos. Isso o equipou com a perícia legal necessária para lidar com contendas [...] e tratar com autoridades do governo. Ele se tornou um advogado influente, chamado para lavrar petições dirigidas ao parlamento [...]. Nalgum ponto [...] Winthrop foi inflamado pelo fogo do puritanismo [...]. Winthrop decidiu emigrar para a América. A mais remota indicação dessa decisão é o que ele escreveu numa carta a sua esposa no dia 15 de maio de 1629. Ele escreveu: “minha querida esposa, estou verdadeiramente persuadido de que Deus vai trazer pesada aflição sobre esta terra, e rápido; mas, anime-se, por mais dura que seja, será um meio de mortificar este corpo de corrupção, o qual é mil vezes mais perigoso para nós do que qualquer tribulação externa, e servirá para colocar-nos numa comunhão mais chegada o nosso Senhor Jesus Cristo” [...]. Quando os navios chegaram ao Novo Mundo, Winthrop foi primeiro para um lugar atualmente chamado Charlestown, mas logo se estabeleceu numa área que viria a ser Boston [...]. Winthrop tinha sido membro da igreja da Inglaterra (2010, p. 741-743).

Vale salientar que quando Winthrop fala em “corpo de corrupção” não há nenhuma referência de platonismo, que vê a matéria, o corpo, com algo intrinsecamente negativo. Ele, ao contrário, assim como a maioria dos cristãos e, portanto, dos outros puritanos, entendia que o corpo é “templo do espírito santo”, criado por Deus, conforme o preceito Escriturístico. Portanto, não poderia ser algo negativo, em si.

Essa expressão está muito mais ligada à doutrina da depravação total do homem, abonada e desenvolvida pelos puritanos da Assembleia de Westminster, que ensinava que, depois do pecado, o homem tornou-se de todo corrompido e morto espiritualmente, estando absolutamente dependente de uma ação graciosa e soberana de Deus, para que seja salvo. É uma referência ao sistema pecaminoso trazido ao mundo como consequência do pecado original e contra o qual - esse inimigo interno -, os puritanos lutavam na direção de uma vida mais santificada, num

esforço quase hercúleo, remando contra a maré de sua vontade natural corrompida; uma espécie de “guerra interna”, de fato.

Winthrop foi governador da Colônia da Baía de Massachusetts por longos doze anos e governou com mão firme, “acreditando que a liberdade requer autoridade” (BEEKE; PEDERSON, 2010, p. 743).

É especialmente curioso Winthrop ter se tornado congregacional, tendo se afastado da Igreja Anglicana e da própria Inglaterra, uma vez que “acreditava num governo representativo, mas que os eleitos governassem primariamente pelas Escrituras e por suas consciências” (*Ibid.*), uma vez que essa é uma forma de governo que mais se aproxima do sistema de governo presbiterianismo.

A Colônia de Massachusetts, “que recebera puritanos descontentes com a igreja Inglesa” (KARNAL, 2007, p.51), sempre esteve no centro de importantes análises quando o assunto é história dos EUA, basicamente por dois motivos:

O primeiro motivo é a acusação de que “esses puritanos de influência calvinista acreditavam em uma igreja forte que tivesse poderes civis” (*Ibid.*).

Ainda segundo Leandro Karnal:

Para a construção dessa igreja-Estado tomaram-se várias providências. Primeiro estabeleceu-se que somente membros da Igreja Puritana poderiam votar e ter cargos. Depois, tornou-se obrigatória a presença na igreja para as cerimônias [...]. Todos os novos credos deveriam ser aprovados pela Igreja e pelo Estado. Por fim, estabeleceu-se que a Igreja e Estado atuariam juntas para punir as desobediências a essas e outras normas. Essa colônia aproximava-se, dessa forma, dos ideais católicos da teocracia (*Ibid.*).

Algumas questões da citação acima precisam ser analisadas de forma pormenorizada.

É estranha a informação de que um Calvinista tenha criado um governo teocrático ou com características fortemente teocráticas, uma vez que o próprio Calvino, assim como os Reformadores do século XVI, defendiam que deveria haver uma separação muito clara entre igreja e Estado. Já no início do capítulo XVI, em sua obra mais importante, as *Institutas da Religião Cristã*, que trata sobre o Governo Civil, afirma: “quem souber discernir entre corpo e alma, entre esta presente vida transitória e a vida por vir, que é eterna, entenderá muito bem que o reino espiritual de Cristo e a ordem civil são coisas muito diferentes (CALVINO, 2006 [1536], vol.IV, p.145).

Contudo, é possível que a influência cristã, na perspectiva dos puritanos, possa, de fato, ter influenciado a condução do governo civil.

Por óbvio que legisladores cristãos farão leis que se aproximem da moralidade cristã, assim como legisladores não cristãos farão leis que dela se distanciem. Mas, nesse último caso, não necessariamente.

Legisladores não cristãos ao redor do mundo criam leis que descriminalizam o aborto, por exemplo. Coisa que um legislador cristão não faria, jamais. Legislador não cristão cria leis que propiciam a abertura do comércio aos domingos, outro exemplo. Coisa que um legislador cristão não deveria fazer, jamais.

Quando os puritanos estavam no poder, na Inglaterra, especialmente no parlamento, na Casa dos Comuns, estabeleceram que o comércio e outras atividades não poderiam funcionar aos domingos. Eles entendiam que os homens precisavam ter um dia de descanso de suas outras atividades e dedicá-lo à Deus, às atividades espirituais.

Esse preceito se estendeu para muitas partes do mundo, inclusive com repercussão no Brasil. Tal legislação evitaria que os trabalhadores, por exemplo, chegassem ao ápice do desgaste. Mas, era uma legislação espelhada ou retirada de um preceito bíblico, do quarto mandamento. Talvez essa apenas aproximação tenha ajudado a reforçar a ideia de igreja-Estado, numa interpretação um tanto equivocada.

Mas, claro, há a possibilidade de que os líderes da Colônia de Massachusetts tenham, realmente, cometido o erro de unir igreja e Estado, enredando-se à situação que eles tanto criticavam na Inglaterra e que ensejou, inclusive, ocasião para que fossem para a Nova Inglaterra. Afinal, eles eram perseguidos pela igreja Anglicana exatamente porque essa era uma espécie de “ministério” da coroa britânica e operava com subserviência quase irrestrita. Se essa hipótese for verdadeira, ainda que pouco provável, deve ter ocorrido porque os governantes da Colônia não conseguiram perceber que, com o crescimento, seus moradores já não eram mais apenas os membros da igreja.

Sobre o problema da importante questão da separação entre igreja e Estado, que muitos defendem ter afetado a Colônia de Massachusetts, James Davidson informa que:

Foi um pastor chamado Roger Williams que veio a entender o problema de forçar as pessoas a ser puras [...]. Ele continuou devoto, mas concluiu que, em um mundo imperfeito, era impossível para as igrejas, determinar quem era o verdadeiramente puro [...], também anunciou que o governo não tinha de se meter em assuntos religiosos. Não era função do Estado fazer as pessoas irem à igreja se não quisessem, ou decidir quem era um herege perigoso [...]. As atividades da igreja deveriam ser separadas das da igreja (2017, p. 43).

Certamente o pastor Roger Williams não estava trazendo nenhuma novidade. Esse preceito de separação entre igreja e Estado remonta ao século XVI, como já dissemos. Esse preceito também não era um preceito estranho aos puritanos. Pelo contrário, lutavam contra essa união absoluta. Então, não deve ter sido, exatamente, por isso que “os puritanos, então, baniram Roger Williams antes que ele os banisse” (DAVIDSON, 2017, p. 43). A expressão “antes que ele os banisse” parece sugerir, de fato, que outros temas estavam em pauta em seus embates e não, necessariamente, a questão da separação entre Igreja e Estado.

Apesar disso, os alertas de Roger Williams devem ter provocado alguma reflexão nos puritanos, enquanto “pais fundadores”, visto que esse problema, se existiu, logo tornou-se um tema resolvido e superado, de forma que não trouxe nenhum problema à nação Norte-Americana.

Tendo sido praticamente expulso de Massachusetts, Roger Williams criou sua própria colônia. Assim, “uma linha bem definida foi traçada entre a igreja e o Estado na Colônia de Williams, que veio a se tornar a Colônia de Rhode Island” (*Ibid.*).

O segundo motivo que colocou a Colônia de Massachusetts em evidência, que se tornou, inclusive, um clássico do cinema, foi o episódio envolvendo a questão das “bruxas de Salem”, em 1692, que, de alguma forma, tinha ligação direta e inegável com a questão anterior, que versa sobre a acusação da equivocada relação entre a igreja e Estado: “Um dos fatos mais significativos [...] do ideal igreja-Estado foi a perseguição às Bruxas. O autoritarismo de uma religião que se pretendia única desencadearia [...] perseguição de todas as formas de contestação (KARNAL, 2007, p. 51).

É possível que o “fogo” que ardia no peito puritano pelas Escrituras Sagradas tenha provocado essa espécie de “cegueira espiritual intolerante”, a ponto de perseguir, torturar e queimar pessoas que destoavam de forma gritante do que entendiam ser preceitos bíblicos importantes. Como já dissemos, eles não

negociavam esses preceitos. Mas, daí, a quebrar outros preceitos bíblicos igualmente importantes, como o do sexto mandamento, por exemplo, que preconiza a proteção da vida, há uma grande distância.

Esse episódio, talvez, precise ser revisitado.

Contudo, não podemos esquecer: os próprios puritanos reconheciam sua condição de miserabilidade em relação ao pecado. Eles não eram perfeitos; eram igualmente pecadores, como todos os outros humanos. Assim como Moisés, Davi, Pedro e tantos outros homens de fé importantes, que tiveram suas máculas registradas e expostas na história, talvez, essa, dos puritanos, também precise ser justamente contada. O fato é que os pecados desses homens de Deus, tanto do Velho como do Novo Testamento, ainda que expostos em toda sua odiosidade, não ofuscaram o brilho de sua contribuição na história do povo de Deus. O mesmo deve ser pensado em relação aos puritanos.

Para além dos outros colonizadores e igualmente pioneiros dos EUA, o fato é que “construiu-se uma memória que identificava os Peregrinos, o Mayflower, e o Dia de Ações de Graças como as bases sobre as quais a nação tinha sido edificada” (KARNAL, 2007, p. 47).

Essa decisão de tomar os chamados “pais peregrinos” (*pilgrim fathers*) como “fundadores dos Estados Unidos”, ultimamente tem sido revisitada e até criticada. “Não são os pais de toda a nação, são os pais da parte “wasp” (em inglês, *White anglo-saxon protestant*, ou seja, branco, anglo-saxão e protestante) dos EUA” (*Ibid.*, p.46). E ainda: “tomar, assim, os peregrinos protestantes como padrão é reforçar uma parte do processo e ignorar outras” (*Ibid.*).

Ninguém nega que outros colonos não puritanos também fizeram parte do processo de construção dos EUA. Aliás, a bordo do Mayflower, os puritanos ou chamados “pais peregrinos” não eram maioria. Davidson confirma essa informação: “o fato é que menos de metade dos 102 passageiros do Mayflower eram peregrinos. O resto eram outros ingleses trazidos para ajudar a pagar as contas [...]. Os forasteiros estavam em maioria” (DAVIDSON, 2017, p. 41). Quem, exatamente, eram os “forasteiros”? Os outros passageiros, não puritanos, não “peregrinos”, que o líder puritano do Mayflower “Bradford chamava de forasteiros” (*Ibid.*, p.40).

Então, notemos: não puritanos, não “peregrinos” pisaram no mesmo solo da Nova Inglaterra, no mesmo momento em que os puritanos e em número maior. Mas,

apesar disso, de forma majoritária, o povo americano “celebra os pais peregrinos”, os puritanos, como fundadores da nação; ou melhor, do espírito que norteia a nação.

A questão é: esses outros ingleses representavam o desejo de construir uma nação pautada na liberdade? Possuíam eles um coração imbuído de conceitos democráticos, adquiridos a partir de conceitos religiosos? A própria guerra civil americana demonstrou a diferença de sentimentos legados à posteridade pelos colonos do Norte, onde se localizava a colônia de Massachusetts, dos puritanos, e as do Sul. O sentimento antiescravidão, por exemplo, das colônias do Norte, para pararmos em um exemplo, além de muitas outras virtudes que levam patriotas norte-americanos a se identificarem mais com eles, a ponto se nutrirem um sentimento de gratidão e orgulho por serem, de alguma forma, descendentes dos ideais que representavam.

Portanto, há de se perguntar, em tempos de ataques aos valores cristãos, se esses questionamentos sobre a “paternidade” dos Estados Unidos da América do Norte não têm mais a ver com uma tentativa de minimizar a contribuição do cristianismo, em sua vertente calvinista, puritana, na construção dessa grande nação, um traço da pós-modernidade. Ao que tudo indica, essa tentativa não prosperou.

A designação única de “puritanos” parece dar a entender que havia total e absoluta harmonia em conceitos e práticas entre eles. Mas isso parece não ser totalmente verdadeiro, como temos alertado. Obviamente que concordavam sobre assuntos que os caracterizavam peculiarmente como puritanos, a exemplo da crença nas Escrituras como única regra de fé e de prática e nas doutrinas que compõem o que se chama hoje, normalmente, de “calvinismo”; do contrário não poderiam ser assim denominados. Davidson chega a dizer que a discordância entre eles, sob alguns aspectos, acabou até, por criar novas colônias ou cidades. Diz ele:

Mas até os puritanos discordavam entre si sobre religião. Hartford, em Connecticut, foi fundada por puritanos que acreditavam que as autoridades de Massachusetts eram rígidas demais. New Haven foi fundada por aqueles que pensavam que não eram rígidas o bastante (DAVIDSON, 2017, p. 42).

Hartford, que fazia parte da Colônia de Connecticut foi fundada em 1636, contando com a participação importante dos pastores puritanos Thomas Hooker e Samuel Stone.

Em 1633, o êxodo puritano para Massachusetts estava no auge. Hooker viajou para a América a bordo do Griffin junto com Samuel Stone (1602-1663), querido amigo e colega; John Cotton; e mais duzentas pessoas, muitas das quais eram crentes. Durante a viagem de oito semanas, as pessoas a bordo desfrutavam [...] três sermões [...] cada dia. Ouviam Cotton de manhã, Hooker e tarde e Stone de noite [...]. O povo de Massachusetts exultou ao receber tão notáveis ministros [...]. Com o tempo [...] o crescente descontentamento com a situação política da Baía de Massachusetts [...] levaram Hooker a considerar possível mudança [...]. Ele tinha também sérias divergências com vários líderes de Massachusetts sobre o governo civil [...]. Por último, Hooker e trinta e cinco famílias – a maioria de sua congregação – saíram da colônia e se estabeleceram no vale do Connecticut, em Hartford (BEEKE; PEDERSON, 2010, p. 447-448).

New Haven, fundada em 1637, também passou a fazer parte da Colônia de Connecticut. Um dos seus fundadores foi o ministro puritano, Rev. John Davenport. Ambas formavam a Colônia de Connecticut.

Além desses, outros puritanos foram muito importantes para o estabelecimento da colônia de Connecticut, a exemplo de Roger Ludlow, Thomas Welles, John Haynes, Eduard Hopkins, Jonh Wbster, John Winthrop, filho do fundador da baía de Massachusetts, Roger Wolcott, Oliver Wolcott.

4.2 OS PURITANOS E A EDUCAÇÃO

Antes de abordarmos a contribuição dos puritanos à educação, importa dizer que ela nasce a partir de uma preocupação herdada. O protestantismo já nasce com uma necessidade de propagar a educação e o ensino. Afinal, de nada adiantaria traduzir a bíblia para a linguagem do povo se ele não soubesse ler. Portanto, a postura política dos puritanos, quase sempre em oposição ao governo estabelecido, também contribuiu para o investimento na educação, entendida como uma importante ferramenta de modificação social.

Sem educação e ensino, certamente, o esforço heroico de homens como Lutero, que traduziu a bíblia para o alemão, e de Willian Tyndale (1494-1536), que traduziu a bíblia para o inglês, não teria tido a dimensão que teve. Willian Tyndale, não é tão conhecido quanto Lutero; no entanto, sua importância pode ser facilmente comparada à dele. Contemporâneo de Lutero, ele é considerado o pai da língua inglesa moderna, tal a grandeza de sua tradução. Willian Tyndale tinha alma e coração de puritano. Ele simplesmente não negociava quando a opção era obedecer

a Deus ou aos homens, ainda que poderosos. Foi perseguido e morto por conta de sua obstinação em entregar a bíblia traduzida, a partir das línguas originais, para o povo inglês.

Portanto, a educação e o ensino, são ferramentas sem as quais seria praticamente impossível a Reforma Protestante. Esse foi um movimento que tomou forma a partir de traduções das escrituras, livros e panfletos de Lutero e de outros reformadores.

A própria Reforma Protestante foi gestada dentro das salas de aula da universidade de Wittenberg, na Alemanha, através dos muitos debates de Lutero com seus alunos e colegas professores. Vale ressaltar que Lutero era um homem da academia, tendo obtido o grau de doutor em 1512.

Assim como Lutero, Calvino entendia perfeitamente o poder e a necessidade da educação e do ensino. Em 1536, por exemplo, ele elaborou um plano que previa a criação de escolas para todas as crianças da cidade. A escola seria para meninos e meninas e as crianças pobres teriam ensino gratuito. Ali nasceria a primeira escola primária obrigatória da Europa.

Em 1559 Calvino criou a Academia de Genebra. A intenção era criar uma grande universidade, mas, por conta do pouco recurso financeiro que a cidade dispunha, não foi possível. No currículo da Academia de Genebra constava o ensino de leitura, escrita, retórica, música e lógica.

Outra importante contribuição do protestantismo, para a educação, foi a famosa obra “Didática Magna” de João Amós Comênio (1592-1614).

Os puritanos, tendo sido gestados nessa atmosfera de envolvimento com a educação, também atuaram fortemente nessa área.

Muitos puritanos Ingleses eram mestres ou doutores, principalmente pelas Universidade de Oxford, que era mais ligada aos realistas e Cambridge, considerada um “verdadeiro ninho de puritanos” (BEEKE; PEDERSON, 2010, p. 350), ou um verdadeiro “berçário dos puritanos” (*Ibid.*, p. 393). E ainda: “Cambridge era o principal centro puritano naqueles dias” (*Ibid.*, p. 575).

O eminente bispo Anglicano J.C. Ryle (1816-1900), comentando sobre a formação dos puritanos, conforme registram Joel Beeke e Randall Pederson, disse:

Os puritanos não eram incultos e ignorantes. Em sua grande maioria, formaram-se em Oxford e em Cambridge – muitos deles eram membros do corpo docente de faculdades, e alguns deles foram

presidentes ou diretores das melhores faculdades [...]. Em conhecimento de hebraico, grego e latim, em poder como pregadores, expositores, escritores e críticos, os puritanos, em seu tempo, não estavam em segundo lugar em relação a ninguém (BEEKE; PEDERSON, 2010, p. 60 *apud* MANTON, 1866, 2:xi).

Em nosso levantamento da extensa obra “Paixão pela Pureza”, de autoria de Joel Beeke e Randall Pederson, que apresenta um resumo biográfico de vários puritanos ingleses, escoceses, holandeses e norte-americanos, ao longo de mil e oitenta e sete páginas, é possível, facilmente, confirmar o que disse o famoso bispo Anglicano de Liverpool.

Somente em uma amostra de cem puritanos ingleses, que viveram entre a segunda metade do século XVI e o século XVII, cenário da gestação e da própria revolução puritana, revelou que setenta e dois por cento deles obtiveram o grau de mestre; geralmente com formação clássica em Artes, base da educação na idade média.

Desses puritanos mestres, quarenta e seis por cento foram formados pela Universidade de Cambridge, considerada a terceira Universidade mais importante do mundo, segundo o *ranking* da *Academic Ranking of World Universities* e vinte e quatro por cento na Universidade de Oxford, considerada a melhor do mundo, pelo *ranking* da *Times Higher Education*; dois por cento em outras Universidades.

Esses números podem ser mais expressivos ainda, considerando a dificuldade de confirmação de fontes primárias, em relação à formação dos puritanos. Dos vinte e oito por cento restante dos puritanos, que viveram dentro do recorte de tempo observado na obra, e que não foi possível comprovar a obtenção do grau de mestre, observou-se que, na maioria esmagadora dos casos, no mínimo, possuíam bacharelado em Artes ou em teologia, não sendo raro os casos de puritanos que possuíam essas duas formações.

Além da formação Acadêmica “secular” em Artes, a maioria desses proeminentes puritanos também possuíam formação teológica, adquirida, geralmente, nessas mesmas Universidades, bem como outras formações, como por exemplo, advocacia e medicina. Alguns deles, também, concluíram o doutorado. Em nossa pesquisa, isso ocorre em cerca de sete por cento dessa amostra de puritanos mestres, sempre ressaltando a possibilidade desse número ser bem maior.

Packer chega a afirmar que “quase todos eles eram produtos acadêmicos das Universidades de Oxford e Cambridge; muitos deles homens de cultura e muita moderação; e todos os homens de piedade irrepreensível” (PACKER, 2022, p.28).

Portanto, é inegável a ligação dos puritanos com a Educação e o Ensino. Contudo, sua contribuição, nessa importante área, vai ocorrer, principalmente, na Nova Inglaterra, onde praticamente tudo deveria começar do zero, ficando, assim, mais evidenciada.

Os puritanos sempre foram muito ligados à família, à educação e ao ensino dos filhos. Eles levavam a sério os conselhos do sábio Salomão que dizia: “Ensina a criança no Caminho em que deve andar, e mesmo quando for idoso não se desviará dele! (Prov 22:6)” (BÍBLIA King James atualizada, 2012 [1611], p. 1224).

Assim como ocorria com Lutero e Calvino, a principal preocupação dos puritanos com a instrução estava atrelada, de alguma forma, à necessidade de ler a bíblia. Não podemos esquecer que o puritanismo é um movimento religioso. Portanto, acima de qualquer outra coisa, seus objetivos orbitavam em torno da religiosidade e da busca pela glorificação correta de Deus.

James Davidson, sobre a educação nas colônias puritanas, especialmente a de Massachusetts, confirma isso:

Como Lutero, os puritanos queriam que todos fossem capazes de ler a bíblia. Talvez seis em cada dez homens que foram para Massachusetts sabiam ler – o dobro do número usual na Inglaterra (2017, p. 41).

Sessenta por cento de alfabetizados, de fato, é um percentual distante de uma condição ideal. Porém, não podemos esquecer: estamos tratando do século XVII e, depois, era equivalente ao “dobro” do encontrado na Inglaterra.

Leandro Karnal, em sua história dos Estados Unidos, também observa uma relação direta entre a educação formal nas colônias puritanas da Nova Inglaterra com a necessidade de ler e estudar a bíblia. Diz ele:

A educação formal escolar adquiriu um caráter todo especial nas colônias. A existência de muitos protestantes colaborou para isso. Uma das origens da reforma religiosa na Europa tinha sido a defesa da livre interpretação da Bíblia. Tal como Lutero traduzira a Bíblia para o alemão e os calvinistas para o francês em Genebra, os ingleses tinham várias versões do texto na sua língua, especialmente a famosa versão do rei James desde 1611. Essa preocupação levou a medidas bastante originais no contexto das colonizações da América (2007, p. 47-48).

A “livre interpretação da Bíblia” pode ser considerada, de fato, o combustível mais importante para o envolvimento dos protestantes com a educação. É igualmente importante ressaltar que, antes da Reforma, apenas o clero católico tinha acesso e estava autorizado a interpretar as Escrituras.

Uma sociedade onde absolutamente tudo girava em torno de uma igreja que dizia o que era verdade e o que não era, que monopolizava o conhecimento e a interpretação da bíblia, sempre ajustada aos seus próprios interesses e cosmovisão, que apontava o caminho da salvação a uns e, de alguma forma, ocultava a outros, como era a sociedade ocidental durante toda a idade média, não poderia ter a leitura da bíblia como fator motivador de investimento em educação formal.

É certo que a contribuição da Igreja Católica Romana, no que diz respeito à educação secular, foi e é muito grande e não se pode, honestamente, negá-la.

A igreja Católica fundou ou contribuiu decisivamente para a fundação de várias escolas e universidades, dentre as quais estão contadas as mais antigas do mundo, como por exemplo a Universidade de Bolonha, fundada em 1088, a de Paris, fundada em 1045, a de Salamanca, fundada em 1134 e a própria Universidade de Cambridge, fundada em 1209 por estudantes católicos dissidentes de Oxford, que depois veio a se tornar “berço e criadouro” do puritanismo, além de muitas outras, que, de fato, trouxeram a “luz do conhecimento” ao mundo ocidental.

Contudo, se dependesse da igreja Católica o “monopólio da entrada no céu”, ainda hoje, seria dela, porque só ela possuiria a ciência e a autorização para ler e interpretar o “mapa” indicativo do caminho.

Em contrapartida, os Reformadores acreditavam que todo crente possuía “iluminação” do Espírito Santo para entender e interpretar a bíblia, especialmente nas questões basilares da fé, sobretudo as que dizem respeito à salvação da alma.

Isso, simplesmente, libertou o povo do jugo da igreja romana e dos “tutores de alma”. Cada um, agora, poderia ler e descobrir, sozinho, o caminho da salvação. Afinal, agora, o “mapa” estava em suas mãos e em linguagem inteligível.

Em que pese os possíveis problemas que essa “livre interpretação da Bíblia” possa trazer, a história é testemunha de que a relação entre o custo e o benefício é favorável. A possibilidade do conhecimento e a própria liberdade devem ser democratizadas e oportunizadas, sempre.

Mas, de que adiantaria todo o esforço de Lutero, William Tyndale e tantos outros que dedicaram suas vidas na tradução da bíblia, em contraposição à opção monopolizadora do catolicismo romano e anglicanismo, se as pessoas não soubessem ler, nem mesmo em sua própria língua materna, o que foi traduzido?

Esse é precisamente o ponto distintivo entre protestantes e católicos, no que diz respeito às motivações originais para o envolvimento com a educação. A igreja católica, de forma virtuosa, propiciou a difusão do conhecimento geral, mas, como já dissemos, queria reservar para si a primazia do conhecimento da bíblia, sendo detentora única do magistério. O protestantismo, via Reformadores, buscou “democratizar” o conhecimento bíblico e, a partir desse objetivo, passou a investir em educação e ensino, para que houvesse efetividade.

O fato é que o mundo ocidental se beneficiou dessas duas vertentes do cristianismo, no que diz respeito ao desenvolvimento da educação. Aqui, cabe uma pergunta retórica: o que seria do Ocidente sem a contribuição do cristianismo à educação?

Os puritanos entendiam que “o fim principal do homem” não era outro senão, promover a “Glória de Deus”. Mas, entendiam também que essa glorificação só seria possível, de forma aceitável, através do conhecimento das Escrituras, visto que só ali se pode encontrar a forma como o próprio Deus determina e quer ser glorificado.

Podemos, então, entender a visão puritana de educação, herdada dos Reformadores do século XVI, porém, aprofundada, como fazendo parte de um projeto muito mais amplo: o “Projeto de Glorificação a Deus”.

Esse projeto pode ser dividido, de forma indutiva, da maior para a menor, em três etapas:

A primeira etapa do “Projeto de Glorificação a Deus” precisaria levar o povo a um envolvimento real com o conhecimento das Escrituras Sagradas. Mas isso não seria possível se o próprio povo não pudesse consultá-la em sua própria língua materna, nem tivesse condições de interpretá-la, pelo menos nas questões essenciais, sem que precisasse de intermediários, dispensando, assim, a necessidade de “outros” sacerdotes que lhes apontassem o caminho da salvação.

A igreja, então, na perspectiva protestante Reformada e, portanto, dos puritanos, passou a ser apenas um “apoio à salvação e não o canal insubstituível como no mundo católico” (KARNAL, 2007, p.51). Isso faria de cada crente um

sacerdote. Aliás, esse era um importante ensinamento da Reforma Protestante do século XVI – o Sacerdócio Universal dos Crentes. Aqui temos a primeira etapa desse audacioso projeto: a tradução da Bíblia, que deveria ser feita a partir das línguas originais.

A segunda etapa do projeto tem a ver com o que tratamos aqui, de forma mais específica: a educação, o ensino. Em síntese, essa etapa cuidaria para que todo cidadão estivesse apto e habilitado para ler e escrever, através da educação familiar, que envolve a moralidade do povo, e do ensino formal. Essa etapa do “Projeto de Glorificação a Deus” tem características do que na teologia reformada é chamado de “graça comum”. Ou seja, atingiria positivamente toda a população, independentemente do seu grau de interesse ou envolvimento com a religiosidade puritana ou mesmo qualquer outra religiosidade.

A terceira e última etapa do “Projeto de Glorificação a Deus”, é a etapa do ensino das Escrituras, propriamente dito.

Por fim, esse projeto revela-se uma espécie de corrente com seus respectivos elos: A terceira etapa – o ensino das Escrituras -, não seria possível sem a implementação da segunda etapa – a educação, o ensino -, que uma vez não implementado, tornaria obsoleto todo o trabalho de tradução da bíblia, realizado na primeira etapa. Como resultado da quebra de qualquer um desses elos teríamos que o projeto puritano de “Glorificação aceitável a Deus” estaria comprometido, visto que qualquer possível tentativa de “glorificação” não estaria embasada por princípios Escriturísticos e, sim, por “imaginações e invenções humanas, [...] sugestões de satanás” (HODGE, 1999, p.367), como acreditavam os puritanos.

Tendo a primeira etapa desse grande “Projeto de Glorificação a Deus”, a saber, a tradução da Bíblia na língua materna do povo, praticamente concluída e aliado a esse fato, a responsabilidade trazida pela condição de desbravadores, de colonizadores, de fundadores, os puritanos se puseram a trabalhar e a colocar em prática a segunda parte do Projeto: fazer com que as pessoas aprendessem a ler e se tornassem instruídas a fim de serem cada vez mais capacitadas a buscarem, elas mesmas, a comunhão com Deus e sua própria salvação, cujo mapa do caminho está devidamente registrado e acessível nas sagradas letras, para que cada indivíduo alcance o conhecimento do tesouro da salvação, de acordo com o entendimento dos puritanos.

Não à toa, praticamente em “toda a cidade da Nova Inglaterra tinha uma escola pública de ensino fundamental para garotos; e muitas garotas aprendiam a ler nas então chamadas “escolas para damas” (DAVIDSON, 2017, p. 41-42).

Diferentemente do que ocorria nas colônias do Sul, que não tinha histórico de presença majoritária de protestantes, “um sistema tão organizado de escolas primárias e a preocupação de que todos aprendessem a ler e escrever é algo mais forte nas colônias protestantes do Norte” (KARNAL, 2007, p. 48).

Traçando um claro paralelo das diferenças de postura com relação à educação entre as colônias do Norte, cujas principais foram fundadas pelos puritanos ingleses, e as do Sul, Leandro Karnal fecha a questão ao afirmar que:

Diferentemente dos puritanos, os colonos na Virgínia pouco se importavam em educar a todos. ‘Dou graças a Deus por não termos nem escolas livres nem imprensa’, escreveu o governador da Virgínia William Berkley (*Ibid.*).

E ainda completou: “e espero que não tenhamos por cem anos ainda. Porque aprender trouxe ao mundo a desobediência e a heresia” (*Ibid.*, p.49).

Essa diferença de postura diante do conhecimento e da liberdade é, na verdade, uma reprodução do que ocorria na Inglaterra do século XVII. De um lado temos os puritanos, que na Inglaterra faziam oposição aos reis da dinastia Stuart, que haviam enveredado pelo perigoso caminho do despotismo, e que buscavam na Nova Inglaterra fundar uma nação que privilegiasse as liberdades individuais, religiosa e de imprensa. Do outro lado, os colonos da Virgínia, que era uma das colônias do Sul, cuja característica sempre foi de fidelidade ao rei da Inglaterra, o que significa a defesa de todos os pressupostos defendidos pela então monarquia de tendências absolutistas. Essa fidelidade, inclusive, rendeu o codinome de “*Old dominion*” (velho domínio), à colônia da Virgínia.

A fala negativa em relação à educação é uma clara referência a atuação dos puritanos na guerra civil da Inglaterra, que contestavam não só a autoridade do rei, traduzida por “desobediência”, bem como à autoridade dos bispos, traduzida por “heresia”.

Os puritanos, obviamente, não concordavam que o conhecimento pudesse trazer coisas tão negativas. Antes, pelo contrário, para eles, o conhecimento aproxima o homem de uma interpretação correta da própria Escritura e de um entendimento correto acerca de Deus e de seus preceitos, o que é exatamente o

oposto do conceito de heresia, por isso consideravam absolutamente necessário que o povo tivesse acesso a uma educação formal.

Como já dissemos, a necessidade de investimento em educação, em ensino, para os puritanos, tinha uma forte ligação com a necessidade de ler as Escrituras, uma vez que ela já estava disponível na língua do povo; no caso, o Inglês.

Em Massachusetts, por exemplo, em 1647, foi promulgada uma lei que tratava da necessidade do estabelecimento da educação básica formal, tão logo o município chegasse a cinquenta famílias. Segundo os puritanos, a ignorância era o “projeto principal do Velho Satanás” (KARNAL, 2007, p. 48), como asseverava trechos da lei. Interessante a visão que tinham acerca da “ignorância”, da ausência de conhecimento. Portanto, tratavam a oportunização da educação como uma verdadeira missão cujo objetivo seria destruir o “principal”; sim, o “principal” projeto do principal inimigo.

Na prática, em que consistia esse “projeto principal” do próprio Satanás, de acordo com os puritanos? Como também já dissemos, deixar as pessoas ignorantes. Com que objetivo? Ignorância pela ignorância? Obviamente que não! Outro trecho dessa “lei puritana da educação” revelava o que estava por trás de projeto tão ousado: “manter os homens distantes do conhecimento das Escrituras, como em tempos antigos quando as tinham numa língua desconhecida” (KARNAL, 2007, p.48). Aqui, há uma dupla referência: uma ao “projeto maligno” inicial que vetava a possibilidade de livre interpretação das Escrituras, ao povo, tornando-o cativo e tutelado, necessariamente, e outra à primeira etapa do “Projeto de Glorificação a Deus”: a tradução da Bíblia para a língua materna do povo,

A “lei puritana da educação” ainda previa que deveria ser designado “um dentre o seu povo para que ensine a todas as crianças que recorram a ele para ler e escrever” (*Ibid.*, p. 49). Como a formação intelectual dos puritanos “peregrinos”, “pais fundadores” que aportaram na colônia de Massachusetts era de um excelente nível, muitos deles com mestrado em Oxford e Cambridge, como já demonstramos, designar alguém que servisse de mestre, professor, não seria problema.

Por fim, essa lei ainda determinava que o salário dos professores deveria “ser pago pelos pais, seja pelos amos dos meninos seja pelos habitantes em geral” (*Ibid.*). Ou seja, desde o início a estrutura e o financiamento do ensino formal da colônia seria entregue à “iniciativa privada”, no sentido de que não seria bancada

pelo Estado, pelo menos nesse primeiro momento. O Estado, apesar de regular, de estabelecer a necessidade por força de lei, não seria o financiador do ensino, isto é, não haveria “rede pública de ensino”.

A sociedade deveria se organizar, criar a escola e custear o salário dos professores. Ou seja, a educação formal deveria ser “feita e paga por membros da comunidade” (*Ibid.*).

Para além das discussões ideológicas envolvidas quando o Estado determina todas as etapas da educação, inclusive o fomento dos custos, ao que tudo indica, o modelo implementado na colônia de Massachussetts mostrou-se eficiente e eficaz.

Mas a educação básica não era a única preocupação dos puritanos em relação à educação, ao ensino formal. Não podemos esquecer: eles eram homens da Academia. Eram formados, em sua maioria, em duas das mais importantes universidades do mundo, novamente: Cambridge, de forma majoritária, e Oxford. Portanto, seria natural que também voltassem seus olhares para a educação superior. Afinal, “um grupo que se pretendia eleito por Deus deveria voltar-se também para a educação superior” (*Ibid.*, p. 48).

A Educação Superior nas colônias fundadas pelos puritanos, especialmente a de Massachussetts, também não estava “livre” da costumeira motivação religiosa, assim como ocorria no nível mais básico da educação formal. Apesar disso, “os documentos sobre educação nas colônias inglesas apresentam um caráter religioso, mas não clerical. As propostas são, na verdade, leigas” (*Ibid.*).

A motivação dos puritanos para a criação de escolas formais nos níveis mais básicos da educação era, entre outras, a alfabetização de todos para que pudessem ler as Escrituras, já traduzidas para a língua do povo. Notemos: a motivação dos puritanos para um envolvimento cada vez maior não era pequena, de forma que “esse grande interesse pela educação tornou as 13 colônias uma das regiões do mundo onde o índice de analfabetismo era dos mais baixos” (*Ibid.*, p.50).

Da mesma forma, no conjunto das motivações dos puritanos para investir na criação de instituições do ensino superior é possível enxergar com clareza a “preocupação com a religião, já que se destinavam notadamente à formação de elementos para a direção religiosa e das colônias” (*Ibid.*, p. 48).

Leandro Karnal, ainda abordando acerca dessa motivação religiosa para a criação de instituições de ensino superior nas colônias da Nova Inglaterra, afirma:

Em todos os documentos sobre educação há a mesma preocupação: o conhecimento das coisas relativas à religião. Do ensino primário ao superior, o conhecimento da Bíblia parece ter orientado todo o projeto educacional das colônias inglesas. Quando Samuel Davies escreve sobre as Razões para fundar universidades, insiste na necessidade de formar líderes religiosos para uma população que crescia sem parar. Nesse texto, de 1752, o autor argumenta que 'a religião deve ser a meta de toda a instrução e dar a esta o último grau de perfeição' (*Ibid.*, p. 49)

Samuel Davies (1723-1761) foi um ministro presbiteriano, portanto, muito influenciado pelas ideias dos puritanos. Foi o quarto presidente da Universidade de Princeton, quarta universidade mais antiga dos EUA.

Por óbvio, como já ficou claro no paralelo traçado anteriormente entre a visão acerca da educação entre as Colônias do Norte e as do Colônias do Sul, esse investimento em educação com essa peculiar característica religiosa só pode ser dito em relação às colônias do Norte, de forma geral, fundadas por puritanos e outros protestantes.

Dentro desse contexto, talvez, a maior contribuição dos puritanos para a educação superior, tenha sido o lançamento da "pedra fundamental" da Universidade de Harvard, o *Harvard College*, (1636), considerada pelo *Academic Rankings of World Universities* como a melhor universidade do mundo.

A importância de Harvard pode ser traduzida em números: são 150 prêmios Nobel, o que a torna, também a universidade número um nesse quesito. Além disso, 48 Pulitzer, que é uma premiação específica para destaques nas áreas de jornalismo e literatura, 14 Turing, considerado Nobel da computação e 18 vencedores da Medalha Fields, maior premiação na área de matemática.

A grandiosidade e reconhecimento de Harvard são fatores mais que suficientes para que se possa requerer aos seus fundadores, os puritanos, reconhecimento medido com a mesma régua.

Leland Ryken, tratando sobre a motivação dos puritanos da colônia de Massachussets para o investimento em Educação Superior, afirma:

O zelo puritano pela profundidade intelectual na pregação tomou várias formas. Uma era a preocupação por um clero academicamente educado. A causa para a fundação do Harvard College, apenas seis anos após a chegada dos puritanos em Massachussets, foi o 'pavor de deixar um ministério inculto às igrejas, quando nossos atuais ministros repousarem no pó' (2013, p. 172).

Leland Ryken, ainda fazendo referência à formação intelectual dos puritanos americanos e citando Richard Hofstadter, historiador da educação americana, lembra que “o clero puritano chegou mais perto de ser uma classe intelectual dominante [...] como jamais teve a América” (*Ibid.*, p.174).

Outra importante Universidade criada sob a influência direta dos puritanos é a Universidade de Yale, fundada em 1701, sob o nome *Collegiate School*, sendo a terceira mais antiga universidade dos EUA. Yale está localizada em New Haven, Connecticut, colônia fundada pelo ministro puritano Rev. John Davenport, em 1637. A importância dessa universidade pode ser traduzida pela formação de vários ganhadores do prêmio Nobel, além de, pelo menos, cinco presidentes dos EUA, dentre eles Bill Clinton e George Bush.

Detalhes dos estatutos da Universidade Yale, datados de 1745, deixam claro a forte ligação do projeto educacional inicial dos colonos puritanos, que foi colocado em prática, com a religiosidade:

Para ser admitido na universidade era necessário ter a capacidade de ler e interpretar [...] trechos em grego da Bíblia, escrever em latim, saber aritmética [...]. O candidato [...] deveria ser piedoso e seguir “as regras do Verbo de Deus, lendo assiduamente as Sagradas Escrituras, a fonte da luz e da verdade, e atendendo constantemente a todos os deveres da religião” [...]. O presidente deveria rezar no auditório da universidade toda manhã e toda tarde, lendo trechos da Sagrada Escritura [...]. Blasfêmias, opiniões errôneas sobre a Bíblia [...] poderiam resultar em advertência, multa ou expulsão, conforme a gravidade do ato (KARNAL, 2007, p. 48-49).

Escrituras sendo tratadas, na Academia, como a “fonte da luz e da verdade”! Por influência de Agostinho, principalmente via Lutero, que era monge agostiniano e também de Calvino que “citou Agostinho mais que qualquer outro teólogo” (PIPER, 2005, p. 45), os puritanos, como fica claro nos estatutos de Yale, não tinham nenhuma dificuldade ou crise de consciência quando o assunto era fé e razão. Eles entendiam, que essa relação não era, de forma alguma, conflituosa. Para Agostinho, considerado um “mestre do Ocidente”, “a razão é o olhar da alma” (AGOSTINHO, 1993, II, 6, 13). Tratando sobre essa saudável relação entre fé e razão, Agostinho ainda ensinava que “é preciso compreender para crer e crer para compreender” (AGOSTINHO *apud* GILSON, 1995, p. 144). Portanto, toda essa influência acabou por gerar nos puritanos a certeza de que a razão também deveria ser colocada a serviço de Deus. A consequência prática disso é o desejo de fomentar a educação

superior, o que implica, no caso dos puritanos da Nova Inglaterra, na necessidade de criação de universidades.

Com essa relação direta que os puritanos, via de regra, sempre tiveram com o mundo acadêmico, não seria difícil imaginar o surgimento de instituições de ensino superior nas colônias onde atuaram, dentre as quais “Harvard (1636) – Massachusetts, Yale (1701) – Connecticut” (KARNAL, 2007, p. 49).

4.3 OS PURITANOS E O ESPÍRITO CIENTÍFICO

Como já dissemos, a religião “mistificou” o mundo; “encantou” o mundo, no dizer de Weber. Esse crédito, no Ocidente, ele atribui, principalmente, à igreja Católica Romana. A transubstanciação do “pão” em “corpo” e do “vinho” em “sangue”, especialmente, foi um fator que potencializou a vocação mística no mundo ocidental.

O Doutor em Ciências da Religião, professor da Universidade Católica de Pernambuco, Hélio Pereira Lima, em sua tese “A outra face do reencantamento: o niilismo moderno no pensamento de Lima Vaz”, sobre o termo “desencantamento do mundo”, em Weber, afirma:

O sintagma “desencantamento do mundo” [...] poderia ser considerado como aquela expressão mais apropriada para assimilar o espírito do novo tempo [...], o sentimento corrente que perpassa a modernidade nas suas diversas formas de manifestação (2018, p.83).

Apresentando o termo de forma mais técnica, ainda define:

Desencantamento do mundo, do alemão Entzauberung der Welt, é uma locução que significa, textualmente, jogar a magia para fora do mundo. A expressão Entzauberung é composta de dois termos: o prefixo ent é o verbo cujo significado remete ao ato de arremessar, lançar, expedir, despachar, jogar para fora. Zauber é o substantivo designador da magia. Semanticamente, tal expressão insinua a ideia de lançar para fora tudo o que existe de magia ou de encantamento como meio de explicação ou de justificação dos fenômenos naturais (*Ibid.*).

Max Weber aferia o nível de racionalização das religiões a partir de duas características: a) o grau que ela se separou da magia, do misticismo; b) o grau de coerência sistemática na condução da relação do divino com o mundo.

Para ele, quanto ao primeiro aspecto, que é o que interessa à nossa tese – da separação da “magia” -, o protestantismo, especialmente sua vertente calvinista, “representa um último estágio” (2015, p.335). Segundo ele, a característica basilar da religiosidade calvinista aponta “para uma eliminação total da magia” (*Ibid.*). Isso não significa, por óbvio, perda ou eliminação do aspecto transcendental. Pelo contrário, a espiritualidade e a piedade tinham lugar de destaque na teologia puritana.

A “desmágicização” do mundo, entre outras coisas, elimina a necessidade da existência de um sacerdote para direcionar a vida e a fé; para impor as mãos ou declamar um comando espiritual para que o milagre aconteça. Os “holofotes”, então, não mais estariam apontados para os “tutores espirituais”, e, sim, para o próprio Deus, para as Escrituras Sagradas, numa relação pessoal e livre de intermediários humanos e de temores de punições divinas rogadas por aqueles que se pretendem “canais” de benção e maldição. Isso também, de certa forma, é fruto da atuação política dos puritanos. O confronto com o clero da igreja oficial só se mostrou efetivo depois desse envolvimento com a política.

Para Max Weber, a magia foi “fundamentalmente extirpada também na forma sublimada dos sacramentos e símbolos” (*Ibid.*). Ele ainda informa que:

O puritanismo mandava enterrar os cadáveres de seus queridos sem nenhuma formalidade, para assim impedir no nascedouro qualquer suspeita de superstição, que neste contexto significa confiança em manipulações de cunho mágico (*Ibid.*).

E conclui:

Somente aqui foi levado às últimas consequências o desencantamento total do mundo. [...] no protestantismo [...] puritano tudo o que fosse mágico se tornou diabólico, permanecendo valioso tudo aquilo que, pelo contrário, era racionalmente ético: o agir segundo o mandamento divino, e mesmo assim somente a partir de uma atitude santificada por Deus (*Ibid.*).

Juntamente com o calvinismo puritano do século XVII, pelo menos na perspectiva weberiana, a ciência também é uma das principais promotoras desse “desencantar do mundo”; fazendo isso, entretanto, a partir de um ponto de atuação diferente.

Por conta dessa coincidente e conseqüente convergência na promoção da racionalização do mundo, de forma intencional, como ocorre com a ciência, e, não

necessariamente, intencional, como ocorre com os puritanos, o fato é que o puritanismo desenvolveu uma boa relação com a ciência, promovendo, inclusive, um ambiente favorável ao seu avanço, numa época em que a religiosidade tendia a não ver com bons olhos a investigação científica. Por vezes, posicionar-se ao lado da ciência poderia ser interpretado como uma atitude política contrária à do clero da igreja oficial Estatal da Inglaterra.

Em sua importante obra sobre as “origens intelectuais da Revolução Inglesa”, Christopher Hill, analisa a ciência da época e encontra pontos de intercessão com os puritanos.

Já no início dessa obra o autor avisa que não fará uma abordagem minuciosa do puritanismo, porque já reconhece, de antemão, que sua influência está absolutamente comprovada como fator definidor da Revolução Inglesa. Daria ele maior atenção às discussões científicas, à história e ao direito; que poderiam ter servido de base, também, para formular o corpo de ideias que acabaram por motivar esse importante evento. Porém, “embora tenha deixado o puritanismo fora de minha análise das origens intelectuais da revolução inglesa, a discussão da ciência, da história e do direito remeteu-nos inúmeras vezes ao mesmo” (1992, p.403), admite Hill.

Essa constatação se dá por um motivo muito simples: por conta do “desencantamento do mundo”, isto é, da “desmistificação do mundo”, promovido, simultaneamente, pela ciência e pelo calvinismo, especialmente em sua vertente puritana, como tão bem observou Weber.

Os puritanos se entendiam como agentes transformadores do mundo. Eles oravam e agiam. Eles não “cruzavam os braços” esperando o favor divino. Se não podiam “ressuscitar o morto”, removiam a “pedra do túmulo” e entendiam que essa era a parte que lhes cabia. Eles iam à luta, e, às vezes, até literalmente. Como pontuou Hill, “o “Puritanismo”, no século XVII, não se limitava estritamente à religião e à moral” (*Ibid.*, p.395). Os puritanos, na verdade, se especializaram em várias áreas, para, como pensavam, “promover a glória de Deus” em suas respectivas áreas de atuação: quer na ciência, quer nas oficinas, quer nas universidades, quer na história, quer no direito. Apenas em relação à salvação eram monergistas.

Para termos ideia da importância do puritanismo para a ciência, basta lembrar que “nos oitenta anos anteriores a 1640, a Inglaterra, que era um país atrasado, em

termos de ciência, transformou-se num dos mais avançados de todos” (*Ibid.*, p.26). Vale lembrar que 1640, apontado como marco divisor do progresso científico da Inglaterra, é, precisamente, o período de atuação política mais intensa dos puritanos.

Alguns protestantes ingleses [...] negaram a associação entre pecado e doença tradicionalmente defendida pela Igreja Católica e tornaram-se defensores de métodos mais científicos [...]. A rejeição do milagre da missa e das imagens milagrosas, o ceticismo quanto a todos os milagres desde a época da igreja primitiva [...] - todas essas tendências protestantes ajudaram, involuntariamente, a criar uma atmosfera favorável à ciência (*Ibid.*, p.40).

Notemos que existe certa harmonia entre a percepção de Christopher Hill e de Max Weber, sobre os motivos que fizeram convergir o puritanismo e a ciência: mantinham uma atitude cética em relação às manifestações místicas. Os dois chegam à mesma conclusão de que essa atitude acabou por gerar um ambiente favorável ao desenvolvimento científico, de forma que “as tentativas recentes de contestar a ligação solidamente comprovada entre o protestantismo radical e a ascensão da ciência não foram bem-sucedidas” (*Ibid.*). Hill, usa o termo “protestantismo radical”, nesta obra, como sinônimo de “puritanismo”, como ele mesmo deixa claro.

Além disso, ele ainda faz uma referência direta ao binômio ciência e puritanismo, quando, acrescentando um terceiro elemento, afirma: “a família Robartes ilustra perfeitamente as ligações entre a ciência, o puritanismo e a causa parlamentar (*Ibid.*, p.100). Como já vimos, havia ligação entre “o puritanismo e o espírito científico”. Há uma variedade de exemplos que podem comprovar essa ligação. Traremos apenas de alguns:

William Fulke, um dos fundadores da meteorologia científica na Inglaterra [...] era também um puritano confesso [...] tinha interesse pela astronomia e pela ótica [...]. Georg Gifford, autor do céptico *Dialogue concerning witches and witchcraftes*, de 1593, era um professor puritano [...]. Jeremiah Horrocks, o jovem astrônomo que observou o trânsito de Vênus em 1639, e que, em alguns aspectos, antecipou a teoria da gravitação de Newton, vinha de uma família puritana [...], estudou no puritano Emmanuel College e foi protegido de Samuel Foster, um professor puritano de Gresham [...]. Entre outros notáveis puritanos que favoreciam a ciência encontravam-se Alexander Nowell, George Downham, Richard Greenham, Walter Travers, John Cleaver, William Perkins e Samuel Ward. Havia consenso entre cientistas [...] que afirmavam uma perfeição do universo

de Deus, e entre puritanos como Nowell, Perkins e Preston [...], líder político puritano da década de 1620 [...]. Sir Thomas Bodley [...], discípulo de Calvino e Beza, fundou a biblioteca Bodleiana exerceu sobre Oxford uma influência pró-científica (*Ibid.*, p.37-39).

Encerramos essa seção pontuando que Christopher Hill considera o puritano “John Pym como um dos pais adotivos da Royal Society” (*Ibid.*, p.148), uma espécie de “Academia de Ciências”, que chegou a ser presidida, inclusive, por Isaac Newton (1643-1727), de 1703 até o final de sua vida.

4.4 OS PURITANOS E A FILOSOFIA

Os caminhos do puritanismo se cruzaram algumas vezes com os caminhos de importantes filósofos que viveram nos séculos XVI e XVII, especialmente no que diz respeito à filosofia política. Ora foram influenciados, ora influenciaram e, em outros momentos, houve troca de experiências, tudo isso num contexto de atuação política dos puritanos.

Francis Bacon (1561-1626) viu o florescimento do puritanismo na Inglaterra. Em seu sistema filosófico, intelectual há vestígios da influência do puritanismo:

Antes que Bacon começasse a escrever, a Inglaterra fora palco de grandes avanços na matemática e na astronomia [...]. Havia também uma poderosa tradição puritana que era igualmente antiautoritária, opunha-se a Aristóteles e aos escolásticos e tendia a separar razão e fé. As duas tradições científicas e a tradição puritana parecem ter atraído a simpatia dos mercadores e artesões, especialmente em Londres. O que Bacon fez foi unir as três tradições e transformá-las num sistema intelectual. Ao fazê-lo, deu ao movimento científico uma força incomensurável (HILL, 1992, p.131).

Some-se a isso, o fato de que “as provas inequívocas da influência de Bacon só podem ser obtidas a partir de 1640” (*Ibid.*, p.132), quando os puritanos começaram a assumir o poder político na Inglaterra, via Parlamento. Antes disso, é bem provável que esse atraso no conhecimento da obra de Bacon tenha ocorrido por conta “da censura clerical e da desalentadora atmosfera intelectual do período laudiano” (*Ibid.*), ao qual os puritanos impuseram um fim. Na verdade, as ideias de Bacon tinham mais afinidades “com as dos parlamentaristas do que com as dos reis aos quais serviu” (*Ibid.*, p.133). Como já sabemos, os puritanos tinham grande

influência no e sobre o parlamento inglês; muitos deles eram membros da Câmara dos Comuns. Então, essa convergência era notória.

Ao mesmo tempo em que fora afetado pela influência dos puritanos da Inglaterra do século XVII, isto é, “pela ortodoxia protestante em meio à qual cresceu” (*Ibid.*, p.150), Bacon, também, teve forte influência na construção intelectual da chamada Revolução Puritana:

O método científico de Bacon é o método de ensaio e erro dos artesões levado à categoria de princípio [...]. Aqui, uma vez mais, o paralelo com o esforço puritano de concretizar na terra o reino de Deus é válido. A atitude mental baconiana era hostil a toda a autoridade que não se submetesse ao crivo da utilidade da experiência [...]. Se um homem impregnado do baconismo aplicasse o método à política, ele não se tornaria defensor cego e incondicional do status quo [...]. Bacon afirmou, assim como Cromwell diria mais tarde que era capaz de identificar aquilo que não queria, embora não soubesse dizer o que queria (*Ibid.*, p.151).

Bacon, parece, aprendera com os protestantes a não se encurvar cegamente diante do que estava estabelecido. Os puritanos, por sua vez, ao que tudo indica, aplicaram as ideias de Bacon à política, de forma que “suas ideias exerceram enorme influência durante aquilo que costumava ser chamado de Revolução Puritana” (*Ibid.*, p.152).

Essa relação entre as ideias de Bacon e as dos puritanos tem sido tratada como um paradoxo. Afinal, em Bacon, temos uma verdadeira “secularização do pensamento”, o que não ocorre com os puritanos. Pelo contrário, eles elevavam toda a construção dos seus pensamentos ao objetivo final de glorificar a Deus. Para explicar, então essa aproximação, tem sido sugerido que “o corpo de ideias que chamamos de “puritanas” era, na verdade, muito mais complexo e muito mais ligado às questões deste mundo que comumente se imaginou” (*Ibid.*).

Weber já explicou os reflexos do que chamou de “ética protestante”⁵², no mundo. Não se trata da “secularização total do pensamento e das práticas”. Antes,

⁵² Max Weber, para conhecer as causas do desenvolvimento econômico/social de uma nação em detrimento ao não desenvolvimento de outras, propôs que seria necessário fazer um estudo comparativo entre as sociedades e chegou à seguinte conclusão: “um simples olhar às estatísticas ocupacionais de qualquer país de composição mista mostrará, com notável frequência, uma situação que muitas vezes provocou discussões na imprensa e literatura católicas. O fato de que os homens de negócios e donos do capital, assim como os trabalhadores mais especializados e o pessoal mais habilitado técnica e comercialmente das modernas empresas é predominantemente protestante (2002. p.37). Weber supõe que havia algo no estilo de vida desses protestantes, em sua ética, que favorecia o desenvolvimento das nações de população predominantemente protestante. Todo seu

esforço investigativo é, então, canalizado para identificar possíveis causas que produzem esse tipo de ética e estilo de vida, capaz de criar uma atmosfera propícia para o aparecimento do que chamou de “espírito do capitalismo”. Ele, então, atribui ao calvinismo, aos puritanos, a produção dessa “ética”, principalmente aos efeitos psicológicos causados pela doutrina da eleição ou da predestinação. “Dessa forma, coube aos puritanos, que se consideravam eleitos, viver a santificação da vida cotidiana. Pois o caráter sectário – a consciência de ser minoria e a motivação de ser eleito de Deus – fazia de cada membro dessas comunidades não mero adepto do rebanho, mas, um vocacionado que se dedicava simultaneamente ao aprimoramento ético, intelectual e profissional” (*Ibid.*, p. 21). André Biéler, tratando sobre como a doutrina da predestinação conduziu os calvinistas e sobretudo os puritanos a uma influência direta na sociedade, especialmente, confirmando as intuições de Max Weber, afirma: “este dogma da predestinação engendrou o individualismo. Apesar de sua patética desumanidade, este dogma teve como principal efeito engendrar, entre aqueles que aceitavam as suas grandiosas consequências, indefectível sentimento de comunhão individual com Deus, comunhão que nada no mundo poderia alterar [...]. É esta inabalável e exclusiva confiança na decisão de Deus sobre a sorte de cada um que é causa do tão acusado individualismo que caracteriza todas as populações influenciadas pelo Puritanismo [...]. Eis aí um dos caracteres que o calvinismo comunicará a toda organização social que criará e que, ainda hoje, permanece vivo, na condição de um sentimento profano, nas populações protestantes secularizadas [...]. Este individualismo imprime igualmente sua marca na concepção peculiar do Calvinismo do amor ao próximo. Não é o próximo considerado em si mesmo, que é gerador deste amor; é-o a ordem e o mandamento de Deus que quer que todo o universo se conforme a Seu propósito, para Sua só glória. É assim que o exercício de um trabalho e de uma profissão é uma atividade divina ordenada para o serviço do próximo [...] o autêntico serviço do próximo é a busca da glória de Deus e não da glória da criatura. Tudo quanto o homem empreende, para seu Deus ou para seu próximo tem, pois, certo caráter utilitário: deve ser útil à glória de Deus. E é este fim último comum a todos os atos e a todas as atividades da vida que dá à existência inteira, segundo a moral calvinista, um caráter ascético (BIÉLER, 1990, p. 630,631). Packer, importante estudioso da obra dos Puritanos, ao tratar dessa mesma questão, ao analisar a vida dos puritanos, que eram essencialmente calvinistas, também chama a atenção para a vida diferenciada que a doutrina da “eleição”, também chamada de “predestinação” acaba desenvolvendo na mente dos que creem assim. Diz ele: “a atenção que os puritanos davam à boa consciência emprestava grande força ética ao seu ensino [...] os puritanos foram os maiores pregadores da retidão pessoal” (1996, p.127). O conhecimento e aceitação dessa verdade Escriturística compreende, necessariamente, uma mudança nas próprias práticas, isto é, o conhecimento não pode ser apenas intelectual. Antes, precisa descer ao coração e traduzir-se em ações: “o propósito da verdade de Deus colocada na mente do seu povo é que, ao compreendê-las, eles venham a conhecer o seu efeito na sua experiência pessoal” (MARTINS, 2001, p. 9). O importante Catecismo calvinista, produzido em Westminster, na Inglaterra do século XVII, durante os anos da Revolução puritana, pelos próprios puritanos, dá o tom dos objetivos dessa nova vida outorgada pela graça, já na pergunta inicial: “Qual é o fim supremo e principal do homem? O fim supremo e principal do homem é glorificar a Deus” (GEERHARDUS, 2007, p. 31). Martins, sobre isso faz uma pertinente colocação: “quando Deus torna uma pessoa Calvinista [...] esse encontro traz um conhecimento íntimo da voz de Deus, uma total resignação à vontade e aos caminhos de Deus” (MARTINS, 2001, p.19). Essa nova atitude traz profundas implicações éticas e morais, criando no “eleito”, naturalmente, uma espécie de “doutrina da prova” de sua eleição, isto é, o eleito deveria viver de tal forma que sua pregação fosse completamente ajustada e alinhada à sua práxis, bem como deveria fazer girar todos os seus outros objetivos em órbita daquele que é a razão da sua própria vida nova: a glória de Deus; eliminando também, com isso, por completo, qualquer possibilidade alienante de “salvação por obras ou por sacramentos mágicos”. Todo esse contexto, produzido pelos efeitos psicológicos da crença na doutrina da predestinação, levava os calvinistas Puritanos a encararem suas atividades seculares, em especial seus trabalhos, como sendo uma vocação, um chamado de Deus, levando-os a terem a mesma dedicação nos teares que tinham nos púlpitos, conforme diz Leland Ryken: “William Tyndale disse que, se olharmos externamente, ‘há uma diferença entre lavar louças e pregar a palavra de Deus; mas no tocante a agradar a Deus, nenhuma em absoluto’. William Perkins concordou: ‘a ação de um pastor guardando ovelhas [...] é um trabalho tão bom diante de Deus como a ação de um juiz ao sentenciar, ou de um magistrado ao regulamentar, ou de um ministro a pregar” (2013, p. 62). Na perspectiva de Max Weber, a doutrina da eleição gerava no puritano um profundo sentimento de gratidão à Deus, porque, outra doutrina caracteristicamente calvinista, a doutrina da depravação total do homem, por sua vez, trazia às suas consciências a certeza da incapacidade moral e espiritual de

pelo contrário, os puritanos se esmeravam em suas práticas e afazeres diários porque entendiam que essas atividades eram tão “espirituais” quanto a atividade da pregação, no púlpito. Em suas perspectivas não havia “profano e sagrado”⁵³, apenas “sagrado” e “sagrado”. Desconsiderar isso na abordagem da influência do puritanismo na sociedade civil pode mesmo levar, equivocadamente, a uma conclusão de que o puritanismo era “muito mais ligado às questões deste mundo”.

Outro filósofo que também foi influenciado, de alguma forma, positiva ou negativamente, pelos puritanos, foi Thomas Hobbes (1588-1679), “antigo secretário de Bacon” (*Ibid.*, p.273), que “pode dizer depois da Revolução que a política era uma ciência porque os homens haviam criado o Estado” (*Ibid.*). O simples fato dessa relação de proximidade com Bacon já seria suficiente para estabelecer uma relação de proximidade com os puritanos. Mas, isso vai mais além. Hobbes constrói seu

salvar-se por conta de alguma bondade que pudessem fazer ou mesmo de mérito pessoal. Essa certeza da própria incapacidade era, precisamente, o que levava o puritano a santificar todas as áreas da vida, seguindo estritamente a recomendação Paulina em sua epístola aos colossenses 3:23: “tudo quanto fizerdes, fazei-o de todo o coração, como para o Senhor e não para homens”. A internalização desse conceito e sua prática diária acabaram por criar uma espécie de “*ethos*”, culminando numa maior dedicação em todas as atividades seculares: “esta rejeição da dicotomia entre trabalho sagrado e secular teve implicações de longo alcance” (RYKEN, 2013, p. 62). De fato! Isso foi precisamente o que levou Max Weber a intuir que a doutrina da eleição, responsável pela produção da “ética Puritana do trabalho” foi responsável pelo aparecimento do “espírito do capitalismo”.

⁵³ Com os puritanos, a antiga dicotomia romana entre “Sagrado e Profano” cai por terra. Para eles não apenas as atividades relacionadas à religião e a fé deveriam glorificar a Deus, antes, pelo contrário, absolutamente tudo, inclusive atividades consideradas “seculares”, como a comercial, por exemplo, deveriam ser direcionadas aos céus; não havendo nem mesmo um só instante que ficasse de fora. Todas elas deveriam trazer em si a preocupação de glorificar a Deus, sob pena de não serem realizadas. Max Weber parece ter percebido isso com muita clareza quando afirma que “o Deus de Calvino exigia de seus crentes não boas ações isoladas, mas uma vida de boas ações combinadas em um sistema unificado (2002, p. 91). Abraham Kuyper, um renomado calvinista, ex-primeiro-ministro da Holanda, numa das mais importantes obras publicadas sobre a influência do Calvinismo no mundo, intitulada *Calvinismo*, também compartilha essa ideia de “sistema unificado de vida”, denotando a abrangência do “supremo objetivo do homem” – a glória de Deus - na visão calvinista, nas mais variadas áreas de atividades. Afirma ele: “o Calvinismo realmente nos prevê uma unidade de sistema de vida [...] devemos perguntar quais são as condições requeridas para sistemas gerais de vida, tais como o Paganismo, o Islamismo, o Romanismo e o Modernismo, e então mostrar que o Calvinismo realmente preenche essas condições [...]. Portanto, como fenômeno central no desenvolvimento da humanidade, o Calvinismo não está apenas habilitado a uma posição de honra ao lado das formas pagana, islâmica e romanista, visto que como estes ele representa um princípio peculiar dominando o todo da vida, mas também satisfaz cada condição requerida para o avanço do desenvolvimento humano a um estágio superior. E isto permaneceria ainda uma simples possibilidade sem qualquer realidade correspondente, se a história não testificasse que o Calvinismo tem realmente induzido o rio da vida humana a fluir em outro canal e tem enobrecido a vida social das nações” (2002, p. 28,47). Cláudio Lembo, escrevendo sobre isso, ainda observa: “o Calvinismo não é somente um sistema teológico completo [...], mas também é uma completa biocosmovisão que determina para o calvinista o ponto de partida para toda a sua reflexão e sua vida prática; que determina enfim diretrizes pressuposicionais de qualquer área da vida e do pensamento” (2000, p.120).

próprio sistema teórico a partir da observação dos acontecimentos e consequências trazidos pela Revolução Puritana.

Christopher Hill, em sua importante obra “O mundo de Ponta-Cabeça”, sobre o reconhecimento de Hobbes acerca da importância da Revolução puritana, ainda que ela tenha lhe servido de substrato para a formulação de “antídotos contra as revoluções”, afirma:

Hobbes não foi um puritano [...]. Fugiu da Inglaterra em 1640 e passou toda a guerra civil no estrangeiro [...]. Hobbes somente voltou à Inglaterra no final de 1651 [...]. No entanto, Hobbes sentia grande admiração pelas realizações dessa mesma revolução. Se no tempo assim como no espaço”, afirmou ele certa feita, “houvesse gradações de altura, penso firmemente que o mais alto dos tempos seria o que transcorreu entre 1640 e 1660” (1987, p.368).

A obra de Hobbes foi tão afetada pelos puritanos, pelos calvinistas que Hill chega a dizer que “A filosofia hobbesiana é uma versão secularizada da ética protestante: o homem hobbesiano, no estado de natureza, é o mesmo homem natural de Calvino” (*Ibid.*, p.369). A observação é pertinente. O homem, na visão calvinista, de acordo com a formulação dos puritanos, descrita no capítulo VI da Confissão de Fé de Westminster, formulada a partir de 1643, cujo título é “da queda do homem, do pecado e de sua punição”, dá conta que os homens, tornaram-se “totalmente corrompidos” (HODGE, 1999, p.153), “totalmente indispostos, incapazes e antagônicos a todo bem” (*Ibid.*, p.155).

Essa mesma visão negativa acerca do homem hobbesiano pode ser encontrada em sua obra mais importante: “o Leviatã de Thomas Hobbes pretende demonstrar rigorosamente que o homem é egoísta por natureza, que cada indivíduo é um verdadeiro lobo para todos os outros (HOBBS, 1979, p.XXII). E ainda que, por conta dessa natureza má do homem, “o mundo vive em permanente luta de todos contra todos” (*Ibid.*). Por conta de tudo isso, na perspectiva de Hobbes: “o detentor do poder deve governar despoticamente” (*Ibid.*).

Parece não haver dúvidas que a obra mais importante de Hobbes, O Leviatã, foi formulada como uma espécie de resposta à Revolução inglesa. Portanto, uma ação que envolve diretamente os puritanos. Nela, Hobbes defende um Estado forte⁵⁴, tal qual um grande “monstro marinho”, com poderes de suprimir, inclusive, as

⁵⁴ “As teorias hobbesianas e rouseaunianas da soberania procedem de Marsílio” (RUSHDOONY, 2018, p.181). Marsílio de Pádua (1280-1343), em 1324, escreve “O Defensor Pacis” [Defensor da

tentativas de rebelião. Portanto, é absolutamente necessário, para uma compreensão adequada da obra desse filósofo, uma reflexão crítica acerca do pensamento político vigente à época. Isso não é possível sem a devida abordagem da Revolução Puritana.

Para não estender muito a avaliação dessa relação teórica entre Hobbes e o puritanismo, que parece já estar suficientemente demonstrada, ainda que não seja objetivo, aqui, aprofundá-la, retomamos a obra “As revoluções do poder”, de autoria da doutora em Ciências da Religião, Eunice Ostrensk, que, sobre a teoria de Hobbes, é dito que “ela dota a autoridade soberana do rei de um poder completo e suficiente: ela torna a pessoa e o cargo do rei sagrados e invioláveis” (2005, p.148).

Essa era a questão primordial em Hobbes: criar um Estado forte o suficiente para evitar que rebeliões, como a puritana, voltassem a acontecer. Hobbes também acreditava que sempre haveria a necessidade de um intermediário entre Deus e os homens. Assim sendo, “melhor que fosse, não a pessoa natural do monarca [...], mas o soberano, a única autoridade com poder de empregar legitimamente a violência e proteger os súditos” (*Ibid.*, p.149). Seu objetivo era confrontar a autoridade do Parlamento, que à época contava com forte influência e presença puritana, que havia deslocado a “soberania do poder” do monarca para o povo, que se tornou, de fato e de direito, representante legal, como nunca antes havia ocorrido na Inglaterra.

Paz]. Esse livro é um marco da contestação do poder papal, que durante o medievo teria “exercido vastos poderes temporais” (*Ibid.*, p.179). “O livro foi um ataque ao poder temporal da igreja direcionado contra o papado; no entanto, toda a igreja foi sujeita ao ataque” (*Ibid.*). A força de suas ideias foi tão forte que as consequências perpassam pelo “isolamento da igreja de toda a relevância para com o mundo material, a política, economia, as artes, ciências e muito mais” (*Ibid.*). A própria construção da democracia moderna, que contou com a importante contribuição dos puritanos, pode, de alguma forma, ter sido afetada por suas ideias, uma vez que, em certo sentido, é “antropocêntrica” e privilegia o humanismo, como antagonismo ao cristianismo, de acordo com Rushdoony. Marsílio também apresentou “a doutrina Republicana voluntarista do Estado [...] definido pela vontade popular” (*Ibid.*, 180), onde consta, também, uma ideia de representação. Certamente sua influência contribuiu para a formação da democracia moderna, que, segundo alguns, parece ter sido construída por meio de “muitas mãos”, embora somente a partir do século XVII é possível encontrar uma ação efetiva de mudança de paradigma, realocando a “soberania”, definitivamente, em direção ao povo. Marsílio “inspirou” Thomas Hobbes exatamente no reconhecimento do “Estado como poder coercivo, cuja função é regular e exercer o controle dos conflitos” (*Ibid.*). Nesse sentido, sobre sua própria obra, ele afirma: “este tratado se chamará Defensor da Paz, porque nele são abordadas e explicadas as principais causas pelas quais a paz civil ou a tranquilidade ocorre e se mantém, e igualmente aquelas outras mediante as quais a discórdia, o seu oposto, surge, mas é impedida de prosperar, e igualmente suprimida. Na verdade, este livro explicita em que consiste a autoridade, quais são as causas de todo governo coercitivo, das Leis Divina e humana, da concordância entre ambas, quais são as regras para os atos humanos, e em igual medida conveniente, desde que não impedida, consiste na paz ou tranquilidade civil” (PADUA, 1997 [1322], p.531).

Apesar de não ser fruto da época da Revolução Puritana, listamos, também, o filósofo David Hume (1711-1776) como um dos filósofos que foram, de alguma forma, afetados pelos puritanos, ainda que indiretamente. Ele analisa a Revolução Puritana em sua obra “História da Inglaterra”, quando ainda não tinha fama como filósofo. Ali, ele parece se posicionar contrário às causas da revolução.

Encerramos essa breve lista de filósofos que, de alguma forma, foram impactados, impactaram ou tiveram algum tipo de relacionamento com o puritanismo, com John Locke (1632-1704). Toda sua história, desde o nascimento, é permeada pela história dos puritanos. Ele nasceu de uma família de burgueses comerciantes; portanto, tinha causas em comum a reclamar, em relação à monarquia e “quando estourou a revolução de 1648, seu pai apoiou a causa dos puritanos e alistou-se no exército do Parlamento” (MARTINS, MONTEIRO *in* LOCKE, 1999, p.6), sob o comando geral do puritano Oliver Cromwell. Ao que tudo indica, essa adesão à causa puritana não foi repentina. Sua família já nutria simpatia pelo puritanismo e isso teria influenciado os primeiros anos da educação Locke. Na continuidade de seus estudos, o puritanismo ainda provocaria muitas outras influências.

Em Oxford, por exemplo, instituição muito ligada ao puritanismo do século XVII, Locke “recebeu também duas influências fundamentais para o curso posterior de seu pensamento: a de John Owen (1616-1683), que enfatiza a importância da tolerância religiosa, e a de Descartes (1596-1650)” (*Ibid.*). John Owen, para termos ideia da influência dos puritanos sobre o pensamento de Locke, é considerado um dos mais importantes teólogos puritanos. Ele é chamado de “príncipe dos puritanos”.

Por fim, depois da revolução gloriosa de 1688, que consagrou a “derrota final do absolutismo” (*Ibid.*), a Câmara dos Comuns, mandando chamar Guilherme de Orange e sua esposa Maria, que estavam na Holanda, outorgando-lhes o poder real. No navio que transportava Guilherme de Orange e sua esposa “encontrava-se o filósofo John Locke e isso não era obra do simples acaso” (*Ibid.*). Antes, pelo contrário, “Locke participou ativamente do processo revolucionário realizado em seu país e essa participação poderia ser remontada até suas origens familiares” (*Ibid.*).

Por tudo isso, não é difícil entender o motivo dos temas que perpassam toda a obra de Locke, a exemplo de: “Carta sobre a Tolerância”, onde advoga a liberdade de consciência religiosa, que era, sem dúvidas, um dos principais temas políticos

durante o “século das revoluções”; os “Dois tratados sobre o Governo Civil”, onde no primeiro tratado combate o absolutismo Stuart e no segundo tratado desenvolve suas teses sobre políticas liberais e “Ensaio sobre o Entendimento Humano”, sua obra mais filosófica; todas elas publicadas entre 1689 e 1690.

Na Inglaterra, o filósofo iluminista John Locke havia escrito sobre a origem dos governos. Os reis e as rainhas afirmam que sua autoridade vinha de Deus. Locke duvidava disso. Por que os reis tinham algum “direito divino” de governar? Ele propôs que os primeiros governos humanos haviam se formado séculos antes, quando pessoas em um estado de natureza se uniram para se proteger. Se os reis governam, não era porque Deus os abençoou com poder, e sim porque pessoas haviam criado essa forma de governo. Locke também se manifestou contra as igrejas oficiais. Com tantas religiões afirmando serem donas da verdade, parecia ser absurdo supor que os governos conseguissem decidir qual delas estava certa. Melhor tolerar todas as crenças do que se envolver nas guerras religiosas que haviam abalado a Europa durante centenas de anos. As ideias de Locke sobre ciência de governo um dia ajudariam Franklin e outros norte-americanos a refletir sobre o surgimento dos sistemas políticos, sobre a separação dos assuntos da igreja e do Estado (DAVIDSON, 2017, p.63)

John Locke escreveu outras obras, mas essas, certamente, foram escritas sob uma forte influência das ideias puritanas, como é possível notar na convergência dos assuntos defendidos por ele e pelos puritanos.

Charles-Louis de Secondat, barão de La Brède e de Montesquieu, conhecido como Montesquieu (1689-1755), de certa forma, também pode entrar nesse grupo de filósofos que foram, de alguma forma, afetados pela atuação política dos puritanos.

A separação de poderes e o sistema de pesos e contrapesos da Inglaterra “no século XVII [...] foi louvado, entre outros, por Montesquieu, o famoso filósofo político francês” (DAHL, 2016, p.31).

Como dissemos no capítulo três, o centro da soberania e do poder, até o século XVII, na Inglaterra, não era o povo, mas o monarca. Além disso, o parlamento, na maioria das vezes, se mostrava subserviente ao Rei. A Câmara dos Comuns, que teoricamente deveria servir como um sistema de contrapesos da nobreza, também era, igualmente, cooptada. Apenas depois do século XVII e com a contribuição da atuação política dos puritanos é que essa realidade foi revertida e passou a ser, de fato, um sistema funcional e, inclusive, “admirado nos Estados Unidos pelos elaboradores da constituição, muitos dos quais esperavam criar na

América [...] uma república que teria as virtudes do sistema inglês (*Ibid.*), além de referências positivas do próprio Montesquieu.

4.5 OS PURITANOS E A RESTAURAÇÃO DA MONARQUIA

Depois de ter ajudado a combater o absolutismo dos Stuart, de ter derrubado a Monarquia, de ter protagonizado o único momento da história da Inglaterra como República, depois de ter contribuído grandemente para o surgimento de uma nova modalidade de governo civil com alcance em todo o Ocidente - a Democracia Moderna ou Representativa, os puritanos tiveram que assistir, com aparente passividade, o retorno da Monarquia na Inglaterra do século XVII. Mais que isso: o povo clamou pelo retorno da monarquia. Winston Churchill, registra essa ânsia do povo pela volta da Monarquia: “nada a estranhar, pois, que, à sombra dos carvalhos em todo o interior do país, o povo sonhasse com saudade dos velhos bons tempos, ansiando pelo dia em que o Rei retomasse o que era seu de direito (2009, p.239).

O que houve? Quais os motivos que levaram os ingleses a desejarem a restauração da Monarquia?

É interessante refletir sobre essa “mudança de humor”, porque os membros do Parlamento, da Câmara dos Comuns, campo da atuação política dos puritanos, quando da iminência da Revolução Puritana, [...] eram “idolatrados pelo povo” (HUME, 2017 [1776], p.307).

4.5.1 República de Cromwell

No início da chamada “Commonwealth”, que era a “designação do Governo em Inglaterra sob Cromwell e o Parlamento, no período que decorre entre 1649 a 1660” (HILL, 1983, p.96), período também conhecido como “Protetorado”, “República de Cromwell” ou simplesmente “Interregno”, que foi o período imediatamente posterior à execução do Rei Carlos I, quando a Câmara dos Comuns, da qual participavam muitos puritanos, ainda gozava da simpatia do povo. Importante pontuar: o governo era exercido, durante esse período, pelo Lorde Protetor Cromwell e pelo Parlamento, como indica Hill, acima.

Membros da Câmara dos Comuns que servia aos propósitos de Cromwell e do Exército resolveram que “o povo é abaixo de Deus, a fonte do justo poder [...] que os Comuns da Inglaterra, quando reunidos em Parlamento, tendo sido eleitos pelo povo e do povo sendo os representantes, detêm o supremo poder desta nação” (CHURCHILL, 2009, p.232).

Pela primeira vez na história da Inglaterra e, talvez, do Ocidente, com o acréscimo de uma série de outras características peculiares do que viria a ser conhecido como “democracia moderna”, o povo estava, efetivamente, no poder, por meio de representantes eleitos. Foi um período que durou aproximadamente dez anos e de relativa estabilidade. O “Lorde Protetor da Inglaterra” tinha o respeito até dos que não simpatizavam muito com a causa Parlamentar: “é preciso reconhecer que em sua administração doméstica e civil Oliver Cromwell mostrou respeito tão grande pela justiça e pela clemência quanto poderia permitir sua autoridade usurpada” (HUME, 2017 [1776], p.348). E ainda: “a postura privada de Cromwell como filho, marido, pai ou amigo, não merece grandes censuras, talvez até elogios” (*Ibid.*, 368). A importante historiadora inglesa Antonia Fraser, biógrafa de Oliver, chega a afirmar: “o mínimo que se pode dizer é que Cromwell terá sido o maior dos Ingleses” (1973, p.9).

Sua relação com o puritanismo ocorre desde cedo, por meio do “dr.Thomas Beard, mestre diplomado em Cambridge e clérigo [...] um típico puritano, intelectualizado, corajoso” (*Ibid.*, p.33); características que não faltariam a Oliver. Com dezessete anos Oliver Cromwell partiu para a Universidade de Cambridge, onde “as influências puritanas não esmoreceram de forma alguma (*Ibid.*, p.35).

O Deus de Thomas Beard e de Oliver Cromwell estava permanentemente atento a tudo o que se passava no mundo terrestre, promovendo batalhas perdidas – pelos maus - e sacrificando tronos – dos governantes que não os mereciam. Fosse na pequena sala de aula de Huntingdon, ou talvez, em casa, ouvindo as doutrinas repetidas por seu pai e seu tio, Oliver acabou encontrando essa divindade, cuja constante interferência e julgamento, premiação e punição ele guardaria pelo resto de seus dias (*Ibid.*, p.33-34).

Durante seu governo, o “Interregno”, Cromwell tomou algumas decisões que foram fundamentais para o crescimento e desenvolvimento da Inglaterra. Uma das mais importantes ficou conhecida como “Atos de Navegação”, assinado em 1651. Era, na verdade, uma série de medidas que visavam desenvolver e fortalecer a

indústria naval inglesa e garantir o monopólio das atividades marítimas. Essa medida trouxe muita prosperidade; muito acúmulo de capital, o que acabou sendo um fator decisivo para impulsionar o início da Revolução Industrial na Inglaterra.

Pesa, porém, contra Oliver Cromwell a acusação de ter se tornado uma espécie de ditador e de ter fechado o Parlamento, com o intuito de governar sozinho: “Cromwell, embora astuto e cruel, dependendo da ocasião, foi sempre um ditador relutante e escusatório (CHURCHILL, 2009, p.236). De fato, essa “pecha” está presente no relato de muitos historiadores, mas isso não significa que não se possa revisitar os fatos.

Numa obra em que compara a atuação dos Jesuítas, na figura de Inácio de Loyola (1491-1556), com a dos Puritanos, na figura de Cromwell, sobre essa suposta ditadura, é dito:

Um fidalgo inglês, também apegado aos mesmos princípios, apesar da distância no tempo e da diferença religiosa, confiante em si mesmo e em seus companheiros de fé, Cromwell, o eleito de Deus, rompe com as tradições para impor a seu país uma ditadura de pessoas comuns, parcimoniosas, trabalhadoras e para quem a consciência individual era livre e soberana, cedendo apenas ao temor de Deus (COSTA; CUNHA, 1999, p.9).

O historiador Christopher Hill, por exemplo, sugere que houve “a ditadura dos oficiais do Exército [...] um período de ditadura militar aberta com os generais à frente” (1983, p.98). Ele sugere ainda que “Cromwell e seu círculo (que representava em especial a nova administração) compreenderam que o exército já cumprira a sua tarefa” (*Ibid.*) e que “sua manutenção passara a significar a imposição de pesados impostos [...] não advindo daí vantagens compensatórias” (*Ibid.*). David Hume, por sua vez, confirma que o exército, outrora tão importante para a derrubada da monarquia, na administração de Cromwell, “exaurira a receita e envolvera-o em dívida considerável” (2017 [1762], p.358). Relata ainda que “o conselho de oficiais decidiu por voto elaborar uma admoestação ao Parlamento. Após queixarem-se dos salários atrasados do exército” (*Ibid.*, p.344). Que “uma fissura instituíra-se entre os poderes militar e civil” (*Ibid.*). Que, por sua vez, o Parlamento “não recebeu bem essa admoestação” (*Ibid.*, p.345) e que, portanto, “aprofundou-se ainda mais a fissura entre o exército e o corpo político” (*Ibid.*). Além disso, “tornou-se evidente para Cromwell [...] que o ciúme dos almirantes em relação ao seu poder e à ambição

dos generais os levava à tentativa de subordiná-los a sua autoridade” (*Ibid.*, p.343). “Sem escrúpulos ou delongas decidiu detê-los” (*Ibid.*).

Apesar de tudo, a ditadura de Cromwell diferiu, em muitos aspectos, dos modelos modernos. [...] houve sempre uma efetiva oposição verbal, liderada por republicanos convictos. Não houve qualquer tentativa de se formar um partido político em torno da personalidade do Ditador; muito menos, de se criar um partido estatal. Respeitava-se a propriedade privada [...], o processo [...] conduzido com formalidade técnica. Poucos foram condenados à morte por crimes políticos e ninguém foi enviado indefinidamente para a prisão sem julgamento [...]. Na prática, em termos comparativos, havia muito pouca perseguição com base puramente na religião (CHURCHILL, 2009, p.240).

Tudo isso pode dar a entender que, se houve um período de ditadura durante o “interregno”, pode não ter sido com o consentimento total de Cromwell ou ele pode ter sido levado a isso, por conta dessa problemática com o exército. Além disso, como vimos acima, pela falta total de características peculiares a qualquer regime ditatorial, tudo indica que o termo “ditadura” não está bem aplicado. Talvez seja justo oferecer-lhe o benefício da dúvida, uma vez que Cromwell foi um combatente ferrenho na busca pela liberdade. O fato, é que esse erro pessoal ou institucional, se confirmado, como os indícios podem sugerir, é de somenos importância diante da prodigiosa ruptura com a Monarquia para dar lugar à Democracia Representativa, que não mais deixaria de existir. Antes, pelo contrário, o apelo da necessidade de sua existência era o suficiente para corrigir qualquer rumo errático para que, ao final, ela continuasse a prevalecer na Inglaterra, sem nenhuma intercorrência grande o suficiente para produzir um retrocesso.

O que está absolutamente claro, acerca desse período pós-regicídio, é que uma das partes que compunham o Parlamento foi, de fato, extinta: a “Câmara dos Lordes”, que ficou obsoleta uma vez que não mais havia Rei, nem Monarquia. Os próprios Comuns extinguiram a Câmara Alta” (FRASER, 1973, p.306) e não Cromwell, sozinho. Ainda antes da morte do rei, um *Great Seal* “Grande Selo” “fora encomendado pelos Comuns; Thomas Simon [...] tinha sido encarregado de criá-lo. [...] ele tornou bastante claras as mudanças de poder” (*Ibid.*, p.303): “numa das faces estava representada a Câmara dos Comuns em sessão [...] – nenhum sinal da Câmara Alta” (*Ibid.*). “Deixaram de existir a monarquia e a Câmara dos Lordes, cujos membros não são eleitos” (OSTRENSKY, 2005, p.283). “A Monarquia se fora; os

Lordes se foram” (CHURCHILL, 2009, p.236). “A monarquia foi declarada desnecessária, opressiva e perigosa para a liberdade, segurança e interesse do povo” (HILL, 1983, p.90). E ainda: “a Câmara dos Pares, igualmente abolida, era simplesmente inútil e perigosa [...] foi proclamada a República” (*Ibid.*).

Então, como se pode concluir, talvez não seja verdadeira a informação recorrente de que Cromwell, como um absolutista, teria fechado o Parlamento, que era composto por duas Câmaras. Apenas a Câmara dos Lordes foi, efetivamente, fechada.

Para além de todas essas dificuldades com a República Inglesa, envolvendo o Protetorado, devemos, agora, responder à questão inicial, acerca do que levou o povo a sonhar com a volta da Monarquia. De fato, “não se pode compreender a restauração de Carlos II, exceto em termos da desilusão com o período da Comunidade (ou República)” (LLOYD-JONES, 2016, p.381). O que teria provocado essa desilusão?

Ainda que todo esse estado de coisas, próprias de um sistema que ainda estava se ajustando, tenha contribuído para a rápida mudança de “humor” do povo, parece claro que o motivo principal perpassa pela questão religiosa, novamente.

Winston Leonard Spencer-Churchill afirma que “o regime de Cromwell manifestou-se sob a forma de inúmeros e mesquinhos atos de tirania, e por isso foi odiado como nenhum outro governo inglês antes ou depois dele (CHURCHILL, 2009, p.239). Quais “atos de tirania”? Ele mesmo responde:

Os dias de jejum da igreja, considerados tolerância com a superstição, foram substituídos por um dia de jejum por mês. O Natal excitava a mais fervorosa hostilidade daqueles fanáticos. O Parlamento preocupava-se profundamente com a liberdade que o Natal dava aos prazeres carnais e sensuais. Patrulhas de soldados saíam por Londres, no Dia de Natal, antes da hora do jantar para invadir casas particulares sem mandados, apreendendo as carnes em preparo nas cozinhas e nos fornos. Em toda a parte, intromissões e espionagem. No país inteiro, os Maypoles, mastros enfeitados que celebravam a chegada da primavera, eram derrubados a machadadas para evitar que as danças em torno deles resultassem em imoralidade ou, no mínimo, em frivolidades. Sair de casa no sabbath, exceto para ir à igreja, era passível de punição, e um homem foi multado por ter ido ouvir um sermão numa paróquia vizinha. Chegou-se até a propor a proibição de as pessoas sentarem-se em frente às suas portas ou nelas se encostarem no dia do sabbath. Soltar cães contra ursos cativos e briga de galos eram frequentemente interrompidas, abatendo-se o urso a tiros e torcendo o pescoço dos galos. Todas as formas de esportes atléticos, corridas

de cavalos e lutas corporais foram banidas, e passaram leis sobre o comportamento pessoal que proibiam qualquer tipo de enfeite nas roupas femininas (*Ibid.*).

É importante notar que os chamados “atos de tirania”, que remete à figura de um ditador, estavam muito mais ligados a questões religiosas, de posicionamento teológico-doutrinário de quem, agora, estava no poder em uma realidade em que o contexto sugeria a continuidade equivocada da “estatização da fé”, como sempre ocorreu durante os anos anteriores, sob a tutela espiritual da igreja Anglicana. Até mesmo uma forte e importante ala do puritanismo, os presbiterianos, “acreditavam numa igreja-Estado [...]. Há um sentido em que é perfeitamente próprio dizer que a mesma coisa se aplica até a Oliver Cromwell” (LLOYD-JONES, 2016, p.83). Em relação à ala presbiteriana do puritanismo, talvez seja correto afirmar que eles se contentariam com uma “igreja nacional”; não, necessariamente, estatal; embora essa mudança de paradigma fosse improvável, “afinal de contas, esta era a situação [...] herdada por eles; nunca tinham conhecido outra situação. A Igreja sempre fora uma Igreja-Estado. Daí eles partiram da posição [...] que a encontraram” (*Ibid.*). Por tudo isso, “ditadura” sem características evidentes de “ditadura”; nem mesmo traços acentuados de perseguição religiosa foi ali encontrado.

Porém, é verdade que, assim como aconteceu na formação dos EUA, Cromwell e os puritanos do Parlamento, da Câmara dos Comuns, de certa forma, quiseram transformar a Inglaterra em uma “grande igreja”. Essa acusação parece justa.

A ideia de uma “nova Jerusalém” estava presente tanto lá quanto cá. Isso fica evidente a partir da análise das inscrições que constavam gravadas em moedas da época, na Inglaterra, sob Cromwell: “*the commonwealth of england* [A Comunidade da Inglaterra] e *God With Us* [Deus está conosco]” (FRASER, 1973, p.304). A ideia de “comunidade” remete à ideia de *ecclesia*, igreja, no sentido cristão.

Embora a imposição indiscriminada da moralidade de uma percepção religiosa possa trazer certo grau de organização à sociedade civil, via de regra, traz consigo, também, tão logo seja possível ter outra opção, certa repulsa aos que não estão comprometidos com ela, via genuína conversão, como era o caso dos puritanos. É o que parece ter acontecido. A experiência, desde a idade média, tem demonstrado que os resultados são tão mais positivos à medida que essa adesão a determinada proposta moral vem acompanhada de livre e piedosa escolha de

consciência. Além disso, deve-se pontuar os “excessos morais” cometidos pelos puritanos, reconhecidos na maioria dos livros escritos por cristãos que admiram o puritanismo.

Esse foi, certamente, um dos principais motivos que levaram o povo inglês a desejar a volta da monarquia, tal qual os hebreus ansiavam pelas “cebolas do Egito”.

Vemos o Lord Protector em sua glória, o defensor do protestantismo, árbitro da Europa, benfeitor do saber e das artes. Sentimos a dignidade de seu comportamento com todos e o carinho com os jovens. Sentimos sua paixão pela Inglaterra, tão ardente quanto a de Chartam, e, de certa forma, mais íntima e emocional. Ninguém pode ficar indiferente ao esforço de Cromwell para encontrar uma base moral para o poder que detinha; ou a sua noção de responsabilidade com o seu país e o seu Deus, indo muito além do horizonte de sua vida (CHURCHILL, 2009, p.239-240).

Oliver Cromwell morreu aos 59 anos, em 03/09/1658. Antes, havia nomeado “como seu sucessor o filho mais velho, Richard [...] pessoa respeitável, com boas intenções, mas sem a força e a capacidade exigida pela rudeza daqueles tempos (*Ibid.*, p.241). Richard Cromwell (1626-1712) foi, então, o segundo e último Lorde Protetor da Inglaterra. Interessante notar: seu pai, o Lorde Protetor Cromwell, tinha a “força” e a “capacidade” para lidar com a reconhecida “rudeza daqueles tempos”, mas foi, exatamente por isso, taxado de ditador.

O filho mais velho de Cromwell, Richard [...] foi, de início, aceito pelo Exército e instalou-se devidamente na cadeira de seu pai; mas quando tentou exercer a autoridade que pensava ter, o desempenho deixou a desejar [...]. Depois de quatro meses no augusto cargo, Richard Cromwell viu-se abandonado até por sua guarda pessoal (*Ibid.*).

O protetorado de Richard Cromwell durou pouco menos de um ano; portanto, até 1659. O “espírito do povo” inglês não via a hora do retorno da monarquia, pelas razões já elencadas acima. Aliado a isso, a falta de experiência militar fez com que Richard não fosse bem aceito no Exército. Houve, então, uma espécie de acordo para encaminhar o fim do Protetorado e a restauração da Monarquia. Assim, cuidaram dos Cromwell, “pagaram-lhes as dívidas, deram-lhes residências e renda. Richard aceitou essas propostas imediatamente, e também Henry [...]. Ambos viveram sem serem importunados até o fim de seus dias (*Ibid.*, p.242).

4.5.2 Uma monarquia diferente

“Depois do fracasso do protetorado de Richard Cromwell” (BEEKE E PEDERSON, 2010, p. 506), passemos, então, ao período que ficou conhecido como “Restauração” da Monarquia (1660-1688), consequência indireta da concepção política dos puritanos. Portanto, em certa medida, é possível afirmar: pelos puritanos a monarquia foi extinta; pelos puritanos ela foi restaurada.

A primeira coisa que se deve dizer é que o acordo para a “Restauração” previa uma Monarquia diferente. Não mais o Rei possuiria a “soberania” absoluta.

Nesse sentido, então, em última análise, essa “monarquia diferente”, em boa medida, era o que a Câmara dos Comuns, o Parlamento puritano, liderado por “Pym [...] tinha tentado originalmente” (*Ibid.*, p.244) implantar, para conter o ímpeto absolutista do Rei Carlos I. Portanto, a aparente derrota dos puritanos, quando da Restauração da Monarquia, não está totalmente evidenciada. De certa forma, “a vitória dos Comuns e da Common Law foi permanente. Nascera um novo conceito de soberania” (*Ibid.*, p.244).

Devido aos longos anos de conflito, o acordo também previa uma espécie de anistia geral, onde “não podia haver represálias. Todos tinham que recomeçar conformados com a nova base” (*Ibid.*, p.243), à exceção, tudo indica, incluiria apenas alguns poucos regicidas⁵⁵.

É, finalmente, restaurado ao trono da Inglaterra, Carlos II (1630-1685), filho do Rei que fora decapitado, anos antes. “Em 25 de maio de 1660, o general Monk o recebeu no desembarque com profunda reverência [...]. Todas as classes se juntaram para dar boas-vindas ao Rei” (*Ibid.*, p.243). E não somente isso:

Aplaudiam e choravam numa emoção incontrolável. Sentiam-se libertos de um pesadelo [...]. Charles olhava tudo com estupefação. Seria aquela mesma ilha que ele mal conseguira escapar alguns anos antes? Por toda parte, as massas, ricos e pobres Cavaliers e Cabeças-redondas, episcopais, presbiterianos e independentes

⁵⁵ “O número de executados foi tão baixo da expectativa popular que se decidiu fazer uma adição ao cenário da carnificina; adição que, ao final, não custou nenhuma outra vida. Os restos mortais de Cromwell, de Iron, líder e herói do Exército, e de Bradshaw, presidente do tribunal que julgou Charles I, foram arrancados dos seus caixões em Westminster [...], onde haviam sido sepultados alguns anos antes com solenidade; foram arrastados sobre estrados pelas ruas até Tyburn, onde foram pendurados na força de três cordas por vinte e quatro horas; as cabeças foram espetadas em locais visíveis, e os restos dos corpos atirados numa estrumeira. Pym e vinte outros parlamentares também foram exumados e reenterrados numa vala” (CHURCHILL, 2009, p.245).

emolduraram uma cena de reconciliação e regozijo sem igual na história. Foi o dia de suprema felicidade da Inglaterra (*Ibid.*, p.244).

É, no mínimo, curiosa a participação de, principalmente, presbiterianos no advento da “Restauração”, por conta do antagonismo e certo radicalismo que nutriam em relação à forma de governo que defendiam. É provável que tivessem a expectativa que a igreja da Inglaterra continuaria a ser presbiteriana, quanto à forma de governo, como ocorrera desde a Revolução Puritana. Mas, não foi isso que se deu. A igreja voltou a ser anglicana e os bispos foram reconduzidos. Não é raro, inclusive, encontrarmos historiadores que apontam para uma possível conspiração dos presbiterianos em favor da volta da Monarquia.

David Hume, por exemplo, tratando sobre esse assunto, ainda sob Cromwell, diz: “ouvira dizer que os realistas haviam retomado suas atividades e conspiravam para uma insurreição geral” (2017 [1776], p.358). E completa: “Lorde Fairfax, sir William Waller e muitos dos chefes presbiterianos estavam secretamente envolvidos” (*Ibid.*). Já sob Carlos II, ele afirma: “o novo ministério era formado por homens dos mais eminentes da nação, independentemente de distinção prévia. Presbiterianos compartilharam essa honra com realistas” (2017 [1776], p.390). E ainda: “clérigos presbiterianos, tornaram-se capelães reais” (*Ibid.*). Essa estranha ligação ainda precisa ser melhor investigada⁵⁶.

⁵⁶ John Milton (1608-1674), importante poeta e entusiasta da República Inglesa, contado algumas vezes entre os puritanos, publica “A Tenência de Reis e Magistrados” em 13 de fevereiro de 1649, logo após a decapitação de Carlos I, ocorrida em 30 de janeiro de 1649. Esse texto, que faz parte de um compilado de escritos políticos de Milton, constitui “uma justificativa dos procedimentos contra Carlos I” (DZELZAINIS, In: MILTON, 2005 [1649], XI). A primeira edição “está conforme à estrutura em cinco partes da oração clássica estabelecida por Isócrates e Cícero: exórdio [...], narração [...], confirmação, refutação [...] e peroração (*Ibid.*, XII). Pelo menos três dessas partes “o exórdio, a refutação e a peroração constituem uma polêmica travada, principalmente, contra os presbiterianos” (*Ibid.*). E ainda: “Os presbiterianos, a despeito de inicialmente instarem à mais vigorosa prossecução da guerra contra Carlos, agora se refugiam no terceiro artigo da Liga e Pacto Solenes (1643), mediante o qual se comprometiam a proteger a autoridade e a pessoa do rei, e isso, por conseguinte, tornou-se o foco do ataque de Milton. Grande parte de A tenência trata de expor essa contradição” (*Ibid.*, XIII). Sobre essa questão, o próprio Milton diz: “não receio afirmar que os presbiterianos, os quais agora condenam a deposição, foram precisamente homens que depuseram o rei e não podem, apesar de todo o seu ardil e relapsia, lavar a culpa das próprias mãos. Foram eles mesmos que tornaram culpáveis seus últimos feitos e converteram em rebelião suas ações justificáveis” (MILTON, 2005 [1649], p.37). Sobre essa controvérsia, a doutora Eunice Ostrensky, afirma: “em 1649, os presbiterianos deram para negar tudo que disseram antes, assumindo uma postura piedosa em relação ao falecido rei (2005, p.152), e continua: “ao contrário do que agora dizem, os verdadeiros executores de Carlos I não foram os independentes – ainda que pudessem ter praticado esse ato de maneira livre e lícita. Antes, foram eles mesmos, os presbiterianos, que na qualidade de parlamentares conseguiram depor o rei em 1642, travar guerra contra ele nos anos seguintes, prendê-lo, destituí-lo de sua autoridade e transmiti-la a outras pessoas” (*Ibid.*, p.153). Isso parece estar em harmonia com as palavras do próprio Milton: “o que eu deveria voltar a dizer sobre as

Em pouco tempo, sob Carlos II, já foi possível notar a mudança em relação à gestão puritana. A licenciosidade moral que o povo tanto almejava, finalmente havia chegado:

Nesse período, o povo curou-se, em grande medida, do selvagem fanatismo que outrora o agitara; e, por mais que tenha adquirido novos vícios, é dubitável que tenha havido piora em matéria de moral. A licenciosidade e a devassidão disseminaram-se pela nação, a partir do exemplo de Carlos II e dos realistas. Os prazeres da mesa eram estimulados; o amor era tratado mais como apetite do que como paixão; o belo sexo degradou sua castidade, que fazia parte do caráter nacional, sem que ao mesmo tempo conseguisse inspirar o outro com sentimento de delicadeza (HUME, 2017 [1776], p.431).

O reinado de Carlos II, de 1660 a 1685, teve como principal mérito “acabar com o período revolucionário cromwelliano com um mínimo de derramamento de

tentativas de tirar a vida do rei, das quais ele próprio muitas vezes acusou os presbiterianos, quando, bem pesadas as coisas, seria possível afirmar sem falácia que eles praticaram o ato cabalmente? [...], então no sentido mais verdadeiro eles mataram o rei não apenas quando o depuseram e declararam guerra contra ele, o que, além do perigo à sua vida pessoal, lançou-o para a mais remota e oposta extremidade de qualquer função vital de rei, mas também quando o mantiveram na prisão, derrotado e subjugado a seu poder absoluto despótico, submetido assim à mais baixa degradação e incapacidade do nome régio (MILTON, 2005, [1649], p.42). Em sua “Defesa do povo inglês”, Milton afirma: “Uma vez subjugados, os líderes do partido realistas de fato depuseram as armas a contragosto, porém não a hostilidade. [...] os presbiterianos, ao verem que não lhes seria concedida a dominação civil e eclesiástica sobre todos, começaram a se associar com eles em reuniões secretas muito indignas de suas palavras e seus atos pretéritos. Alcançaram tal grau de amargura que preferiam passar novamente à propriedade do rei, a permitir aos próprios irmãos a parcela de liberdade que também haviam adquirido com o próprio sangue, e preferiram experimentar de novo como senhor um tirano que se encharcara no sangue de inúmeros cidadãos, e queimava de ira e de uma vingança que já concebera contra os sobreviventes, a tolerar como seus pares, com iguais direitos, seus irmãos e amigos” (MILTON, 2005, [1651], p.304). Ainda com o objetivo de culpar os presbiterianos, Milton acaba por fornecer uma importante informação: “No mês de agosto anterior à execução a Câmara dos Comuns, que já legislava sozinha e respondia perante os Independentes, escreveu uma carta aos escoceses, na qual declarava jamais ter pretendido alterar a forma de governo que até o momento vigorava na Inglaterra sob rei, a Câmara dos Lordes e dos Comuns’. Agora vê que a deposição do rei não é atribuída à doutrina dos Independentes. Estes homens, que não costumam ocultar suas doutrinas, professaram, mesmo quando detinham o controle das coisas, que ‘jamais pretenderam alterar o regime do reino’” (*Ibid.*, p.316-317). Por fim, a doutora Eunice chega a sugerir que “os presbiterianos escoceses entregaram Carlos I ao exército parlamentar em troca de dinheiro” (*ibid.*). Porém, levando-se em consideração as palavras de Milton, que reconhece: “quanto ao partido chamado presbiteriano, do qual inúmeros, creio eu, são bons e fiéis cristãos”, essa hipótese de suborno não parece ser provável. Importante lembrar: “os anseios catequéticos da Assembleia de Westminster tinham por base A Liga e o Pacto Solenes assinados entre Irlanda e Inglaterra em 1643” (GEERHARDUS, 2007, XI). E ainda: “o Catecismo Maior apresenta uma exposição dos Dez Mandamentos particularmente completa e rica. A escritura dessa seção do Catecismo está especialmente associada ao nome de Antony Tuckney, notável teólogo moral Puritano. Muitos consideram essa parte do catecismo como uma considerável introdução ao pensamento ético dos Puritanos” (*Ibid.*, XIV). Portanto, a ideia de honra e obediência ao rei, ao magistrado civil, que tratam no quinto mandamento, no que diz respeito aos pecados dos inferiores em relação aos superiores, está igualmente presente nos catecismos produzidos durante essa importante reunião de teólogos, que ocorreu concomitantemente à guerra civil, especialmente nas perguntas e respostas 123 a 128. Esse parece ser um caminho possível a ser percorrido para o entendimento dessa questão levantada por Milton, que envolvia também o Parlamento e o Exército. Esse último, ao que tudo indica, não era considerado como magistrado civil pelos puritanos.

sangue” (TREVELYAN, 1982, p.11). Porém, outras características de seu reinado apontaram como prenúncio de que as coisas não estavam bem, especialmente no que diz respeito a tema tão caro aos puritanos do século XVII: a questão da liberdade religiosa. Leis severas, aprovadas entre 1662 e 1665, ficaram conhecidas como “Código Clarendon”. Como já dissemos, “o acordo da Restauração levou a igreja estabelecida a ser, mais uma vez, anglicana ao invés de puritana” (*Ibid.*, p.13). Mais que isso: “quaisquer outros religiosos que não fossem da igreja anglicana seriam punidos como criminosos” (*Ibid.*). Houve, assim, grande perseguição aos puritanos, apesar da “anistia” pregada.

O código Clarendon e sua aplicação deveriam, por conseguinte ser aplicado não à Câmara dos Stuart mas à Câmara dos Comuns. O motivo não era originalmente perseguição religiosa. Os cavaleiros da Inglaterra à época da Restauração eram ansiosos por vingança política, e não por propaganda religiosa. Eles perseguiram a heresia de fato, mas não com a finalidade de salvar a alma dos puritanos, mas para prevenir que crescessem novamente. E assim pudessem derrotar a igreja, decapitar o rei e confiscar a propriedade dos cavaleiros. “Nunca mais” era a atitude do Parlamento monárquico para com os puritanos (*Ibid.*, p.14).

A história das Revoluções inglesas é cheia de reviravoltas. Essa perseguição que se abateu contra os puritanos, no reinado de Carlos II, muito mais por parte do Parlamento monarquista, pela Câmara dos Lordes, que havia sido restaurada, que por parte do Rei, que sinalizava para uma política de tolerância, na verdade, revela que a antiga ferida causada pela Revolução Puritana, sumarizada no conflito entre o a Câmara dos Comuns, a Coroa e a Câmara dos Lordes, não havia sido cicatrizada e agora era revivida pelos filhos dos que lutaram aquelas batalhas. “Afinal de contas, os *tories* eram os filhos dos monarquistas que haviam lutado pela Coroa e os *wings* filhos dos parlamentaristas” (*Ibid.*, p.15).

Tories e Wings representavam partidos políticos oponentes e os *tories*, agora, ocupavam posição privilegiada, diferente do que ocorria quando da Revolução puritana: “os *tories* eram “altos clérigos” anglicanos, que procuravam desanimar os dissidentes protestantes pela aplicação do código Clarendon, e com isso extirpar o puritanismo” (*Ibid.*).

Outra informação importante sobre Carlos II é que ele “desejava proteger os católicos romanos, como se ele devesse sua vida à lealdade católica” (*Ibid.*, p.13).

Em 1683, quando Carlos II estava começando a mostrar abertamente que era um católico romano, à ordem das autoridades as obras de John Knox foram queimadas em público em Oxford, e foi promulgada uma proibição de que as suas obras fossem lidas (LLOYD-JONES, 2016, p.323).

Essa informação vai ser importante porque dará ocasião à Revolução Gloriosa de 1688. Além disso, Carlos II “preferiu não reunir a Câmara dos Comuns [...]. Desde a restauração não tinha havido tamanho lapso nas convocações do Parlamento, o que era na realidade ilegal (TREVELYAN, 1982, p.19).

Carlos II morre em 1685 e em seu lugar assume seu irmão, Jaime II (1633-1701), segundo monarca pós-restauração e reinou até 1688.

O reinado de Jaime II, para nosso interesse, pode ser resumido na continuidade da perseguição aos puritanos e na tentativa de levar a Inglaterra de volta à igreja católica romana, uma vez que esse tema perpassou vários momentos de seu reinado, nos seguintes termos:

Os púlpitos das igrejas não se harmonizariam para proclamar contra a religião do rei e o puritanismo seria extirpado pela contínua aplicação do Código de Clarendon contra os dissidentes protestantes. Desta maneira, a evolução da igreja e do Estado através do modelo romano poderia progredir pacificamente. Tal era o plano de Jaime II. A volta a Roma seria realizada com o consentimento semiconscente da igreja da Inglaterra e com a ativa ajuda de um Parlamento *Tory* (*Ibid.*, p.22).

Mesmo o Parlamento *Tory* não concordava com essa volta ao romanismo, que Jaime II queria promover. Afinal, muitos eram do Alto Clero da igreja Anglicana. O rei, então, se viu obrigado a formatar outro plano: “Jaime, em resumo, no seu desejo de restaurar o romanismo na Inglaterra, achou necessário tornar-se um monarca absoluto, como outros príncipes da Europa” (*Ibid.*, p.29). O rei, de alguma forma, associava “a causa do catolicismo romano com a causa do despotismo” (*Ibid.*), talvez induzido pelo fato de que “outros príncipes da Europa” eram déspotas e católicos romanos, ao mesmo tempo.

Jaime, apesar de imprudente em fazer tal tentativa, tinha pelo menos alguma razão para esperar sucesso. Ele tinha o completo controle do poder executivo; ele poderia demitir ou nomear cada funcionário do Estado, e os altos patronos da igreja estavam em suas mãos. Acima de tudo ele tinha um grande exército, como nem os *tudors* nem seu pai ou irmão jamais comandaram [...] ele poderia completá-lo com os católicos de sua fortaleza na Irlanda (*Ibid.*, p.30).

Os planos do rei eram tão audaciosos que seus súditos “só conseguiriam derrotá-lo solicitando ajuda estrangeira” (*Ibid.*). E mesmo com essa ajuda estrangeira, não seria possível derrotá-lo se os “*tories* e clérigos tivessem aderido [...] a sua peculiar doutrina de que ninguém deveria resistir ativamente ao rei, mesmo que infringisse todas as leis e perseguisse a igreja como Nero” (*Ibid.*). Ele acreditava, realmente que teria essa adesão, mas não teve. Outro erro que Jaime II cometeu foi acreditar que “poderia obter ajuda ativa dos inconformistas puritanos, se ele os isentasse das leis perseguidoras” (*Ibid.*). Ledo engano. Os puritanos prefeririam a morte a ver uma Inglaterra católica.

Uma certa porção de desilusão ajuda os homens a se tornarem sábios, e por volta de 1688, os homens sentiram-se duplamente desiludidos, primeiro pelo “Reinado dos Santos” sob Cromwell, e depois pelo reinado do “Escolhido do Senhor”, sob Jaime (*Ibid.*, p.4).

O povo inglês cansado e desiludido pediu, finalmente, ajuda externa e um documento foi “secretamente despachado a Guilherme de Orange (1650-1702), convidando-o a vir para a Inglaterra com uma força militar, em torno da qual a Nação se uniria numa rebelião contra o governo de Jaime” (*Ibid.*, p.43), também conhecido como Guilherme III da Inglaterra e William de Orange.

O convite foi assinado por membros do partido *Whigs*, pelo bispo de Londres representando a igreja anglicana e por membros do partido *Tory*. Portanto, toda a representação da Inglaterra estava, de fato, empenhada para a derrubada de Jaime II. Em alguma medida, “as assinaturas atestavam o renovado zelo da Nação pelo protestantismo” (*Ibid.*, p.43). Dizia-se à época, na expectativa da chegada do futuro Rei William de Orange, Guilherme III: “o vento protestante aumentou no coração dos homens as fortes rajadas para a fúria de um vendaval. Logo sopraria através do Mar do Norte” (CHURCHILL, 2009, P.266).

Estava deflagrada a última das Revoluções inglesas, que ficou conhecida como “Revolução Gloriosa de 1688”, porque o poder foi tomado na Inglaterra sem derramamento de sangue, como nas outras Revoluções.

Sobre Jaime II pesava a acusação de “má administração e abuso de poder” (HUME, 2017 [1776], p.408), pelo que “perdera todo o direito à Coroa e a dignidade real era ofertada ao príncipe e à princesa de Orange” (*Ibid.*).

Guilherme desembarcou na Inglaterra em “05 de novembro [...], dia dedicado, por muitos anos no passado, a serviços da igreja e aos ritos populares [...], como

agradecimento pela salvação dos desígnios papistas (TREVELYAN, 1982, p.51). O exército com o qual desembarcou, composto por “tropas de várias nações – dinamarqueses, suecos, alemães, suíços e huguenotes franceses, além de holandeses [...] ingleses e escoceses (*Ibid.*), “parecia mais um concurso de todas as raças protestantes da Europa, vindas para ajudar na libertação da Inglaterra” (*Ibid.*).

Jaime II, entendendo que toda a Inglaterra se voltara contra ele “e vendo que a resistência era impossível [...] entrou em negociação com o Príncipe de Orange [...] e deixou o solo inglês para sempre” (CHURCHILL, 2009, P.268). Na verdade, “a fuga de Jaime foi uma escolha pessoal [...]. A fuga diminuiu enormemente a possibilidade de uma guerra civil” (TREVELYAN, 1982, p.55). Talvez seja correto dizer que ele abriu mão do trono para evitar a guerra civil, porque seu poderio bélico lhe permitiria promover uma poderosa resistência. Por conta disso, “sua dignidade lhe foi restituída pela história. O sacrifício dela pela religião angariou-lhe o eterno respeito da Igreja Católica” (CHURCHILL, 2009, P.268).

Reuniu-se a convenção inglesa [...]. Após agradecerem em conjunto ao príncipe de Orange pela liberação, a grande maioria dos Comuns aprovou [...] um voto [...] e submeteu-o aos lordes. Continha as seguintes palavras: o rei Jaime II tentou subverter a constituição do reino e rompeu o contrato original entre o rei e o povo; violou, por conselho dos jesuítas e de outras pessoas perversas, suas leis fundamentais; fugiu do reino, abdicando do governo. Portanto o trono estava vacante (HUME, 2017 [1776], p.408).

“Guilherme foi posto no trono” (TREVELYAN, 1982, p.55). A Revolução Gloriosa mudou a política da Inglaterra. Ela decretou o fim do absolutismo. De forma que “a Gloriosa Revolução de 1688 e a aprovação da Lei dos Direitos em 1689, instituindo uma monarquia constitucional, produziram uma ordem firmemente estabelecida” (LLOYD-JONES, 2016, p.381).

A expulsão de Jaime foi um ato revolucionário, mas, no entanto, o espírito dessa estranha Revolução era o contrário de revolucionário. Ela não veio para acabar com a lei, mas para confirmá-la contra um rei violador das leis. Ela não veio para coagir as pessoas a um modelo de opinião em política e religião, mas para dar a liberdade sob a e pela lei. Ela era ao mesmo tempo liberal e conservadora; a maioria das revoluções não o são, mas acabam com as leis e depois toleram apenas uma só maneira de pensar. Mas na nossa revolução os dois grandes partidos, na igreja e no Estado, uniram-se para salvar as leis da terra da destruição de Jaime [...]. Sob tais circunstâncias, a característica básica do acordo da Revolução foi a liberdade pessoal sob a lei, tanto religiosa quanto política (TREVELYAN, 1982, p.5).

A Restauração da Monarquia, a partir de 1660, é sempre citada como um evento que marca o declínio do puritanismo, especialmente o ano de 1662 com o “Ato de Uniformidade”, que obrigava os puritanos a “declarar um assentimento e consentimento sincero ao Livro de Oração de 1662” (PACKER, 1996 p.129), coisa que suas consciências cativas às Escrituras não lhes permitiriam fazer. De fato, ali, o puritanismo registrou muitas baixas. “1662 é usualmente chamado de a Grande Expulsão; e por certo estava presente o desejo de expulsar qualquer Puritano” (*Ibid.*). Mas, “historicamente [...] seria mais exato chamar esse evento de Grande Retirada, por parte daqueles que não quiseram prestar o juramento prescrito pelo Ato de Uniformidade” (*Ibid.*).

Em última análise, a escolha era entre o “dever de consciência” e o “bem-estar”. Foram expulsos; retiraram-se. Essa “atitude de consciência que marcou toda a religião dos Puritanos [...] é uma virtude cristã necessária em todas as épocas” (*Ibid.*, p.131). Porém, ser expulso ou se retirar quando não há oferta de uma terceira opção, são atitudes que denotam derrota. Derrota? Por quais causas eles lutavam? Acaso não era pela liberdade religiosa? Pela liberdade política? Pelas liberdades individuais? A Revolução Gloriosa acabou por proporcionar tudo isso. Portanto, de uma maneira ou de outra, os objetivos mais nobres foram alcançados. Registre-se, então, uma vitória para os puritanos no “placar” da história.

CONCLUSÃO

Rubem Alves, em sua *"Filosofia da Ciência"*, resgata uma frase utilizada por Karl Popper no seu livro *"A lógica da investigação científica"* que, de uma maneira ou de outra, representa todo aquele que se aventura na difícil missão de pesquisar e de escrever sobre os resultados de sua pesquisa. Diz aquela epígrafe: "teorias são redes; somente aqueles que as lançam pescarão alguma coisa".

A expressão "somente aqueles" indica que nem todos lançarão "redes". Talvez pelas dificuldades naturais que essa atividade impõe; talvez porque houve uma decisão de se dedicar a outra atividade. Já a expressão "pescarão alguma coisa" indica que não é possível "pescar tudo".

A analogia das "redes", de Rubem Alves, indica, ainda, que a eficácia da "rede" vai depender do objetivo do "pescador". Ou seja, se ele intenta pegar apenas "peixes grandes" uma "rede" com malhas pequenas não será a mais adequada, porque trará junto, também, "peixes" menores que ocuparão espaços que deveriam ser reservados apenas aos "peixes" grandes, conforme previa a projeto inicial. Se intenta pegar "peixes" pequenos, uma "rede" com malhas grandes não atingirá o objetivo, pois os "peixes" não ficarão retidos. Portanto, "uma rede vale não só pelo que pega, mas pelo que deixa passar" (1985, p.77).

As "redes" de Galileu, por exemplo, lembra Rubem Alves, pensadas para "pescar" apenas a linguagem matemática, acabou por deixar passar "cores", "cheiros", "sensações táteis", etc. Afinal, não eram esses "peixes" que ele queria pescar.

Assim ocorre o desenvolvimento científico. Um "peixe", "tema", "aspecto" que não foi "pescado", "pesquisado", por delimitação de objetivo, por um pesquisador é exatamente o que interessa para o outro. O fato é que nenhum deles, independentemente da área de atuação, conseguirá analisar todas as verdades possíveis de seus "objetos" de pesquisa. Além disso, suas "redes" poderão reter mais do que deveriam ou deixar escapar o que deveriam ter retido. Isso será completado ou corrigido por outro "pescador/pesquisador". Por conta disso, os pressupostos científicos acabam por impor certa lição de reconhecimento de limitação e humildade ao pesquisador.

Quantas "redes" já não foram lançadas, por exemplo, com a intenção de "pescar" a Democracia?

Por mais que os pesquisadores tenham se esforçado, certamente, ainda não foi possível esgotar todas as possibilidades de observação.

São muitos olhares possíveis sobre esse mesmo objeto, que pode ser analisado de vários pontos de vista diferentes: a partir do tempo-espaço, se democracia antiga, se democracia moderna, considerando seus importantes marcos em Atenas, Roma, Veneza, Inglaterra, França, EUA e cada um deles podendo ser subdivididos em uma enormidade de aspectos específicos. A partir do ponto de vista sociológico, podendo ser observadas as diversas classes sociais, cada uma delas com atuações, objetivos e percepções diferentes umas das outras. A partir do ponto de vista cultural se essa ou aquela cultura é mais ou menos propícia ao desenvolvimento da democracia.

Do ponto de vista da ciência política, partindo das mais variadas correntes, escolas e autores possíveis, perpassando pela questão do sufrágio e de toda a dificuldade envolvida no que diz respeito à sua extensão. Do ponto de vista da teologia, das ciências da religião. Do ponto de vista dos efeitos psicológicos que a noção de liberdade ou a falta dela, produz. Do ponto de vista da extensão da liberdade e do nível de participação popular, além de muitos outros.

Enfim, uma diversidade de pesquisas sobre democracia já foram feitas e são feitas todos os anos, nas mais variadas áreas do conhecimento, em vários níveis e por pesquisadores com formação e histórias de vida diferentes. Mas, haverá sempre algum olhar ainda não perscrutado.

Nosso antigo interesse pelo calvinismo, inicialmente apenas pela teologia, como ocorre no Brasil com a maioria absoluta dos simpatizantes das ideias de Calvino, nos levou a Max Weber e à sua consagrada relação entre a origem do “espírito do capitalismo” e o “calvinismo”. Com esse novo conhecimento agregado, estava estabelecido que os efeitos psicológicos da doutrina da eleição haviam sido um fator influenciador vigoroso de relações econômicas; uma novidade considerando que até então se acreditava, especialmente por conta do Marxismo, que mudanças econômicas possuíam como causas apenas fatores econômicos.

A partir desse pressuposto weberiano fomos instigados a pesquisar outras possibilidades de influência do calvinismo fora da teologia. Assim, chegamos à política. A primeira vez que esse binômio política e calvinismo se nos foi apresentado foi por intermédio da obra de Abraham Kuyper (1837-1920), um calvinista que atuou

como Primeiro-ministro da Holanda, de 1901 a 1905 e que defendia o calvinismo como um verdadeiro sistema de vida; como uma cosmovisão que deveria fazer frente ao modernismo, influenciando todas as áreas da vida.

Com a atenção voltada para identificar qualquer aspecto da política que pudesse fazer alguma ligação com o calvinismo chegaríamos, inevitavelmente, a atuação política dos puritanos, calvinistas ingleses, que atuaram, principalmente, no século XVII; como, de fato, ocorreu.

Algumas leituras na área das ciências políticas, aliadas ao conhecimento prévio da teologia puritana, essencialmente calvinista, sobretudo da eclesiologia calvinista/reformada, foram suficientes para intuirmos que a atuação política dos puritanos poderia ter uma relevância muitíssimo maior que a simples ocupação de cargos políticos, como era nossa expectativa inicial.

A cada leitura, as palavras “puritanos” e “democracia” apareciam de forma recorrente no mesmo cenário. Esse era um fato curioso porque, pelas próprias leituras, a democracia era uma forma de governo que havia estado ativa até, no máximo, o século V a.C, em Atenas. Depois disso ela simplesmente sumiu; foi completamente descontinuada, dando lugar a monarquias e despotismos. Com o surgimento do Estado Moderno, com extensões cada vez maiores, a chamada Democracia direta, dos gregos, que já estava descontinuada, tornou-se absolutamente inviável.

Apesar disso, as referências “democracia” e “puritanos” continuavam a aparecer em vários textos. Contudo, notamos que uma mudança substancial havia acontecido. A democracia não era mais a mesma. Não se falava mais na democracia grega, direta. Uma adaptação, uma modificação no “DNA” da democracia foi introduzida. O conceito de “povo no poder”, “poder que emana do povo” estava preservado. Porém, esse poder, agora, era exercido por meio de representantes eleitos. Finalmente, tínhamos no mesmo cenário “democracia”, “representantes eleitos” e “puritanos”. Uma novidade sem precedentes práticos, na amplitude em que estava se descortinando.

A essa altura aquela intuição já havia virado hipótese: “o conceito de governo eclesiástico defendido por uma parcela muito influente do puritanismo foi um fator imprescindível que contribuiu para a formação desse “novo” regime de governo secular, que ficou conhecido como “democracia moderna” ou “democracia

representativa”. Também já tínhamos algumas perguntas incômodas, até então sem respostas, e nos pomos a pesquisar no intuito de respondê-las: “como ideias e concepções religiosas, que a priori deveriam ficar circunscritas ao chamado “mundo espiritual”, acabam por interferir, conseqüentemente, no “mundo não espiritual”? É possível um modelo de governo eclesiástico ter influenciado a criação de um modelo de governo não eclesiástico? Até que ponto as concepções religiosas dos puritanos acabaram por interferir e influenciar a sociedade, especialmente na política, contribuindo para a formação de um “novo” regime de governo?

Diante do desafio, acreditamos ter conseguido demonstrar a validade da nossa hipótese, ter respondido às nossas inquietantes perguntas e ter acalentado nossa intuição inicial: os puritanos, de fato, foram responsáveis diretos pelo “nascimento” da democracia moderna. Para tanto, a tese foi desenvolvida da seguinte forma:

No primeiro capítulo, cuidamos em fazer uma apresentação geral do que foi o movimento puritano do século XVII, uma vez que esse movimento só é mais conhecido nos círculos onde há forte influência da teologia Reformada. Começamos com uma visão panorâmica buscando relacionar o puritanismo com cada fase da monarquia inglesa. Em seguida partimos para a definição do que foi o movimento puritano e, depois, tratamos de definir sua historicidade no tempo-espaço, uma vez que há, entre os estudiosos do movimento, certa maleabilidade conceitual nesse sentido.

No segundo capítulo, por sua vez, apresentamos as bases teológico-doutrinárias do sistema de governo eclesiástico representativo, defendido por uma parcela muito grande e influente do puritanismo, que demonstramos ter servido, em alguma medida, também, de modelo para a formação do sistema de governo civil da democracia representativa. Iniciamos apresentando os principais sistemas de governo eclesiástico, cada um deles com seus ônus e bônus, a fim de estabelecer uma comparação clara entre eles e de como eles se relacionam, de alguma forma, com os sistemas de governo secular mais conhecidos. Sugerimos que o regime de governo eclesiástico Episcopal seja um reflexo do regime secular da Monarquia; que o regime de governo eclesiástico Congregacional ou Independente, é reflexo do regime secular de governo da Democracia Direta. E, finalmente, que o regime de governo eclesiástico Presbiteriano ou Representativo reflete o regime secular de

governo da Democracia Moderna ou Representativa. Em seguida, trabalhamos o regime de governo eclesiástico do Velho Testamento, do Novo Testamento, em Calvino e dos próprios puritanos, durante a Assembleia de Westminster.

No terceiro e mais denso capítulo, trabalhamos o envolvimento dos puritanos com a política e a formação da democracia moderna, propriamente dita. Iniciamos o capítulo com uma apresentação acerca do explosivo binômio religião e política. Em seguida delineamos os motivos que levaram os puritanos a um envolvimento com a política; encaramos o debate sobre o cristão e a desobediência civil, importante tema que procura justificar a ruptura institucional dos puritanos com o clero anglicano e com a coroa, ante o quinto mandamento, que proíbe a desobediência para com os superiores; passando pela contestação do direito divino dos reis.

Entramos analiticamente na mais importante revolução inglesa do século XVII, a Revolução Puritana, que marca o fim da monarquia, pelo menos durante o Interregno, e o início da “nova democracia”. Por fim, abordamos a democracia direta com o propósito de criar subsídios para posteriores comparações e finalizamos o capítulo apresentando evidências da influência dos puritanos na formação desse “novíssimo” regime de governo civil – a democracia moderna, representativa -, fruto, em alguma medida, como já demonstramos, do regime de governo eclesiástico defendido pela maioria dos puritanos influentes, em Westminster.

No quarto e último capítulo, apresentamos outras consequências indiretas do envolvimento dos puritanos com a política, a exemplo da formação dos EUA, da contribuição dos puritanos para a educação, com a fundação de grandes universidades, da contribuição dos puritanos para o avanço científico, e da influência que os puritanos exerceram sobre alguns filósofos como Francis Bacon, Thomas Hobbes e John Locke e, finalmente, tratamos sobre a restauração da monarquia.

Que nos parece? Foi pouca a influência desse pequeno e perseguido grupo religioso da Inglaterra do século XVII? A importância dos puritanos para a teologia Reformada é conhecida e consagrada. No Brasil, por exemplo, dificilmente algum cristão protestante não teve contato com a produção teológica dos puritanos, ainda que para contestá-la; quando do espectro doutrinário não calvinista. Contudo, a importância do movimento puritano para a política da Inglaterra e para todo o Ocidente ainda era pouquíssimo conhecida.

Mesmo nomes como David Martyn Lloyd-Jones e James Innell Packer parecem não ter percebido a grandiosidade do resultado final do envolvimento dos puritanos com a política. Talvez, os próprios puritanos, imersos no desenrolar da história, também não.

Para termos ideia da frustração que esse envolvimento dos puritanos com a política causou, basta dizer que o doutor David Martyn Lloyd-Jones dedica um capítulo inteiro de sua obra clássica “Os puritanos”, sob o título “perplexidades puritanas”; na verdade, uma conferência proferida em 1962, onde ele atribui como a causa principal para o declínio do puritanismo, a partir de 1662, precisamente, o envolvimento deles com a política. “O que é que deu errado?” (2016, p.79), pergunta ele, de forma retórica, e responde: “foi a mistura de religião e política. “Foi o que me parece que atormentou grande parte da história dos puritanos” (*Ibid.*). E insiste: “sempre achei que é a primeira chave para o entendimento da tragédia que sucedeu em 1662. Isto é sempre um perigo, esta mistura de política e religião” (*Ibid.*, p.80). Ele encerra essa questão reafirmando: “misturar política e religião na igreja é sempre um perigo. Espero que aprendamos a lição de 1640 a 1662 e nos mantenhamos livres desses entrelaçamentos mundanos” (*Ibid.*, p.80-81).

Também o doutor James Innell Packer não esconde sua frustração com a falta de resultados religiosos objetivos dos puritanos e afirma:

Os Puritanos perderam, em certa medida, toda batalha pública em que lutaram. Aqueles que ficaram na Inglaterra não mudaram a igreja da Inglaterra como esperavam fazer, nem reavivaram mais do que uma minoria dos seus partidários, e eventualmente foram conduzidos para fora do anglicanismo por meio de calculada pressão sobre suas consciências. Aqueles que atravessaram o Atlântico falharam em estabelecer a Nova Jerusalém na Nova Inglaterra; durante os primeiros cinquenta anos suas pequenas colônias mal sobreviveram, segurando-se por um fio (1996, p.19).

O que dizer diante de decepções tão evidentes, que perpassam, de alguma forma, pela questão política, como quem diz: “pastores, ministros, clérigos e leigos puritanos, todos eles, se deixaram envolver com a política e acabaram esquecendo de fazer o trabalho “religioso” que deveriam fazer”. O que dizer? Humildemente rogamos, senhores: limpem as lentes! Olhem novamente! Vejam o tamanho do legado que os puritanos deixaram para a sociedade civil, para o mundo ocidental e glorifiquem a Deus. Afinal, esse era Seu plano. Era o que estava decretado. Era esse e não outro. E, no tempo, Sua providência cuidou para que fosse garantido seu

cumprimento; nem mais, nem menos, como ensinaram os puritanos na Confissão de Fé de Westminster, no capítulo III, cujo título é “Da Providência”, formulada em meio à Revolução Puritana, a partir de 1643: “desde toda a eternidade, e pelo sapientíssimo e santíssimo conselho de sua própria vontade, Deus ordenou livre e inalteravelmente tudo quanto acontece” (HODGE, 1999, p.95). E ainda:

Em relação à presciência e decreto de Deus, que é a causa primeira, todas as coisas acontecem imutável e infalivelmente, todavia, pela providência, ele ordena que elas sucedam segundo a natureza das causas secundárias, necessária, livre ou contingente (*Ibid.*, p.130).

Finalizamos nossa tese lembrando a alegoria das redes, de Rubem Alves, que tratamos acima. “Redes” foram lançadas; “pescamos” “alguma coisa” importante. Trabalhamos para construir as “redes” adequadas para “pescar” o que deveria ser “pescado” e deixar passar o que deveria ser deixado passar, no que diz respeito à “contribuição essencial dos puritanos para a formação da democracia moderna”.

Contudo, assim como ocorre na maioria das pesquisas, “alguma coisa” deixou de ser “pescada” e alguma coisa que deveria passar deixou de passar, com e por entre as “malhas” de nossas “redes”. Por conta disso, desafiamos outros pesquisadores a posicionarem suas “lentes” sobre a atuação política dos puritanos. Que livros sobre puritanismo e política sejam traduzidos, produzidos e disseminados, como ocorreu com os livros teológicos. *Soli Deo Glória*.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. **Filosofia da ciência**: Introdução ao jogo e suas regras. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. 209 p
- ALTHUSIUS, Johannes. **Política**. Tradução de Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2003 [1614], 404 p.
- AGOSTINHO, Santo. **Solilóquios**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993, 162 p. (Série Espiritualidade).
- ANGLADA, Paulo Roberto Batista. **Princípio Regulador do Culto**. São Paulo: Editora PES, 2000, 48 p.
- BANNERMAN, James. **A igreja de Cristo**: um tratado sobre a natureza, poderes, ordenanças, disciplina e governo da igreja Cristã. Tradução de Helio Kirchheim. Recife: Editora Os Puritanos, 2014 [1868], 928 p.
- BEEKE, Joel; JONES, Mark. **Teologia puritana**: doutrina para a vida. Tradução de Marcio Leonardo Redondo. São Paulo: Vida nova, 2016, 1504 p.
- BEEKE, Joel; THOMPSON, Nicholas. **Puritanos**: lições sobre o puritanismo. Tradução de Samuel Fernandes do Nascimento Júnior. Franca: Defesa do Evangelho, 2021, 256 p.
- BEEKE, Joel; REEVES, Michael. **Puritanos**: toda a vida para a glória de Deus. Tradução de Samuel Fernandes do Nascimento Júnior. Franca: Defesa do Evangelho, 2021, 176 p.
- BEEKE, Joel; PEDERSON, Randall J. **Paixão pela pureza**. Tradução de Odayr Olivetti. São Paulo: Editora PES, 2010, 1088 p.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução de José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulus, 1985, 194 p.
- BERGSON, Henri. **Introdução à metafísica**. Tradução de Franklin Leopoldo. São Paulo: Abril cultural, 1979, 238 p. (Coleção Os Pensadores).
- BERKOF, Louis. **Teologia sistemática**. 4. ed. Tradução de Odayr Olivetti. São Paulo: Cultura cristã, 2012, 1312 p.
- BÍBLIA de estudos de **Genebra**. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Cultura Cristã, 1999 [1560], 1920 p.
- BÍBLIA **King James Atualizada**. Tradução de Comitê internacional de tradução da Bíblia King James. Niterói: BV Books Editora, 2012 [1611], 2559 p.
- BIÉLER, André. **O pensamento econômico e social de Calvino**. Tradução de Waldir Carvalho Luz. São Paulo: CEP, 1990, 688 p.
- BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2004, 169 p.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Tradução de Carmen C. Varrialle... [et al]. 13. ed. (v.1). São Paulo: Editora UNB, 2007, 674 p.
- BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia**. 6. ed. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense, 2007, 100 p.
- BONAVIDES, Paulo. **Ciência política**. 12. ed. São Paulo: Malheiros, 2006. 550 p
- CALVINO, João. **As institutas da religião cristã**. Tradução de Odayr Olivetti. São Paulo: Cultura Cristã, 2009 [1536], Vol IV. 272 p.

- CALVINO, João. **Pastorais**. Tradução de Valter Graciano Martins. São José dos Campos: Editora Fiel, 2009, 383 p.
- CALVINO, João. **Sermões sobre Tito**. Tradução de Valter Graciano Martins. Brasília: Editora Monergismo, 2019, 271 p.
- CHAMPLIN, R. N. **O antigo testamento interpretado versículo por versículo**. Tradução de Valter Graciano Martins. São Paulo: Editora Hagnos, 2001, Vol 1, 1045 p.
- CHURCHILL, Winston S. **Uma história dos povos de língua inglesa**. Tradução de Vera Gianbastini, Glauber Vieira, et all. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009, 572 p.
- CORREIA, Fábio José Barbosa. **O problema do tempo: no pensamento de Agostinho de Hipona e Henri Bergson**. Recife: FASA, 2009, 149 p.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Manual para normatização de trabalhos acadêmicos: projetos, monografias e artigos**. 12 ed. Recife: Ed. do Autor, 2019, 143 p.
- COSTA, Frederico Lustosa da.; CUNHA, Augusto Paulo Guimarães. **Jesuítas e puritanos: ordem e progresso no destino das Américas**. Brasília: Instituto Teotônio Vilela, 1999. 32 p.
- CROATO, José Severino. **A linguagem da experiência religiosa: uma introdução a fenomenologia da religião**. Tradução de Carlos Maria Vasquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001, 521 p.
- DAHL, Robert A. **Sobre a democracia**. Tradução de Beatriz Sidou. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2016, 230 p.
- DAM, Cornelis Van. **O Presbítero: orientação bíblica essencial sobre um ofício indispensável para a igreja**. Tradução de Rodrigo Carrijo e Silva. São Paulo: Cultura Cristã, 2019, 240 p.
- DAVIDSON, James West. **Uma breve história dos Estados Unidos**. 3. ed. Tradução de Janaína Marcantonio. Porto Alegre: L&PM, 2017, 344 p.
- DAWSON, Christopher. **Criação do Ocidente: a Religião e a Civilização Medieval**. Tradução de Maurício G. Righi. São Paulo: É Realizações, 2016, 296 p.
- FERREIRA, Franklin. **Contra a idolatria do Estado: o papel do cristão na Política**. São Paulo: Vida Nova 2016, 288 p.
- FOX, John. **O livro dos Mártires**. Tradução de Beatriz Cunha. Jandira-SP: Principis, 2020 [1570], 496 p.
- FOHRER, Georg. **História da Religião de Israel**. Tradução de Josué Xavier. São Paulo: Edições Paulinas, 1982, 507 p.
- FRASER, Antonia. **Oliver Cromwell: uma vida**. Tradução Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 2000, 738 p.
- GEERHARDUS, Johannes Vos. **Catecismo Maior de Westminster Comentado**. Tradução de Marcos Vasconcelos. Recife: Editora Os Puritanos, 2007, 656 p.
- GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995, 968 p.
- GONZÁLEZ, Justo L. **E até os confins da terra: uma história Ilustrada do Cristianismo, v.1**. Tradução de Key Yuasa. São Paulo: Vida Nova, 2002, 165 p.
- GUIZOT, François. **A história das origens do Governo Representativo na Europa**. Tradução de Vera Lúcia Joscelyne. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2008 [1851], 827 p.

- HILL, Christopher. **A revolução inglesa de 1640**. 2 ed. Tradução de Wanda Ramos. Lisboa: Presença, 1983, 111 p.
- HILL, Christopher. **O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, 481 p.
- HILL, Christopher. **Origens intelectuais da Revolução Inglesa**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes. 1992, 425 p.
- HILL, Christopher. **O eleito de Deus: Oliver Cromwell e a revolução inglesa**. Tradução de God's Englishman. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, 279 p.
- HILL, Christopher. **A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII**. Tradução de Cyntia Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, 641 p.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz N. da Silva. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 [1651]. 419 p.
- HODGE, A. A. **Confissão de Fé de Westminster comentada**. Tradução de Valter Graciano Martins. Recife: Editora Os Puritanos, 1999, 596 p.
- HORN, Leonard T. Van. **Estudos no Breve Catecismo de Westminster**. Tradução de Hope Gordon Silva. Recife: Editora Os Puritanos, 2000, 198 p.
- HULSE, Errool. **Quem foram os puritanos?** Tradução de Maria Judith Prada Menga. São Paulo: PEs, 2004, 264 p.
- HUME, David. **História da Inglaterra: da invasão de Júlio César à Revolução de 1688**. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Editora Unesp, 2017 [1762], 447 p.
- HUMMES, Cláudio. **O Sínodo para a Amazônia**. São Paulo: Paulus, 2019, 93 p.
- JOHNSON, Terry L. **Adoração Reformada: a adoração que é de acordo com as escrituras**. Tradução de Josafá Vasconcelos. São Paulo: Editora os Puritanos, 2001, 68 p.
- KARNAL, Leandro. **História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI**. São Paulo: Contexto, 2007, 288 p.
- KEANE, John. **Vida e morte da democracia**. Tradução de Clara Colloto. São Paulo: Edições 70, 2010, 850 p.
- KELSEN, Hans. **A democracia**. 2. ed. Tradução de Ivone Castilho Benedetti... [et al]. São Paulo: Martins Fontes, 2000, 392 p.
- KUYPER, Abraham. **Calvinismo**. Tradução Trad. Ricardo Gouvêa. São Paulo: Editora Cultura Cristã: 2002, 208 p.
- LAWSON, Steven J. **A difícil missão de William Tyndale**. Tradução de Francisco Wellington Ferreira. São José dos Campos: Fiel Editora, 2017, 158 p.
- LEITE, Cardoso. **Cosmovisão cristã e transformação: espiritualidade, razão e ordem social**. Viçosa: Ultimato, 2006, 304 p.
- LEMBO, Cláudio. **O pensamento de João Calvino**. São Paulo: Mackenzie, 2000, 117 p.
- LIMA, Hélio Pereira. **A outra face do reencantamento: o niilismo moderno no pensamento de Lima Vaz**. 2019. 314 f. Tese (Doutorado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Doutorado em Ciências da Religião, 2019, 314 p.
- LEWIS, Peter. **O Gênio do Puritanismo**. Tradução de Amarílis da Silva Cabral Romagna Timóteo. Natal-RN: Nadere Reformatie, 2022, 217 p.

- LLOYD-JONES, Martin. **Puritanos: suas origens e seus sucessores.** Tradução de Odayr Olivetti. São Paulo: Editora PES, 2016, 432 p.
- LOCKE, John. **Ensaio acerca do Entendimento Humano.** Tradução de Anoar Alex. São Paulo: Nova Cultural, 1999 [1689], 319 p. (Os pensadores)
- LOPES, Augustus Nicodemus. **Fides reformata.** v.1, n.1. São Paulo: Editora Mackenzie, 1996, 124 p.
- LOPES, Augustus Nicodemus. **Apóstolos: a verdade bíblica sobre o apostolado.** São José dos Campos-SP: Editora Fiel, 2014, 360 p.
- PADUA, Marsílio. **O defensor da paz.** 1. ed. Tradução de Jose Antonio Camarge Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997 [1322]. 701 p.
- MARITAIN, Jacques. **Introdução geral à filosofia.** 10. ed. Tradução de Ilza das Neves e Heloisa de Oliveira Penteadó. Rio de Janeiro: Agir, 1972, 203 p.
- MARQUES, Marcos André. **O DNA do sistema presbiteriano.** São Paulo: Fonte Editorial, 2018, 308 p.
- MARTINS, A. N. **As implicações práticas do calvinismo.** Recife: Os Puritanos, 2001, 48 p.
- MESLIN, Michel. **Fundamentos de antropologia religiosa: a experiência humana do divino.** Tradução de Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 2014, 462 p.
- MILL, John Stuart. **O governo Representativo.** Tradução de Manoel Inocêncio de L. Santos Jr. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981 [1873], 184 p.
- MILTON, John; DZELZAINIS, Martin (org.). **Escritos Políticos.** Tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2005 [1649/1651], 370 p.
- MORAIS, Ludgero Bonilha. **Por que não, Paulo?: exposição bíblica do pensamento paulino sobre o papel da mulher no culto.** São Paulo: Fonte editorial, 2022, 258 p.
- MOORE, Barrington Jr. **As origens sociais da ditadura e da democracia.** Tradução de Maria Ludovina Figueiredo Couto. Lisboa: Edições Cosmos, 1983, 532 p.
- NICHOLS, Robert Hastings. **História da Igreja Cristã.** 11. ed. Tradução de J. Maurício Wanderley. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 2000, 336 p.
- OSTRENSKY, Eunice. **As Revoluções do Poder.** São Paulo: Alameda, 2005, 318 p.
- PACKER, J. I. **Entre os gigantes de Deus.** Tradução Editora Fiel. São José dos Campos: Editora Fies, 1996, 376 p.
- PACKER, J. I. **Retratos Puritanos.** Tradução João Carlos, Shirley Lima. Rio de Janeiro: Pro Nobis Editora, 2022, 262 p.
- PEDERSON, Randall J. **Dia a dia com os Puritanos Ingleses: devocional diário.** Tradução de Maria Emília de Oliveira. Curitiba: Publicações Pão Diário, 2021, 589 p.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber.** São Paulo: Editora 34, 2013, 240 p.
- PINK, Arthur W. **Deus é soberano.** Tradução editora fiel. São José dos Campos-SP: Editora Fiel, 1997, 183 p.
- PIPER, John. **O legado da soberana alegria.** Tradução de Augustus Nicodemus Lopes. São Paulo: Shedd Publicações, 2005, 160 p.
- PORTELA, Solano. **Fides reformata.** v.1, n.1. São Paulo: Editora Mackenzie, 1996, 124 p.
- RATZINGER, Joseph. **Os apóstolos: uma introdução às origens da fé cristã.** Tradução Euclides Luiz Calloni, Cleusa Margô Wosgrau. São Paulo: Pensamentos, 2008, 207 p.

- RUSHDOONY, Rousas John. **Cristianismo e Estado**. Tradução de Fabrício Tavares de Moraes. Brasília: Editora Monergismo, 2018, 272 p.
- RYKEN, Leland. **Santos no mundo**: os puritanos como realmente eram. Tradução de João Bentes. São José dos Campos: Editora Fiel. 2013, 377 p.
- RYKEN, Philip Graham. **Estudos Bíblicos expositivos em Êxodo**. Tradução de Markus Hediger. São Paulo: Cultura Cristã, 2022, Vol.1, 1043 p.
- ROUSSEAU, Jean-Jaques. **O contrato social**. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2018 [1762], 174 p.
- SCOTT, Walter. **Os puritanos da Escócia**. Tradução anônima. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1906 [1816], 381 p.
- SARTORI, Giovanni. **Teoria democrática**. Tradução de Francisco M. da Rocha Filho e Oswaldo Blois. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1965, 496 p.
- SARTORI, Giovanni. **A Teoria da democracia Revisitada**. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 1994, 351 p.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. **Paradoxos da Modernidade**: cultura e conduta na teoria de Max Weber. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2011, 384 p.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. **O desencantamento do mundo**: seis estudos sobre Max Weber. Tradução de Carlos Eduardo Sell. São Paulo: Editora UFRJ, 2014, 212 p.
- SELL, Carlos Eduardo. **Max Weber e a racionalização da vida no mundo**. Petrópolis: Vozes, 2013, 304 p.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. **O Antigo Regime e a Revolução**. Tradução de Yvonne Jean. Brasília: Editora da Universidade de Brasília/Hucitec, 1989 [1856], 212 p.
- TOCQUEVILLE, Alexis. **A democracia na América**. Tradução de Eduardo Brandão São Paulo: Martins Fontes, 2005 [1835], 560 p.
- TOKASHIKI, Everton. **Documentos da tradição das Igrejas reformadas**. Eusébio: Editora Peregrino, 2020, 244 p.
- TOURAINÉ, Alain. **O que é democracia?** Tradução de Fernando Tomaz. Lisboa: Instituto Piaget, 1994, 295 p.
- TREVELYAN, George McCaully. **A revolução Inglesa: 1688-1689**. Tradução de Leda Bozaccian. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, 116 p.
- VEIGA, Gláucio. **Da racionalidade da conduta religiosa como conduta política**: uma interpretação do puritanismo. Recife: Mousinho, 1959, 76 p.
- WATERS, Guy Prentiss. **Como Jesus governa a Igreja**. Tradução de Meire Portes Santos. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2018, 160 p.
- WEBER, Max. **Ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2002, 224 p.
- WEBER, Max. **Ciência e política**: duas vocações. 18.ed. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira de Mota. São Paulo: Cultrix, 2011, 157 p.
- WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa, Karen Elsabe Barbosa 4. ed. v.1. Brasília: UNB, 2015, 464 p.
- WEFFORT, Francisco C (Org.). **Os clássicos da política**. 14. ed. v1. São Paulo: Ática, 2008, 287 p.

WERNER, Kaschel; ZIMMER, Rudi. **Dicionário da Bíblia de Almeida**. 2 ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2005, 192 p.

WINES, Enoch Cobb. **A república hebraica**: lei orgânica do Estado hebreu. 2. ed. Tradução de Inez Augusto Borges. São Paulo: Inez A. Borges Consultoria Educacional, 2019 [1852], 344 p.

WITHEROW, Thomas. **A igreja apostólica**: o que significa isto? Tradução de Francisco Cardoso. Recife: Editora Os Puritanos, 2005, 103 p.