

La Revolución puritana de las escrituras

Rodrigo S. Braicovich*

[rbraicovich@yahoo.com.ar]

Doctorado en Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario. Argentina

Resumen

El presente trabajo intenta poner de relieve la multiplicidad de lecturas y modalidades de interpretación de las Sagradas Escrituras de las que los actores del proceso revolucionario inglés se sirvieron en la búsqueda de una legitimación absoluta de su accionar político-religioso. La radical diversidad de miras y objetivos que subyacían bajo el accionar de los distintos grupos, pone en evidencia la marcada intencionalidad política que las instancias de apelación a las Escrituras implicaban. Actores tan heterogéneos como la nobleza adicta a la corona, levellers y diggers, quintomonárquicos y absolutistas, solo podían encontrar una raíz común en el hecho de ser todos ellos –en mayor o menor medida- descendientes de la Reforma y súbditos del anglicanismo. Pero es precisamente en esos dos pilares donde habremos de encontrar los elementos fundamentales para explicar ciertos matices y tendencias de la revolución.

Palabras Clave: Revolución inglesa. Mesianismo. Escrituras Puritanismo.

Abstract

The Puritan Revolution and the Scriptures

The present paper aims to bring to light the multiplicity of readings and modalities of interpretation of the Holy Scriptures that participants in the English Revolution made use of in their quest for absolute legitimization of their political and religious actions. The radical diversity in perspectives and objectives that underlay the actions of the different groups evidences the clear political intention that their appeal to the Scriptures implied. Actors as diverse as the monarchist nobility, the Levellers and Diggers, the Fifth Monarchists and the absolutists, could only find a common root in the fact that they were all –in different degrees- the offspring of the Reformation, and subjects of Anglicanism. However, it is precisely in these two pillars where we shall encounter the main elements to explain certain features and tendencies of the Revolution.

Key words: English Revolution. Messianism. Scriptures. Puritanism.

* Instituto Superior de Formación Docente, Santa Fe, Argentina

Doctorado en Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Programa de Investigación del ISFD N° 127, San Nicolás, Buenos Aires

I

Más allá de la disparidad de interpretaciones en cuanto a la intencionalidad y dirección del proceso en su totalidad, se hace difícil cuestionar el hecho de que el proceso de Revolución Puritana representa efectivamente para la historia británica la piedra de toque hacia la desestructuración jurídica y política del absolutismo monárquico y de los remanentes feudales en la producción agraria. Una de las múltiples formas de reconstruir el tumultuoso itinerario de ese conflictivo periodo consiste en acercarse al mismo a través de las diversas formas en que cada uno de los actores involucrados directa o indirectamente en la misma evocaron las Sagradas Escrituras para legitimar sus acciones, reconocerse a sí mismos en el texto sagrado y buscar señales para construir un camino hacia un nuevo estado de cosas.

Esto lleva a la inevitable y constante confrontación entre acciones/representaciones antagónicas y su correlato en el devenir histórico real: así como es evidente que los actores implicados en la escena se encontraban en plena e incipiente auto-definición en tanto grupos homogéneos reunidos en torno a intereses comunes, así es común acuerdo entre los investigadores el hecho de que la totalidad de los grupos que tuvieron un protagonismo marcado durante el periodo en cuestión evocaban en su favor distintos pasajes de la Biblia para legitimar sus pretensiones¹.

La disparidad de objetivos y razones históricas que movilizaban las acciones de cada uno de los grupos/sectas (incluida la absoluta hostilidad, en numerosos casos), da cuenta de un momento particular en la historia de Europa donde, retrospectivamente, podemos ver en juego una amplia red de sectas, comunidades y hermandades religiosas en plena gestación y con grados diversos de cercanía respecto a la estructura eclesiástica oficial del anglicanismo. Si, a fin de cuentas, de tal encuentro –por momentos belicoso–, habrá de surgir triunfante casi en forma exclusiva el anglicanismo –amén de la persistencia de

elementos puritanos vía *Mayflower* en la cultura primera de las colonias americanas—, la riqueza hermenéutica de las sectas y hermandades que florecieron en el *interregno* permite atisbar, en un plano religioso-social, senderos clausurados por un poder político que se atrevió a aventurarse en un terreno *where angels fear to tread*.

Es objetivo entonces de este trabajo poner de relieve una visión (necesariamente parcial y limitada) de ciertas modalidades de lectura de los textos bíblicos y de relectura de la realidad a partir de los mismos que los distintos grupos implicados realizaron durante el especialmente inestable periodo al que dio comienzo la convocatoria por parte de Carlos I del Parlamento Largo, y que vio su fin con la muerte en 1658 de Oliver Cromwell y la subsiguiente Restauración, dos años más tarde, de la mano de Carlos II.

Podríamos resumir como sigue los interrogantes que estructuran esta reflexión: ¿Qué es lo que los revolucionarios y restauradores, los moderados y los radicales, creían realizar al apelar individualmente a las Escrituras como apoyo y fundamento último de su acción? ¿Que debemos entender nosotros –retrospectivamente y en condiciones de juzgar las instancias singulares en el marco de procesos de larga duración y conformación– al enfrentar esta multiplicidad de lecturas de un mismo texto? Por último: ¿Cuál es el abanico de posibilidades que se abre ante la insistencia de releer el *maelstrom* de la revolución a la luz de los textos bíblicos?²

II

Si bien es evidente que la interpretación de la Revolución Inglesa como una disputa meramente teórica respecto al origen y fuente del poder regio ha quedado recluida casi exclusivamente a los manuales escolares, no se puede dejar de atender al hecho de que la adopción de una u otra de las dos posiciones principales en disputa no podía sino acarrear

consecuencias trascendentes. La longeva tradición que afirmaba el origen divino de la soberanía real instituía una forma de gobierno *absoluta*: legitimada desde un *origen* absoluto, y absoluta en su *potestad*. El papel de todo órgano mediador entre el Rey y el pueblo, bajo tal criterio, se reducía a servir de asesoramiento y consejo ante las decisiones reales, sin poder efectivo para diseñar políticas de estado o limitar las atribuciones de la corona.

Todo partidario de la posición contraria, posición que apenas con el triunfo del ejército parlamentario comenzaría a constituirse en tradición, no podía dejar de cuestionar el origen divino de la realeza si pretendía posicionarse como interlocutor válido de la corona: reclamar una *igualdad* de derechos efectivos al momento de tomar decisiones cruciales que afectasen al curso de la nación constituía la más conservadora de las opciones; constituyendo el extremo más radical aquel que Hannah Arendt habría de estigmatizar como la sustitución de un absoluto por otro: *rex* por *populus*³.

Este simple esbozo⁴ hace posible establecer una división general pero suficientemente explicativa acerca de las posibilidades abiertas por los sucesos de principios de 1641⁵, que contribuyeron a poner en cuestión dos elementos hasta ese momento indisociables de la corona –al menos en el imaginario popular y parlamentario–: la *infallibilidad* y el carácter *ilimitado* del poder real ante pueblo y Parlamento.

Tal división permite reagrupar, por un lado, a la totalidad de los partidarios⁶ de Carlos I, y por el otro, a las fuerzas hostiles a la monarquía absoluta, ya sea que se trate de la nobleza (cuanto menos el sector perjudicado por medidas arbitrarias como el *ship money*), los representantes exitosos del capitalismo agrario, la floreciente pequeña burguesía, y los sectores arruinados económicamente por las *enclosures*, los diezmos cada vez más agresivos y los impuestos reales. Las adhesiones posibles a una u otra de estas dos opciones

generales entrañaban consecuencias ciertamente graves; hecho que ya no pudo pasar inadvertido desde el momento en que Carlos I elevó el estandarte de guerra en Nottingham.

Durante los años siguientes a los eventos de 1640, uno de los elementos teóricos centrales que sobresalen en los debates al interior y exterior del Parlamento es la búsqueda de un *retorno* a cierta ‘normalidad’ que los diversos grupos pretenden imprimir a las políticas de estado en ciernes. Siendo ésta quizás la única característica que permite asociar –con fines analíticos– actores tan dispares en cuanto a su procedencia socioeconómica y en cuanto a sus objetivos, el hecho es que todos y cada uno de ellos remite discursivamente a un orden (político y económico pero con un anclaje religioso preciso) cuya restauración/instauración constituye el objetivo último de su accionar público.

Es más que evidente que esta supuesta normalidad perseguida reviste caracteres totalmente diversos en cada enunciación. De esta suerte, mientras que por motivos más que evidentes, las huestes realistas reclaman la restauración del estado de cosas anterior a la convocatoria del Parlamento Largo, en tanto que los sectores de la nobleza que aun poseían cierta solidez económica y los terratenientes en pleno proceso de enriquecimiento abogaban (tal como se había hecho manifiesto desde las primeras sesiones de tal Parlamento) por un retorno a un momento histórico no demasiado definido en el cual la Corona había sabido respetar sus derechos (en lo respectivo a prebendas, privilegios e impuestos), se conformaba simultáneamente un polo de oposición heterogéneo en las manos de las sectas y cofradías surgidas de la mano de la particular Reforma de Enrique VIII. Los reclamos de reformas estructurales a nivel eclesiástico y social realizados por este tercer poder, por variados que fueran, poseían un común denominador: un retorno a cierto ‘estado de naturaleza’ anterior a lo que se dio en denominar como el comienzo del *yugo normando*: esto es, la invasión de Guillermo el Conquistador.

III

Si el extremo más conservador –el Rey, su séquito directo, y la *gentry* adicta a la monarquía absoluta– no cesará de invocar durante el aciago periodo del *interregno* la restauración del equilibrio perdido con los inicios de la guerra civil, tal es justamente el sentido en que apunta Hannah Arendt el carácter estrictamente *conservador* del término ‘revolución’ en su primera manifestación histórica⁷. Más precisa parece, sin embargo, la lectura que Habermas realiza del mismo fenómeno, cuando afirma que “sobre la base del derecho natural clásico, una resistencia violenta al poder establecido sólo podía legitimarse en virtud de la continuidad del derecho antiguo y al mismo tiempo eterno, y precisamente como una restauración, regeneración o reforma de una tradición legal meramente interrumpida”⁸.

Es éste ciertamente el sentido que permite reconocer en un mismo movimiento las pretensiones de legalidad/legitimidad de las distintas reivindicaciones políticas: para los realistas la restauración es la vuelta al estado anterior a la República y el Protectorado (y la consecuente anulación de las reformas políticas y religiosas puestas en práctica mediante medidas como el *Instrument of Government*), y en cuanto tal amerita el nombre de *revolución* (en un sentido naturalista–cósmico). Si bien esta posición no hacía más que reactualizar sin modificaciones los argumentos cuasi-teocráticos que habían sostenido durante todo el medioevo y el Renacimiento a las monarquías absolutas ligadas al Sacro Imperio, podemos visualizar en la relectura hobbesiana *post festum* de la Revolución una nueva respuesta del absolutismo a los ataques formulados principalmente por las teorías contractualistas a las que el mismo Hobbes había contribuido unas décadas atrás.

Supo reconocer Hobbes, y ello ya es suficiente para merecer un lugar en la formación de la teoría política moderna, la necesidad de asentar fundamentos absolutos para el

sostenimiento de la *autoridad*. Ahora bien, dado que solamente podía ser esta misma también absoluta, su desplazamiento respecto a las teorías de la tolerancia en circulación en Inglaterra y los Países Bajos se hacía inevitable. Consistiendo fundamentalmente el núcleo central de la tolerancia en la habilitación de polos de opinión distintos del que ejerce la tolerancia, sin por eso perder su legitimidad, la aceptación de la misma constituiría *ipso facto* la entrada del caballo de Troya en el corazón mismo del commonwealth. Tal es así que no necesitó Hobbes buscar más allá de la diferencia de opiniones en cuestiones de religión (*diferencia* que por serlo ya es *sedición*) para dar con la causa primera de las guerras civiles que decapitaron a un rey y forzaron al exilio a otro⁹.

La solución, por los mismos motivos, habría de ser por demás sencilla: permitir como única prédica legítima (tanto en las universidades como en las parroquias) la doctrina de la obediencia absoluta al monarca. En idéntica dirección transita la teología simplificada de Hobbes: la función de la Biblia (y aun su letra misma –si fuera posible alterar los dictados del Espíritu Santo) se reduce exclusivamente –y en esto su mayor accesibilidad¹⁰ a las masas a través de la traducción al inglés no podía haber llegado en mejor momento– a aquellos pasajes más sencillos y claramente moralizantes que operen como instrumento de adoctrinamiento para la paz, y no aquellos que propician divagaciones metafísicas que nada aportan a la causa del orden.

Más allá del sorprendente contraste entre el absoluto despotismo propugnado por Hobbes y, por citar un caso ejemplar, la defensa acérrima realizada por Milton en favor de la libertad de prensa, cabe reconocer que uno de los elementos más importantes que se pueden constatar como resultado efectivo del proceso de la guerra civil inglesa es la confirmación empírica del carácter potencialmente revolucionario de la apertura luterana en cuanto a la interpretación de las Escrituras, subversión cuyos fundamentos lógicos ya el *De Cive* había puesto de relieve¹¹ y que *Behemoth* refuerza:

Si es lícito que los súbditos resistan al rey cuando ordena algo contrario a la Escritura, esto es, contrario al mandato de Dios, y es lícito que sean jueces del significado de la Escritura, entonces es imposible que la vida de ningún rey, o la paz de ningún reino cristiano, pueda estar segura por mucho tiempo.¹²

Paradójicamente, es exactamente éste el mismo argumento con el cual Locke, pocos años más tarde, habría de realizar la defensa más sólida de la Revolución Gloriosa que puso fin a la monarquía absoluta defendida por Hobbes:

En primer lugar, se debe obedecer a Dios, luego a las leyes [...] ¿Qué pasa si el magistrado con una ley ordenara algo que a la conciencia de una persona privada le parece ilícito? [...] Si aconteciese tal cosa, entonces, según mi opinión, la persona privada debe abstenerse de las acciones que, basándose en la respuesta de su conciencia, son ilícitas.¹³

Consecuencia extrema de tal disparidad de fundamentos: el enjuiciamiento de un rey. Y por si la fundamentación de la autoridad en *Leviathan* sobre bases lógicas no era suficiente para convencer al lector, *De Cive* ofrecerá un extenso índice de los pasajes de las Escrituras donde el tiranicidio queda censurado como un acto contra-natura¹⁴.

A la vista de los hechos históricos, parece bastante probable que el abandono por parte de Hobbes del concepto de *covenant* en *Behemoth*¹⁵ haya sido la percepción por parte del autor de las potencialidades revolucionarias que habilitaba el movimiento teórico de asentar el pie de la autoridad del soberano en el *consenso* del pueblo, tal como lo había realizado en *Leviathan* y en el *De cive*. Así comprendido, pierde su carácter sorpresivo el paralelo invertido que se puede realizar en la lectura contrastada de *Leviathan* y *Behemoth*: allí donde el primero se permitía ciertos deslices democráticos (a los que de hecho se veía forzado por la lógica de la argumentación), el segundo no hace más que retomar tales razonamientos, ponerlos en boca de Cromwell, y acusarlo de blasfemo. El punto interesante, en todo caso, es que ambos escritos, en análogos pasajes, no pierdan oportunidad de recurrir a las Escrituras para fortalecer estructuras en apariencia puramente

lógicas¹⁶.

IV

Los ingleses del siglo XVII jamás se dijeron revolucionarios. Al contrario: la mayor crítica que hacen a Carlos I en 1640, y a Jacobo II en 1688, se refiere a las innovaciones que éstos pretenden introducir en materia institucional (el despotismo real) y/o religiosa (elementos papistas en la Iglesia anglicana) [...] en la patria de la *common law*, que concibe el derecho y la justicia como revelados por la costumbre (*consuetudo*), por la tradición, necesariamente la innovación es peligrosa.¹⁷

Aun cuando estas palabras de Ribeiro corren el peligro de asimilar indiscriminadamente la totalidad de los grupos políticos y religiosos involucrados en la guerra civil a la clase del capitalismo agrario, ponen de manifiesto el carácter esencialmente restaurador/conservador del destino que cierto grupo intentó imprimir a la revolución. Que este último haya sido justamente el grupo que lideró y dio forma a la Revolución Puritana, ilustra suficientemente las posibilidades que la misma podía dejar entrever, y las posibilidades efectivas de los grupos radicalizados que llevaba en su seno. Si hemos de atenernos a una sucesión de posiciones ordenadas bajo criterios clásicos dentro de la teoría política, deberíamos detenernos en la figura de Oliver Cromwell (representante asumido del estamento de los terratenientes sin ningún tipo de linaje real¹⁸) como encarnación *regicida* de los principios de la teoría puritana del *covenant* entre el rey y el pueblo.

Sin embargo, si en un primer momento Cromwell pretende representar una mera expresión de la voluntad de un pueblo cuyo pacto con el rey ha sido roto por éste último (y no parece haber sido otra la intención de la publicación y distribución de la *Grand Remonstrance* que hacer visible este hecho a los ojos del pueblo), cabe la aclaración de que tal idea de pueblo jamás remite al ‘pueblo llano’, sino siempre y exclusivamente al pueblo constituido en asamblea–Parlamento¹⁹. En todo caso, y más allá del hecho de que tal reducido sector del pueblo haya sido a largo plazo el beneficiario innegable de las reformas introducidas por la *settlement of revolution*, el hecho que aquí nos interesa es el giro que en su retórica se

puede percibir aproximadamente hacia 1646 a través de sus discursos parlamentarios²⁰: si a principios de su carrera política, el eje de su discurso –y de su *carisma*– gira en torno a la hábil construcción de una imagen pública de honestidad, ascetismo y laboriosidad²¹, un segundo momento –que coincide con su entronización política como paladín indiscutible del puritanismo londinense– revela el ingreso de su discurso en la fase mística–providencialista que la historiografía *whig* ha querido olvidar.

Volviendo con insistencia casi obsesiva sobre los principios calvinistas de la predestinación desde la eternidad de elegidos y condenados, Cromwell –según lo que se puede deducir de sus discursos, cartas y a través de los relatos de sus allegados– reconfigura, una vez en el poder, la totalidad de la lógica política bajo los dictados de la *providencia*. Cromwell (‘oportunista convencido de su papel mesiánico’ según la definición de Pierre Jeannin²²) pretende eludir la más que esperable objeción de que tal pretensión imita las intenciones de todas las monarquías cristianas europeas que se habían sucedido en Occidente durante los últimos mil años, apelando a la doctrina de la gracia interior: aquellos que han alcanzado la salvación en Jesucristo mediante el *covenant of grace*, no pueden equivocarse el rumbo y se convierten en mediadores legítimos entre Dios y los hombres, sea cual fuere su origen social²³.

Tal razonamiento, que buscaba re-emplazar el lugar del líder natural de una comunidad política, poniendo en cuestión la tradición hereditaria y designando como lugar legítimo del ejercicio de la dirección político–religiosa al de los individuos elegidos por Dios, no podía desembocar en otra cosa que en el establecimiento del gobierno de los Santos, hombres ‘temerosos de Dios’ que habrían de ser elegidos para el sarcásticamente denominado Parlamento Barebone. Las razones de tal cambio de dirección habrían de ser encontradas, una vez más, en las (maleables) Escrituras²⁴. Si hemos de creer el testimonio de Ashley, la totalidad de los cambios de rumbo decididos por Cromwell remitirían a la misma fuente:

Cromwell no era republicano; en verdad no daba mucha importancia a la forma: “No estoy aferrado o apegado a formas de gobierno, decía, y en apoyo de su posición daba como ejemplo la historia del pueblo elegido de Dios, que según el Antiguo Testamento, fue gobernado primero por los jefes de familia, luego por los jueces, luego por medio de elecciones y por fin por monarcas hereditarios; los judíos fueron felices, argüía, bajo todas estas formas de gobierno y lo que importaba por lo tanto no era la forma sino el espíritu del gobierno.”²⁵

Otro elemento por demás interesante que ingresa de la mano de Cromwell al plano de los debates oficiales del Parlamento, constituye la redefinición de la dicotomía cristiandad–Anticristo²⁶. Si bien la faceta más visible en esta pugna (que es tanto religiosa como económico–financiera) es la que legitima las incursiones de las flotas inglesas en los territorios en posesión de las coronas españolas y portuguesas, se hace evidente que esta nueva Cruzada –invertida– se transforma en un instrumento político-económico más que flexible para adaptarse a las exigencias del momento – ya sea que se trate de colonialismo o de eliminación de disidentes domésticos (léase, católicos irlandeses y presbiterianos escoceses)²⁷. Esto no deja de conjugarse, como es de esperar, con la teoría teocrática del gobierno de la Providencia: es ésta la encargada de señalar a los elegidos a quienes se deberá contar entre las huestes de los bendecidos, y quienes están destinados al infierno. Que este último grupo coincida con las flotas holandesas, españolas o papistas, es mera casualidad.

Si bien la conveniente lectura que Cromwell ejercitaba a cada momento de las Escrituras (justificando ora un aumento en los impuestos durante el período de la República²⁸, ora la reafirmación de las *enclosures* durante el Protectorado²⁹), terminó por desengañar aun a sus mismos contemporáneos, contribuyendo en parte al descrédito final de un ‘Gobierno de los Santos’ manejado convenientemente también según designios bastante alejados de la prístina espiritualidad del puritanismo³⁰; aun así, varios factores contribuyeron a construir y reafirmar para la posteridad, la imagen del *interregno* como una revolución indiscutiblemente *puritana* (esto es, liderada en lo estratégico por sectores o líderes puritanos, y movilizada ante todo por intereses puramente religiosos y espirituales). Uno de

tales factores fue la genial contribución al debate parlamentario de un acérrimo defensor de la gestión cromwelliana, sin importar los rumbos tenebrosos que por momentos parecía estar tomando.

Así la trascendencia de la obra política más coherente –y, a su vez, menos original– de Milton, *The Tenure of Kings and Magistrates*, cuyo hilo rojo no es otra cosa que una construcción progresiva, por momentos recatada, y no demasiado silenciosa de argumentos que desarticulan precisamente la legitimidad absoluta de los *kings and magistrates*:

No hay tirano que, por la mera libertad y el derecho de los hombres nacidos libres, pueda gobernarlos del modo que ellos no juzguen el mejor. Esto, aun cuando nada más sustentado en el sentido común, es refrendado por las Escrituras: Deuteronomio 17.14: «Cuando hayas entrado en la tierra que Jehová tu Dios te da, y tomes posesión de ella y la habites y digas: Pondré un Rey sobre mí como todas las Naciones que están en mis alrededores.» Estas palabras nos confirman que el derecho a elegir o cambiar el propio Gobierno es por la voluntad de Dios mismo en el Pueblo.³¹

12

Construcción progresiva, decíamos (y que remite a la –perfectamente inglesa, y en segundo lugar, puritana/pietista– tendencia a remitir al *sentido común* como referencia cuasi-absoluta para dirimir cualquier disputa³²), que no podía tener otro derrotero final que la temida pero ya frecuente y esperada³³ apología:

Entre los judíos la costumbre de matar a los Tiranos no era inusual.³⁴

A pesar de la admiración mutua que Cromwell y Milton parecen haberse profesado, se hace evidente ante la lectura del *Tenure...* que dos viejos caminos se han vuelto a abrir en la lectura (mediada por las Escrituras) que uno y otro realizan de la muerte del rey: si la inspiración divina de Cromwell y su auto-adjudicado carácter de *God-anointed*, hacen de la recurrencia a las Escrituras una demostración palmaria del itinerario impuesto por Dios a Inglaterra³⁵, Milton busca en la misma elementos que puedan avizorar una guía moral

acerca de las acciones legítimas en las relaciones pueblo–líder (regicidio – obediencia al nuevo poder estatuido)³⁶. De esta suerte, los acontecimientos descritos en las Escrituras no se convierten en modo alguno –como en Cromwell– en una prefiguración simbólica de los nuevos tiempos, sino en una pauta moral y religiosa que permite desandar el tumultuoso camino la refundación moral del *Commonwealth*. En otras palabras, –reproduciendo una dicotomía que Ribeiro señala para el caso de los revolucionarios franceses³⁷– el tiempo no queda anulado en virtud de un doblamiento de la historia sobre sí misma³⁸, sino que encauza el devenir histórico nuevamente sobre la senda de la rectitud.

V

El puritanismo –y en esto no distaba demasiado de Hobbes– no pretendió en ningún momento convertir las parroquias en centros exegéticos –al estilo talmúdico–, sino en centros de irradiación de una moralidad precisa y delimitada: obediencia, sacrificio y gracia. Sin embargo, una constelación de circunstancias parecen haberse dado cita bajo cierto azar para permitir que tal movimiento de apertura se transformara en el caldo de cultivo de una revolución. En primer lugar, la difusión extendida de las Escrituras en sus dos versiones: la traducción oficial (comúnmente denominada *Bishop's Bible*) y la versión popular -anotada e ilustrada- conocida como *Geneva Bible*³⁹. Potencial doblemente revolucionario de la evangelización protestante: por un lado, la interpretación no fiscalizada de las Escrituras; por otro, la generación de espacios de alfabetización a instancias de las Escrituras mismas. Aun con las reservas del caso, esto es, el hecho mas que significativo de que Enrique VII permitió su traducción advirtiendo que no debía ser leída por individuos que no pertenecieran a la nobleza y que no se permitiera su discusión en asambleas que no contaran con la autorización pertinente⁴⁰, el hecho es que, por obvias razones, tal control era completamente impracticable, el resultado final consistió en una proliferación de copias a lo largo de todo el territorio inglés, que generó un aporte decisivo al *congregacionalismo*

puritano.

En segundo lugar, la “progresiva instrucción y autoconfianza de las congregaciones – especialmente de las congregaciones urbanas”⁴¹, hecho ligado en forma directa con el acceso a la educación de gran parte de la sociedad. En este sentido, si bien tal incremento en el ingreso al sistema educativo formal parecía concentrarse mayoritariamente (como era de esperar) en los sectores económicamente bien posicionados⁴², sigue siendo un factor significativo si consideramos no sólo que gran parte de los adherentes al puritanismo procedían precisamente de esos sectores⁴³, sino también que el efecto expansivo que, precisamente por su posición social, podía generar a través de ellos esta (involuntaria) democratización religiosa.

Un último elemento esta constituido por la progresiva relajación de los aparatos de censura con posterioridad a la convocatoria del Parlamento Largo (y, presumiblemente, originada por las demandas del mismo); proceso que habría de concluir con la virtual desaparición de la censura y la consecuente inundación de libros y panfletos provenientes de las más diversas corrientes del *dissent*⁴⁴. En esta “embriagadora nueva libertad de los primeros años de la década de 1640”⁴⁵, encontraron fértil terreno los más radicales planteos religiosos y sociales que Inglaterra habría de presenciar durante un largo tiempo, desencadenando no sólo la aparición en la arena política de agrupaciones que hasta ese momento se habían mantenido en clandestinidad, sino también el surgimiento de otras agrupaciones con niveles de auto-organización sorprendentes.

Si bien es motivo de discusión el hecho de si el ‘congregacionalismo’ (extensión a la esfera *grupal* de las demandas de nivel *individual* establecidas por la Reforma en lo relativo a la interpretación de las Escrituras) constituye una doctrina esencial al puritanismo o una opción entre otras surgidas a partir de su seno⁴⁶, no puede dejar de advertirse el carácter

revolucionario que esta doctrina tuvo a largo plazo en el periodo en cuestión: el surgimiento a partir del *rank and file* del ejército de Cromwell del grupo de *Levellers* y *Diggers*, no puede ser entendido sino es partiendo de la célebre tolerancia ejercida por Cromwell entre sus soldados⁴⁷. Si el primero de estos grupos, dado el carácter progresivamente secular de sus demandas y de su plataforma social, no reviste mayor interés para los fines de este trabajo, es en el grupo de los *diggers* donde habremos de encontrar elementos importantes para relevar el grado de radicalidad que podía acompañar determinadas modalidades de lectura de las Escrituras.

Surgido como organización desde el corazón del *New Model Army* de Cromwell, pero estructurado sobre la base de una población agraria y suburbana que combinaba un índice de alfabetización –como mencionábamos– particularmente alto, con niveles de miseria igual de elevados (a quienes Winstanley identificaba en su situación de perseguidos y condenados con la figura de Cristo⁴⁸), la experiencia revolucionaria de apropiación y explotación de las colinas de George–Hill se vio profundamente marcada por el milenarismo y la radicalidad de la exégesis bíblica de su líder, Gerrard Winstanley. Si referíamos más arriba al hecho de que la totalidad de los protagonistas del periodo remitían a la legitimación de un estado anterior de normalidad y orden natural, retomando gran parte de ellos la teoría del *yugo normando*⁴⁹, el radicalismo digger, sin embargo, lleva a Winstanley a desplazar el estado de naturaleza al momento anterior a la caída de Adán. La evidencia que se busca en este caso en el texto de las Escrituras no es sólo aquella que permita fundamentar sólidamente la particular comprensión que hacían los diggers de las causas y razones de la opresión, sino también lineamientos claros respecto a posibles proyecciones hacia el futuro; proyecciones, por otra parte, que no eran más que la reinstauración del comunismo primitivo anterior a la caída:

When once the Earth becomes a Common Treasury again, as it must, for all the Prophesies of Scriptures and Reason are Circled here in this Community, and mankind must have the Law of

Righteousness once more writ in his heart, and all must be made of one heart, and one mind.⁵⁰

Presente todavía en el imaginario religioso, la imagen cuasi-mítica de las primeras comunidades cristianas reaparece esporádicamente en la obra de Winstanley, remitiendo a una suerte de segunda edad de oro que habría tenido lugar en los tiempos posteriores a la muerte de Cristo y que no habría sobrevivido a la desaparición del influjo de su persona ni a los embates violentos y lujuriosos del Imperio Romano:

When the Son of man was gone from the Apostles, his Spirit descended upon the Apostles and Brethren, as they were waiting at Jerusalem; and Rich men sold their possessions, and gave particular to the poor; and no man said, That ought that he possessed was his own, for they had all things in common. *Act. 4.32*⁵¹.

Esta mirada retrospectiva, completamente alejada de cualquier utopía melancólica o arcaizante, tiene por evidente finalidad la denuncia de los cimientos erróneos sobre los que se yergue la sociedad de la época (la opresión y codicia), y la elucidación de las bases naturales sobre las que debería ser reconstruida la misma (comunidad de la tierra y de la producción). Impugnando precisamente aquello que puritanos más conservadores como Cromwell o Ireton intentan re-establecer mediante el *Instrument of Government*, la intención última reside en desnaturalizar una situación oprobiosa:

It was no thus from the beginning. And this is the reason of our digging

Este intento de denuncia y desnaturalización no lleva por objetivo un mero *retorno hacia*, sino más bien una *proyección* hacia un futuro preanunciado en las Escrituras en forma simbólica: apelando a un juego de palabras entre el nombre inglés *Adam* y la conjunción *a dam* (“un dique”), Winstanley esboza una teoría progresiva de la historia (Adán-Caída-Paraíso terrenal) que deja entrever cierta estructura dialéctica en su devenir: la historia de la humanidad ha sido hasta el momento no más que un prelude para el instante en que todos los *diques* (el Rey y los elementos conservadores del Parlamento) que obstruyen y frenan el

flujo del río de la vida se romperán por su propia voluntad, convencidos por las palabras del amor y la amistad fraterna.

En este plano, la revolución social, política y moral proyectada por el modelo de la comunidad de bienes y tierras, se conjuga con las expectativas milenaristas al parecer compartidas por una parte importante de la población, sin importar su afiliación sectaria. Si hemos de tomar por cierto que “by the seventeenth century a consensus among Protestant scholars interpreting the Biblical prophecies seemed to have agreed that the 1650s were a probable date for the Second Coming of Jesus Christ and the millennium”⁵², se percibe la coherencia de las convicciones de Winstanley:

We have another encouragement that this work shall prosper, because we see it to be the fulness of Time [...] In this Age of the World [...] the Spirit is upon his Resurrection⁵³

The day of Judgement is begun [...] and the poor people thou oppresseses, shall be the Saviours of the land⁵⁴.

Esta conjunción de elementos (mesianismo y restauración comunista), necesariamente implicaba una reconsideración de la idea de *paraíso*, definido ahora como la realización de la *alegría eterna* en la *plenitud del tiempo*, y la conceptualización de la revolución como un *acontecimiento único*, y no sólo como un problema ya sufrido por los pueblos de las Escrituras y cuya experiencia podría conformar una guía de acción, como pretendían Milton y el puritanismo más moderado.

Tal visión de la historia, donde “el viejo mito de la Caída quedó transmutado con un nuevo contenido que expresaba confianza aun en la derrota”⁵⁵, reforzaba su concepción dialéctica–mesiánica en el hecho de ser todo ello un plan eterno en la mente divina, y así querido por Dios. No meramente una restauración, sino la creación de un mundo nuevo, el

hombre alcanzando alturas a las que Adán jamás habría podido llegar:

La seconde venue du Christ, alors perçue comme imminente, n'est donc pas la réapparition personnelle du Christ historique, mais la réalisation de ce dont il n'était que la figure; et le salut, le paradis, l'enfer, sont essentiellement conçus comme des réalités terrestres⁵⁶.

Idéntico nivel de radicalidad, aunque con signo invertido, parece haber proyectado la plataforma de reforma religiosa y social propuesta por los *Fifth Monarchists* en el Parlamento Barebone instaurado por Cromwell en 1653: a pesar de ciertas intervenciones de sus miembros a favor de una limitación de los monopolios y de las posesiones de los terratenientes más acaudalados⁵⁷, es claro que sus intenciones no sólo distaban de la *nivelación* pretendida por los levellers, sino que hacían de la erradicación de las aberraciones de los diggers su bandera de batalla en la búsqueda de consenso.

Transformando la teoría del anti-Cristo en internacionalismo mesiánico al hacerla extensiva a habsburgos, turcos y franceses, los quintomonárquicos concentraron todos sus esfuerzos en hacer del retorno a Israel el objetivo de la reforma encomendada al 'Parlamento de los Santos' por Cromwell ("little suspecting what deeplaid political schemes lurked behind their mystical language"⁵⁸): de allí que consideraran esencial una reestructuración político-jurídica no meramente inspirada, sino que reprodujera la estructura y contenidos de la ley mosaica y que transformaría al Parlamento en un nuevo *sanhedrim*⁵⁹. No sorprende, ante estas tentativas, que Cromwell los describiera como "tongues like angels, but cloven feet; and accused them of carrying out the devil's policy and preaching communism"⁶⁰. Más allá de este último exabrupto infundado y demagógico, se hace evidente que el celo reformador de los Santos no podía ser soportado por mucho tiempo⁶¹, dejando entrever una distinción fundamental entre el proceso revolucionario inglés y francés, donde –apelando a la distinción que Marx realizara entre revoluciones descendentes y ascendentes– la inglesa constituiría un evidente caso de la segunda

tipología⁶².

En última instancia, quizás la única relevancia histórica de este grupo reside en el hecho de que, constituyendo la encarnación más sistemática y coherente del puritanismo (a diferencia de los ‘virajes hacia la izquierda’ de *levellers*, y *diggers*), el proyecto de la *Quinta Monarquía* representó el último estertor de los movimientos milenaristas dentro un proceso histórico que tendía aceleradamente hacia una progresiva racionalización utilitarista del pensamiento religioso y social, y que ya en Locke habría de asumir un carácter perfectamente secular y pragmático.

VI.

Conclusión

Que la Biblia es un texto abierto y múltiple, plagado de huellas extremadamente confusas y señales por demás ambiguas, no es una conclusión novedosa: la historia del cristianismo en su integridad transita los vaivenes de tales oscilaciones. Tampoco es un hecho inédito que sus exégetas encuentren en la materialidad de su texto estratos hermenéuticos dispares. Sin embargo, que los distintos caminos posibilitados por esta apertura puedan ser comprendidos como causantes directas –o, cuanto menos, condición de posibilidad– de un proceso histórico que trascendía violentamente el plano meramente teológico–religioso para involucrar demandas políticas y económicas *radicales*⁶³ de carácter revolucionario, no parece un hecho tan frecuente en la historia de Occidente hasta el momento de la Revolución Puritana. De tal suerte, no es mera convivencia indiferente lo que caracteriza el ingreso en el terreno público y político de grupos tan dispares como *levellers*, *diggers*, quintomonárquicos, *ranters*, *cuáqueros*, *anabaptistas*, *adamitas* y *familistas*; sino que cabría más bien concebirlos como ramificaciones divergentes a partir de tendencias fundamentales

ya implícitas en el puritanismo y, remontándonos más atrás, en los postulados esenciales de la Reforma.

La *ley divina* –mediada por la ley mosaica– jugó en el proceso abierto por los acontecimientos de 1640 nuevamente su papel histórico: constituirse en el caballo de batalla de todos los ejércitos que allí se enfrentaban. El abstracto retorno al orden/normalidad que desde todos los flancos se propugnaba, escondía las más encontradas posiciones religiosas y políticas. Por otra parte, tomar como modelo de interpretación de la realidad a las Escrituras implicaba aceptar los acontecimientos que la misma revelaba como una metáfora provisoria de lo que se estaba actualizando en el momento: los pasos a seguir, entonces, eran perfectamente claros. El problema consistía no en el hecho de que no todos creyeran en ello, sino en que no todos habían aprendido a rastrear huellas de la misma forma.

Hemos visto, en este sentido, que la convergencia al momento de definir la Revolución como Restauración (dado que, a fin de cuentas, la *revolución* es siempre y en todo momento *restauración* de una edad de oro, ya sea que se conciba a esta última como un hecho histórico efectivo o como una construcción humana todavía no realizada pero inscrita en la esencia del hombre y de la naturaleza) ofrecía matices que, en casos específicos, llegaban al total antagonismo: así, mientras que los realistas concebían como deber para el futuro inmediato una restauración del orden anterior a 1640, el extremo opuesto de los *diggers*, entendía como tarea impostergable una revolución económica comunista a partir de la cual sobrevendría, como corolario forzoso, la regeneración moral del género humano. Así también los sectores más moderados ofrecían metodologías hermenéuticas dispares: desde la interpretación historicista de Milton, hasta la transformación cromwelliana de la Biblia en un instrumental pragmático al servicio de una pretendida inspiración divina que le permitía reclamar la exclusividad en la comprensión de

los designios de la Providencia, pasando por el dogmatismo *à la lettre* de los quintomonárquicos, que creían leer en la historia del pueblo de Israel sus propios nombres, anulando la dimensión temporal e histórica de la exégesis bíblica; todos ellos, decíamos, dieron forma a un singular periodo histórico donde la (relativa) tolerancia aportó una riqueza excepcional al debate acerca de la relación del hombre con la historia, del hombre con el pasado, de esta modernidad que ellos mismos comenzaban a construir respecto de un pasado pocas veces tan presente como entonces.

Que en todos estos casos se aludiera a las Sagradas Escrituras como fuente de legitimidad constituía la punta de vértice de un proceso subterráneo que comenzaba a gestarse mediante la progresiva inclusión de los individuos bajo el aparato del Estado: nuevas formas de sujeción al poder que incluían una participación ampliada en el Parlamento y un rol activo en el núcleo decisorio de los ejércitos. Ciertamente es que tales procesos habrían de verse truncados temporariamente con la Restauración de Carlos II, y que la huella que de ellos quedó en la historia de las ideas no fue más que una versión secularizada y desradicalizada. Precisamente por eso es que tal periodo adquiere relevancia fundamental al momento de una reconstrucción histórica que asuma como parte constituyente de los procesos de largo plazo las anomalías y desviaciones, las rupturas y los caminos que murieron si ser recorridos.

Finalmente, si bien la recurrencia a la autoridad de las Escrituras puede parecer por momentos una estrategia política y social fácil de ser esclarecida en cuanto a sus objetivos y pretensiones, creemos suficientemente probado que el periodo en cuestión ofrece la más incuestionable refutación a toda interpretación simplista de tal fenómeno: en un *turmoil* como el proceso del interregno, donde las identidades (de clase) todavía no estaban políticamente configuradas, la elección de una plataforma política y moral que guiara la construcción del Commonwealth jugaba un papel determinante. En los tiempos que corrían,

donde tal plataforma no podía remitir a una construcción exclusivamente racional ni deductiva sino que debía estar anclada en las Escrituras, aquel que lograra imponer su propia filosofía de la historia y su propia concepción de la normalidad o estado de cosas natural, sería quien decidiría, en última instancia, el destino de las islas. Así lo creyó el puritanismo, y así lo confirmó la historia con la llegada de la Revolución Gloriosa, donde el conservadurismo de Cromwell, unido a la retórica secular de los Levellers, se mostró como el gran triunfador.

Bibliografía

- Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, trad. Pedro Bravo, Madrid, Alianza, 1992.
- Ashley, Maurice, *Oliver Cromwell, una dictadura conservadora*, Buenos Aires, Losada, 1948.
- Carlyle, Thomas (ed.), *Cromwell's Letters and Speeches with elucidations*, Londres, Ward Lock, s.f.
- De Vries, Jan, *La economía de Europa en un periodo de crisis. 1600–1750*, Trad. F. Wulff Alonso y C. Pérez Castello, Madrid, Cátedra, 1979.
- Dilthey, Wilhelm, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1947.
- Doerksen, Daniel W., "Milton and the Jacobean Church of England", en *Early Modern Literary Studies*, 1.1 (1995): 5.1-23.
- Frank, Joseph, *The Levellers. A history of the writings of three seventeenth century social democrats: Lilburne, Overton, Walwyn*, Cambridge, Harvard, 1955.
- French, Allen, *Charles I and the Puritan Upheaval. A Study of the Causes of the Great Migration*, Londres, George Allen & Unwin, 1955.
- Habermas, Jürgen, "Derecho natural y revolución", trad. D. J. Vogelmann, en *Teoría y praxis. Ensayos de filosofía social*, Buenos Aires, Sur, 1966.
- Hale, John K., "England as Israel in Milton's Writings", en *Early Modern Literary Studies*, 2.2 (1996): 3.1-54.
- Hayward, Helen, *Attitudes to the Ownership and Distribution of Land in Britain 1500-1930. A Survey with Particular Reference to Old Testament Paradigm and the Role of the Church*, Cambridge, Jubilee Centre Research Paper, 1991.
- Hill, Christopher, *De la Reforma a la Revolución Industrial. 1530–1780*, trad. Jordi Beltrán Ferrer, Barcelona, Ariel, 1967?

_____, *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la Revolución Inglesa del siglo XVII*, trad. María del Carmen Ruiz de Elvira, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972.

_____, *La revolución inglesa de 1640*, Barcelona, Anagrama, 1971.

_____, *Los orígenes intelectuales de la Revolución Inglesa*, trad. Alberto Nicolás, Barcelona, Crítica, 1995.

_____, *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*, Londres, Penguin, 1994.

Hobbes, Thomas, *Behemoth o el Parlamento Largo*, Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Ángel Rodilla, Madrid, Tecnos, 1992.

_____, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. y prefacio de Manuel Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____, *Tratado sobre el ciudadano*, Edición, introducción y trad. de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, Trotta, 1999.

Hume, David, *Ensayos políticos*, trad. F. González Aramburu, México, Herrero Hnos., 1965.

Jeannin, Pierre, *El noroeste y norte de Europa en los siglos XVII y XVIII*, Trad. José Manuel Cuenca, Barcelona, Labor, 1970.

Koselleck, Reinhart, *Crítica y crisis del mundo burgués*, trad. Rafael de la Vega, Madrid, Rialp, 1965.

Laski, Harold J., *El liberalismo europeo*, trad. Victoriano Miguélez, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1964.

Locke, John, *Carta sobre la tolerancia*, Trad. Román de Villafrechós, introducción de Leonidas Montes, Madrid, Mestas, 2001.

Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Prólogo de Luis Rodríguez Aranda, trad. Armando Lázaro Ros, Buenos Aires, Aguilar, 1955.

Locke, John, *Essays on the law of nature*, trad. W. von Leyden, Oxford, Clarendon Press, 1958.

Marx, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, Anteo, 1972.

Matheron, François, “Winstanley et les Diggers. Des multitudes constituantes au XVIIème siècle”, en *Multitudes*, N° 9, Mayo–Junio 2002.

Milton, John, *Areopagitica*, Prólogo y trad., José Carner, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1976.

_____, *Poemas y ensayos políticos*, Estudio Preliminar y selección de Jorge Santiago Perednik, Buenos Aires, CEDAL, 1982.

Morresi, Sergio, “Pactos y política. El modelo lockeano y el ocultamiento del conflicto”, en Borón, Atilio A. (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, CLACSO–EUDEBA, 2000.

Mousnier, Roland, *Los siglos XVI y XVII. El progreso de la civilización europea y la decadencia de Oriente (1492–1715)*, Trad., Juan Regla, Barcelona, Destino, 1981.

Pagden, Anthony, *Señores de todo el mundo. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, trad. M. Dolors Gallart Iglesias, Barcelona, Península, 2000.

Ribeiro, Renato Janine, *La última razón de los reyes.*, trad. Eduardo Rinesi, Buenos Aires, Colihue, 1988?

Sombart, Werner, *El burgués. Contribución a la historia moral e intelectual del hombre económico moderno*, trad. V. Bernardo, Buenos Aires, Oresme, 1953.

Stone, Lawrence, “La revolución inglesa”, en Forster, Robert y Jack Greene (comps.), *Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna (Cinco estudios sobre sus condiciones y precipitantes)*, Madrid, Alianza, 1984.

Tawney, R. H., *La religión en el origen del capitalismo. Estudio histórico*, trad. Jaime Menendez, Buenos Aires, Dédalo, 1959?

Tennent, Alberto, *La formación del mundo moderno. Siglos XIV–XVII*, trad. Pedro Roque Ferrer, Barcelona, Crítica, 1985.

Trevelyan, G. M., *La revolución inglesa: 1688–1689*, Trad. Florentino Torner, México, Fondo de Cultura Económica, 1951?

Trevor-Roper, Hugh, *Crisis of the 17th Century*, Londres, Liberty Fund, 2001.

Van Dulmen, Richard, *Los inicios de la Europa moderna. 1550–1648*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1984

Weber, Max, *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alba, s.f.

Wedgwood, Charles V., *The great rebellion*, Londres, Collins, 1958.

Winstanley, Gerrard, *The law of freedom, and other writings*, Londres, Penguin, 1973.

Notas y bibliohemerografía

¹ Cf. Especialmente Stone, Lawrence, “La revolución inglesa”, en Forster, Robert y Jack Greene (comps.), *Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna (Cinco estudios sobre sus condiciones y precipitantes)*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 71-72; French, Allen, *Charles I and the Puritan Upheaval. A Study of the Causes of the Great Migration*, Londres, George Allen & Unwin, 1955, p. 267; Hill, Christopher, *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*, Londres, Penguin, 1994, p. 32.

² Queda pendiente la más que interesante pregunta acerca de cómo la caótica sucesión *commonwealth*–protectorado–restauración–“revolución gloriosa”, pudo afectar las futuras relaciones entre los revolucionarios europeos y las Escrituras.

³ Cf. Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1992.

⁴ Al cual no consideramos reduccionista, dada la escasa trascendencia que obtuvieron durante este período las posiciones menos extremistas, asumidas fundamentalmente por miembros de una Cámara de los Lores en obvia decadencia y prácticamente en extinción (*Vid. Jeannin, Pierre, El noroeste y norte de Europa en los siglos XVII y XVIII*, Barcelona, Labor, 1970, Cap. V)

⁵ Fundamentalmente la presentación de la *Triennial Act* (que obligaba al Rey a convocar al Parlamento cuanto menos cada tres años y que prohibía la disolución del mismo sin su propio consentimiento) y la publicación de la *Grand Remonstrance* (una lista de los abusos y faltas de la Corona hacia el pueblo).

⁶ Referimos, obviamente, a aquellos que realizaban una fe profesa de su alianza con el rey (por los motivos que fueran), y no a las masas reclutadas por la fuerza para servir como carne de cañón en el ejército de los *Cavalliers*.

⁷ Cf. Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1992, p. 44. Algo análogo sugiere Trevelyan en su historia de la Revolución Gloriosa, cuando afirma que “el espíritu de esta extraña revolución era opuesto a todo intento revolucionario. No quiso destruir las leyes, sino confirmarlas contra un rey que las vulneraba.” (Trevelyan, G. M., *La revolución inglesa: 1688–1689*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951?, p. 10). No obstante, que la debilidad de tal afirmación reside en su excesiva (y no casual) generalidad, queda confirmado cuando leemos la particular interpretación (por demás *whig*) que el autor realiza de la Revolución, la cual, en su opinión, “fue llevada a cabo por toda la nación, por la unión de todas las clases; pero en una sociedad todavía principalmente agrícola, cuya estructura económica y social hacia de los grandes terratenientes los jefes naturales y aceptados de la población campesina, nobles e hidalgos (*squires*) [...] tomaron la dirección cuando hubo que improvisar una resistencia al gobierno.” (*Ibid.*, p. 13)

⁸ Habermas, Jürgen, “Derecho natural y revolución”, en *Teoría y praxis. Ensayos de filosofía social*, Buenos Aires, Sur, 1966, p. 58.

⁹ “Esa licencia de interpretar la Escritura fue la causa de tan diversas sectas como las que estuvieron ocultas hasta el comienzo del reinado del difunto rey, y que entonces aparecieron para perturbación de la República.” (Hobbes, Thomas, *Behemoth o el Parlamento Largo*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 31.)

¹⁰ Hobbes, *Behemoth*, p. 62.

¹¹ “Cuando los particulares interpretan por sí la Sagrada Escritura, es decir, cuando cada uno se constituye en juez de lo que agrada y desagrada a Dios, no pueden obedecer a los príncipes sin antes haber juzgado sobre la conformidad o no de sus mandatos con las Escrituras.” (Hobbes, Thomas,

Tratado sobre el ciudadano, Madrid, Trotta, 1999, XVII, 27.)

¹² Hobbes, *Behemoth*, p. 67.

¹³ Locke, John, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Mestas, 2001, p. 63.

¹⁴ Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*, XI, 3.

¹⁵ “El rey debe su corona sólo a Dios y no a ningún hombre, eclesiástico o no” (Hobbes, *Behemoth*, p. 77)

¹⁶ No deja de ser significativo, en este sentido, que en las obras del auto-denominado fundador de la ciencia política, prácticamente tres cuartas partes de las citas bibliográficas remitan a las Escrituras.

¹⁷ Ribeiro, Renato Janine, *La última razón de los reyes*, Buenos Aires, Colihue, 1988?, p. 119.

¹⁸ Aunque con pretensiones al mismo: *vid.* Jeannin, *op.cit.*, 1970, p. 99.

¹⁹ Cabe hacer extensiva a Cromwell, en este punto, la atribución de un mismo carácter conservador al anglicanismo y al puritanismo en cuanto a su desprecio por el populacho miserable e ignorante (French, *op.cit.*, p. 263.)

²⁰ Tomamos aquí como referencia la compilación realizada por Carlyle en su *Cromwell's Letters and Speeches with elucidations* (Londres, Ward Lock, s.f.).

²¹ La imagen que, por otra parte, se ha transformado en la versión *whig* laica de Cromwell en este siglo.

²² Jeannin, *op.cit.* p. 112.

²³ Cf. Ashley, Maurice, *Oliver Cromwell, una dictadura conservadora*, Buenos Aires, Losada, 1948, p. 88; French, *op.cit.*, p. 247.

²⁴ Carlyle. *Op.cit.* p. 325.

²⁵ Ashley, *op.cit.*, p. 137. Idéntica opinión se halla en Trevor-Roper, Hugh, *Crisis of the 17th Century*, Londres, Liberty Fund, 2001, p. 324.

²⁶ Fundamentada probablemente, desde un punto de vista teológico-religioso en la *Retractación de la religión romana* de Thomas Beard (1616), maestro y amigo cercano de Cromwell, donde se pretendía demostrar fehacientemente que el Papado coincidía necesariamente con el concepto de anticristo. Cf. Ashley, *op.cit.*, p. 11; Hill, *The English Bible...* p. 91.

²⁷ Ashley, *op.cit.*, p. 265.

²⁸ Carlyle, *op.cit.*, p. 299-300.

²⁹ *Ibid.*, p. 276.

³⁰ Es significativo, a este respecto, la recurrencia constante del parlamento y el puritanismo que por él se sentía moralmente representado sobre el tópico del *éxodo de Israel*: así como los hebreos habían tenido que recorrer un largo camino hacia la Tierra Prometida, así el Parlamento debía entablar una larga y sacrificada lucha contra un Rey que se erigía en obstáculo entre ellos y el verdadero destino del *Commonwealth* (*Vid.* Hale, John K., "England as Israel in Milton's Writings.", en *Early Modern Literary Studies*, 2.2 (1996): 3.1-54, §3.)

³¹ Milton, John, "Oficio de Reyes y Magistrados", en *Poemas y ensayos políticos*, Buenos Aires, CEDAL, 1982, p. 152.

³² *Ibid.*, p. 146: “No hay hombre que no conozca su deber, que pueda ser tan estúpido como para negar que todos los hombres han nacido naturalmente libres”. Asimismo, p. 158: “¿Quién no sabe que existe una mutua obligación de amistad y hermandad entre todos los hombres alrededor del mundo...?”.

³³ Al menos tal es lo que parece desprenderse de *Behemoth*, *ed. cit.*, p. 67.

³⁴ Milton, *op.cit.*, p. 157.

³⁵ Y la única justificación del *regicidio*, a su vez, dada la ausencia de preceptos legales que lo habilitaran.

³⁶ De modo ejemplar, *Oficio de Reyes y Magistrados* (p.152), luego de citar Deuteronomio 17.14, añade: “Estas palabras nos *confirman* que el derecho a elegir o cambiar el propio Gobierno es por la voluntad de Dios mismo en el pueblo”.

³⁷ Ribeiro, *op.cit.*, p. 124.

³⁸ De allí también el carácter peculiar que el milenarismo de Milton asumía respecto al inminente retorno de Cristo. *Cf. infra*.

³⁹ Hill, *The English Bible...*, p. 10.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 11.

⁴¹ Hill, Christopher, *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la Revolución Inglesa del siglo XVII*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1996, p. 19.

⁴² Stone, *op.cit.*, p. 101.

⁴³ Cabe recordar que, a pesar de las semblanzas distorsionadas que cierta tradición pretende difundir de los mismos, los dos puritanos más influyentes de la época poco tenían de parentesco con los desposeídos de la época: John Pym era *chairman* de la Compañía de las Indias Orientales, mientras que Cromwell era un terrateniente con una renta en absoluto frugal.

⁴⁴ Experiencia cuya excepcionalidad es analogable, de acuerdo a Pierre Jeannin, únicamente con la de la Edad de Oro holandesa, a diferencia de que, en ésta última, la liberalidad y tolerancia se habrían originado, no en una política de estado, sino más bien en su contrario, la ausencia de coordinación a lo largo del territorio de los Países Bajos de los aparatos de censura y prohibición (Jeannin, *op.cit.*, p. 40.)

⁴⁵ Hill, *El mundo trastornado*, p. 26.

⁴⁶ French, *op.cit.*, p. 250.

⁴⁷ Hill, *El mundo trastornado*, p. 13.

⁴⁸ Winstanley, “A New-Years Gift to the Parliament and Armie”, en *The law of freedom, and other writings*, Londres, Penguin, 1973, p. 92.

⁴⁹ *Vid.* Stone, *op.cit.*, p. 71; Ashley, *op.cit.*, p. 7. Para el caso de los diggers, ver Winstanley, “A New-Years Gift to the Parliament and Armie”, p. 89.

⁵⁰ Winstanley, Gerrard, “The True Levellers Standard”, en *The law of freedom, and other writings*, p. 60.

⁵¹ *Ibid.*, p. 55.

⁵² Hill, *The English Bible...*, p. 54.; *cf.* también Hill, *Los orígenes intelectuales de la Revolución Inglesa*, Barcelona, Crítica, 1995, p. 309. Cabe recordar también la aparición hacia 1656 en Londres de James Naylor, un falso Mesías proveniente de los cuáqueros, que fue obligado a abjurar de sus pretensiones ante el Parlamento. (*Vid.* Ashley, *op.cit.*, p. 268 y Hobbes, *Behemoth*, p. 246)

⁵³ Winstanley, Gerrard, *The law of freedom, and other writings*, p. 167.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 180.

⁵⁵ Hill, Christopher, *De la Reforma a la Revolución Industrial. 1530–1780*, Barcelona, Ariel, 1967, p. 231.

⁵⁶ Matheron, François, “Winstanley et les Diggers. Des multitudes constituantes au XVIIème siècle”, en *Multitudes*, N° 9, Mayo–Junio 2002.

⁵⁷ Hayward, Helen, *Attitudes to the Ownership and Distribution of Land in Britain 1500-1930. A Survey with Particular Reference to Old Testament Paradigm and the Role of the Church*, Cambridge, Jubilee Centre Research Paper, 1991, p. 15.

⁵⁸ Trevor-Roper, *op.cit.*, p. 334.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 335.

⁶⁰ Hayward, *op.cit.*, p. 16.

⁶¹ Jeannin, *op.cit.*, p. 113.

⁶² Marx, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, Anteo, 1972, p. 44.

⁶³ Cabe remarcar, en este sentido, la radicalidad implicada por la totalidad de los grupos mencionados hasta el momento; aun cuando, retrospectivamente, las pretensiones de Cromwell, Milton o los quintomonárquicos puedan parecer conservadoras, el hecho irrefutable es que representaban en su momento una subversión absoluta de jerarquías y escalas económico-políticas.