

ISSN 1851-3719



ITINERARIOS

ANUARIO DEL CEEMI

Año 1 / Número 1 / 2007

CENTRO DE ESTUDIOS "ESPACIO, MEMORIA e IDENTIDAD"

Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales

Facultad de Humanidades y Artes

UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO


UNR
EDITORA
COLECCIÓN
ACADÉMICA
EDITORIAL DE LA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO
SECRETARÍA DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA


UNR
EDITORA
COLECCIÓN
ACADÉMICA

ISSN 1851-3719

ITINERARIOS

ANUARIO DEL CEEMI

Año 1 / Número 1 / 2007

ISSN 1851-3719

ITINERARIOS

ANUARIO DEL CEEMI

Año 1 / Número 1 / 2007

CENTRO DE ESTUDIOS "ESPACIO, MEMORIA e IDENTIDAD"

Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales

Facultad de Humanidades y Artes

UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

Autoridades
CENTRO DE ESTUDIOS "ESPACIO, MEMORIA E IDENTIDAD"

Coordinación general: Claudia Gotta
Coordinación de Investigación: María Luisa Múgica
Coordinación de Posgrado: Marisa Germain
Coordinación de Extensión: Analía Manavella
Coordinación de Publicaciones: Beatriz Dávilo

ANUARIO DEL CEEMI

Consejo Directivo

Beatriz Dávilo
Marisa Germain
Claudia Gotta
Analía Manavella
María Luisa Múgica

Comité Académico

Antonio Annino (*Universidad de Florencia*)
Dora Barrancos (*Universidad de Buenos Aires*)
Lilia Ana Bertoni (*Universidad de Buenos Aires*)
Manuel Cruz (*Universidad de Barcelona*)
Arturo Fernández (*Universidad Nacional de General San Martín*)
Noemí Goldman (*Universidad de Buenos Aires*)
Hugo Quiroga (*Universidad Nacional de Rosario*)
Juan B. Ritvo (*Universidad Nacional de Rosario*)
Luis Alberto Romero (*Universidad de Buenos Aires*)
Marcela Ternavasio (*Universidad Nacional de Rosario*)
Hugo Vezzetti (*Universidad Nacional de Buenos Aires*)

PRESENTACIÓN

Este anuario es un proyecto largamente anhelado por quienes conformamos el Centro de Estudios 'Espacio, Memoria e Identidad'. La generación de ámbitos de debate plural siempre ha sido el objetivo de este Centro que surgió tímidamente en los bordes de la vida universitaria, y que por lo tanto reconoce el impulso y la imaginación creativa que suelen desarrollarse en los márgenes.

Contra toda pretensión hegemónica, este anuario invita a emprender el camino de la crítica y busca habilitar caminos para el disenso, dos pilares fundamentales sobre los que se sostienen tanto la producción de saberes como la convivencia académica. Recogemos, en síntesis, la propuesta foucaultiana de 'pensar contra sí mismo' y abrimos este espacio para quienes estén dispuestos a someter a discusión los supuestos y los alcances de su propia producción intelectual.

CONSEJO DIRECTIVO

ITINERARIOS

Es la producción del Centro de Estudios "Espacio, Memoria e Identidad" de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario.
Publicación periódica anual. Edición de 300 ejemplares
Riobamba 250 bis - 2000 - Rosario
itinerariosceemi@hotmail.com

ISSN 1851-3719



IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA
UNR EDITORA - EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO
SECRETARÍA DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

ARTÍCULOS

den adecuado, del orden posible— para una sociedad en proceso de cambios, sino que asume una lógica de clientelas enfrentadas por conservar o incrementar su control de recursos escasos en una institución en crisis, abrumada por la crisis de la sociedad de la que forma parte.

No me siento en condiciones de incorporar en este punto alguna reflexión optimista sobre el futuro. Pero tampoco creo que tengamos motivos que justifiquen el abandono de determinados valores vinculados con nuestra responsabilidad como docentes e investigadores. Probablemente tenemos, en el espacio de trabajo cotidiano, más estímulos para sentirnos satisfechos, más posibilidades de crecer, que la inmensa mayoría de nuestros conciudadanos. Podemos considerar que, al menos en parte, el optimismo radicaría en subrayar nuestra posibilidad de fortalecer los vínculos que hemos construido alrededor del trabajo. La Universidad es un escenario significativamente poblado de interpretaciones y referentes, afortunadamente mucho más proclive por consiguiente a la multiplicidad de lenguas y significantes, cuya convivencia en un ámbito plural debería ser lo que la defina como institución.

Bienvenida sea, entonces, la generación de cualquier espacio —jornadas, seminarios, y por supuesto publicaciones— que sirva para comprender que no es la competencia, sino la colaboración y el diálogo en torno a una práctica académica responsable las herramientas que mejor nos ayudarán a soportar la crisis.

DOSSIER: Religión y Política (siglos XVII-XIX)

DOSSIER

RELIGIÓN Y POLÍTICA (siglos XVII-XIX)

En el mundo occidental, el vínculo entre religión y política ha tenido proyecciones que el proceso de secularización abierto con la Modernidad no ha logrado opacar. Los deslizamientos conceptuales de un campo a otro, los conflictos por la supremacía que ambos pretendían alcanzar, su interacción en la constitución de la subjetividad moderna, son algunos de los problemas que ese lazo complejo e inestable ha habilitado a la historia del pensamiento.

Entre la afirmación de Pierre Manent que ve el desarrollo político occidental como la historia de las respuestas dadas a los problemas planteados por la Iglesia¹ y la perspectiva de Sheldon Wolin que sugiere que la experiencia religiosa comunitaria del cristianismo proporcionó una vigorosa fuente de ideas al pensamiento político occidental², ese vínculo presenta una amplia gama de modulaciones históricas que nos invitan a abandonar los estereotipos, y a explorar las condiciones, los alcances y los límites de una relación que no cesa de ofrecer renovadas aristas.

Este dossier está dedicado al análisis de las formas que esa vinculación adquirió en sociedades, o bien marcadas por una dinámica de antiguo régimen, o bien en proceso de disolución de esas estructuras de antiguo régimen. El artículo de John Donoghue nos muestra cómo las sectas religiosas más radicalizadas durante la Guerra Civil Inglesa anticiparon la discusión de cuestiones como la libertad de conciencia, la igualdad y la propiedad que luego ocuparían un lugar central en la agenda del debate político moderno.

El trabajo de Javier Villa-Flores recorre el itinerario de un conjunto de creencias que el catolicismo mexicano del siglo XVI caracterizó como idolatrías o herejías, y que no obstante logró de-

1. P. MANENT, *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1990, p. 20.

2. S. WOLIN, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1993 [1960], p. 107.

rribar las barreras sociales y abrirse un camino insospechado hacia los sectores que detentaban el poder político.

Por último, los artículos de Roberto Di Stefano e Ignacio Martínez, sobre el Río de la Plata en la primera mitad del siglo XIX, abordan, desde temáticas diversas, un problema común: el peso de los principios y las prácticas del catolicismo en la formación de la cultura política posrevolucionaria. Ya se trate de las consecuencias que la justificación religiosa a la desobediencia ocasional a una ley o norma legó a la tradición política rioplatense, o del anticlericalismo militante del teatro de Buenos Aires que durante la década de 1810 intentó 'purificar' a la sociedad de la herencia colonial de costumbres 'nefastas' impulsadas por el catolicismo durante la dominación española, lo que los artículos de Di Stefano y Martínez ponen en juego es la eficacia de la religión católica para modelar un tipo de subjetividad política que durante buena parte del siglo XIX tendrá un peso significativo a la hora de definir la construcción de un orden.

En todos los casos, destacamos dos aportes compartidos: la recuperación de las singularidades históricas que la relación entre política y religión exhibe, y los múltiples caminos que abren para acercarse a un problema que no cesa de convocar la reflexión.

Beatriz Dávila

EL DISTRITO LONDINENSE DE LA CALLE COLEMAN Y EL MUNDO ATLÁNTICO DEL REPUBLICANISMO RADICAL, 1624-1661

John Donoghue¹

Este artículo aborda las redes atlánticas de los republicanos que tenían su base en el distrito londinense de la calle Coleman a mediados del siglo XVII². Aunque aquí sólo se resumen los logros de esta red, este artículo forma parte de un trabajo más amplio que incluye su ideología, retórica y organización de modo de impulsar nuevas cuestiones concernientes a la cultura política republicana de mediados del siglo XVII en Gran Bretaña y Norteamérica. Este trabajo representa un estudio de caso sobre los alcances de esta red en tres períodos de la vida política inglesa y norteamericana del siglo XVII: la oposición puritana a Carlos I y el estallido de la guerra civil inglesa, el debate en torno a qué constituía la religión y el gobierno divino en la Nueva Inglaterra puritana durante la crisis de las Antinomias de 1636-3, y la oposición puritana a Oliver Cromwell durante la subsiguiente República inglesa —áreas tradicionalmente relegadas a los confines de la historiografía nacional—³.

1. John Donoghue es Doctor en Historia por la Universidad de Pittsburg.
2. En términos más precisos, en este artículo cubre el período que va de 1624, cuando comenzó la era puritana del distrito de la calle Coleman, con la designación de John Davenport como pastor de la parroquia de San Esteban, hasta 1661, cuando Thomas Venner, un fabricante de toneles de vino en Nueva Inglaterra, que regresó a Londres y se convirtió en una figura prominente de la política republicana radical, fue ejecutado por su liderazgo en una rebelión contra Carlos II. Aunque aquí sólo se resumen los logros de esta red, mi tesis doctoral incluye su ideología, retórica y organización de modo de impulsar nuevas cuestiones concernientes a la cultura política republicana de mediados del siglo XVII en Gran Bretaña y Norteamérica.
3. Las perspectivas atlánticas han comenzado recientemente a dar forma a los desarrollos historiográficos sobre el protestantismo del siglo XVII. Ver, por ejemplo, "AHR Forum: The British History in Atlantic perspectiva", *American Historical Review* 104 (2): 426-500, Abril 1999. Louise Breen, *Transgressing the Bounds: Subversive Enterprises Among the Puritan Elite in Massachusetts*,

La historiografía nacional se ha estructurado nítidamente, como se espera demostrar, contra las conexiones atlánticas predominantes durante el período —conexiones atlánticas que ligaban a los puritanos del Nuevo y el Viejo Mundo a través de emprendimientos a la vez políticos, comerciales y religiosos. Aunque los más destacados estudiosos del tema se han empeñado en una larga y precaria disputa por definir con precisión qué era exactamente el ‘puritanismo’⁴ y algunos han recurrido al término ‘protestantismo militante’, aquí se dejará de lado este debate académico, admitiendo que la gente a la que se suele llamar ‘puritanos’ compartía varias perspectivas religiosas y políticas, todas las cuales desplazaban su visión del mundo más allá de las fronteras del estado-nación. Para sostener este argumento, se puede decir que aquéllos que profesaban ser, o al menos eran llamados, puritanos en el siglo XVII estaban unidos por su creencia en que el episcopado estaba en contra de la cruzada de la reforma protestante que buscaba restaurar la ‘iglesia primitiva’ despojando a la doctrina, la liturgia y los edificios de la Iglesia de Inglaterra de sus vestigios papales. Ellos también apoyaban, en grado diverso, los establecimientos puritanos allende el océano que sembrarían el nuevo mundo de repúblicas cristianas reformadas de acuerdo a esta imagen. En términos políticos, los llamados puritanos se organizaron en oposición al gobierno personal del rey Carlos I sin el acuerdo o el consentimiento del parlamento, lo que a sus ojos resultaba una sacrilega violación a la sagrada constitución de la antigua ‘common law’. Durante la década de 1630, otros hermanos huyeron a través del

océano Atlántico hacia Nueva Inglaterra, escapando tanto del absolutismo de los Estuardo como de la persecución anglicana a los reformadores puritanos. Lo que comúnmente pasa desapercibido, sin embargo, es que durante la Guerra Civil Inglesa, la migración puritana cambió de dirección, desplazándose la mayoría de los ‘Santos’ desde Boston y hacia Londres⁵.

Lo que se deduce de este breve resumen es que los puritanos ingleses optaron por la movilidad atlántica. En la década de 1630, enfrentados con la persecución realista y anglicana, ellos eligieron escapar de ésta mediante un exilio atlántico auto-impuesto. El exilio también tuvo una dinámica positiva —una comunidad religiosa en América que la dinastía de los Estuardo volvía imposible en Inglaterra⁶. De hecho el exilio parece haber sido una alternativa política tradicional de los puritanos mucho antes de la Gran Migración a Inglaterra, lo que señala ciertas diferencias con los trabajos de la mayoría de los historiadores británicos, quienes tratan a las comunidades exiliadas como una suerte de escena secundaria del acontecimiento principal, más que como uno de los elementos constitutivos del puritanismo mismo⁷. Incluso el regreso del exilio se convirtió, para muchos, en una opción política durante la Guerra Civil Inglesa. La consideración de este fenómeno puede entonces ayudar a abrir nuevos caminos en un campo ya abundantemente trillado, y muestra que aún puede conocerse más sobre el

5. William Sacase, “The migration of New Englanders to England 1640-1662”, *American Historical Review*, 53 (2): 251-78 (January 1948)

6. Para discusiones sobre el exilio puritano, ver James F. Maclear, «New England and the Fifth Monarchy: the Quest for the Millennium in Early American Puritanism», *William and Mary Quarterly* 32, 2, 1975. Michael Walzer, *The Revolution of the Saints*; Avihu Zakai, *Exile and Kingdom – History and Apocalypse in the Puritan Migration to America*, New York, Cambridge University Press, pp. 2-32.

7. Los historiadores norteamericanos del puritanismo, siguiendo los pasos de Perry Miller, en términos generales han visto la Gran Migración como la etapa final de la influencia del puritanismo inglés sobre su hermano americano. Perry Miller, *The New England Mind – The Seventeenth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1982 [1939]. El trabajo del historiador americano Stephen Foster representa una notable y meritoria excepción. Ver su trabajo *The long Argument*, Chapel Hill, UNC Press, 1991. Foster analiza el desarrollo religioso del puritanismo de mediados del siglo XVII como un fenómeno plenamente atlántico, con la Vieja y la Nueva Inglaterra encerradas en un ciclo de desarrollo recíproco, una perspectiva que también se adopta en este trabajo.

1630-1692, London, Oxford UP, 2001; Francis Bremen, *Congregational Community: Clerical Friendship in the Anglo American Puritan Community, 1610-1692*, Northeastern UP, 1994; AA.VV., *Puritanism: Trans-Atlantic Perspectives on a 17th Century Faith*, Boston, Massachusetts Historical Society, 1994; Francis Bremen, “A further Broadening of British History”, in *History Journal* 1993, 36 (1), pp. 205-210; Barbara Dailey, *Root and Branch: New England Religious Radicals and their Trans-Atlantic Community, 1600-1660*, 1984 [Tesis doctoral dirigida por David Hall]; Andrew Delbanco, *The Puritan Ordeal*, Cambridge, Harvard UP, 1989, Cap. 6: “Looking Homeward, Going Home” es particularmente una gran contribución para comprender el fenómeno aún poco estudiado de la migración inversa desde la Nueva a la Vieja Inglaterra. Stephen Foster, *The long Argument – English Puritanism and the Shaping of New England Culture: 1570-1700*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1991.

4. Michael Walzer, *The Revolution of the Saints*, Cambridge, Harvard UP, 1965.

puritanismo, particularmente sobre su cultura política, cuando el análisis adopta un marco de referencia que va más allá de las narrativas nacionales.

El barrio de la calle Coleman en la ciudad de Londres

El de la calle Coleman era uno de los treinta barrios de la milla cuadrada que ocupaba Londres hacia mediados del siglo XVII, y se situaba en el distrito norte, dentro de las murallas romanas. En comparación con otros vecindarios, el barrio era extenso y contenía dos parroquias, siendo la principal la de St. Stephen, cuyos 1400 fieles en 1631 la hacían una de las cuatro congregaciones más grandes de la ciudad⁸. Dos vías principales atravesaban el barrio: las calles Coleman y Lothbury⁹. La calle Coleman fue descrita en el siglo XVII como "una calle amplia y regular con muchas casas bonitas construidas a ambos lados", aunque en la Edad Media se había ganado una notoria reputación como uno de las peores zonas prostibularias de Londres¹⁰. Con el paso del tiempo, no obstante, la calle había cambiado su carácter y hacia el siglo XVII se había convertido en el hogar de varios de los más prominentes comerciantes y líderes de la corporación mercantil de Londres. Entré ellos se encontraba Owen Roe, comerciante de seda, Isaac Pennington, dueño de la Compañía Fishmonger y cervecero, Mark Hildesly, dueño de la Compañía Vitner, y Sir Maurice Abbot, miembro de la East India Company¹¹. Roe, Pennington, Hildesly y Walter Craddock también prestaron servicios en el Consejo de los Comunes de Londres, que

8. Dorothy Ann Williams, "London Puritanism: the Parish of St. Stephen Coleman Street", *CQR*, 1959 (October), p. 468. D.A. Kirby, "The Radicals of St. Stephens, Coleman Street", *The Guildhall Miscellany*, 1971, p. 98. La otra parroquia del barrio de la Calle Coleman era St. Olaves Jewry.
9. James Thornley, *The Wards of the City of London, London, The Architect*, 1919. Moorgate Street, que en la actualidad corre paralela a Coleman Street, fue agregada al barrio en el siglo XIX. Ver Edwin Freshfield, *Some remarks upon the Book of Records and History of the Parish of Coleman Street in the city of London*, Westmister, Nicholas and Sons, 1887.
10. Elizabeth Macbeath Calder, *The New Haven Colony*, New Haven, Yale University Press, 1934.
11. Tai Liu, *Puritan London: a study of religion and society in the City Parishes*, Newark, The University of Delaware Press, 1986, p. 194; Valerie Peral, *London and the outbreak of the Puritan Revolution - City government and national politics, 1625-1643*, London, Oxford University Press, 1961, pp. 194, 285.

elegía los miembros del Parlamento, y en la Corte de Regidores, que actuaban como magistrados de la ciudad¹². Más adelante se discutirá la carrera parlamentaria de estos miembros de la comunidad barrial. Quizá estos personajes destacados de la vida política y comercial de Londres eligieron como residencia la calle Coleman por su proximidad con la sede de la corporación mercantil, el alcalde, el Consejo de los Comunes y la Corte de Regidores. La Royal Exchange [Real Bolsa de Valores], el corazón comercial del creciente imperio económico de Londres, también estaba cerca del barrio. Otros espacios públicos, más informales pero tal vez igualmente importantes, como las tabernas The Star y Nagshead, ubicadas sobre la calle Coleman, se convirtieron en insignes lugares de encuentro para la intriga política parlamentaria¹³.

A pesar de su prominencia política y comercial, el barrio de la calle Coleman no se caracterizaba por una composición de clase estrictamente homogénea de ricos empresarios y maestros artesanos. Como la mayoría de los otros vecindarios de Londres de ese entonces, los residentes del barrio provenían de grupos ocupacionales diversos que vivían y trabajaban en estrecho contacto¹⁴. De hecho el barrio, con sus ricos comerciantes y líderes de gremios, también alojaba a algunos de los habitantes más pobres de la ciudad. Un historiador del siglo XVIII observó que St. Stephen, una de las parroquias más grandes de Londres, era multitudinaria y estaba habitada principalmente por pobres¹⁵. La mayoría de las calles del barrio atravesaban Coleman en una serie de largos, an-

12. Liu, pp. 194; Peral, pp. 143, 324.
13. Kirby, p. 114. Oliver Cromwell y Hugo Meter al parecer decidieron en la taberna The Star que sólo la ejecución del Rey Carlos podía decididamente poner fin a la Guerra Civil.
14. Jeremy Boulton, «The poor Among the Rich: paupers and the parish in West End, 1600-1724», en *Londonopolis. Essays in the Cultural and Social History of Early Modern London*, eds. Paul Griffiths and Mark Jenner, Manchester, Manchester University Press, 2000, pp. 197-225. R. Jutte, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 54-59. Daniel de Foe, *The History of the Great Plague in London in the Year 1665*, London, 1754. El hermano de de Foe vivía en una casa con un patio que daba al pasaje Swann; la casa tenía un depósito donde guardaba mercadería 'de exportación' para el comercio Atlántico. De Foe cuidó de la propiedad de su hermano durante la Gran Plaga de 1665.
15. Freshfield, p.a.

gostos y curvilíneos senderos, cada uno de los cuales contenía una red de patios y callejones entrelazados. Entre estos los más importantes eran Swann, Bell y White. Un relato sostiene que los callejones Swann y Bell 'eran tan angostos que un carro con caballo no podía pasar por ellos', y más aún, el novelista Daniel de Foe, quien pasó un largo tiempo en el barrio durante la gran peste de 1665, observó que los superpoblados suburbios hacían muy difícil la recolección de cadáveres: "... La parroquia, y esto es particularmente notable, estaba por encima de todas las parroquias de Londres, con un gran número de calles y callejones, muy largos, en los cuales ningún carro podía ingresar, y por los cuales era necesario circular y arrastrar los cuerpos durante un largo camino..."¹⁶.

La estrechez de las calles, junto con la falta de espacio abierto dentro de un radio de aproximadamente una milla cuadrada, forzó a los londinenses a edificar hacia arriba cuando fue necesario extender la construcción de viviendas, y a menudo tres o cuatro pisos se apilaban encima de las entrelazadas casas originales, enmarcadas en madera, revocadas y pintadas; cada adición sobresalía varios pies hacia la calle, ensombreciendo la luz y oscureciendo el ambiente incluso al mediodía. Aunque estas condiciones existían en todo Londres, algunos contemporáneos como de Foe e historiadores posteriores relataron que el apiñamiento en el barrio de la calle Coleman durante el siglo XVII era excepcionalmente intenso. La investigación de David Kirby ha revelado que de acuerdo con el padrón de impuestos de 1641, el barrio tenía 278 casas, de las cuales 102 eran viviendas multifamiliares levantadas entre 1603 y 1637¹⁷. A diferencia de los comerciantes y maestros artesanos que habitaban la amplia extensión de la calle Coleman propiamente dicha, quienes residían en estos apretujados enclaves eran en su mayoría 'artesanos, trabajadores no calificados y pobres'¹⁸. El examen de los voluminosos archivos de la iglesia Warden, de la parroquia de St. Stephens testimonia la pobreza de la mayoría de sus habitantes, "página tras página el libro de contabilidad está lleno de partidas destinadas a los pagos realizados a las familias pobres visitadas"¹⁹.

16. Freshfield, p.a. de Foe, p. 105.

17. Kirby, p. 98.

18. Kirby, p. 99.

19. Freshfield, p. 17. Cfr: Guildhall Library Ms. 4457 vols. 2 y 3, de la Iglesia Warden y de la St. Stephen.

Condiciones como éstas alimentaron una perturbadora falta de orden en el barrio, con sus "largas y angostas y densamente pobladas (callejuelas) a cada lado de su avenida central, [las] que se volvieron notables por la ausencia de ley". Hurtos, felonía -robo de grandes cantidades de dinero, platería, joyas y ropa- y mendicidad, fundamentalmente de comida, junto con ebriedad y asaltos, eran los delitos más frecuentes. Todo esto se veía exacerbado por la 'falta de autoridades de policía' en el distrito parroquial, lo que ocasionaba disturbios en las vecinas parroquias de St. Olave Jewry y St. Margaret Lothbury"²⁰. Cuando los oficiales de la ley se aventuraban en los numerosos pasajes, ponían en riesgo sus vidas, como le ocurrió a un desafortunado guardia de policía cuando varios residentes "lo espolvorearon con pólvora y le prendieron fuego" cuando intentaba cumplir una orden de la justicia de paz local²¹.

La dinastía Estuardo, la construcción del estado y la contrarreforma: la política en el barrio de la calle Coleman en el contexto histórico

La impronta política del barrio de la calle Coleman, tanto entre comerciantes principales como entre los trabajadores pobres, era decididamente hostil al rey Carlos I, y sería a partir de esta hostilidad que se desarrollaría, durante la Guerra Civil, un marcado republicanismo. Carlos había perdido el apoyo de vastos sectores del público inglés por su vuelta al gobierno personalista y su intento de establecer una monarquía absoluta disolviendo el Parlamento Corto de 1629²². Carlos entonces rehusó convocar al Par-

20. Peral, p. 183. Cfr. también el Journal of Common Council, 40, folio 45 v. Para un acercamiento básico al tipo de delitos más habituales en el vecindario, consultar Corporation of London Record Office (CLRO), Gaol Delivery Sessions. Estos manuscritos contienen registros de prisioneros de todo Londres que debían ser trasladados a Niégate para sus audiencias preliminares. Los delitos de mayor magnitud como traición y felonías tenían sus audiencias en la corte de Old Bailey del tribunal criminal del condado. Los manuscritos de los Archivos de Sesiones contienen detallados sumarios y, menos frecuentemente, declaraciones. El Archivo Metropolitano de Londres tiene otros registros de procedimientos criminales de todo el condado de Middlesex.

21. De Foe, p. 64.

22. Debe notarse, por supuesto, que no todos aquellos que inicialmente se opusieron al gobierno personal de Carlos eran puritanos y republicanos. Cuan-

lamento para que sesionara, hasta 1640, haciendo del absolutismo al estilo continental una realidad en la Inglaterra 'nacida libre' En síntesis, centralizando el poder del estado según el ejemplo del absolutismo de Francia y España, Carlos extendió temerariamente sus privilegios contra lo que él consideraba ilegales restricciones parlamentarias; y es difícil sobreestimar el costo del desprecio de los Reyes Estuardo hacia las tradiciones de libertades inglesas. Este desprecio alcanzaba los mismos cimientos de la 'antigua constitución' que descansaba en los derechos del Parlamento, en tanto voz del pueblo, a poner coto a la expansión del poder monárquico.

Un efecto similar produjo la desaprensión de los Estuardo en relación a los fuertes sentimientos protestantes de la población, y los cálculos errados de Carlos en materia de religión fueron quizá más desastrosos y tuvieron mayores proyecciones que su rechazo, durante once años, a convocar al parlamento. A lo largo del siglo XVII, los éxitos militares de España y Francia, pilares de la contrarreforma católica continental, constituyeron una señal de mal augurio para los protestantes ingleses, que creían que las simpatías católicas de sus reyes Estuardo equivalían a la declinación del protestantismo y al avance de la tiranía monárquica en Inglaterra y en el extranjero. Los protestantes ingleses vieron en su país un espejo de la imagen de los fracasos continentales de la reforma, especialmente en vistas a las 'innovaciones de tendencia papista' que habían barrido la Iglesia de Inglaterra, culminando en el contraataque criptocatólico del arzobispo Laud, designado por Carlos para la sede de Canterbury en 1633. Para los ingleses, en general, su protestantismo se equiparaba a un complemento religioso de su auto-proclamada tradición de libertad política, y por lo tanto los 'designios jesuíticos' de Laud respecto de la iglesia nacional resultaban para muchos un flagelo papista de absolutismo y gobierno arbitrario que apuntaba al corazón de la libertad civil y religiosa. Muchos protestantes ingleses se convencieron de que estaban condenados a la tiranía del estado y al vasallaje papal, y el

do llegó el momento de decidir de qué lado ubicarse, con el estallido de la Guerra Civil en 1642, muchos opositores al rey sintieron que era imposible tomar las armas en contra de él, a pesar de sus reservas respecto de la constitucionalidad de las políticas reales. Para el plan dicho clásico de este argumento ver Conrad Russell, *Causes of the English Civil War*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

barrio de la calle Coleman emergería como una voz militante en oposición a Carlos y Laud²³.

El barrio de la calle Coleman y la política del Londres religioso, 1626-1640

J. E. C. Hill una vez describió al barrio de la calle Coleman como 'el Faubourg St. Antoine de la revolución inglesa', y el título suena más que apropiado²⁴. El asesinato del duque de Buckingham –el consejero de mayor confianza de Carlos I– en junio de 1628 fue celebrado en la calle Coleman debido a los lazos del duque con la España absolutista, aunque su conocida homosexualidad ofrecía otro blanco para el escarnio del populacho²⁵. El asesino fue Thomas Felton, quien, camino a su ejecución, recorrió toda la calle Coleman, donde un letrero en la ventana de una casa decía:

¿Quién gobierna el Reino? El rey.

¿Quién gobierna el Rey? El duque.

¿Quién gobierna al duque? El demonio.

23. Este repaso por las actitudes puritanas hacia la construcción del estado y la contrarreforma en Inglaterra y en Europa debe mucho al reciente trabajo de Jonathan Scott, *England's troubles – Seventeenth-Century Political Instability in European Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. IX-XXII.
24. Desafortunadamente, poco se ha estudiado el rol de este barrio en el desarrollo y práctica del republicanismo inglés y norteamericano del siglo XVII, más allá de tres artículos especializados y raramente citados. Dorothy Ann Williams, "London Puritanism: the parish of St. Stephen Coleman Street", *CQR*, 1959 (October), p. 464. D.A. Kirby, "The Radicals of St. Stephen's Parish, Coleman Street", *The Guildhall Miscellany*, 1971, p. 98; Valerie Peral, *London and the Outbreak of the Puritan Revolution – City Government and National Politics, 1625-1643*, London, Oxford University Press, 1961, p. 183.
25. James Holstun, *Edhuds' Dagger-Class Struggle in the English Civil War*, New Cork, Verso, 2000. su capítulo sobre El muy calumniado asesino del duque de Buckingham, James Felton, desafía trabajos anteriores que lo retrataban como un hombre trastornado. Aquí Felton aparece como un puritano radicalizado que actuaba movido por la idea republicana del tiranicidio como catalizador para la transformación política. El estudio de Holstun, a diferencia de otros anteriores, resalta los 'sentimientos encontrados' que imbuían los escritos de Felton cuya opacidad se debía no a la insanía sino al período en el que fueron redactados, antes de la maduración del discurso republicano de mediados del siglo XVII.

Un hombre que tomó la placa para leérsela a la exaltada multitud fue luego colgado²⁶.

Gran parte de la oposición organizada desde el distrito comenzó dentro del templo parroquial de St. Stephen, particularmente entre los miembros de la Junta o consejeros parroquiales. Durante las décadas de 1630 y 1640, la junta fue conducida por Owen Roe, Isaac Pennington, Mark Hildesly, William Spurstowe y Samuel Eastwick, los mismos comerciantes, líderes de la guilda y regidores que mencionamos más arriba²⁷. St. Stephen, a través de su junta, se ganó la fama de ser la congregación puritana más combativa, obteniendo la secularización de los bienes de la parroquia y el derecho a elegir y mantener a su ministro²⁸. Esto hizo a la parroquia independiente de la jurisdicción del arzobispo de Londres para las designaciones clericales, dándole libertad para seleccionar ministros cuyas posiciones doctrinales coincidieran más estrechamente con la suya; y para St. Stephen estas posiciones se inscribían indudablemente en el registro puritano²⁹.

La elección de ministros hecha por la congregación claramente exhibía sus simpatías puritanas³⁰. En 1624 eligieron a John Davenport, quien se convertiría en uno de los ministros puritanos más famosos de Londres. El obispo de Londres describía a Davenport como "faccioso y popular, reuniendo en torno a él congregaciones y asambleas de gente ordinaria y miserable", que por supuesto abundaba en el barrio de la calle Coleman³¹. La encendida predicación de Davenport, que se dirigía contra los vestigios católicos aún existentes en la iglesia inglesa, convocaba una cantidad de gente tan grande que los miembros de la junta parroquial ordenaron nuevas galerías construidas en la nave de St. Stephen para

26. Kirby, p. 107.

27. Williams, p. 464, Kirby, p. 109, Tai Liu, *Puritan London: A study of Religion and Society in the City Parishes*, p. 194.

28. Williams, pp. 464, 467; Kirby, p. 100.

29. David Kirby sostiene que St. Stephen tuvo durante siglos 'una asociación de largo alcance con el radicalismo', citando que en 1521 fue una de las cuatro parroquias asociadas con Lollardry y la difusión de libros luteranos. William Hunter, un mártir mariano, fue un aprendiz de la calle Coleman mencionado en el famoso *Libro de los Mártires* de John Foxe.

30. Kirby, pp. 103, 108.

31. Edward Atwater, *History of the Colony of New Haven*, New Cork, 1881, p. 29.

contener a la desbordante multitud³². Hacia 1633, la negativa de Davenport a adecuarse a los designios del arzobispo Laud, sumada a otras actividades que examinaremos más adelante, hizo que fuera llevado dos veces a la Cámara Estrellada, obligándolo a huir a Holanda, pero no sin antes haber usado los hogares de feligreses puritanos de St. Stephen para cobijar a otro puritano renegado, John Cotton, quien se escondía en la calle Coleman de los oficiales de la Corona mientras aguardaba un salvoconducto seguro hacia el exilio en el desapacible y fangoso páramo de la avanzada de Boston, en Massachussets³³.

Tras la partida de Davenport, la parroquia lo reemplazó con John Goodwin. Goodwin había ayudado a Davenport a ocultar a Cotton, y, como su predecesor, se vio conducido ante la Corte de Alta Comisión de Laud en 1633 por su predicación puritana. Llamado el 'gran dragón rojo de la calle Coleman' por sus enemigos clericales, dedicó gran parte de la década siguiente a evadir las reprimendas oficiales de Laud³⁴. En 1635 enfrentó una demanda de los inquisidores de Laud por un sermón que contradecía un canon anglicano y por rehusar la creencia en uno de los nombres de Jesús³⁵. Laud encontraba la doctrina y la influencia de Goodwin tan amenazadoras que lo señaló como uno de los peores enemigos de la ley y la iglesia en su famosa lista negra puritana, *Información respecto de la Diócesis de Londres*³⁶. Escucharemos mucho más sobre el liderazgo político de Goodwin durante la Guerra Civil.

Dado que la parroquia de St. Stephen había negociado su propio derecho a la secularización de sus bienes, lideraría la resistencia puritana frente a la contrarreforma inglesa ayudando a otras parroquias a lo largo y a lo ancho del país a seguir su ejemplo. Miembros clave de St. Stephen, junto con compañeros de ruta de parroquias puritanas dominadas, como St. Magnus, St. Ann's Blackfriars y All Hallows Parking, formaron una organización secreta llamada 'Feudatarios de la Secularización', que recolectaba fon-

32. Kirby, p. 106; Atwater, pp. 29-35.

33. Kirby, p. 107; Atwater, pp. 29-35; Williams, pp. 474-479; Calder, p. 35.

34. Richard Greaves and Robert Zaller (eds.), *Biographical Dictionary of the Seventeenth-Century Radicals*, vol. 2, Brighton, 1982.

35. Kirby, p. 111; Greaves, pp. 16-17.

36. Williams, p. p. 480; Kirby, pp. 108, 111; Liu, pp. 110-115, 185, 194; Greaves-Zaller (eds), pp. 16-17.

dos de puritanos acaudalados para comprar cargos vacantes en todo el país³⁷. El grupo cubría estas vacantes, por supuesto, con puritanos confiables, para ampliar la oposición clerical a las innovaciones del arzobispo Laud. John Davenport ocupó una posición preponderante entre los 'feudatarios', junto con otros prominentes vecinos del distrito de la calle Coleman tales como Samuel Aldersly, Sir Richard Smith, William Spurstowe y Owen Roe³⁸. El designio fundamental de los feudatarios –junto con el objetivo básico puritano de instalar en los púlpitos de Inglaterra ministros predicadores instruidos y piadosos– consistía en transformar la iglesia de Inglaterra desde adentro contrarrestando las innovaciones cripto-católicas promovidas por Laud. Con los medios de subsistencia conseguidos por los miembros, los ministros podrían resistir el cripto-catolicismo mientras enseñaban a sus rebaños a hacer lo mismo.

A través de la célula feudataria, la oposición puritana al imperio de Laud movilizaría la riqueza de la comunidad mercantil de la calle Coleman al servicio del protestantismo militante, en un momento en el que éste se identificaba crecientemente con la preservación de la libertad política. Cada parroquia, construida según el modelo de los feudatarios, controlaba la elección de sus ministros y formaba por lo tanto una república religiosa en miniatura, en la que cada puritano, con las atribuciones que le confería su 'comunidad santa' o el hecho de formar parte del grupo de los Escogidos, tenía voz en la selección del clérigo que gobernaría la parroquia mediante el consentimiento de los miembros electos por la junta parroquial. Como observó el historiador norteamericano Stephen Foster reflexionando sobre las cinco instancias políticas de la resistencia del puritanismo Inglés antes de la Gran Migración, "mucho antes que Massachussets o New Haven, la comunidad santa ya había significado para los puritanos el ingreso a la ciudadanía"³⁹.

37. Liu, p. 112; Peral, p. 162.

38. Williams, p. 474; Atwater, p. 34. Davenport asumió el liderazgo debido a la estima en que era tenido por otros teólogos, y probablemente también por las poderosas conexiones y el financiamiento que él podía obtener a través de sus ricos e influyentes parientes, entre los que se contaban Lady Vere y Sir Edward Conway, quien había sido consejero privado del rey.

39. Foster, *The Long Argument*, "Introducción".

La parroquia de St. Stephen ofrece, sin embargo, sólo una mirada parcial sobre el protestantismo militante que dominaba el barrio de la calle Coleman. Como se mencionó anteriormente, el carácter esquivo del protestantismo deviene de sus propias dificultades de definición –aquéllos llamados puritanos, un término despectivo en su origen, nunca se pusieron de acuerdo en torno a un conjunto claramente definido de doctrinas y reglas para la organización de la iglesia compartidas por todos. El movimiento no sólo era amorfo sino que también sufría una terrible presión surgida de las tensiones ideológicas en torno a cuestiones doctrinales, la más importante de las cuales era probablemente la de la certeza de la salvación. Como veremos más adelante, esto demostraría ser un punto de conflicto, tanto en la Nueva Jerusalem de Nueva Inglaterra como en el período republicano de la Vieja Inglaterra posterior a la Guerra Civil, cuando los puritanos se vieron enfrentados unos con otros y con sus creencias contendientes, en ausencia de su común enemigo, la dinastía de los Estuardo⁴⁰.

Los problemas del Arzobispo Laud con el distrito de la Calle Coleman se extendían más allá de la parroquia St. Stephen, y avanzaban hacia las superpobladas casas de alquiler de las calles secundarias, que contenían al menos cuatro congregaciones no parroquiales diferenciadas, que los contemporáneos llamaban indistintamente 'conciliábulo' o 'sectas'⁴¹. Estas congregaciones, que se reunían en casas privadas, locales comerciales, tabernas o prostíbulos conversos, se organizaban en una variedad de modos, en función de la variedad de sus propósitos⁴². Algunos eran simple-

40. Patrick Collinson, *The Birthpangs of Protestant England*, New Cork, 1988. La de Collinson ha sido la perspectiva dominante respecto del puritanismo isabelino. Para un ensayo sucinto sobre la cuestión de las cualidades elusivas del puritanismo, ver Stephen Foster, «The Godly in Transit – The New England and the Challenge of Heresy, 1630-1660: The Puritan crisis in Trans-Atlantic perspectiva», *William and Mary Quarterly*, 3rd Series, 1981, 38 (4). En su libro *The Long Argument* (1991), Foster le da un tratamiento más extenso a este concepto.

41. Aún antes de que Laud ascendiera a la dignidad de Arzobispo de Canterbury, había señalado al barrio de la calle Coleman como un enjambre de anarquía sectaria. Kirby, p. 114.

42. No se debe considerar a estas sectas como rígidos dominios diferenciados, con teologías definidas con precisión. Grupos religiosos concretos como los bautistas y los cuáqueros eventualmente evolucionarían después de la Res-

mente grupos provenientes de parroquias locales que se reunían para discutir y generalmente criticar los sermones de sus curas parroquiales 'que no estaban imbuidos del espíritu del Evangelio'. Los conciliábulos de la calle Coleman parecían, no obstante, haberse separado completamente de los compromisos parroquiales, tal como lo habían hecho los pobladores 'peregrinos' de la colonia de Plymouth en 1620.

Muchos de los grupos separatistas, en particular aquellos que salpicaban el barrio de la calle Coleman, tenían como ministros principalmente, a laicos conocidos como 'predicadores artesanos'⁴³. Los predicadores artesanos eran ministros autoproclamados del evangelio que hablaban merced a la autoridad del Espíritu Santo que creían que habitaba en todo el pueblo de Dios, y por lo tanto habilitaba a todos sus miembros a predicar si el Espíritu los movía a hacerlo. Según esta idea, todos los creyentes gozaban de una unión real y personal con el Espíritu Santo. Esta creencia en que el Espíritu Santo residía en la comunidad de creyentes, que el historiador puritano Philip Gura denomina 'espiritualismo' unía a todos los creyentes en el cuerpo de los elegidos por Cristo, lo que significaba en consecuencia, y de acuerdo a los predicadores artesanos, que los santos deberían nivelar todas las distinciones y desigualdades 'materiales' que los seres humanos habían establecido en la iglesia, el estado, y la sociedad⁴⁴. Puesto que estas desi-

tauración a partir de estas reuniones religiosas débilmente organizadas, pero antes y durante la Guerra Civil, y durante el Interregno, la teología de estas sectas fluía de acuerdo a la dinámica circulación de sus miembros, que cambiaban constantemente su pertenencia. Jonathan Scott hace un gran esfuerzo por resaltar este punto en *England's Troubles*, corrigiendo lo que él cree distinciones sobre-precisadas entre las sectas hechas por los investigadores académicos, que él considera un error conceptual fundamental en el estudio del puritanismo radical. Scott, en cambio, está más interesado en ver cómo el 'cristianismo práctico', superando los límites internos y externos del pecado a través de la caridad con los pobres y de la lucha contra la opresión política, pudo unir a los protestantes radicales.

43. Christopher Hill, *The world turned upside down. Radical Ideas during the English Revolution*, New York, Viking, 1972.

Hill fue quien convirtió a los 'predicadores artesanos' en objeto de consideración académica a través de su libro, abordando no sólo su espiritualismo igualitario radical sino también el impacto que tendrían como órganos de politización republicana antes y durante la Guerra Civil.

44. Philip Gura, *Glimpses of Zion's Glory: Puritan Radicalism in New England, 1620-*

gualdades no provenían de Dios, las jerarquías humanas no debían ser respetadas, e incluso debían ser combatidas por anticristianas si ponían a un santo en relación de sujeción con una autoridad ilegítima. Aunque la diversidad de las creencias del protestantismo militante cubría un amplio rango entre los miembros de las diferentes sectas, todos compartían como credo espiritual y visión del mundo lo que decía un versículo de la primera carta de San Pablo a los Corintios (1:27): que 'Dios no hacía distinción entre las personas', lo que significaba que cada hombre, en tanto fruto de su creación, era igualmente precioso a su vista, sin importar la clase, el color o la nación⁴⁵.

La dinámica religiosidad del espiritualismo –que abarcaba un amplio espectro de 'etiquetas': anabaptismo, brownismo, antinomismo, familismo, buscadores, por nombrar sólo unos pocos ejemplos– conquistaba creyentes en todos los niveles de la sociedad, pero ejercía un atractivo excepcionalmente poderoso entre aquellos que podía reclamar una pequeña cuota de poder o autoridad dentro de la temprana sociedad moderna y, lo que no debe sorprender, entre los miembros sectarios de los estratos dominados de Londres, especialmente las mujeres y los pobres⁴⁶. Acercándose a las profecías de Daniel, Isaías, y el Libro de la Revela-

1660, Middleton, Wesleyan University Press, 1984. Ver también David Lovejoy, *Religious Enthusiasm in the New World: Heresy to Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.

45. Para la relación entre espiritismo y raza, ver Peter Linebaugh y Marcus Rediker, el capítulo "A blackamood maid named Francis", en el libro *The Many-Headed Hydra. The hidden History of the revolutionary Atlantic*, Verso, 2000. Aún queda mucho por explorar en relación a este tema. En Holborn, un vecindario cercano a la calle Coleman, Lawrence, un esclavo negro, escapó de su amo Babb con la ayuda de un vecino blanco llamado Thomas Lewes. Babb había comprado a Lawrence 'allende los mares', probablemente en el Caribe, y lo había llevado a Londres. CLRO, SF 139, 29 de Mayo de 1657. Este registro fue encontrado durante una breve búsqueda en sólo una pequeña sección de los archivos correspondientes al año 1657. Sin duda una búsqueda más intensiva en estos registros revelaría muchos más casos similares. Para la relación entre raza y puritanismo en Nueva Inglaterra, ver Ronald Takaki, "The tempest in the wilderness", en *A different mirror. A multicultural History of America*, Berkeley, 1992.

46. Ver por ejemplo el excelente estudio cuantitativo de Bernard Cap sobre la procedencia de la clase trabajadora de los espiritualistas asociados con la secta

ción, el espiritualismo asignaba un rol especial a los pobres en la historia sagrada, sosteniendo que de acuerdo a las Escrituras ellos tendrían un papel decisivo en la destrucción del anticristo a través de la reforma y en el progreso del reino de Dios en la tierra. En consecuencia, sostenían los espiritualistas, el clero inglés, con sus pesados diezmos, su doctrina papista y sus falsos reclamos para ejercer el poder espiritual, no tenía ninguna jurisdicción sobre la vida religiosa de los elegidos, y era de hecho un instrumento del anticristo según se identificaba en la Revelación. Y dado que Dios no hacía distinción entre las personas, ricos y pobres, comerciantes y tenderos, pueblo y Príncipe, hombres y mujeres, todos podían reivindicar su autoridad para predicar, y para agitar los unos contra los otros, de modo de hacer el trabajo de Cristo en la tierra. Incluso las mujeres parecían haber sobrepasado el número de hombres en las sectas. Un crítico de éstas, Edward Pagitt, denunciaba que los conciliábulos cautivaban 'a tontas mujeres que están continuamente aprendiendo', y como veremos

en la calle Coleman y en Boston, las mujeres ascendieron a posiciones de autoridad social raras veces abiertas para ellas durante el siglo XVII⁴⁷.

La pobreza del vecindario contribuye a explicar por qué la calle Coleman atraía tal concentración de predicadores artesanos y conciliábulos –que preocupaban por igual al arzobispo Laud– y ordenaba clérigos puritanos como John Goodwin. En particular Samuel How, un zapatero conocido por todos como 'el predicador de la batea', demostró ser especialmente conflictivo. Su método preferido para pronunciar sermones consistía en subirse sobre una batea de lavandería volteada, en medio de la calle Coleman, y predicar –con un estilo afectado, utilizando extravagantes expresiones faciales, poniendo los ojos en blanco, haciendo bruscos gestos con las manos, e incluso escupiendo para marcar una línea divisoria entre él y sus enemigos– la 'sabiduría y la pretensión de saber humanas' del clero institucionalmente ordenado, que How consideraba que se había 'alejado y opuesto a la simplicidad del camino de Jesús'. El sermón de How frente a Nag's Head en 1638 concitó una enorme atención pública sobre las sectas de la calle Coleman, y el movimiento separatista en general, y produjo una reacción del clero, a través de los impresos y del púlpito, tendiente a frenar su creciente popularidad⁴⁸. En su sermón publicado por primera vez en 1639 bajo el título "La suficiencia de la enseñanza del Espíritu sin necesidad de la sabiduría humana", How recomendaba a sus acomodados cofrades puritanos de la parroquia de St. Stephen, y a su ministro, John Goodwin, "no inclinarse a pensamientos elevados, sino volverse iguales a la gente de baja clase"⁴⁹. How avanzó aún más, clamando por un reordenamiento

radical de Londres de la 'Quinta Monarquía'. Ver "The distribution and composition of the Fifth Monarchy Men", en *The Fifth Monarchy Men. A study in seventeenth-century English millenarianism*, London, Faber & Faber, 1972, pp. 76-99. Brian Manning también llevó a cabo un valioso trabajo sobre la relación entre clase y radicalismo político entre los sectarios; ver 1649: *The crisis of the English Revolution*, Chicago, Bookmarks, 1992; también Brian Manning, *Aristocrats, plebeians and revolution in England, 1640-1660*, London, Pluto Press, 1996. J.B. Mac Gregor también abordó este problema en *Radical Religion in the English Revolution*, New Cork, Oxford University Press, 1984. Por supuesto, el trabajo de Christopher Hill continúa siendo el más notable en lo que concierne al vínculo entre clase, religión y radicalismo político durante la Revolución Puritana; ver Christopher Hill, *AntiChrist in the seventeenth-century*, London, Oxford University Press, 1990; *The English Bible and the seventeenth-century revolution*, London, Penguin Books, 1994; y por supuesto *The World turned upside down*. Aunque no ha ganado el favor de los historiadores de hoy, el nuevo libro de James Hulston, *Edhud's dagger. Class struggle in the English Revolution*, London, Verso, 2000, se enfrenta al deconstruccionismo de Foucault y Habermas que, según dice, ha debilitado la fuerza del concepto de 'clase' como categoría analítica, y emplea un riguroso método de análisis del discurso de su propio cuño, muy fructífero en su capítulo sobre los debates de Putney y sobre el clásico opúsculo en torno al regicidio escrito por Edward Sexby, *Killing no murder*. Lo que Holstun parece querer mostrar es que Foucault y Habermas pudieron teorizar que la clase no existía precisamente porque le prestaron muy escasa atención al discurso de la política popular.

-
47. Edward Pagitt, *Heresiography*, Londres, 1648, p. A3. El trabajo de Phyllis Mack sobre las profecías extáticas femeninas en las sectas ofrece una guía interesante sobre este tema.
 48. John Goodwin contrató al famoso heresiógrafo Thomas Edward para que predicara ante los pobres de la calle Coleman acerca de los peligros del espiritismo radical –aunque Goodwin no tardaría en verse señalado él mismo como un espiritualista por parte de heresiógrafos tales como Edwards en su *Gangreana*, Londres, 1646, y Walter (?), *Coleman Street Conclave*, Londres, 1648.
 49. Samuel How, *The sufficiency of the Spirit teaching without human learning, or a Treatise tending to prove humane learning to be no help to the spiritual understand-*

más igualitario del movimiento puritano, mostrándose enemigo de los ricos miembros de la Junta que participaban de la célula feudataria, aunque How pensaba que era necesario alinear a distintos rangos de cofrades con el verdadero curso nivelador de la Reforma. Citando el mismo pasaje de la primera carta de San Pablo a los corintios, mencionado más arriba, How exclamaba ante la multitud reunida frente a Nag's Head "Dios no presta atención a las condiciones personales de ningún hombre... de manera que la carne nunca debería vanagloriarse, y Él ha elegido las cosas fútiles y viles en opinión del hombre, y ha elegido este tipo de cosas de este mundo para confundir al sabio"⁵⁰.

La audiencia de How estaba de hecho compuesta por gente que muchos miembros 'de las clases más ricas', consideraban 'viles' y 'gusanos' que 'no merecían atención', 'hombres bajos y mezquinos, sin ninguna importancia', o, en sus propias palabras, una 'gentuza pobre, oscura e iletrada', es decir, los trabajadores pobres, sin dinero, que predominaban en las agrupaciones sectarias⁵¹. John Taylor, el poeta cristiano que escuchó a How predicar en la calle Coleman, identificó entre la multitud de seguidores a "barberos, cocineros, cerveceros, panaderos, cuidadores de puercos, fabricantes de botones, toneleros, zapateros, buhoneros, deshollinadores", quienes, aun sabiendo que los que se pretendían socialmente superiores los creían desechos virulentos, reclamaban para sí, no obstante, dignidad y autoridad a través de la religión radical. Tal como lo revelan claramente los ríos de tinta esparcidos por los heresiógrafos, las

ding of the Word of God, Londres, 1644. George Thomason, un librero del siglo XVII que enriqueció el trabajo de futuros historiadores de la Guerra Civil y de la República coleccionando miles de panfletos políticos y religiosos, garabateó la palabra 'zapatero' al lado del nombre de How.

50. How, p. D.

51. Kirby, p. 117; Barbara Dailey, *Root and Branch: New England Religious Radicals and their Trans-Atlantic Community, 1600-1660*, Tesis Doctoral dirigida por Davil Hall, Boston University, 1984, p. 117; Anon., *London's Glory, or the riot and ruine of the Fifth Monarchy men*, Londres, 1661; Thomas Venner, *A door of hope*, Londres, 1661. Ver también la portada de la diatriba contra los predicadores artesanos escrita por el poeta cristiano John Taylor, titulada "A swarme of sectaries" [un enjambre de sectarios]. How es dibujado arengando parado sobre su batea.

sectas inspiraron un sentimiento profundamente arraigado de miedo de que esos intentos por dar lugar a un mundo trastornado no se detendrían en la puerta de las tabernas donde se desarrollaban los conciliábulos⁵².

How, que también predicaba en una casa de reunión ubicada sobre el callejón White, no era en modo alguno el único ministro del Evangelio que aporreaba una batea para predicar en la calle Coleman. A él se le unió allí el polemista puritano y futuro republicano John Canne, quien había dirigido una imprenta clandestina en Amsterdam en la que publicaba propaganda y libelos políticos anti-Estuardo. Durante el interregno, Canne reuniría en esa calle su propia secta, que atraería santos que habían regresado recientemente de Nueva Inglaterra⁵³. Dos librereros, Henry Overton y Livewell Chapman, frecuentaron los encuentros sectarios del barrio y se convirtieron en conspicuos defensores de las sectas en la Vieja y la Nueva Inglaterra, imprimiendo los trabajos de los miembros de los conciliábulos de la calle Coleman, así como también la considerable producción del santo de Bay Colony, John Cotton⁵⁴. Durante la república, tanto Overton como Chapman fueron republicanos radicales de primera línea. Mezclándose también entre las congregaciones de comerciantes y mujeres pobres

52. Este temor a la revolución social puede ser rastreado en casi todos los trabajos escritos contra las sectas. La heresiografía era propaganda política y sátira, no disputa teológica. Algunos claros ejemplos sobre esta cuestión aparecen en: Anón. (?), *A word to fanatics, puritans, sectarians or new preachers New Green the felt maker, Spencer the horse rubber, Quatermaine the brewer's clerk*, Londres, 1641 [London, Baynes & Son, 1821]; Robert Baylie, *A dissuasive*, Londres 1647; Ephraim Pagitt (quien luego fue ministro de la parroquia de St. Edmonds en la calle Lombard), *Heresiography or a description and history of the heretics and sectaries sprang-up in these alter times*, Londres, 6ª ed., Abril 1662; R. Elyman, *The hunting of the fox or the sectaries dissected*, Londres, 1648.

53. Keith Sprunger, *Trumpets for the toser. English Puritan printing in the Netherlands, 1600-1640*, New Cork, E.J.Brill, 1994. Más tarde Canne continuaría siendo un editor republicano del periódico de la república *The Parliamentary Intelligencer*. J. G. Muddiman, *The King's Journalist, 1659-1689. Studies in the reign of Charles II*, London, John Lane the Bodley Head Ltd., 1923, pp. 125-128.

54. Overton vendía los panfletos escritos por Samuel How, los niveladores y John Cotton. Chapman imprimió libelos quinto-monarquistas, así como también *Océana*, que los estudiosos han considerado una de las expresiones insignes de la filosofía republicana del siglo XVII. Ver la introducción de John Pocock a la edición de J. Harrington, *Works*.

encontramos a Edmund Chillenden, un futuro soldado del Nuevo Ejército Modelo y miembro del grupo nivelador republicano⁵⁵. Cerca del callejón Bell estaba la secta de Edward Barber, que luego sería presidida por el nivelador y predicador artesano Thomas Lamb⁵⁶. A Lamb se le unió en el púlpito una misteriosa 'profetisa', la Mujer de Ely, de quien muchos en Nueva Inglaterra sospechaban que ejercía una notable influencia en Ann Hutchinson, miembro de un conciliábulo de Boston. Una gran cantidad de seguidores de Hutchinson, a su regreso a Inglaterra, se sumó a las congregaciones de la calle Coleman⁵⁷. Otra mujer, una tal Sra. Attaway, a quien el heresiógrafo Robert Baillie llamó 'la maestra de todas las predicadoras de la calle Coleman', profetizó que la conversión de los judíos –uno de los signos del Apocalipsis– estaba cerca, algo que también proclamaría Ann Hutchinson en su secta de Nueva Inglaterra.

Horizontes atlánticos: el barrio de la calle Coleman, la Gran Migración y la búsqueda de una república religiosa

Antes de que el arzobispo hubiera concluido el asunto de los Feudatarios de la Secularización, miembros prominentes de entre los comerciantes y la comunidad clerical del distrito de la calle Coleman habían comenzado a orientar sus influencias y su dinero hacia otras operaciones que combinaban religión puritana y política; operaciones cuyos alcances atlánticos revelaban que la confianza de los puritanos ingleses en la reforma de su nación iba disminuyendo. Esta empresa fue conocida como la Compañía de la Bahía de Massachussets, el grupo de inversión de capitales responsable del financiamiento, traslado y asentamiento de población en la Colonia de la Bahía de Massachussets –Bay Colony. Conspicuos residentes del barrio, tales como John Davenport, Owen Roe, William Spurstowe, Nathaniel Eaton, Samuel Aldersly, Isaac Pennington y el inmensamente rico Sir Richard Saltonstall, todos se convirtieron en importantes inversores en la Compañía⁵⁸. Aldersly y Saltontall, vecinos del callejón Swann, eran dos de los tres

55. Liu, pp. 82-84; Kirby, pp. 114-117.

56. *Ibidem*, pp. 82-84.

57. David D. Hall, ed., *The Antinomian Controversy*, p. 140.

58. Kirby, pp. 101, 106.

fundadores primitivos de la Bay Colony, mientras que diez de los treinta y tres primeros suscriptores de la colonia procedían de ese mismo barrio⁵⁹. Es imposible aquí separar los motivos financieros de los religiosos y de los políticos, pero la mayoría de estos inversores de la bahía de Massachussets dejaron de lado otras oportunidades de inversión en Irlanda y en Virginia, lo que sugiere que sus intereses en Nueva Inglaterra tenían un sustrato ideológico. La Bay Colony, desde sus inicios, fue vista por sus inversores y futuros habitantes como un terreno provechoso para la reforma y el gobierno religioso⁶⁰. Era de hecho un modelo alternativo, tanto en lo civil como en lo eclesiástico, que expresaba lo que estos puritanos deseaban para Inglaterra. Isaac Pennington, en una carta a un amigo, nos permite echar un vistazo al modo en que la persecución de los Estuardos alimentó los sueños de emigrar hacia una república religiosa allende el océano:

*"...no es seguro hablar de lo que pasa, todo lo que se dice es ahora de la incumbencia de la Star Chamber, de cuyos avatares se que tú tendrás mejor información de la que yo puedo ofrecerte; pero hay algo que puedo dar por cierto porque de ello son testigos mis ojos y mis oídos, y es que esos procedimientos desalientan a muchos buenos y leales súbditos, y hace que muchos huyan, y que muchos más piensen en buscar seguridad en otros lugares"*⁶¹.

El páramo ofrecía refugio a los santos que huían de la persecución de la corte de los Estuardo y de la sede de Canterbury. También ofrecía un espacio en blanco para crear una república religiosa⁶². Esto sería llevado a cabo en una iglesia fundada en el

59. *Ibidem*, p. 104.

60. Alison Games, *Migrations and the origins of the English Atlantic World*, Cambridge, Harvard University Press, 1999. Stephen Innes, *Creating the Commonwealth: the economic cultura of Puritan New England*, 1995. Darte B. Rutman, *Winthrop's Boston. A portrait of a puritan town, 1630-1649*, New Cork, W.W. Norton Co., 1965.

61. S.P.Dom. 16/363/120.

62. La idea de 'espacio en blanco' surgía, por supuesto, de la perspectiva puritana. Las sociedades Pequod, Narrangsett y Wampanoag tenían una opinión diferente. Ver James Axtell, *The invasión within: the contest of cultures in colonial North America*, 1985. Para la cuestión de la experiencia de los nativos norteamericanos frente al establecimiento de los puritanos, ver Francis Jennings, *The invasion of America*, 1978, y el artículo de Takaki mencionado más arriba, "Tempest in the Wilderness".

evangelio de la gracia y remodelada de acuerdo al orden congregacional gruesamente delineado por los feligreses de St. Stephen durante la década de 1620. Los emigrantes puritanos veían la construcción de su república religiosa como un baluarte contra el absolutismo, un modelo a ser imitado por las comunidades religiosas de todo el mundo, y un importante paso hacia el advenimiento del Reino de Dios en la tierra. Para muchos emigrantes este pronóstico apocalíptico era literal e inmediato; para otros, en cambio, era distante y lejano, y si se los inquiría con firmeza, quizá incluso figurativo. Pero 'revelando nuevos lugares en la tierra', la gran migración inauguró en el mundo atlántico –más allá de sus ya considerables redes comerciales– una fuerza histórica original y creativa, la migración masiva y la radicación transatlánticas de carácter voluntario. El éxodo sacramental testimoniaba, en opinión de los colonos, que ellos, en tanto grupo salvador de la reforma inglesa, poseían un poder providencialmente ordenado para producir una ruptura decisiva con el pasado corrupto –una ruptura que ellos habrían operado transformando una visión de reforma en un intento organizado de asumir su construcción mediante el esfuerzo colectivo⁶³.

Hacia 1638 una porción considerable de la parroquia, bajo la guía de su pastor anterior John Davenport, había emigrado a Nueva Inglaterra, hacia donde santos de toda Inglaterra se habían estado desplazando desde que la flota de Winthrop había llegado a Shawomet en 1630, en el área que pronto sería conocida como Boston⁶⁴. Un grupo de espiritualistas de la secta de la calle Coleman dirigida por John Lathrop llegó en 1634. Sobre este territorio el gobierno de la Bay Colony había establecido una corte general, y la Primera Iglesia de Boston, organizada de acuerdo al modelo congregacional en relación

63. Avihu Zakai, *Exile and Kingdom. History and Apocalypse in the puritan migration to America*, New York, Cambridge University Press, 1992, pp. 8, 207-210. Para una clara explicación de cómo el pensamiento milenarista contribuyó a dar forma a las instituciones políticas y religiosas de la Bay Colony, ver también del mismo autor el artículo "Puritan Millenarism and Theocracy in Early Massachusetts", en *History of European Ideas*, v. 8 (3), 1987, pp. 309-318. James F. Maclear, "New England and the Fifth Monarchy: the queso for the Millennium in Early American Puritanism", *William and Mary Quarterly*, 32, 2, 1975.

64. David Hackett Fischer, *Albion's seed: four British Folkways in America*, New York, Oxford University Press, 1989.

al cual la parroquia de St. Stephen había sido pionera. Los laboriosos ciudadanos se ocuparon ellos mismos de establecer lo que se convertiría en una rentable red de emprendimientos comerciales y manufactureros articulada al creciente comercio atlántico entre Europa, África, las Américas y el Caribe⁶⁵. Debido a la escasez de tierras en la Bay Colony, Davenport y su rebaño de la calle Coleman decidieron mudarse hacia el sur, y formaron una nueva colonia llamada New Haven en lo que luego sería Connecticut, que mantuvo lazos estrechos con sus vecinos del norte⁶⁶.

Después de una etapa inicial de entusiasmo unificado por el establecimiento de la Primera Iglesia, la comunidad puritana de Boston cayó en un período de intenso conflicto religioso y político que se conoce como la Controversia de las Antinomias⁶⁷. Este episodio, que tuvo lugar entre 1636 y 1638, casi destruyó la Bay Colony, y sus repercusiones políticas y religiosas se harían sentir en la Vieja y la Nueva Inglaterra durante las dos décadas siguientes. El problema empezó en Boston, al mismo tiempo y del mismo modo en que había ocurrido en la calle Coleman, con un grupo de espiritualistas que comenzaron a reunirse en privado en un conciliábulo que tenía como ministro a una comadrona, Ann Hutchinson⁶⁸. El conciliábulo de Hutchinson, que se reunía dos veces a la semana, no consideraba correcta la doctrina predicada por el clero de Nueva Inglaterra, al que caracterizaba como empleados instituidos por un convenio papista. John Cotton constituía una notable excepción⁶⁹. Los seguidores de Hutchinson citaban su doctrina sobre la libre gracia como la sanción clerical a su creencia antinómica en que el Espíritu Santo residía en cada santo⁷⁰. Pronto los

65. Stephen Innes, *Creating the Commonwealth: the economic cultura of puritan New England*, 1995.

66. El hecho que John Winthrop Jr. se convirtiera en el gobernador de la nueva colonia aseguraría sus estrechos lazos con la Bay Colony durante la primera década.

67. George Selement, «John Cotton's hidden antinomianism: his sermón on Rev 4: 1-2», *NEHGR* CXXIX, Julio de 1975, pp. 285-299. Everett Emerson, *John Cotton*, Boston, Twayne Publishers, 1990, p. 86.

68. Emerson, p. 87; Foster, *The Long Argument*, pp. 628-630.

69. Winthrop, vol. 1, p. 240.

70. Gura, p. 241; James Kendall Hosmer, ed., *John Winthrop's Journal, or the History of New England*, New York, Charles Scribner, 1908, vol. 1, p. 209.

'hutchinsonianos' comenzaron a difundir sus críticas sobre el clero y sobre los magistrados que imponían la conformidad con las enseñanzas clericales fuera de su conciliábulo, en sus lugares de trabajo, en la instrucción militar, en las tabernas, y durante las ceremonias festivas por el día de elecciones en Boston. De la misma manera en que la secta del callejón Swann de Samuel How había atormentado a John Goodwin en St. Stephen, los hutchinsonianos se enfrentaron a sus enemigos clericales de la Primera Iglesia de Boston, vociferando contra ministros —como el Pastor John Wilson, a quien creían responsable por imponer un modelo romano de oficios religiosos—, desafiándolos a un debate sobre todos y cada uno de los puntos de sus doctrinas, enfrente de la congregación⁷¹. “Ven, te llevaré a escuchar a alguien que predica el evangelio mucho mejor que cualquiera de tus ‘levita negra’ de la universidad”, le dijo un hutchinsoniano maduro a un conmocionado Edward Johnson mientras lo arrastraba a su congregación no bien había arribado a la bahía de Boston⁷². Faccional y generador de divisiones, el conciliábulo antinomalista también creó un conducto para el igualitarismo radical que recorría todo el mundo sectario londinense. Los hutchinsonianos, como los seguidores de How, estaban tratando de definir la república cuestionando los mismos cimientos de la jerarquía social y política de la nueva colonia, repudiando la obediencia a la autoridad constituida y reivindicando para ellos mismos el poder del púlpito.

Aunque atraía a muchos de los servidores domésticos de la colonia, en 1636 Boston todavía conservaba buena parte de su original homogeneidad de clase media, por lo tanto los hutchinsonianos carecían de esa franja social y económica que los sectarios de la calle Coleman atrajeron a su espiritualismo radical⁷³. Al igual que los conciliábulos de How y Lamb, Hutchinson atraía a muchas de las mujeres de la colonia, y su reputación como una de las más habilidosas y reconocidas comadronas de la ciudad debió haber hecho de ella una figura excepcionalmente confiable

71. Gura, pp. 245-248; Winthrop, vol. 1, p. 209.

72. Edward Jonson, *Wonder-working Providence*, Londres, 1654, p. 127. También citado en Dailey, p. 48; Gura, p. 244.

73. En *Winthrop's Boston*, Rutman hace un excelente análisis socio-económico del temprano Boston puritano.

entre las mujeres de Boston, que exigían a sus maridos que las llevaran a escuchar sus sermones. Una reseña de los hombres que se unieron a Hutchinson revela que su conciliábulo reunía a miembros prominentes. En primer lugar, contaba con el único noble de la colonia, Sir Henry Vane Jr., un muchacho de veintidós años cuyo padre, a pesar de sus inclinaciones puritanas, era consejero privado de Carlos I quien ciertamente ofreció a Vane y sus asociados vías de influencia poco frecuentes para cualquier puritano. Vane sostenía la unión personal con el espíritu Santo, lo que, considerando que fue electo para ocupar el sillón de gobernador de la Bay Colony, no parece haber sido una posición impopular en Boston⁷⁴. Uniéndose a él en la secta, estaban dos de los hombres más ricos de la colonia, William Pynchon y William Coddington, quienes también actuaban como magistrados coloniales, y William Aspinwall, un comerciante de paños, diácono de la Primera Iglesia, titular del registro de escrituras y diputado en la Corte General⁷⁵. John Clarke, un comerciante, médico y ministro no oficialmente ordenado, se unió al grupo cuando llegó, en 1637. El capitán John Underhill, un veterano de las guerras religiosas continentales, a quien Winthrop había reclutado para comandar la milicia colonial, también visitaba a la señora Hutchinson, tal como lo hacía también su cuñado, el ministro John Wheelwright, y uno de sus clérigos amigos, Hanserd Knollys. La mayoría de estos hombres habían asistido a los colegios Brasenose de Oxford y Emmanuel de Cambridge, y todos ejercían un poder considerable en la colonia debido a sus cargos y sus riquezas.

Thomas Shepard, el rival clerical de John Cotton, organizó la respuesta del clero a los hutchinsonianos, y se comprometió a erradicar a los 'obstinados familísticos', como se denominaba a los antinomialistas, a quienes se consideraba tanto sediciosos en el plano político como blasfemos en materia de religión. Coincidiendo en que era necesario “observar lo que estaba errado en cada persona... y expurgar a todos nuestros corruptores”, los clérigos

74. Gura, p. 247.

75. En relación a Pynchon y a Coddington, ver Foster, “Challenge to Heresy”, p. 640-646; para Aspinwall ver *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, 2nd Series, vol. XII, 1897-1899.

pusieron a John Cotton bajo escrutinio inquisitorial y comenzaron a recoger testimonios sobre las enseñanzas hutchinsonianas y cargos específicos en relación a Ann Hutchinson y sus seguidores para ser presentados ante la Corte y el clero.

Los acontecimientos llegaron al extremo en mayo de 1636, cuando John Wheelwright, cuñado de Hutchinson, pronunció un influyente sermón en un día de sacrificio y expiación comunitaria⁷⁶. De todo menos humilde, la electrizante diatriba de Wheelwright, luego llamada "El sermón del día de abstinencia", condenaba gravemente a la Corte de Bay Colony y a los esfuerzos del clero por aplastar a la facción antinomialista. Sosteniendo que sus oponentes estaban bajo pacto de servicio, Wheelwright los llamó 'los más grandes enemigos de Cristo' en la colonia y aconsejó a los seguidores de Hutchinson que se 'prepararan para un combate espiritual entre los justos y los degenerados' en la venida del Armagedon⁷⁷. Cuando el ministro reconoció que sus palabras causarían 'combustión en la iglesia y en la república', la multitud reaccionó con entusiasmo. Alimentándose de la energía de su congregación, la audacia de Wheelwright fue creciendo hasta justificar sus críticas con una apelación a la resistencia, de fuerte carga emocional, preguntando a los feligreses "¿Acaso no vino Cristo para arrojar fuego a la tierra?"⁷⁸. Aunque pronunciada como un floreó retórico, esta última frase sonó, para las autoridades coloniales, como un llamado a tomar las armas, que sería respondido de manera afín.

En octubre de 1636, Thomas Shepard, el azote clerical de los hutchinsonianos, propuso estrictos exámenes religiosos a los inmigrantes para excluir a los neo-antinomialistas, cuyo número entre quienes llegaban a Nueva Inglaterra crecía en proporción a la persecución emprendida por el arzobispo Laud en la Vieja Inglaterra⁷⁹. La Corte también puso bajo persecución a John Cotton, quien sin quererlo había alentado la primera avanzada del radicalismo

76. Gura, p. 245; Winthrop, vol. 1, p. 209.

77. Emery Battis, *Saints and Sectaries. Ann Hutchinson and the Antinomian Controversy in the Massachusetts Bay Colony*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1962, pp. 142-143.

78. Battis, p. 143.

79. Battis, p. 155.

sectario en Nueva Inglaterra, inspeccionando su teología con minucioso escrutinio. En tercer lugar, de modo fulminante, la corte llevó a John Wheelwright a juicio no por blasfemia sino por sedición, por su sermón del Día de Abstinencia. El joven Sir Henry Vane, ardiente e influyente seguidor de Hutchinson, partió disgustado hacia Inglaterra aduciendo motivos urgentes de negocios⁸⁰. La partida de Vane ocasionó una abierta confrontación en la bahía entre los hutchinsonianos, muchos de ellos armados, y John Wilson, pastor de la Primera Iglesia. En la siguiente elección para la Corte General, a principios de 1637, los antinomialistas pudieron no obstante organizar en toda la colonia, gracias a la influencia de Vane, una red política de oposición a la corte que estaba en funciones y lograron hacer entrar a dos hutchinsonianos, William Aspinwall y William Coddington, como diputados al tribunal inferior⁸¹. Con la movilización en toda la colonia de una facción política crecientemente poderosa, la secta, liderada por una mujer, parecía lista para asumir el desafío de remodelar la república religiosa de acuerdo a su principio igualitario que sostenía que en la causa de la reforma 'Dios no tenía en consideración la condición de las personas', a saber, la autoridad material de ministros y magistrados.

La situación alcanzó su pico de tensión con el juicio a Wheelwright, en octubre de 1637. El gobernador Winthrop, un abogado muy diestro en el manejo de la 'common law', condujo en la Vieja Inglaterra la arremetida judicial contra Wheelwright. La corte, que había rechazado otorgar a Aspinwall y Coddington sus bancas e intimidado a otros magistrados antinomialistas para que no hablaran, fácilmente encuadró las acciones de Wheelwright en la figura de la sedición, dado que aquella no tenía atribuciones legales para interferir en las cuestiones religiosas de la colonia. La sentencia fue severa y apuntó a enviar un mensaje a los seguidores de Wheelwright: destierro⁸². Una ola de conmoción agitó a la comunidad y Winthrop, recordando el sanguinario ejemplo de la insurrección anabaptista de John de Leyden —que por algunos meses había logrado establecer un gobierno sectario en la ciudad

80. Winthrop, vol. 1, p. 229.

81. Lovejoy, *Religious Enthusiasm*, p. 92.

82. Winthrop, vol. 2, p. 229.

de Munster-, ordenó el desarme de todos los antinomialistas de Boston. Se trataba, claramente, de una controversia que iba mucho más allá de una disputa doctrinal⁸³.

En este punto, William Aspinwall emergió en el centro del escenario de la controversia, organizando y escribiendo una petición a la Corte General, reclamando 'la inmediata restitución de las libertades al Sr. Wheelwright', y condenando los intentos de la Corte para imponer su propia religión a la república. Aspinwall se presentó personalmente a la Corte el 7 de noviembre⁸⁴. Enfrentando un hostil tribunal que censuraba su conducta, el santo no mostró ningún signo de remordimiento y, en cambio, hizo girar su argumentación hacia la ortodoxia ubicándose en el terreno moral. 'Desafiante e inflamado de indignación', Aspinwall afirmó orgullosamente que él había escrito y firmado la petición, 'tanto con el corazón como con las manos', y exclamó que 'la magistratura había castigado injustamente al Sr. Wheelwright...por ocuparse de la verdad de Cristo'⁸⁵. Aunque la Corte había planeado sólo quitar a Aspinwall sus derechos de ciudadanía, el comportamiento impetuoso de éste la convenció de que la Colonia estaría mejor sin su 'insolente y turbulenta manera de conducirse' e inmediatamente decidieron desterrarlo, quizá considerando el respeto que le tenían los colonos⁸⁶. Simultáneamente, otros hutchinsonianos recibieron gozosos una pena más suave, como Mrs. Oliver de Salem, quien por su edad y pobreza fue relevada del destierro y recibió cincuenta latigazos⁸⁷.

El clero y la corte deseaban, por supuesto, dirigir sus golpes hacia la misma Sra. Hutchinson. Exigiendo revancha por los tres años de asaltos sin descanso hacia su ministerio, Thomas Shepard, acompañado por John Davenport, tomó la delantera en la persecución de Hutchinson, equiparando sus herejías con la creencia

83. Capp, p. 27; Battis, p. 143; P. G. Rogers, *The Fifth Monarchy Men*, Londres, Oxford University Press, 1966, pp. 6-8.

84. Proceedings, MHS, 211-212.

85. Battis, p. 187.

86. Battis, p. 188; Mass. Rec. I, p. 207.

87. Edward Winslow, *Hypocrisie Unmasked*, London, 1644. Winslow exhibía este hecho para asegurar a los puritanos no espiritualistas que Nueva Inglaterra ofrecía un modelo de organización de iglesia reformado, con estricta disciplina administrada contra todo hereje.

en la unión personal con el Espíritu Santo y la legitimidad de la predicación de los laicos movidos por el Espíritu. Shepard, proclamó durante su inquisición que el antinomialismo de Hutchinson conducía a la anarquía, y 'destruía el uso de la ley', 'propiciando que no hubiera ningún gobierno en la vida de una sociedad cristiana', pretendiendo que la autoridad en materia religiosa se asentaba en el cuerpo entero de la república⁸⁸. Presionada para revelar la fuente última de sus creencias, Ann Hutchinson imprudentemente admitió que provenían de 'una inmediata revelación de Dios, a través de la voz de su propio espíritu en mi alma'⁸⁹. Con esta herejía ventilada abiertamente, los ministros mocionaron, y se aseguraron, el destierro de Hutchinson de la colonia. Wheelwright se mudaría a New Hampshire, pero Hutchinson, Aspinwall, John Clarke, William Coddington y cientos de otros hutchinsonianos abandonaron Boston en el invierno de 1638, encaminándose hacia lo que hoy conocemos como Rhode Island. Allí, otro espiritualista, Roger Williams, desterrado de Massachussets en 1634, había establecido una colonia en Providence.

En su exilio en Rhode Island, los santos antinomialistas fundaron la república cristiana que les había sido negada en Bay Colony. William Aspinwall y John Clarke, probablemente consultando a Hutchinson y William Coddington, redactaron una constitución para los asentamientos de población, en marzo de 1640. El documento, aunque muy breve, delineaba principios políticos clave que se convertirían en componentes fundamentales del programa republicano en la Vieja Inglaterra después de la Guerra Civil. En primer lugar, Aspinwall y Clarke declaraban explícitamente que su estado era una democracia, una forma de gobierno que el ministro de la Primera Iglesia, John Cotton, calificó como 'la más odiosa que haya conocido el hombre', y a la que Shepard y Winthrop equiparaban con la anarquía⁹⁰.

Por el énfasis que Clarke y Aspinwall pusieron en otro artículo clave de la constitución, -que los magistrados no tendrían autori-

88. Gura, p. 82.

89. Gura, p. 240; Selement, p. 282, Battis, p. 203.

90. John Callendar, ed. *An Historical Discourse on the Civil and Religious Affaire of the Colony of Rhode Island, Providence*, Howles, Vose and Co., 1838, pp. 210-213; W.C. Ford, "Cotton's Moses His Judicial", *Massachussets Historical Society Proceedings*, 2nd. Series, vol. XVI, pp. 275-284.

dad en asuntos religiosos—, parecería que creían que los cimientos de la libertad de la república descansaban en lo que los puritanos llamaban ‘libertad de conciencia’. Por supuesto, como valor nominal, la libertad de conciencia protegía a los ciudadanos de la compulsión a practicar una religión establecida por el estado. De manera crítica, puesto que el documento no excluía específicamente a los católicos, como tampoco lo harían las comunidades más tolerantes en América, el Caribe e Inglaterra, los exiliados de Rhode Island habían dado un paso radical hacia la expansión de las libertades civiles promovida por el protestantismo militante. Pero lo que esta cláusula también protegía, desde los mismos cimientos del estado, era el ethos igualitario que se encontraba antes tanto en el distrito sectario de la calle Coleman como en el conciliábulo hutchinsoniano de Boston. Clérigos del país o monarca absoluto, en cualquier caso ambos usaban Romanos 13.1, ‘dejad que todos los hombres se sometan a un poder más alto’, quizá el versículo bíblico más citado en el siglo XVII, para obtener obediencia absoluta a las leyes de deferencia social y las jerarquías de la iglesia y el estado. A la inversa, en la república exiliada de Rhode Island, el Espíritu Santo que habitaba en todos y cada uno de los creyentes democratizaba el poder y la autoridad, y nivelaba la ley y sus magistrados con la conciencia de los ciudadanos. Dado que Dios no ponía atención a la condición de las personas, ninguna autoridad terrenal ni ninguna tradición podían imponer ilegalmente su voluntad sobre un santo.

Rhode Island demostró ser un asilo para los sectarios de todas las variedades, y el conciliábulo de Hutchinson se vio a sí mismo envuelto dentro de esta red de espiritualismo radical cada vez más amplia y en continua expansión. Clarke había fundado su propia iglesia en Newport, donde era ministro de una heterogénea congregación, y alentaba a los ‘predicadores artesanos’ a compartir su púlpito⁹¹. Entre éstos, se destacaba el famoso Samuel Gorton, quien había sido expulsado de Plymouth, New Haven y Bay Colony antes de establecer su propio asentamiento en Warwick, Rhode Island. Desde Newport, Clarke y Aspinwall, que habían

91. Sydney James, Ed. Theodore Dwight Bozeman, *John Clarke and his legacies. Religion and law in Colonial Rhode Island, 1638-1750*, University Park, Penn State University Press, 1999, pp. 22-31.

sido antes compañeros de estudios en Brose nose Collage⁹², mantendrían luego estrechos vínculos con Roger Williams, que había comenzado a difundir ante el público londinense sus críticas acerca de la persecución que tenía lugar en Bay Colony. Aunque era difícil, Clarke se las había ingeniado, a pesar de los encarnecidos debates sobre el bautismo infantil, para mantener su iglesia intacta. También comenzó a desplegar contactos más extendidos con los espiritualistas que habían regresado a Inglaterra —las sectas del callejón Bell en el distrito de la calle Coleman—, y con Robert Bennet, un vehemente parlamentario y bautista de Somerset. Asimismo, expandió sus redes de modo de lograr un acercamiento con los espiritualistas locales que permanecían en Massachussets, aunque esto luego probaría ser un juego peligroso⁹³.

En un viaje para ayudar a organizar una iglesia espiritualista en Lynn, Massachussets, en 1651, Clarke y su compañero Obadiah Colmes cayeron enredados con las autoridades locales, que acusaban a estos hombres de sedición y blasfemia, en primer lugar, por haber cuestionado públicamente a un ministro local sobre un punto de doctrina, y en segundo lugar, por desafiar a la autoridad de la corte cuando quisieron arrestarlos por los mencionados cargos⁹⁴. El impenitente Holmes fue ‘duramente azotado’ por orden de la Corte. El gobernador Endicott le dijo a Clarke que merecía la muerte, aunque la congregación de la que éste era ministro pagó una multa para que fuera liberado⁹⁵. Tal tratamiento de la disidencia era típico en Massachussets, y sólo se volvería más duro con el arribo de los cuáqueros, quienes serían colgados por sedición y blasfemia en la plaza pública de Boston —el Boston Common⁹⁶.

Esta severidad forzó a una cantidad importante de disidentes antinominalistas a actuar secretamente durante la década de 1640. Hacia 1643, William Aspinwall, probablemente por razones

92. James, p. 3; Stephen Lee Robbins, *Manifold Afflictions: the life and writings of William Aspinwall*, Ph. D. Dissertation, Oklahoma State University, 1988.

93. “The English career of John Clarke”, *The Baptist Quarterly*, New Series vol. 1: 8, 1923, pp. 368-372; B.R. White, “Two letters from John Clarke to Robert Bennet”, *The Baptist Quarterly*, vol. 27, 1977-78, pp. 142-146.

94. James, pp. 45-49; Lovejoy, pp. 57-60.

95. James, pp. 49-50.

96. Ver el trabajo de Carla Pestana sobre los cuáqueros y los anabaptistas en Nueva Inglaterra.

económicas, había retornado a Boston, donde recuperó algo de su prestigio perdido con su elección como notario colonial al año siguiente. Ese mismo año Aspinwall trabó amistad con el fabricante de toneles de vino Thomas Venner, proveniente de Salem, un hombre que se convertiría en el sectario quizá más famoso del período, tanto en la Nueva como en la Vieja Inglaterra. Venner había logrado evitar los problemas durante la Controversia Antinomialista, pero su insatisfacción ante los resultados de ésta puede ser juzgada por su propuesta de fundar una colonia puritana en Barbados, en 1640. Venner y Aspinwall, vecinos en High Street, en Boston, se habían unido a la milicia bostoniana en 1644 –un ámbito que puso en contacto a varios de los sectarios más radicales de la ciudad⁹⁷. Su comandante, John Underhill, creía que ‘Cristo había comisionado a militares religiosos como salvadores’ y que su compañía estaba en realidad comandada por el ‘espíritu santo’ que habitaba en ellos⁹⁸. En las filas de la milicia también estaba el yerno de John Cotton, Wentworth Day, un rico, pero impetuosamente devoto espiritualista radical. En total, seis de los veinticuatro miembros de la milicia habían sido desterrados durante la Controversia Antinomialista, y probablemente algunos más habían dejado Bay Colony voluntariamente en ese mismo período⁹⁹. Además del conocimiento de armas, los ejercicios y las tácticas militares, la compañía aprovechó todas las acciones políticas que pudo, dadas las circunstancias, para forjarle un espacio al espiritismo en la colonia¹⁰⁰. Por ejemplo, la milicia organizó varias peticiones en pro de la libertad de conciencia a finales de la década de 1640, aunque en un tono mucho más moderado que el desafiante manifiesto de

97. William Aspinwall, *A volume relating to the early History of Boston Containing the Aspinwall notarial records from 1644-1651*, Boston Municipal Printing Office, 1903, pp. I-IX; Charles Banks, “Thomas Venner: the Boston wine-cooper and Fifth Monarchy man”, *NEHGR*, 47, 1893, pp. 427-444. La milicia con el tiempo se conoció como la Antigua y Honorable Compañía de Artillería, que todavía existe hoy en día. Ver G. Goold Walter, *The honourable Artillery Co., 1537-1926*, pp. 41-43.

98. Louis Breen, “Religious Radicalism in the Puritan Officer Corps: heterodoxy, the Artillery Co., and cultural integration in Seventeenth-Century Boston”, *New England Quarterly*, LXVIII, 1, March, 1995, p. 24.

99. Breen, pp. 6, 7, 19.

100. G.A. Raikes, *The History of the Honourable Artillery Company*, London, Richard Bentley & Sons, 1878, p. 334.

Aspinwall, de 1638, a favor de Wheelwright. Tanto como la libertad de conciencia, la milicia también quería asegurar a los disidentes la plenitud de los derechos de propiedad, que ahora eran requeridos en Bay Colony para ser admitido entre sus ciudadanos. Aunque la Corte General hizo oídos sordos a estas iniciativas, recibieron un apoyo considerable de parte de la Primera Iglesia, cuya congregación, como vimos antes, ya se había mostrado inclinada hacia la heterodoxia¹⁰¹. Sin embargo, mientras en Nueva Inglaterra la disidencia se veía forzada a actuar subterráneamente o se la exponía tras las rejas como en el caso de Obadiah Colmes y la Sra. Oliver, había estallado y se manifestaba abiertamente en la Guerra Civil en la Vieja Inglaterra.

La Guerra Civil y el Republicanismo en Inglaterra, en el contexto atlántico

Junto con su reputación de sólido puritanismo, la calle Coleman adquirió notoriedad como un baluarte de la causa parlamentaria en la Guerra Civil inglesa, especialmente con las figuras de Isaac Pennington y John Goodwin. Por lo tanto, antes de examinar la convergencia de los antiguos hutchinsonianos y otras sectas espiritualistas de Nueva Inglaterra en la calle Coleman durante esa etapa, es interesante observar la dinámica del distrito cuando el devenir de la causa parlamentaria todavía estaba en suspenso.

Mientras Nueva Inglaterra todavía estaba sacudida por las divisiones surgidas de la Controversia Antinomialista, la dinastía Estuardo en Gran Bretaña estaba atravesando su propio momento decisivo. Tras intentar forzar las innovaciones cripto-católicas del obispo Laud en la firmemente calvinista Iglesia de Escocia, Carlos I se vio enfrentado con un tesoro exhausto y el ejército escocés en las fronteras con Inglaterra. Durante su período de ‘gobierno personal’, Carlos había apelado a todos los medios posibles para alimentar su tesoro, lo que era perfectamente acorde con lo que él consideraba que era su derecho a gobernar como un monarca absoluto al estilo continental, pero no obstante iba contra la misma esencia de las tradiciones constitucionales inglesas de control parlamentario sobre la fijación de impuestos por parte de la corona. Cuando el Parlamento sugirió al rey que engrosara el te-

101. Breen, pp. 6-24; Walker, p. 43.

oro con dinero sacado a los escoceses, el distrito de la calle Coleman eligió como parlamentarios a Pennington, Aldersly y Row, quienes junto con John Pym formaron una cerrada oposición a Carlos I en Westminster. Pym y sus aliados de la calle Coleman elevaron al rey las Diecinueve Propuestas, las que, tomando de manera radical la 'common law' como precedente, enumeraban explícitamente las legítimas restricciones que el Parlamento podía ejercer contra el poder monárquico –un paso importante hacia la soberanía parlamentaria en una constitución mixta. Carlos I rechazó las Propuestas y, en diciembre de 1641, resolvió sacarse de encima a Pym, Pennington y el resto de la camarilla de poder parlamentario llamada 'los Cinco Miembros': en una horrorosa violación de las costumbres parlamentarias, ingresó sin invitación a la Cámara de Comunes con un grupo de soldados armados para arrestarlos. Desafortunadamente para Carlos I, descubrió que los Cinco Miembros habían escapado y supuso correctamente que habían huido a la Calle Coleman. El rey cabalgó hacia el distrito, donde fue recibido por una multitud de ciudadanos hostiles: 'príncipes' del comercio junto a los trabajadores que fluían de los conventillos y conciliábulos de las calles laterales, todos le gritaban a Carlos I 'Privilegios para el Parlamento', mientras iban encerrando el cortejo real¹⁰². Esto forzó una precipitada y humillante retirada de parte del rey y su tropa. Dos semanas más tarde, el héroe del barrio Isaac Pennington fue elegido alcalde de Londres por aclamación popular en el Ayuntamiento¹⁰³. Carlos I había perdido la ciudad. A fines de 1642, abandonó el palacio real de Whitehall, y alzando su estandarte en el castillo de Nottingham, sumergió a la nación oficialmente en la Guerra Civil¹⁰⁴.

Isaac Pennington continuaría siendo miembro parlamentario durante el curso de la guerra, y Owen Rowe prestaría servicios distinguidos en el Nuevo Ejército Modelo del Parlamento, pero sería John Goodwin de St. Stephen, entre todos los leales de la calle Coleman, quien más contribuiría a forjar la naciente cultura polí-

102. Pearl, pp. 97, 100, 110-113; 139-43, 236.

103. Pearl, p. 158; Clarendon, *History*, II, p. 246; Roy Porter, *London: a Social History*, London, Hamish Hamilton, 1994, pp. 75-76.

104. Scott, p. 150. En las órdenes dadas a las tropas reales, el rey definió su causa como desplegada contra los "traidores brownistas, anabaptistas y ateos, que trabajan por la destrucción de la Iglesia y el Estado".

tica republicana¹⁰⁵. Goodwin, como Pennington y Rowe, había sido un valioso instrumento a la hora de asegurar la ciudad para la causa del Parlamento. En 1642, había escrito uno de los que sin duda se contó entre los más influyentes llamados a tomar las armas a favor de la empresa parlamentaria, un panfleto de cincuenta páginas llamado *Anti-Cavalierisme*, en el que exponía las catastróficas consecuencias que la victoria de la monarquía absoluta y la Contra-Reforma tendrían para la propiedad, las libertades civiles y la religión reformada del pueblo inglés. Goodwin escribió este texto con fantástico detalle y un persuasivo rigor propagandístico, pero *Anti-Cavalierisme* era más que un simple traficante de temores de gran eficacia política. También contenía un examen sistemático de las razones que podían, bajo las leyes de Dios y del hombre, impulsar la legítima resistencia a la tiranía civil. Allí se destruía la apelación aristocrática y anglicana a la carta de San Pablo a los Romanos 13.1 –que todos los hombres se sujeten a una autoridad superior– sosteniendo que

"la destrucción del poder prostituido [del rey] por parte de cristianos de inferior rango y cualidad... debería ser llevada a cabo o tener lugar una vez que las conciencias de los hombres sean aliviadas y liberadas de las ataduras y cadenas de aquellas doctrinas esclavizantes y de las aprehensiones con las que previamente han sido oprimidos y puestos en servidumbre más allá de toda medida por aquellos que ocupaban lugares y cargos de autoridad por sobre ellos..."¹⁰⁶.

Aquí, precediendo a Locke en veinte años, y a diferencia de George Buchanan, Goodwin hizo de la cuestión del derecho natural de los ciudadanos a resistir un gobierno ilegal toda una causa: "Los hombres que no tienen una autoridad o un poder legal para quitar a los hombres su vida o sus bienes, pueden ser legalmente resistidos ante cualquier intento que hagan, y si estos intentos cuestan la vida de los que resisten... (como dijimos) la sangre de éstos pesará sobre las cabezas de los opresores..."¹⁰⁷.

105. Pearl, p. 234. Rowe también tenía un hijo en New Haven, Connecticut, al cuidado de la propiedad familiar.

106. John Goodwin, *Anti-Cavalierisme*, Londres, 1642 (impreso por Henry Overton en su negocio del callejón Pope's Head), p. 31.

107. Goodwin, *Anti-Cavalierisme*, p. 16.

Llevando el caso aún más lejos, Goodwin también anticipó los terribles sucesos del 12 de enero de 1649, justificando no sólo el destronamiento sino también la ejecución de reyes cuando éstos amenazaban las vidas, libertades y propiedades de sus súbditos. En la formulación de este argumento, Goodwin sostenía que los hombres de rango inferior tenían derechos naturales para ejercer justicia sobre los reyes. Esto debe haber golpeado la sensibilidad de muchos ingleses educados en la tradición de considerar que el rey nunca podía equivocarse. En *Anti-Cavalierisme*, Goodwin politizaba la idea sectaria que planteaba que Dios no respetaba la jerarquía social de las personas –el gobierno de la ley, en consonancia con la ley de Dios, nivelaba a reyes y súbditos ante el cuerpo político que ostentaba la atribución del ejercicio de la justicia. La justicia triunfaba sobre la autoridad.

El rol de Goodwin en esta evolución política se acrecentaba a medida que se desarrollaba la guerra, acarreándole al barrio de la calle Coleman una mala reputación como nido de herejía sectaria y peligrosa subversión política. El problema más acuciante para el Parlamento era definir un modelo inglés tanto de Iglesia Reformada como de estado, en caso que el ejército prevaleciera sobre el rey. Como era de esperar, fueron los puritanos los primeros en plantear la cuestión de la organización de la Iglesia, en la Asamblea de Westminster (1643-1647), y dado que el movimiento incluía una variedad tan amplia de corrientes de protestantismo militante, una áspera lucha partidaria estalló entre ellas, teniendo la confrontación entre los presbiterianos y el llamado partido independiente claras implicancias políticas. Para simplificar, puede decirse que los presbiterianos creían en una iglesia nacional liberada del episcopado pero doctrinalmente unida y gobernada por una jerarquía clerical. Los independientes se aferraban a la idea de una iglesia nacional compuesta por la reunión de iglesias autónomas que se asociaban mutuamente para formar congregaciones y elegir ministros. En este aspecto, los independientes ingleses tomaron como ejemplo a Nueva Inglaterra, y John Goodwin, junto con Henry Vane y el ministro londinense Thomas Nye, se convertirían en los más grandes defensores de la 'independencia'¹⁰⁸.

108. Robert S. Paul, *The Assembly of the Lord. Politics and religion in Westminster Assembly and the Grand Debate*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1985; Edward Heathington, *History of the Westminster Assembly*.

Los presbiterianos atizaron la controversia política durante la Asamblea, argumentando que la 'independencia', o el congregacionalismo como también se la llamaba, habían iniciado la sedición en el estado al aflojar los lazos del control jerárquico necesario para el mantenimiento del orden en la república. La jerarquía de la iglesia actuaba como custodia de la paz, constriñendo la natural avaricia del hombre mediante el reclamo de obediencia a la doctrina correcta. Si la autonomía laica destruía tal control, se reintroduciría un brutal estado de naturaleza en el que la violencia y el libertinaje reemplazarían al orden y la civilización¹⁰⁹. El ejemplo socialmente subversivo y pleno de consecuencias políticas del *affaire Hutchinson* ofrecía a los heresiógrafos presbiterianos como Thomas Edwards, Robert Baillie y Ephraim Pagitt un blanco irresistible para equiparar congregacionalismo y antinomialismo herético¹¹⁰. En sus ásperas invectivas, página tras página de rumores y contundentes fabulaciones acerca de las creencias sectarias –claramente categorizadas a través de inexistentes denominaciones– se combinaban para crear la impresión que el congregacionalismo de Nueva Inglaterra sería el caballo de Troya de la subversión social, que introduciría la comunidad de las esposas, la anarquía y la ebria lujuria, sin mencionar la nivelación de todos los rangos sociales y la propiedad en la nueva república de Inglaterra.

Nueva Inglaterra alimentó su propia estirpe de heresiógrafos, pero en defensa del congregacionalismo. En sus panfletos *Una breve narración* y *El simple zapatero de Agawam*, Thomas Weld y Nathaniel Ward trataron de calmar los temores de los teólogos ingleses, remitiéndose a la severidad con la que la Corte de Bay Colony trató a los hutchinsonianos para probar la pureza del congregacionalismo como modelo para la organización de la iglesia inglesa¹¹¹. Ward, Weld y el gobernador Winthrop también se ex-

109. Ver los trabajos de Edwards, Pagitt y Baillie mencionados anteriormente.

110. John Ball, *A tryall of the New Church Way in New England and in Old, London*, Wm. Rathband & Simeon Ash, 1644. Daniel Cawdry, *Vindiciae Clavium, or a Vindication of the Keys of the Kingdom of Heaven into the hands of the Right Owners. Being some Animadversions upon a Tract of Mr. J.C. called 'The Key of the Kingdom of Heaven'*. Also upon another Tract of his called 'The way of the Churches in New England', London, 1645; "Tom tell-troth", *Works of darkness brought to light*, London, 1647.

111. Thomas Welde, *A brief Narration of the practices of the churches in New England*,

playaron sobre los 'monstruosos nacimientos' de Ann Hutchinson y su seguidora Mary Dyer, exagerando groseramente sus manchas, detallando gratuitamente deformidades físicas de sus extraviados hijos, presentándolas como la muestra de la justicia divina¹¹². Más tarde, se mostrarían abatidos ante la muerte de Ann Hutchinson a manos de los indios wampaonag, en Long Island.

Goodwin defendía la vía de Nueva Inglaterra como modelo para la organización de la iglesia, aunque él y los sectarios de Nueva Inglaterra como Henry Vane, que habían sufrido allí, reclamarían libertad de conciencia en todos los establecimientos congregacionales, mostrando claramente cómo el contexto atlántico en el que se desarrollaba el debate radicalizó las opiniones de los congregacionalistas de Inglaterra. Goodwin consideraba al congregacionalismo como un ejemplo para cultivar la virtud requerida a los ciudadanos de una república que debían ejercer su autoridad antinómica con disciplina, responsabilidad y desinterés personal¹¹³. A diferencia de Weld y Ward, no obstante, Goodwin deploraba la intolerancia ejercida en Bay Colony, en su famoso panfleto *Hagiomatrix*, que hizo de la libertad de conciencia una cuestión apremiante en la nueva república. En la lucha por la autonomía de la religión en relación al estado, Goodwin sería ayudado por los ciudadanos de Nueva Inglaterra Roger Williams, John Clarke y Samuel Gorton, quienes habían padecido bajo el congregacionalismo ortodoxo de Massachusetts. El libro de William, *El sangriento principio de la persecución*, era una elocuente descripción de sus propios sufrimientos, y contenía además una sistemática y bien concebida justificación de la heterodoxia en el marco de la reunión de iglesias, considerada clave para el crecimiento espiritual y la libertad civil en una república bien ordenada¹¹⁴. En 1642 Williams regresó a la Vieja Inglaterra para obtener una carta parlamentaria que protegiera a su colonia, Providence, de las pretensiones de Massachusetts

justificadas con el pretexto de la blasfemia de aquél y su supuesta alianza con los indios naragganset contra Bay Colony. Mientras estaba realizando esta misión, Williams frecuentó la Congregación de Thomas Lamb en la calle Coleman, y descubrió el sermón de Samuel How sobre el espiritualismo radical y la predicación de los laicos, que luego citaría en sus ensayos posteriores como modelo de una verdadera reforma¹¹⁵.

El panfleto de Clarke, *Ill news from New England* [Malas noticias desde Nueva Inglaterra], detallando su padecimiento con Holmes en Lynn, Massachusetts, derivó en crecientes presiones sobre Nueva Inglaterra de parte de sus patrocinadores parlamentarios, especialmente del ex-gobernador Henry Vane, para que aflojara los rígidos controles ejercidos sobre las libertades religiosas de los santos.¹¹⁶ A pesar de los esfuerzos de Goodwin, los presbiterianos se habían impuesto tanto en el Parlamento como en la Asamblea de Westminster, y aprovecharon la oportunidad para debilitar a sus oponentes independientes, privando a Goodwin de sus ingresos provenientes de la parroquia de St. Stephen —aunque casi la mitad de la congregación se unió a él cuando decidió refugiarse con los predicadores artesanos entre las sectas que otrora había condenado¹¹⁷.

El año 1646 marcó la radicalización política de la causa parlamentaria con el ascenso de un grupo republicano de base masiva y efectivamente organizado, que fue conocido como los 'niveladores'¹¹⁸. Producto del Nuevo Ejército Modelo y de los enclaves sectarios de Londres ubicados en la calle Coleman y en la villa de Southwark, los niveladores hicieron campaña para el estableci-

115. Hay literalmente cientos de trabajos sobre Roger Williams. En relación a los elementos de su carrera transatlántica, ver Charles Deane, *Roger Williams and the Massachusetts Charter*, Massachusetts Historical Society Proceedings, Feb., 1873; Henry Dexter, *As to Roger Williams and his 'banishment' from Massachusetts plantation*, Boston, 1876; D.C. Eddy, *Roger Williams and the Baptists*, Boston, 1861.

116. B.R. White, «Two letters from John Clarke to Robert Bennet», *The Baptist Quarterly* 27, 1977-78, pp. 142-146.

117. Greaves, p. 117.

118. Algunos historiadores han señalado, de manera controvertida, que los niveladores [levellers] representan el primer 'partido político' moderno. Barbara Taft y J.R. Mc. Michael discuten esta afirmación en su 'Introducción' a *To the writings of William Walwyn*, Athens, University of Georgia Press, 1989. 19 Scout, pp. 269-277.

London, 1645. Nathaniel Ward, *The simple cobbler of Agawam*, London, 1645. Ver también Giles Workman, *Private men no pulpit men, or a modest examination of Lay-men's preaching...in answer to John Knowles*, London, 1646.

112. John Winthrop, *A short story of the rise and ruine of the antinomians*, London, 1644.

113. John Goodwin, *Hagiomatrix*, London, 1647.

114. Roger Williams, *The Bloody tenet of persecution washed clean in the blood of the Lamb*, London, 1646.

miento de un estado republicano, una cuestión que para algunos señala el punto en que la Guerra Civil se convirtió en Revolución Inglesa. A través de la organización de petitorios masivos y de reuniones multitudinarias de los sectarios de Londres, y la creación de una alianza con los oficiales y soldados radicales del Nuevo Ejército Modelo, los niveladores daban una clara expresión a la demanda popular de una más amplia transformación del antiguo régimen de lo que muchos de los parlamentarios habían anticipado en 1642¹¹⁹. Los niveladores reclamaban la eliminación de la Cámara de Loes, el fin de toda forma de gobierno hereditario, la reforma de los procedimientos legales y la reorganización del sistema judicial. También exigían la enumeración constitucional de libertades civiles tales como el libre ejercicio de la religión, una iglesia separada del estado en la que los diezmos fueran suprimidos, una prensa sin censura, el derecho de los ciudadanos a reunirse y peticionar al gobierno por el resarcimiento de los agravios y las injusticias, parlamentos anuales y ciudadanía universal masculina¹²⁰. Niveladores más radicales como John Wildman y William Walwyn demandaban la confiscación de los predios reales, para ser repartidos no entre los miembros del parlamento y los oficiales, sino entre los veteranos alistados en el Nuevo Ejército Modelo y entre los pobres sin tierra. Ante la agitación impulsada por los niveladores, el miliciano de Boston y antinomialista de Nueva Inglaterra Wentworth Day y Stephen Winthrop, sobrino del gobernador de Bay Colony John Winthrop, cruzaron nuevamente el Atlántico hacia la Vieja Inglaterra para luchar del lado del Nuevo Ejército Modelo. Ellos se unieron al regimiento del coronel Thomas Rainsborogh, famoso por estar integrado por espiritualistas como los mismos Day y Winthrop, y fue Rainsborough el que se convirtió en el más elocuente vocero de los niveladores en los célebres Debates de Putney, en Octubre de 1647. Allí, argumentando apasionadamente a favor del sufragio masculino universal en la nueva república, Rainsborough se había hecho eco de la vieja sen-

119. Scout, pp. 269-277.

120. J. Frank, *The Levellers*, London, 1957; D.M. Wolfe, ed., *The Leveller manifestoes of the Puritan Revolution*, New York, 1967; David Wootton, "Leveller democracy and the Puritan Revolution", en J.H. Burns & Mark Goldie, eds., *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

tencia espiritualista 'Dios no considera la posición social de las personas', y por lo tanto aun 'el más pobre de Inglaterra' era titular de los mismos derechos y el mismo grado de libertad civil que gozaban 'los hombres de propiedad'. Todos tendrían el mismo reconocimiento en la nueva república, puesto que habían luchado por la libertad de conciencia. Durante los agitados días de los Debates de Putney, John Goodwin se pronunciaría sobre este tema, al igual que en sus panfletos, en defensa de los niveladores, con el Nuevo Ejército Modelo acampando en las afueras de Londres. Y aunque a la nación le había llegado el momento de reordenar el estado, aquélla carecía de consenso en torno a la forma que ese reordenamiento adoptaría¹²¹.

Putney produjo una declaración definitiva de radicalismo republicano, el 'Acuerdo del Pueblo', un documento revolucionario firmado tanto por el Consejo de Oficiales del Nuevo Ejército Modelo como por los niveladores 'agitadores' elegidos por la tropa como sus representantes. Tratando de poner en claro cómo sería el gobierno de la república una vez terminada la guerra, el Acuerdo abolía el 'gobierno por una única persona', y establecía la soberanía popular contra la tiranía tanto de reyes como de parlamentos en salvaguarda de la libertad civil y religiosa, aunque pasaba por alto el tema de la ciudadanía universal masculina¹²². En respuesta a esto, los presbiterianos del Parlamento Largo emprendieron una contrarrevolución intentando una solución constitucional que mantuviera la monarquía; intento al que el Nuevo Ejército Modelo Comandado por Oliver Cromwell puso fin, a través de la 'Purga del Orgullo' (mayo de 1648), que implicó la remoción forzosa de la Cámara de los parlamentarios presbiterianos¹²³. Aunque considerada un golpe de estado por sus enemigos, la Purga del Orgullo complació a la mayoría de los sectarios y los niveladores que la vieron como un acto de la falange armada de la soberanía popular. En enero de 1649 tuvo lugar la ejecución de Carlos I, que, en palabras de Cromwell, significó 'cortar la cabeza del rey con la corona puesta'. Owen Row, Isaac Pennington y Mark Hildesly, de la calle Coleman, junto con dos figuras que habían sido

121. Greaves, p. 17.

122. Scout, pp. 281-283.

123. Rogers, pp. 97, 102-103.

colonos de Nueva Inglaterra, Hugh Peters y Henry Vane, tomaron parte activa en los procedimientos regicidas, lo que a la larga afianzaría la reputación republicana radical del barrio¹²⁴. En 1650, en el medio de la segunda Guerra Civil, el ejército pronunció la Declaración Musselberg, reafirmando el Acuerdo del Pueblo, a la vez que sostenía que el Nuevo Ejército Modelo era una fuerza republicana, y 'no un mero ejército mercenario'¹²⁵. En 1651, la batalla de Worcester puso fin a la segunda Guerra Civil, y con esta victoria comenzó el trabajo más arduo de los santos: definir cuán lejos llegaría su república a revolucionar la Vieja Inglaterra.

Con un flujo masivo de espiritualistas radicales regresando de Nueva Inglaterra después de 1651, esta lucha para definir el modelo de república tendría decididamente una historia 'atlántica'. Por cierto, las costas inglesas ya antes habían recibido oleadas de colonos de Nueva Inglaterra que decidían retornar, entre las cuales dos se destacan particularmente. En primer lugar, una mayoría de las primeras camadas de graduados de la universidad de Harvard abandonó el Páramo cuando la Guerra Civil abrió una amplia gama de oportunidades a los jóvenes teólogos que buscaban puestos más cómodos en Inglaterra. En segundo lugar, la misma Guerra Civil incitó a quinientos hombres que habitaban en Nueva Inglaterra, incluyendo la mitad de la milicia antinomialista, a unirse al Nuevo Ejército Modelo, una historia aún poco conocida de la que no obstante hay algunos estudios muy serios¹²⁶. Muchos de esos migrantes que volvían a Inglaterra, como Wentworth Day, Hanserd Knollys y Stephen Winthrop, eran o bien hutchinsonianos o bien compañeros de ruta de éstos. Tres —Roger Williams, John Clarke, acompañado por la futura cuáquera Mary Dyer, y Samuel Gorton— se dirigieron a Inglaterra para que la re-

pública les garantizara cédulas fundadas en la libertad de conciencia para protegerse de la mezquina persecución de Bay Colony. También veremos a otros como William Aspinwall, Thomas Venner, John Green, John Brown, John Bachelor y, por supuesto, Sir Henry Vane, activos militantes del movimiento republicano de la Quinta Monarquía. Todos estos colonos de Nueva Inglaterra que regresaban a la Vieja Inglaterra creían en el modelo establecido en Newport, Rhode Island: una república construida sobre el principio igualitario que sostenía que si Dios no tomaba en consideración la posición social de las personas, tanto la iglesia como el estado necesitaban una organización democrática para preservar la soberanía del pueblo contra el gobierno arbitrario y la persecución, y salvaguardar la libertad civil y espiritual de la que eran naturalmente titulares todas las criaturas de Dios. En Londres, todos se reunirían en las sectas radicales del distrito de la calle Coleman que constituyeron la oposición republicana contra el régimen de Oliver Cromwell, quien gobernaría con el título de 'Lord Protector', aunque de hecho era una monarquía, desde 1653 hasta su muerte en 1658. Entre 1658 y 1661, los radicales que habían vuelto de Nueva Inglaterra se organizarían, y en dos oportunidades se rebelarían, en un intento desesperado por establecer 'la Vieja y Buena Causa' de la república visionaria de Inglaterra. En las páginas siguientes, presentaremos un resumen cronológico de estas contribuciones (1653-1661) para mostrar cómo el republicanismo radical de esos hombres se desarrolló en respuesta a las diferentes crisis del período de la república.

El mundo atlántico del republicanismo radical de la calle Coleman

En diciembre de 1653, Cromwell disolvió lo que quedaba del Parlamento Depurado (Rump Parliament), cuyos miembros en algunos casos sesionaban desde 1640, iniciándose lo que se conoció como el 'Parlamento Barebones'¹²⁷. Este Parlamento, que incluía a muchos prominentes sectarios, ofreció la mejor chance para el establecimiento de una república al estilo de Newport. Medidas como la abolición de la Corte de Cancillería —cuyos onerosos emo-

124. Brian Manning, *1649: the crisis of the English Revolution*, Chicago, Bookmarks, 1992.

125. Thomas Venner, *A Standard set up*, London, 1657.

126. Para las oleadas migratorias que regresaban a Inglaterra, ver Andrew Delbanco, "Looking homeward, going home: the lure of England for the founders of New England", *NEQ* 59 (3), September 1986, pp. 358-386; Barbara Dailey, Root and Branco: *New England Religious Radicals and their Trans-atlantic community, 1600-1660*, tesis Ph. D. dirigida por David Hall; William Sachse, "The migration of the New Englanders to England, 1640-1662", *American Historical Review*, 53 (2), January 1948, 251-278.

127. El parlamento recibió este extraño nombre por uno de sus más impopulares miembros, Praise-God Barebones. Ver Capp, pp. 14, 64, 66-75, 99-103.

lumentos y procedimientos desproporcionados habían impedido que los pobres buscaran y recibieran reparación legal— reflejaban el ethos igualitario de los espiritualistas. Otras medidas radicales encontraron una firme resistencia, especialmente la abolición de los diezmos que los sectarios consideraban un obstáculo a la libertad de conciencia. Las demandas crecientemente radicales profundizaron el conflicto entre el Parlamento Barebones y Cromwell, tanto más cuanto los sectarios republicanos insistían en poner nuevos límites al control del ejecutivo sobre las medidas parlamentarias de carácter reformador. Una de ellas incluía eliminar la pena capital para delitos menores contra la propiedad, a la que los santos consideraban como violatoria del espíritu igualitario de la república, puesto que los derechos de propiedad tenían privilegios indebidos sobre el derecho natural a la subsistencia. Dentro de Barebones, algunos moderados que temían que ‘el mundo fuera trastornado’ votaron disolver el cuerpo y devolver el poder al Consejo de Estado de Cromwell¹²⁸. Poco tiempo después, a través del Acta-Instrumento de Gobierno, de diciembre de 1654, Cromwell tomó el título de Lord Protector de Gran Bretaña e Irlanda, reservando un poder autocrático al Consejo de Estado en el ramo ejecutivo de la república.

Con las expectativas de los republicanos barridas por lo que parecía ser un regreso al gobierno arbitrario, los santos respondieron con un movimiento relámpago de organización y publicidad. En reuniones llevadas a cabo en la Iglesia de Todos los Santos y en el ayuntamiento de Londres, el grupo de la Quinta Monarquía se alistó para organizar la resistencia republicana¹²⁹. Predicadores como Henry Jersey y Christopher Feake, y colonos de Nueva In-

128. Rogers, pp. 35-38.

129. Capp, pp. 99-102. El término ‘Quinta Monarquía’ surgió de las decididas expectativas milenaristas de este grupo republicano, que creía que estaban viviendo la edad apocalíptica descrita en los libros de Isaías, Daniel y de la Revelación. Ellos creían ser los santos elegidos que llevarían a cabo el destino profético eliminando todos ‘los instrumentos anticristianos y las opresiones’ que se oponían al establecimiento de la ley de Cristo en la tierra. Estaban convencidos de que el derrocamiento de la dinastía de los Estuardo y las nuevas libertades que la república inglesa había hecho posibles representaban un progreso en la línea de tiempo sagrado que conducía a la ‘Quinta Monarquía’, el reino de Cristo que reemplazaría las cuatro previas monarquías universales, Medos, Persas, Griegos y Romanos.

glaterra recientemente arribados a la Vieja Inglaterra, como Hanserd Knollys, Thomas Venner y John Clarke comenzaron a organizar reuniones ‘quinto-monarquistas’ en los conciliábulos de la calle Coleman. Los quintomonarquistas eran más un grupo de presión política laxamente organizado que una secta religiosa, y asociaban la formación de un estado libre o un gobierno republicano con el advenimiento del reino milenarista de Cristo en la tierra, convocando a sus filas a espiritualistas de toda especie, a través de la pre-existente red de sectas e iglesias congregadas del barrio de la calle Coleman, y de Shoreditch, Stepney, Whitechapel y Wapping, en el extremo este de la ciudad¹³⁰. Aunque compartían las esperanzas milenaristas y el entusiasmo espiritualista, profundas divisiones doctrinales entre los quinto-monarquistas dan cuenta de su autonomía sectaria. Algunos, tales como Hanserd Knollys, creían en la salvación universal y en el bautismo adulto, y se los conoció como ‘bautistas generales’. Otros, como Wentworth Day, creían en la predestinación, aunque también adherían al bautismo adulto. Otros como John Clarke permanecían indecisos acerca de la posibilidad de establecer quiénes serían salvados y quiénes no, y por lo tanto evitaban las rigidez doctrinal. William Aspinwall, sin embargo, condenaba el bautismo adulto, tal como lo hacía el compañero de ruta de los quinto-monarquistas, John Goodwin. La religiosidad de Henry Vane se acercaba más al cuaquerismo, que tanto los bautistas como los no-bautistas condenaban. Bajo esta luz, surge cierto escepticismo en torno a la visión tradicional que considera a estos radicales como ‘fanáticos religiosos’. El acento que ellos, en su pensamiento republicano, ponían en la libertad de conciencia y en la separación de la autoridad civil de la religiosa, parece bastante pragmático, y tal vez similar a la noción de ‘virtud desinteresada’ que el republicanismo clásico de los griegos y romanos requería para la participación en la vida política.

Estos variados grupos sectarios mostraron su deseo de cooperar con un programa radical tan pronto se formó el Protectorado. De manera semejante a los ‘Hijos de la libertad’ y la ‘Sociedad de Correspondencia’ de Londres del siglo XVIII, John Clarke, Hanserd Knollys y Henry Jersey organizaron a los quinto-monarquistas a través de la Declaración de Varias Iglesias Congregadas

130. Capp, pp. 76-99.

(1654), una petición que recibió cientos de firmas, incluida la de William Righton, de Bermuda. Con su firma, los santos se comprometían a mantenerse en estrecha relación para lograr avances en la causa de la Quinta Monarquía, lo que para ese momento significaba oponerse al Protectorado de Oliver Cromwell. William Aspinwall, antiguo compañero de clase de Clarke en Brasenose College y seguidor de Hutchinson, regresó a Londres en 1652 y se convirtió en uno de los más prolíficos escritores de la Quinta Monarquía. Esto ocurrió en parte gracias a su cercana asociación con Livewell Chapman, librero de la calle Coleman, aunque Aspinwall apuntó contra las inclinaciones baptistas de Chapman en *Un discurso sobre los puntos principales tocantes al bautismo*¹³¹. Ambos santos, sin embargo, hicieron causa común en la réplica de Aspinwall al Protectorado, *Una advertencia a todas y cada una de las tristes calumnias*, que hacía responsable a Cromwell del regreso de Inglaterra al gobierno arbitrario:

*"El que está en lo alto y todos los que lo honran languidecerán a causa de sus maldades...Ellos nunca dan a Dios lo que le es debido, ni al hombre, que es la suprema ley..., instituyendo ordenanzas propias de ellos en lugar de las leyes de Dios...y las substituyeron por ordenanzas e imposiciones de su propia invención que rigen tanto lo espiritual como lo temporal"*¹³².

El castigo de Dios se haría oír en la espada niveladora de Cristo, que mataría a todos los defensores del gobierno monárquico y de las instituciones carnales que ponían a los hombres en una anticristiana y antinatural sujeción de unos a otros:

*"De este versículo se desprende una perfecta y real nivelación de todos los rangos y propiedades bajo el poder del que está más arriba de los hombres. Dios nivelará a todo el clero, y a todos los laicos, y a todos los rangos y cualidades de hombres, él los nivelará para juzgarlos, ninguno escapará de este juicio puesto que todos han compartido el pecado y han roto el pacto eterno"*¹³³.

131. William Aspinwall, *A discourse on the principle points touching baptism*, London, 1652. A pesar de esto, Chapman publicó ese trabajo.

132. Aspinwall, *A premonition of sad sundry calumnies*, London, 1653, p. 7.

133. *Ibidem*, p. 7.

Para urgir a los seguidores republicanos a estar alertas y activos contra esta nueva y arbitraria traición, Aspinwall recordaba a sus camaradas elegidos por Dios para hacer el trabajo:

*"Dios se reserva para sí un puñado de pobres y apesadumbrados hombres, que esperan el reino de Cristo, y rezan por él, y predicán por él, y a estos los salvará de la opresión y reservará para que después puedan glorificarlo con su luz"*¹³⁴.

En la Inglaterra del Interregno, Aspinwall, del mismo modo en que lo había hecho en Boston a través de su petición a favor de Wheelwright, proveyó a sus compañeros republicanos de una devastadora condena al gobierno arbitrario, y de mandamientos proféticos sobre la justicia de la oposición a éste.

En 1655, Cromwell avanzaría aun más hacia un gobierno autocrático y arbitrario, disolviendo el parlamento que él mismo había elegido para reemplazar al Barebones. Tras una consulta con los conciliábulos de la calle Coleman dirigida por Wentworth Day, el quinto-monarquista galés Vavassor Powell se dirigió a reclutar seguidores al oeste de Inglaterra, donde John Clarke había establecido una alianza clave con el coronel Robert Bennet, miembro del Consejo de Estado y asiduo visitante de la calle Coleman¹³⁵. En el mismo año, el predicador quinto-monarquista John Rogers había enfrentado personalmente a Cromwell en el palacio Whitehall, atrayendo una audiencia de importantes simpatizantes, oficiales del Protectorado y generales del ejército, incluyendo a John Carew, el coronel Nathaniel Rich, el intendente militar Hugh Courtenay y el mayor general Thomas Harrison. Cuando Cromwell hubo puesto en prisión a Rogers después del encuentro entre ambos, exigió el apoyo de estos oficiales, y todos ellos, que habían estado frecuentando las casas de reunión de la calle Coleman, se negaron. También rehusaron asistir a convocatorias oficiales hechas por Cromwell para que comparecieran ante la Corte por haber desafiado su autoridad, aduciendo que eso habría comportado un reconocimiento del gobierno monárquico proscrito por el Acuerdo del Pueblo. Ellos pronto siguieron a Rogers a la cárcel, y

134. *Ibidem*, p. 13.

135. Greaves, vol. 1, p. 217; B.R.White, "Two letters from John Clarke to Robert Bennet", pp. 142-146.

lo mismo les ocurrió a los ex-colonos de Nueva Inglaterra Wentworth Day y Sir Henry Vane, con quienes Clarke había desarrollado un estrecho vínculo a través de la red sectaria de Londres¹³⁶.

En 1656, las perspectivas de los radicales se volvieron más oscuras, suscitándose una ola de conspiración republicana liderada precisamente por ex-colonos de Nueva Inglaterra. Los complots se inscribían en la estela de los arrestos descritos anteriormente, las dos arbitrarias disoluciones del Parlamento, y una violenta irrupción contra la conferencia quinto-monarquista en Abingdon, Oxfordshire¹³⁷. Las conspiraciones de 1656, aunque muchos historiadores no lo vean, se encuadran en un contexto atlántico. La empresa imperialista de Cromwell, el Designio Occidental, que había dado como resultado la conquista de Jamaica y La Española, había producido una ola de descontento popular. Se habían incrementado los impuestos sin aprobación parlamentaria, y se había ejercido una enorme y masiva presión sobre los pobres de la zona este de Londres para que prestaran servicio en el Ejército y la Marina del Protectorado. Esto había precipitado a los niveladores y los quinto-monarquistas a incitar motines y levantamientos contra las bandas opresoras sostenidas por el Protectorado en Tower Hill, lo que encendió la furia pública contra la dictadura de Cromwell y su política exterior, especialmente en los vecindarios sectarios más pobres donde esas bandas operaban¹³⁸.

Esta tensa situación proveyó el motivo para que los Hombres de la República, un grupo republicano al mando del coronel John Okay, y los quintomonarquistas liderados por Thomas Venner y Wentworth Day, se reunieran a discutir las posibilidades de derrocar a Cromwell y establecer un 'estado libre' republicano¹³⁹. Day, como sabemos, había regresado de Boston para pelear en el

136. Rogers, pp. 56-61.

137. B.R. White, «John Pendarves, Calvinistic Baptists and Fifth Monarchy», in *The Baptist Quarterly*, 25, 1973-4, p. 265. Anon., *The complaining testimony of some of Sion's Children*, London, 1656.

138. Bernard Capp, *Cromwell's Navy. The fleet and the English Revolution, 1648-1660*, London, Oxford Clarendon Press, 1989, pp. 136-137. John Cordy Jeafferson, ed., *Middlesex County Records, Vol. III y IV 1649-1655*. London, Middlesex Co. Records Society, 1888, pp. 224-229.

139. Rogers, pp. 71-75; Capp, pp. 116-118.

Nuevo Ejército Modelo. Su antiguo camarada en la milicia de Massachusetts, Thomas Venner, el otrora tonelero de Boston, había vuelto a Londres luego que el comercio atlántico de Madeira lo hubiera arruinado financieramente. Reducido a la condición de asalariado, Venner se convirtió en un predicador artesano y más tarde en el líder de la célula quintomonarquista más impopular del barrio, en el callejón Swann. Sus encuentros con los Hombres de la República se centraron en un nuevo libro, *Una cuestión curativa*, escrito por otro ex-colono de Nueva Inglaterra, Sir Henry Vane, ahora prisionero del protectorado. En este libro, Vane reflexionaba y proponía una guía en relación a la 'posibilidad [que] aun exista [considerando todas las cosas] de reconciliar y unificar los juicios divergentes de los hombres honestos dentro de las tres naciones, quienes todavía pretenden ponerse de acuerdo en el espíritu, la justicia y la razón de la misma causa justa'¹⁴⁰.

A través del libro, Vane justificaría la resistencia violenta al gobierno arbitrario que Cromwell había establecido contradiciendo la causa por la que se había llevado adelante la guerra, caracterizando a esta resistencia como un

*"derecho natural que estaba en ellos (y así había sido declarado por sus representantes en el parlamento reunido), el derecho de conquista, para el fortalecimiento de sus justos reclamos a ser gobernados por un consejo nacional y sucesivos representantes surgidos de su propia elección y establecimiento. Ellos creyeron haber estado siempre en posesión de ese derecho, y que había sido ratificado, como de hecho ocurrió, con la sangre del último rey"*¹⁴¹.

Vane señaló los dos principios sobre los cuales descansaría la república:

"En relación al primero de éstos, es decir, el derecho natural a tener y gozar de libertad...y por lo tanto designar a las personas adecuadas en el lugar de la suprema judicatura y autoridad, por medio de lo cual dar origen al mando y el gobierno bajo el cual vivirán...para modelar y dar forma a todos los actos y administraciones subordinadas

140. Henry Vane. *A Healing Question propounded and resolved upon Occasion of the late public and seasonable Call to Humiliation, in order to love and union among the honest Party, and with a Desire to apply Balm to the Wound before it become incurable*, London, 1656.

141. *Ibidem*, p. 5.

de mando y gobierno, de manera que sean la mejor respuesta al bienestar público y la seguridad de todos"¹⁴².

"El segundo ramo que resta tratar brevemente es aquel que también sobre la base del derecho natural...conciérne un objeto más celestial y excelente en relación al cual la libertad debe ser ejercida y gozada, esto es, cuestiones de religión, o que atañen al servicio y culto de Dios"¹⁴³.

John Clarke, aunque nunca estuvo directamente ligado a las reuniones de los conspiradores, distribuyó no obstante copias del libro de Vane a los miembros del Consejo de Estado John Carew y Robert Bennet, quienes serían aliados influyentes. En estos despachos, Clarke también incluyó correspondencia de la congregación del callejón Swann y del ex-colono de Nueva Inglaterra Hanserd Knollys¹⁴⁴. En 1656 también William Aspinwall publicó un libro profusamente leído intitulado *Poder legislativo*, que tuvo gran peso en el debate sobre los orígenes y la legítima autoridad de una república religiosa que estaba desarrollándose entonces. Aspinwall escribió contra el ejemplo de Cromwell y la Corte de Bay Colony:

"[Los gobernantes] no son elegidos por ninguna especie de junta privada (cuando han maquinado un gobierno rastrero para ellos mismos)...este no es el método de Cristo -Él autoriza a su pueblo a elegir libremente a sus gobernantes. Y son estos todos los caminos que yo encuentro en las Escrituras mediante los cuales Cristo derivó poder y autoridad a los hombres...Si Uds. protegen al pueblo de Dios de las injurias recibidas de parte de hombres carnales y defienden a los pobres y huérfanos y ayudan a los pobres y necesitados entonces Uds. actúan y gobiernan en nombre de Cristo y demuestran que reciben su poder y autoridad de Él"¹⁴⁵.

Tomando los argumentos de Vane y Aspinwall, Venner y Day pasaron a la acción directa. Con el respaldo de Okey y sus seguidores, Venner se puso en movimiento con alrededor de cien miembros de la congregación de la calle Coleman que él había venido liderando en el callejón Swann. El vecindario, para entonces, había sido rastrillado por informantes del gobierno que no

142. *Ibidem*, pp. 9-10.

143. *Ibidem*, p. 13.

144. B.R. White, "Two letters from John Clarke to Robert Bennet", BQ 27, 1977-1978, pp. 142-146.

145. William Aspinwall, *The Legislative Power is Christ's Peculiar Prerogative*, London, 1656, pp. 42-43.

habían tenido grandes dificultades en detectar centros de desafección tan notorios como la calle Coleman, y la rebelión, desatada el 9 de abril, fue rápidamente derrotada. Venner pasaría los dos años siguientes en las mazmorras de la Torre de Londres¹⁴⁶. El manifiesto de la rebelión de Venner, sosteniendo que el pacto republicano de la Declaración Musselberg había sido roto, justificó las acciones rebeldes de su 'pobre partido de hombres miserables' como un derecho natural, y específicamente en su quimérica república se proscibiría la práctica de leva forzosa que había impactado directamente en su secta¹⁴⁷. Otros perjuicios económicos enumerados en el manifiesto revelan la opresión sobre los republicanos de la clase trabajadora y sus aliados, opresión que incluía diezmos, exacciones impositivas y prácticas legales discriminatorias en ventas y arrendamientos que privaban a la gente sin recursos de los derechos tradicionales sobre la tierra -otra experiencia común entre los sectarios de Londres, muchos de los cuales habían sido forzados a abandonar las parcelas de sus condados mediante nuevas prácticas capitalistas asociadas con los cercamientos¹⁴⁸.

La rebelión de Venner en 1657 también coincidió con el debate más controvertido del Interregno, la Humilde Petición y Consejo del Parlamento, elevada a Oliver Cromwell para que aceptara su ofrecimiento de un rol monárquico de jure. Cromwell rechazó el reinado, pero se tomó unos cuantos meses, y finalmente sí aceptó un nombramiento oficial como Lord Protector portando un cetro y vestido con un atuendo real de armiño que costaban 60.000 libras, en el período de mayores cargas impositivas de la Inglaterra del siglo XVII¹⁴⁹. Esto no fue bien recibido en la calle Coleman, por supuesto, cuyos sectarios veían ahora a Cromwell como el heredero de facto de Carlos I. Knollys, Jersey y John Goodwin or-

146. British Library, ADD MSS 4459, folios 111-112v. CSPD 1656-1656, pp. 825-826. Su celda, perversamente, estaba a unos pocos pasos de su domicilio real en el pasaje Catherine, muy cerca de los arenosos muelles de Billingsgate que proveyeron tantos reclutas involuntarios a las levas del Designio Occidental.

147. Thomas Venner, *A Standard Set Up*, London, 1657, p. 3.

148. *Ibidem*, p. 20. Para la relación entre cercamientos y pertenencia a las sectas, ver el capítulo "Hombres sin amo" del libro de Christopher Hill *The World turned ápside down*.

149. Anon., *A true catalogue or account of the several places where Richd Cromwell was declared Lord Protector*, London, 1659, p. 15.

ganizaron una petición para persuadir a Cromwell de rechazar el título, una acción que parecía moderada en comparación con las vías tomadas por otros ex-colonos de Nueva Inglaterra, aun dejando de lado a Venner. John Clarke y Wentworth Day fueron arrestados el 1 de abril de 1658 en el callejón Swann, 'un lugar público donde los santos se han reunido por años', mientras John Canne profería un discurso contra Cromwell. En el juicio, tanto Clarke como Day, en un reto simbólico también frecuente entre los cuáqueros, rechazaron los 'sombreros de honor' de sus jueces, quitándose los suyos ante la prisión de un caballero y la autoridad de un verdadero magistrado. Llamando a Cromwell impostor y estafador político, en un raptó de ira Day reclamó que el Lord Protector fuera '¡cortado en pedazos!'. Clarke no fue más suave, y ambos radicales recibieron una sentencia de prisión, éste por seis meses y Day por un año¹⁵⁰.

Oliver Cromwell murió hacia fines de 1658, generándose mayor descontento e inquietud en torno a la sucesión, según Cromwell lo había ordenado, de su hijo Richard como Lord Protector —una transmisión de poder que ningún otro, y menos aún Richard, deseaba. En mayo de 1659, con la abdicación de éste, las esperanzas republicanas revivieron a partir de una convocatoria a elecciones parlamentarias y del acceso de radicales como Thomas Harrison y Henry Vane a puestos importantes en el nuevo consejo de estado. El general Lambert, no obstante, aprovechó la ocasión para un nuevo golpe de estado en octubre de 1659, derrocando al General Monck en febrero de 1660. Con el nuevo llamamiento a los presbiterianos que habían sido miembros del Parlamento Largo, Monck consideraba la restauración de Carlos II como el mejor medio para contrarrestar los continuos golpes o, lo que en su opinión era aun peor, una organización radical republicana.

Thomas Venner, que había sido liberado de la Torre un año antes, había visto, junto con el resto de los santos, esta violación de la institución republicana como lo más intolerable. Más grave aun, las cabezas de sus viejos camaradas Thomas Harrison y John Carew ahora adornaban las puertas del puente de Londres, decapitados por Carlos II por su rol en el regicidio de su predecesor. En

150. Rogers, pp. 91-95. Anon., *A narrative (of)...the sufferings of John Canne, Wentworth Day ...*, London, 1658.

enero de 1661, con el grito de batalla "¡El Rey Jesús y las cabezas en las puertas!", Venner condujo a su secta en una insurrección contra el gobierno real¹⁵¹. En una escena que debió haber hecho aparecer los peores temores inspirados por Munster en los presbiterianos y realistas, los rebeldes de Venner de los muelles de Wapping y la calle Coleman lograron matar a casi el doble de hombres de su propio número, entre los miembros de la patrulla de la ciudad; y sumieron a Londres en un estado de pánico vivamente descrito en el diario de Samuel Pepys. Los rebeldes lucharon durante cuatro días, en combates de fuego que recorrieron toda la ciudad, la mitad de su tropa fue muerta, y otros prefirieron suicidarse antes que rendirse. Con diecinueve heridas, imposibilitado de caminar, Venner fue arrastrado hacia un cadalso especialmente montado frente a la casa de reunión del callejón Swann. Impertérrito, Venner dijo a la multitud que sus 'veintidós años de testimonio en Nueva Inglaterra' habían dado muestra que el anticristo, bajo la forma de monarquía y usurpadora magistratura, debía ser derrotado por santos dedicados a 'la vieja buena causa' de construir un 'estado verdaderamente libre'. Los oficiales del rey ordenaron que batieran los tambores para ahogar el discurso, y Venner fue colgado, destripado y seccionado, quemándose sus vísceras ante los ojos del público, según era la costumbre¹⁵².

Otros republicanos encontraron un destino similar, y aquellos que lograron escapar dieron lugar a una diáspora radical a través del Atlántico. Como Venner, Henry Vane se mostró valiente en el cadalso, despertando la admiración incluso de los realistas, pero su compañero de Nueva Inglaterra que también había par-

151. Los cálculos acerca del número de seguidores de Venner van de cincuenta a cuatrocientos; considerando todos los recuentos juntos, parece haber habido varias columnas de rebeldes convergiendo en la ciudad desde diferentes direcciones. *A relation or History of the Rise and Supresión of the Fifth Monarchy w/in the Kingdom of England, the Chief of which sect was one Thomas Venner, a Wine Cooper*, London, 1661. "Archideacon Echard's account of Venner's 1661 Rising", in *Cobbett's Complete Collection of State Trials and Proceedings for High Treason and Other Crimes and Misdeanors*. Vol. VI, 1671-1678, London, TC Henserd, 1810, pp. 67-70.

152. Thomas Venner, *A door of Hope*, London, 1661; *The last Farewell to the Rebellious Sect Called the Fifth Monarchy Men on Wednesday January the Ninth*, London, 1661, p. 3. Champlin Burrage, "The Fifth Monarchy Insurrections", *English Historical Review* XXV, 1910, 722-747; CSPD Charles II 1661, p. 470.

ticipado en el regicidio, Hugh Peters, no excitó el mismo respeto durante su ejecución. Los regicidas de la calle Coleman Isaac Pennington y Owen Roe murieron por enfermedad, en la Torre, antes de que pudieran ser ejecutados, mientras que Jessey, Goodwin, Day y Knollys sufrieron, durante la década siguiente, una docena de arrestos por conspiración republicana¹⁵³. Mary Dyer, la hutchinsoniana que había acompañado a John Clarke en su misión para obtener títulos para Rhode Island, regresó a Nueva Inglaterra antes de la restauración, como una cuáquera radicalizada en buena medida por sus experiencias en la calle Coleman. Esto se hizo evidente cuando Dyer, como buena hutchinsoniana, rehusó ceder en su desafío a la Corte de Bay Colony para que reconociera a los súbditos su natural derecho a la libertad de conciencia. Dyer fue colgada en la plaza pública de Boston junto con otros tres cuáqueros en Junio de 1660¹⁵⁴. Clarke tuvo más suerte, pues habiendo obtenido la cédula de privilegio, volvió a Rhode Island donde dedicó el resto de su vida a promover la reunión de las iglesias de la Nueva y la Vieja Inglaterra, manteniendo correspondencia, según sugieren las evidencias, con los predicadores de la calle Coleman hasta su muerte¹⁵⁵. William Righton, quien había firmado la declaración de Clarke, retornó a Bermudas, donde protegió a los cuáqueros comprometidos con la predicación anti-esclavista, e incluso impulsó una rebelión republicana contra los gobernadores realistas de la isla¹⁵⁶. Los oficiales regicidas del Nuevo Ejército Modelo Robert Goffe y William Whalley escaparon de Carlos II y encontraron refugio en New Haven, Connecticut, bajo la protección de John Davenport. Quizá el más elusivo de todos haya sido William Parsons, quien murió en Massachusetts en 1702. Samuel Sewall, el magistrado de Bay Colony anotó en su diario: "hoy fue enterrado William Parsons. Estuvo en la contienda de la Quinta Monarquía en Londres, pero se escurrió entre la multitud"¹⁵⁷.

153. W. Kiffin, *The Life and Death of That Old Disciple of Christ Henserd Knollys*, London, 1688.

154. George Bishop, *New England Judged by the Spirit of the Lord*, Pt. I (1661), Pt. II (1667).

155. James, pp. 62-97.

156. CSPC 7: 512; 10: 699; Capp, p. 260; J.H. Le Froy, *Memorials of the Discovery and Early Settlement of the Bermudas or Somers Island, 1511-1687*, vol. II (Reprint 1937), pp. 99, 53.

157. Capp, p. 223.

A modo de conclusión

De lo visto hasta aquí, pueden extraerse algunas conclusiones preliminares. En primer lugar, una red atlántica de puritanos se desplegó a través de la Vieja y la Nueva Inglaterra, desde 1626 hasta 1638, modelada a partir de la oposición organizada al absolutismo y al cripto-catolicismo en la primera, y de la resistencia al control civil de la fe y la práctica religiosas en la segunda. De manera notoria, ciudadanos destacados del barrio de la calle Coleman emergieron en el centro de esta red, particularmente mediante grupos tales como los 'Feudatarios de la Secularización' y de la Compañía de la Bahía de Massachusetts. En segundo lugar, de 1640 a 1649, la fundación de la comunidad de Rhode Island en el despertar de la Controversia Antinomista, y en el estallido de la Guerra Civil, contribuyó a cultivar un nuevo énfasis de proyecciones atlánticas en el igualitarismo y el derecho natural a resistir a la tiranía. Aunque ya estaba presente en las sectas espiritualistas del distrito de la calle Coleman antes de la guerra, la libertad de conciencia se convirtió en la contraparte ideológica del programa radical (niveladores) que se estaba gestando dentro de una alianza parlamentaria. En tercer lugar, de 1649 a 1661, el regicidio y la promesa de un gobierno republicano fundado en la libertad de conciencia disparó una ola de regreso migratorio desde la Nueva a la Vieja Inglaterra, donde los hutchinsonianos emergerían como avanzada de los movimientos republicanos radicales que germinarían sobre el fermento ideológico y la fuerza organizacional de la comunidad sectaria del distrito de la calle Coleman. Claramente esta red debió su desarrollo a movimientos circulares, más que lineales, a través del mundo atlántico. Las investigaciones sobre este punto sugieren que el protestantismo militante en la Nueva y la Vieja Inglaterra no mantuvo una ideología política fija, por ejemplo una estrictamente republicana, ni antes, ni durante ni después de la Gran Migración y la Guerra Civil. El republicanismo aquí aparece sobre todo como el producto de un complejo cambio a través del tiempo dentro de un contexto atlántico.

ÍNDICE

Presentación 7

Artículos

Entrevista a Tulio Halperín Donghi 9
Entrevistador: Alejandro Moreira

Entrevista a Manuel Cruz 19
Entrevistadora: Marisa Germain

El 'efecto-Foucault' en la historiografía brasileña 37
Margareth Rago - Traducción: María Luisa Múgica

Apuntes sobre el presente:

Sobre los historiadores, la política y la universidad 57
Susana Belmartino

Dossier: Religión y Política (siglos XVII-XIX)

Presentación

El distrito londinense de la Calle Coleman y el mundo
atlántico del republicanismo radical, 1624-1661 69
John Donoghue - Traducción: Beatriz Dávila

El arte de hablar por el pecho: adivinación, ventrilocuismo y
esclavitud entre mujeres africanas en Nueva España durante
el siglo XVII 125
Javier Villa-Flores

Desobediencias legales y legalidades insurgentes. Discusiones en
torno a las atribuciones de los poderes civiles y eclesiásticos en el
Río de la Plata, 1810-1817 155
Ignacio Martínez

El púlpito anticlerical. Ilustración, deísmo y blasfemia en el teatro
político postrevolucionario (1814-1824) 183
Roberto Di Stefano

ITINERARIOS
ANUARIO DEL CEEMI

Diseño Gráfico Integral

UNR EDITORA

Editorial de la Universidad Nacional de Rosario
Urquiza 2050 - S2000AOB - Rosario - Santa Fe
República Argentina

Edición de 300 ejemplares
Setiembre 2007