

Poder, autoridade e codificação das leis na "Cidade na Colina": a Baia do Massachusetts entre 1630 e 1648

Michael Alain Soubbotnik

▶ **To cite this version:**

Michael Alain Soubbotnik. Poder, autoridade e codificação das leis na "Cidade na Colina": a Baia do Massachusetts entre 1630 e 1648. Dimensões, 2013, 30 (1), p. 53-86. hal-00935314

HAL Id: hal-00935314
https://hal.science/hal-00935314

Submitted on 23 Jan 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Dimensões, vol. 30, 2013, p. 53-86. ISSN: 2179-8869

Poder, autoridade e codificação das leis na "Cidade na Colina": a Baia do Massachusetts entre 1630 e 1648 [*]

MICHAEL A. SOUBBOTNIK[**]
Université Paris-Est-UPEM

Resumo: Este estudo relata os passos e conflitos institucionais que levaram à redação do primeiro grande código de leis moderno, as *Leis e liberdade do Massachusetts* em 1648. Depois de apresentarmos as transformações das instituições da Colônia da Baia do Massachusetts e os debates remetendo a elas, analisamos a doutrina teologico-politica do *covenant* em que os puritanos fundamentaram suas inovações legislativas.
Palavras-chave: História das idéias políticas; História Moderna; Massachusetts.

Abstract: This study relates the institutional conflicts which paved the road to the adoption in 1648 of the first great codified body of law of the modern era, *The Laws and Liberty of Massachusetts*. We first present the institutional transformations of the Bay Colony and the related debates, then analyse the *covenant* theologico-political doctrine wherein the puritans seeked for the fundaments of their legislative innovations.
Keywords: History of Political Ideas; Intellectual History; Massachusetts.

---

[*] Artigo submetido à avaliação em 6 de maio de 2013 e aprovado para publicação em 2 de julho de 2013.

[**] É professor-pesquisador (enseignant-chercheur) titular na Université Paris-Est (UPE)campus de Marne-La-Vallée (UPEM) e foi membro do Conselho de Administração dessa universidade de 2002 até 2012 e dirige atualmente o Departamento de Letras. É pesquisador e membro do Conselho Executivo do laboratório LISAA (Littérature, Savoirs et Arts) EA 4120 da Universidade Paris-Est (UPE). No Brasil, atualmente é membro do corpo docente da pôs-graduação de História (PPGHis) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e membro do grupo de pesquisa "Psicanálise na Universidade" (UFES).

Ética capitalista e espírito do protestantismo puritano.

Em 1623, uma associação de *adventurers* ("comerciantes aventureiros") da região de Dorchester criou uma companhia de pesca no Cabo Ann (norte do atual estado do Massachusetts), a fim de usar os lucros esperados para financiar projetos caritativos e educativos nas freguesias puritanas do Dorset. A Companhia conseguiu uma patente do Conselho da Nova Inglaterra, composto por alguns dos maiores fidalgos do reino sob a liderança de Sir Ferdinando Gorges (1565-1647), que sonhava estabelecer um império feudal no Novo Mundo. O primeiro governador da Companhia de Dorchester, liderada no Cabo Ann por Sir Roger Conant (c. 1592-1679), foi Sir Walter Earle, um amigo do Reverendo John White, pastor de Dorchester, que já planejava estabelecer um assentamento puritano em Nova Inglaterra. Os sócios eram membros da *gentry* do Dorset, burgueses importantes de Dorchester e pastores das paróquias puritanas do condado. Em parte por causa da guerra de 1625 entre a Inglaterra e a Espanha, que impediu as exportações para a França, em parte por causa da má qualidade das terras nas costas onde a pesca era boa, em parte por causa duma má gestão, a Companhia encontrou dificuldades insuperáveis. Encarregado de cuidar dos postos avançados do Cabo Ann, Roger Conant decidiu levar os vinte ou trinta colonos para um lugar mais ao sul, chamado de Naumkeag, a futura Salem. Entretanto, na Inglaterra, a Companhia estava no meio de um processo de falência. Um grupo de sócios de Cabo Ann, porém, tentou salvar a colônia e entregou a defesa de seus interesses ao Reverendo John White e a seus amigos John Humfry, genro do marquês de Lincoln, e John Endecott. Em março de 1628, os *adventurers* conseguiram uma nova patente do Conselho da Nova Inglaterra, cujos termos determinavam que tal companhia comercial, a ser formada conforme a patente, receberia seus privilégios e seu alvará não do Conselho, mas do próprio rei Carlos I. O território da nova Companhia seria limitado pelos rios Merrimack (ao Norte do Cabo Ann) e Charles (que atravessa a atual Boston). Sir Henry Roswell, Sir John Young, Thomas Southcott, John Humfrey, John Endecott, e Symon Whitcombe foram os outorgados da Companhia reformada. Os sócios procuraram o

apoio financeiro de alguns banqueiros e personagens importantes de Londres como Sir Richard Saltonstall, Matthew Cradock, Isaac Johnson, George Howard, Increase Nowell, Richard Bellingham, Samuel Vassall, Theophilus Eaton, e William Pynchon. No dia 4 de Março de 1629 conseguiram um alvará real confirmando a extensão do território situado "entre o quadragésimo e o quadragésimo oitavo graus de latitude norte em largura […] e de costa a costa em comprimento" (*Charter of Massachusetts Bay*, 1629) e atribuindo à Companhia plenos direitos corporativos e governamentais, apesar da concessão do mesmo território ao Conselho da Nova Inglaterra em 1620 nunca ter sido rescindida.

O Alvará de 1629 definia as instituições da Companhia e a importância desse documento não se pode superestimar. Segundo o Alvará, a "Corte Geral" (que se aproxima de uma Assembleia de Acionários) tinha de se reunir quatro vezes por ano judicial, sua sessão pascoal sendo uma "Corte de Eleição". Previa-se também um Governador, um Vice-governador e um "Conselho de Assistentes" (um tipo de Conselho de Administração) de dezoito membros a serem escolhidos pela Corte Geral. O *quórum* da Corte Geral exigia a presença de seis assistentes além do governador e do vice-governador, dando assim aos assistentes uma posição eminente no legislativo. O Alvará conferia também à Companhia o poder de aumentar o número de membros, usando para designá-los a palavra *freemen* em vez das expressões "sócios" e "comerciantes aventureiros" usadas nas patentes anteriores. Na época colonial, um *freeman* era um individuo livre de qualquer restrição legal (dívidas, servidão contratual, etc.) e, por extensão, qualquer imigrante livre durante um período probatório, antes da sua admissão numa igreja. Segundo o Alvará de 1629, os *freemen* eram coproprietários da colônia, gozando, então, de direitos bastante estendidos.

Em abril de 1629, John Endecott (c. 1588-1665), militar duro e magistrado de rígida obediência puritana, foi enviado à Baia e nomeado governador de Naumkeag, rebatizada por ele de *Salem*, nome da cidade governada pelo sacerdote Melquisedeque que acolheu Abraão (*Gen.* 14:18) e que a tradição considerava como a origem de Jerusalém. O nome de "Salem" era um pequeno manifesto condensado referindo-se a *Hebreus* 7, onde

escreve-se que Cristo é "da ordem de Melquisedeque" (*Heb.* 7:21). O autor da *Epístola aos Hebreus* não deixa de explorar as conotações dos nomes "Melquisedeque" que significa em hebreu "meu rei (é) a retidão"[1], e "Salem", de *shalom*, paz. Endecott, chamado por Nathaniel Hawthorne[2] de "puritano dos puritanos", enfatizava, pela sua escolha de nome, a supremacia absoluta da realeza divina sobre a realeza humana e afirmava, portanto, que os verdadeiros servidores de Deus eram independentes da autoridade do rei de Inglaterra, ao menos em matérias relativas às tarefas a eles confiadas pela providencia divina. Ao mesmo tempo, Endecott indicava a missão (*errand*) que os puritanos se consideravam obrigados a cumprir no decorrer da história providencial: a colônia seria a nova Jerusalém, a "Cidade na Colina". No âmbito da redenção cristã, os colonos (ao menos os "santos", ou seja, os justificados entre eles) formavam o novo povo eleito, destinatário da promessa feita a Abraão. Diferentemente de muitos dos futuros assentamentos da Baia, batizados com nomes das cidades natais dos colonos, "Salem", o novo nome de Naumkeag, não expressava nenhuma saudade da metrópole.

Na reunião da Corte Geral do dia 28 de Julho de 1629, o Governador da Companhia, Matthew Craddock, propôs que, para garantir o sucesso do empreendimento e promover a emigração de pessoas de bem com as suas famílias inteiras, o governo da colônia e o próprio documento do Alvará fossem transferidos para a Baia, ao invés de ficarem em Londres como era de costume. A maior razão – que nunca foi expressa formalmente – dessa medida, era de assegurar uma semi-autonomia aos colonos, permitindo-lhes conformar a sociedade colonial a seus ideais.

Isaac Johnson propôs que Sir John Winthrop liderasse a colônia. Johnson era o intermediário entre os sócios de Dorchester e os investidores do Lincolnshire, dos quais faziam parte seu sogro, o terceiro Conde de

---

[1] *Tsedek* é traduzido por *righteousness* (retidão) na *Geneva Bible*, usada pelos puritanos.

[2] que lhe consagra dois contos, "The May-Pole of Merrymount" e "Endicott and the Red Cross" (baseado sobre um fato real acontecido em 1634, quando Endecott, coronel da milícia do Massachusetts, mandou tirar o cruzeiro de San Jorge da bandeira real, considerando um tal signo "idolatria e sacrilégio").

Lincoln, pai de Lady Arabella, sua esposa, e de Lady Susan Fiennes-Clinton, casada com John Humfry, um rico advogado de Dorchester, tesoureiro da Companhia de Plymouth. É preciso mencionar esses laços não apenas religiosos como também familiares, regionais e amicais entre os empresários da Colônia. O "experimento" puritano no Massachusetts tornou-se possível na base duma coesão social extremamente forte, reforçada por essas relações. A famosa disciplina puritana e a prática do banimento em casos de conflito irreconciliável (tais como a crise do antinomismo de 1636-37) mantiveram essa coesão, mas não a criaram. Ao mesmo tempo, como veremos, a preservação das relações entre familiares, amigos e membros da mesma igreja foi apresentada como um dos motivos da emigração para a América.

No fim de Julho 1629, John Winthrop (1587-1649) e Emmanuel Downing (1585-1658) juntaram-se à Companhia, reunindo-se com os seus membros mais piedosos em Sempringham, Lincolnshire. Participavam dessa reunião três "astros do púlpito": os reverendos John Cotton (1585-1652), Thomas Hooker (1586-1647) e Roger Williams (1603-1676). O grupo queria fazer da criação duma comunidade santa no Massachusetts a prioridade da Companhia. Se a maioria dos oficiais da companhia a emigrarem fossem membros do grupo de "santos", raciocinavam, a transferência dos poderes de governo para a América, único meio de alcançar esse objetivo santo, tornar-se-ia possível.

No dia 12 agosto de 1629 a Comissão da Paz reuniu-se em Bury St Edmunds, Winthrop apresentando um texto intitulado *Observações Gerais*, que dava uma lista de razões para o lançamento da Companhia da Baia do Massachusetts. As *Observações Gerais* desenvolviam duas séries de razões: razões para deixar a Inglaterra (1-5) e razões para ir para a América (6-8). Winthrop queria mostrar que Deus conferiria tarefas especiais àqueles que sentiam a vocação de emigrar. Ao mesmo tempo, enfatizava as dificuldades crescentes encontradas pelos piedosos na Inglaterra, sem querer, por cautela, mencionar o papel central desempenhado pelo rei e pela alta hierarquia da Igreja Anglicana, sob a liderança do arcebispo William Laud (1573-1645), cuja doutrina combinava arminianismo e erastianismo e que se esforçava em uniformizar a Igreja Anglicana como também em consolidar o poder pessoal

do rei. Winthrop apresentou as razões seguintes (nesta ordem): (1) Era preciso levar o Evangelho para América "a fim de erguer um baluarte contra o reino do Anticristo que os Jesuítas trabalham para instaurar em todas as partes do mundo". (2) "Todas as igrejas protestantes da Europa sendo levadas à desolação", os pecados dos ingleses prometiam-lhes o mesmo castigo. Deus providenciaria "esse lugar [Massachusetts] para ser o refúgio daqueles que Ele quer salvar". (3) A Inglaterra "[gemia] sob o peso de seus habitantes" de forma que "as crianças, os vizinhos e os amigos (especialmente os mais pobres)" eram considerados "uma carga, enquanto são uma benção quando tudo dá certo". (4) A inflação fazia com que "um homem de bem não [pudesse] manter o mesmo padrão de vida que seus iguais" sem cair em comportamentos desonestos e impiedosos. (5) Oxford e Cambridge, "as fontes do saber e da religião [tornaram-se] tão corruptas" que os jovens mais dotados "[eram] pervertidos, corrompidos […] pela multidão de exemplos perversos e pela licenciosidade que se encontravam nessas instituições". (6) Já que "a terra inteira é o jardim do Senhor", e que Ele "a entregou aos filhos dos homens para lavrarem e aperfeiçoarem-na", não era razoável deixar "países inteiros […] em estado de deserto sem aperfeiçoamento" enquanto as terras disponíveis eram tão caras e raras em um país superpovoado como a Inglaterra. (7) Não havendo obra "melhor e mais honrada que a instituição e o cuidado de uma Igreja particular quando está ainda na infância", a tarefa de um cristão era de juntar suas forças "a essa companhia de pessoas fiéis, de forma que, através dessa assistência oportuna", a igreja prosperasse e não corresse o risco da destruição. (8) "Se aqueles que [eram] conhecidos por serem piedosos e por viverem na riqueza e a prosperidade" na Inglaterra "[abrissem] mão de tudo para se juntarem a essa Igreja [da Nova Inglaterra], correndo os riscos […] de uma dura e pobre condição", então refutariam aqueles que "[descartavam] o empreendimento por perseguir apenas fins mundanos" e incitariam outras pessoas de bem "a se juntarem às mais determinadas" (WINTHROP 1629/1931). Winthrop, "o pai fundador esquecido da América" (BREMER, 2003), mostrou as suas capacidades de liderança desde a Grande Migração de 1630-1637 até o desfecho das crises institucionais da jovem colônia possibilitado pelas *Leis e*

Liberdades do Povo de Massachusetts de 1648, um dos primeiros grandes códigos de leis da era moderna.

Companhia comercial transformada em sistema de governo inteiramente baseado no consentimento e sustentado por um projeto religioso, o empreendimento foi sustentado por uma doutrina teológica e política do *covenant* (pacto) já bem enraizada e desenvolvida, a ser analisada na última parte deste estudo.

No mês de Junho de 1630, John Winthrop e a sua frota liderada pelo navio almirante *Lady Arabella* (em homenagem a Lady Arabella Johnson que estava a bordo e que faleceu três meses depois da chegada) chegaram à Baia do Massachusetts. Transferiu-se o centro da colônia de Salem a Charlestown, onde o Governador John Winthrop, seu vice Thomas Dudley e outros lideres da Colônia estabeleceram-se. Precisavam criar, quase desde o início, as instituições de uma nova sociedade, adaptando os mecanismos de governo duma companhia comercial, os costumes da Inglaterra rural e as práticas dos *conventicles*[3] às necessidades duma colônia civil no Novo Mundo. O sistema que resultou aos poucos, combinou o desejo dos governadores de controlar a colônia e a reinvindicação dos colonos de participarem no governo da comunidade. Em 30 de Julho de 1630, os colonos de Charlestown reuniram-se para um dia de jejum e de oração sob a liderança de Winthrop, Dudley, Isaac Johnson e John Wilson. Concluíram um *Covenant* fundando uma igreja, e escolheram John Wilson como docente (LUTZ, 1987). Em 23 de agosto, o Conselho dos Assistentes *[Board of Assistants]* da Companhia reuniu-se pela primeira vez no Novo Mundo.

[3] A prática extremamente comum dos *conventicles* antes da Grande Migração testemunha a convicção dos puritanos ingleses de que uma piedade individual autêntica precisava ser alcançada e praticada em companhia. Já que as tendências "papistas" da Igreja Anglicana manchavam a piedade coletiva das freguesias, os fieis puritanos encontravam em reuniões piedosas privadas regulares ou não, formalmente proibidas pelas autoridades reais, mas praticamente incontroláveis, a oportunidade de compartilhar as suas experiências religiosas, o seu entendimento das Escritas e, muito provavelmente, suas opiniões sobre os poderes temporais vigentes. Chegados à América, os puritanos tiveram de dar um sentido mais organizado, mais permanente e sobretudo mais público a essas práticas que reforçavam os laços sociais. Veja FOSTER, 1981, p. 627-631 sobre a importação das práticas locais inglesas e a suas transformações na Colônia.

Instituir entre inovação e tradição: 1630-1640

A emigração do governador e dos principais magistrados da Companhia e o fato de terem levado o Alvará para a colônia, impedindo assim que o documento fosse modificado em Londres pelo Conselho, como também a necessidade de criar instituições no solo do Novo Mundo e de conformá-las às exigências do *errand in the Wilderness*, missão dos "santos", integrantes de um povo eleito, nas terras selvagens, eram inovações senão rupturas. Porém, não implicavam, nem social nem politicamente, qualquer sonho de *tabula rasa* ou de transformação mais ou menos profunda das hierarquias sociais. Por isso, John Winthrop e seus colegas esforçaram-se de proporcionar aos colonos – ao menos formalmente – as instituições locais às quais estavam acostumados desde sempre (HASKINS, 1960, cap. X).

A Corte designou seus membros e alguns demais indivíduos para assumir as mesmas funções que os juízes de paz na Inglaterra e o Conselho proporcionou processos, modelados sobre as práticas inglesas, para convocar pessoas perante a Corte e fixar os preços de alguns produtos e negócios. Durante os anos seguintes, os assistentes continuaram a atuar como uma comissão de paz inglesa, convocando júris, organizando processos judiciais e pronunciando sentenças. Administrativamente, a Corte dos Assistentes estabelecia os preços do trabalho e das mercadorias, nomeava os oficiais de milícia e os condestáveis *[constables]*, organizava a guarda municipal, indicava os dias de jejum e de comemoração, administrava as obras e os bens públicos, fixava os padrões de assistência aos pobres e mandava cumprir o que os magistrados decretavam ser um comportamento moral (por exemplo, a proibição do tabaco ou da ostentação da riqueza).

Apesar de presidir as reuniões da Corte dos Assistentes, o Governador Winthrop não exercitava, em teoria, poderes maiores que os outros magistrados. Nas suas funções de presidente, ele atuava como os *custodes rotulorum* (guardas dos registros) da comissão de paz na Inglaterra. Entretanto, sua influência pessoal era considerável e ele usava seus poderes de discriminação para decidir quais assuntos deviam ser tratados formalmente ou por uma simples admoestação.

Conforme o Alvará, a Corte Geral controlava a Colônia. Nos intervalos entre as reuniões da Corte, o governo ficava nas mãos do governador e de seus assistentes. Assim, esses nove homens poderiam ter exercido uma autoridade quase absoluta, já que se reuniam cada mês na qualidade de assistentes e cada trimestre na qualidade de *freemen* da Corte Geral. Nos primeiros meses da Colônia, os assistentes reuniam-se na casa de Winthrop às oito da manhã toda primeira terça feira do mês e mais frequentemente se necessário. Apesar de ter sido determinado que a Corte Geral tinha de se reunir na última quarta feira de cada trimestre judicial (conforme o costume inglês), já que, no início, não havia *freemen* que não fossem assistentes, a Corte de Assistentes era idêntica à Corte Geral.

No fim do mês de setembro de 1630, a escassez de água potável em Charlestown levou Winthrop e a maior parte dos colonos a mudar para o outro lado da baia, na península de Shawmut. O novo assentamento foi chamado de Boston. No fim de Outubro, Boston tinha uma população de cento e cinquenta indivíduos.

Em outubro, a primeira Corte Geral reuniu-se em Boston. Com membros falecidos ou regressos à Inglaterra, sobravam apenas oito *freemen*/Assistentes. Conforme o desejo de Winthrop, os magistrados abriram a reunião aos residentes das cidades que queriam assistir, mais ou menos como se fazia nas sessões trimestrais e nas *assizes* (cortes penais periódicas) inglesas. Além disso, Winthrop queria que o franqueamento fosse estendido, a fim de estabelecer a colônia numa base tanto consensual quanto possível. A Corte decidiu em votação aberta que, no futuro, os Assistentes seriam escolhidos anualmente pelos *freemen* e os Governador e Vice-Governador pelos Assistentes. Decidiu também que os Assistentes, o Governador e o Vice-Governador teriam o poder de legislar e de designar oficiais para fazer cumprir as leis. Na mesma sessão, a Corte abriu o estatuto de *freeman* a todos os residentes da colônia. Porém, ao mesmo tempo em que o número de *freemen* aumentava, a Corte limitava os poderes que lhes eram dados na escolha dos Assistentes. Já que a reunião da Corte de agosto em Charlestown conferira a seis de seus membros os poderes dos juízes de paz ingleses, o resultado da Corte Geral de outubro foi concentrar nas mãos dos

"magistrados" (os membros da Corte de Assistentes) todos os poderes legislativos, judiciais e executivos do governo. Tal concentração de poderes representava uma violação flagrante da letra como também do espírito do Alvará.

Durante a sessão de maio de 1631, a Corte restringiu o franqueamento do voto e o estatuto de *freemen* a homens membros de uma igreja, para garantir que o governo ficasse "fiel a Deus". Porém, os recentemente franqueados que não pertenciam a uma igreja não perderam seu estatuto. Deve-se frisar também que durante os dez anos seguintes, a maior parte dos homens adultos que vieram para a Baia foram admitidos numa igreja, de forma que, inicialmente, a limitação não pareceu demasiadamente restritiva. Os problemas decisivos na repartição dos poderes despontaram na esfera judicial.

Os *freemen* ficaram insatisfeitos com o fato de crimes semelhantes serem punidos de maneiras diversas em casos diferentes. Não acreditavam que os magistrados pudessem julgar justamente sem que as penas fossem fixadas pela lei. Enquanto grupos, os magistrados e o clero opunham-se a tal fixação. "Eu queria saber", pergunta Winthrop, "qual Regra nos permite assumir a prescrição de castigos definidos onde Deus não prescreve nenhum" (*Winthrop Papers*, IV, 477).[4]

Os magistrados, então, recusaram a ideia de submeter o judiciário do Massachusetts a um corpo de leis escritas por duas razões principais. Primeiro, pensavam que um código enfraqueceria a autoridade essencial à própria natureza do seu cargo. Julgavam essa autoridade necessária ao cumprimento do *Errand*, da missão divina, da colônia. Segundo, temiam que divergências previsíveis entre o código e as leis inglesas chamassem a atenção da Coroa sobre os assuntos da Colônia. Esses argumentos, porém, não impediram a multiplicação de críticas contra o poder discricionário dos magistrados. Em maio de 1635, Winthrop notou:

[4] *I would knowe by what Rule we may take vpon vs to prescribe penaltyes, where God prescribes none*.

> Tendo os deputados concebido que nosso estado corria um grande perigo por falta de leis positivas, pois nossos magistrados podiam em muitos casos proceder à sua discrição, resolveu-se designar alguns homens para conceberem um corpo de leis à semelhança da *Magna Carta* que, uma vez aceitas por parte dos ministros e pela Corte Geral, seriam recebidas como leis fundamentais (*Winhtrop's Journal*, May 6 1635. I, p. 151).[5]

A primeira comissão, composta apenas de magistrados: o Governador John Haynes, o vice sir Richard Bellingham, John Winthrop e Thomas Dudley, não chegou a nada. No ano seguinte, a Corte mandou uma segunda comissão esboçar um corpo de leis fundamentais agradando a Palavra de Deus, "E… no entanto, os magistrados e seus assessores procederão nos foros, ouvindo e determinando todos os casos conforme às leis agora vigentes e, quando não tiver tal lei, conformar-se-ão à lei de Deus tanto quanto puderem" (*Massachusetts Records* I, 174-175).[6]

Tratava-se aqui, não apenas de limitar o poder discricionário dos magistrados, como também de definir os padrões de julgamento deles: por um lado, as tradições e os direitos fundamentais dos ingleses, simbolizados pela *Magna Carta* de 1215 e, por outro lado, a palavra de Deus, isto é, a Bíblia. A segunda comissão consistia nos membros da primeira mais o novo Governador, o jovem sir Henry Vane, e três membros eminentes do clero: John Cotton, Hugh Peter e Thomas Shepard. John Cotton deu o primeiro passo rumo a um código escrito, ao apresentar, em outubro de 1636, "uma compilação dos julgamentos de Moisés, ordenados por um método exato […]" (WINTHROP, *Journal* I, 196).[7]

---

[5] *The deputies having conceived great danger to our state, in regard that our magistrates, for want of positive laws, in many cases, might proceed according to their discretions, it was agreed that some men should be appointed to frame a body of grounds of laws in resemblance to a Magna Charta, which, being allowed by some of the ministers, and the general court, should be received for fundamental laws.*

[6] *And… in the mean tyme the magistrates & their associates shall proceede in the courts to heare & determine all causes according to the lawes now established, & where there is no lawn then as neere the law of God as they can.*

[7] *a model of Moses his judicials, compiled in an exact method, which were taken into further consideration till the next general court.*

Apesar de nunca ter entrado em vigor legalmente, o código de John Cotton providenciou um padrão aos primeiros corpos de leis escritas de New Haven e de Southampton. Aliás, algumas disposições relacionadas aos crimes e às liberdades civis encontraram-se no *Body of Liberties* de 1641 e no código de 1648. No mês de março de 1638, a Corte Geral nomeou uma terceira comissão composta por John Winthrop, Thomas Dudley, Richard Bellingham, Nathaniel Ward, por representantes das igrejas e por dois importantes *freemen*, William Spencer e William Hathorne. A Corte decidiu que os *freemen* de cada cidade tinham que "reunir todas as leis necessárias & fundamentais que convêm aos tempos e aos lugares nos quais a Providência Divina nos jogou" <*Mass. Records*, I, 262>[8] e devolver os resultados da pesquisa à Comissão no início de junho. O trabalho demorou. Somente antes da sessão da Corte de novembro 1639 um novo projeto (*model*) foi elaborado por Nathaniel Ward, um ministro que exercera a profissão de advogado na Inglaterra antes de entrar no clero durante uma moradia em Heidelberg, e que tinha sido o capelão duma companhia de mercadores ingleses na Prússia. De volta para Inglaterra para exercer a função de pastor duma freguesia em Essex, Ward foi demitido em 1633 por causa das suas opiniões. A Corte ordenou, então, a formação de uma quarta comissão de quatro magistrados: John Winthrop, Thomas Dudley, Richard Bellingham e Israel Stroughton e de ao menos dois deputados de Boston e de Charlestown ou Roxbury, para "examinarem todos os projetos apresentados ou a serem apresentados no futuro à Corte ou a eles mesmos […] e combinarem-nos em um só corpo de leis" (*Mass. Records*, I, 279).[9]

De fato, o projeto de Ward foi aprovado por essa quarta comissão e enviado às cidades para ser criticado e emendado pelos deputados e anciões. Em junho de 1641 um *Body of Liberties* foi publicado. Apesar de conter importantes regras e padrões constitucionais, uma parte dos quais limita o exercício dos poderes discricionários dos juízes, o *Body* de 1641 é mais uma

---

collect the heads of such necessary & fundamentall lawes as may bee sutable to the times & places whear God by his providence hath cast us.

[9] *peruse all those modells, which have beene, or shalbee further presented to this Court, or themselues … & shall drawe them vp into one body.*

compilação de cláusulas constitucionais do que um código de leis vigentes. Suas 101 secções não apresentam nenhuma ordem lógica. A maioria delas trata de maneira geral das instituições da colônia, do governo dos municípios e das suas relações mútuas, das relações entre igreja e estado, das salvaguardas e dos processos judiciais. Na verdade, esse conjunto bastante disparatado assemelha-se mais a uma declaração dos direitos do que a um corpo de leis. Essa característica é fundamental para entender o processo histórico de desenvolvimento do direito em Massachusetts.

Assim, a primeira prescrição proclama a *rule of law*:

> Não se tirará a vida de ninguém, não se manchará a honra ou o nome de um homem, não se prenderá, manterá em custódia, banirá, mutilará ou de qualquer maneira castigará uma pessoa, não se tirará de um homem sua esposa, seus filhos, seus bens e sua terra […], sob pretexto da Lei ou da Autoridade, se não for sob a garantia e conforme a virtude e equidade de uma lei expressa do País, estabelecida pela Corte Geral e devidamente publicada – ou, no caso de falta de lei, conforme a Palavra de Deus. E em casos capitais ou incorrendo uma pena de mutilação ou banimento, a conformidade à Palavra de Deus é a ser avaliada pela Corte Geral (*Massachusetts Body of Liberties*, art. 1, p. 261-262).[10]

Outros artigos prescrevem uma justiça igual para qualquer pessoa, seja cidadão ou estrangeiro, sob uma jurisdição determinada (art. 2), providenciam proteção contra prisão arbitrária, tortura e outras garantias

[10] *No mans life shall be taken away, no mans honour or good name shall be stayned, no mans person shall be arested, restrayned, banished, dismembred, nor any wayes punished, no man shall be deprived of his wife or children, no mans goods or estaite shall be taken away from him […] under colour of law or Countenance of Authoritie, unlesse it be by vertue or equitie of some expresse law of the Country waranting the same, established by a generall Court and sufficiently published, or in case of the defect of a law in any parteculer case by the word of God. And in Capitall cases, or in cases concerning dismembring or banishment according to that word to be judged by the Generall Court.*

judiciais (art. 2, 26-30, 36, 42, 45, 47-48), limitam e regulam a escravidão (art. 91).

Em muitos aspectos, o *Body of Liberties* ia bem mais longe do que a simples proteção dos direitos tradicionais dos ingleses, tal como os colonos os conheciam. Por exemplo, o *Body* proclama os direitos de liberdade de expressão e de reunião (art. 12), assim como o direito de remover-se da colônia salvo em casos bem especificados (art. 17). Várias liberdades mencionadas constituem um progresso evidente sobre a lei inglesa em termo de direitos ou proteções civis. Em particular, todas as incidências dos restos mortais do feudalismo (*wardship* – uma forma de custódia[11] –, casamentos, assistência, *heriot* – velho dever guerreiro anglo-saxão transformado em imposto –, *primer seizin* – mais um imposto feudal sobre uma porção da renda da terra, devido durante um ano ao rei pelo herdeiro de um inquilino após o falecimento deste último) foram suprimidas. Monopólios, instituídos por Elizabeth I e desenvolvidos pelos Stuart, foram proibidos. A prisão por dívidas (vigente na Inglaterra até o *Debtors Act* de 1869!) foi submetida a restrições que a tornaram quase impossível (art. 33). As disposições penais sobre crimes capitais contam-se entre as mais importantes do *Body* de 1641. A maior parte consiste em disposições do código mosaico e derivam bem provavelmente do *Model* de John Cotton. Porém, a lei mosaica interfere no *Body* somente no caso dos crimes capitais. Os redatores ficaram satisfeitos com uma cláusula proibindo a criação de leis, costumes e disposições em contradição com a lei divina.

[11] A *wardship* ou custódia tinha sido a obrigação da coroa de proteger e criar os herdeiros menores dos seus rendeiros nobres falecidos. Essa custódia derivava do fato dos rendeiros terem sido obrigados formalmente ao serviço militar, os herdeiros menores sendo assim um recurso da coroa. Mas no século 17, o serviço militar tornara-se obsoleto ao mesmo tempo que uma nova classe de rendeiros aparecera com a venda das terras do clero, depois da reforma de Henrique VIII. A partir do reino de Jaime I (1603-1625), a venda das custódias por leilão pela coroa virou uma fonte de abusos. As *wards* eram investimentos e os compradores pilhavam os bens dos herdeiros menores para assegurar um bom lucro. Ao suprimir a *wardship*, os colonos anteciparam em quatro anos as decisões do *Long Parliament* durante a Guerra Civil inglesa.

Do "*Commonwealth* dos homens" ao "*Commonwealth* das leis": elaborando o código de 1648

O *Body of Liberties* de 1641 representa um passo importantíssimo, não apenas no que diz respeito à redução das leis da colônia à escrita, mas também na transformação de Massachusetts de um "*Commonwealth* dos homens" em um "*Commonwealth* das leis". Quase todas as prescrições e garantias de 1641 encontraram-se, às vezes estendidas, no código de 1648.

Porém, os deputados ficavam insatisfeitos. Queriam uma codificação integral das leis da Colônia, incluindo uma escala definida de penas que o *Body of Liberties* providenciava apenas para os crimes capitais. Pior, o *Body* não resolvia o problema da discrição dos magistrados. Por essas razões, a discussão alcançou seu cume imediatamente após a publicação do *Body*. Portanto, a preparação de um código completo foi entregue a uma série de comissões. Em 1643 a "comissão anterior" de magistrados e deputados foi nomeada de novo para "examinar e aperfeiçoar as leis". Em março de 1644, três magistrados – Winthrop, Dudley e William Hibbens;[12] – foram formalmente encarregados da revisão do *Body of Liberty*, antes da próxima Corte Geral, a fim de determinar o que devia ser descartado ou conservado. Ao mesmo tempo, os magistrados de Ipswich foram designados para formar uma comissão com a mesma tarefa e a Corte mandou Bellingham "acabar o que lhe fora confiado" – provavelmente um sumário de todas as leis vigentes na colônia – e apresentar o resultado do seu trabalho perante a Corte. Durante este mesmo verão de 1644, antecipando a briga entre os deputados e os assistentes na Corte Geral, Winthrop redigiu seu *Discurso sobre o Governo Arbitrário*, onde defendia a flexibilidade das penas, baseando-se não apenas na discrição permitida aos juízes e júris ingleses em determinados casos, mas também, e essencialmente, no fato da Bíblia prescrever poucas penas fixas, salvo para crimes capitais. Argumentava também que, recorrendo os

[12] Hibbens era o cunhado de Richard Bellingham, advogado que desempenhara um papel decisivo na obtenção do Alvará em 1628. Vice-Governador em 1635, Bellingham foi eleito Governador em 1644 e 1645. Era um adversario virulento do poder dicriçonário dos magistrados, colocando-se na posição de defensor das liberdades civis.

magistrados à palavra de Deus para guiá-los nas suas decisões, a administração da justiça não podia ser arbitrária. O clero apoiou os magistrados neste assunto, mas, ao mesmo tempo, definiu cuidadosamente e com argumentos apropriados os limites de uso da discrição da parte dos juízes. No fim da sessão da Corte, foi resolvido que certas penas tinham de ser prescritas e que, nestes casos, os juízes não podiam usar do poder discricionário sem o consentimento da Corte Geral. Nas demais situações, devia supor-se *a silentio* que o poder discricionário dos magistrados ficava intacto.

Depois da sessão da Corte, o trabalho de codificação continuou juntamente com a revisão extensiva das leis vigentes da colônia, inclusive a escala de penas prescritas. No ano 1645, três Comissões de condados, compostas de magistrados, membros do clero e *freemen* (um total de 18 pessoas), foram encarregadas de redigir um corpo de leis. A composição dessas comissões é instrutiva. Incluíam três homens com um bom treinamento jurídico: John Winthrop, Richard Bellingham e Nathaniel Ward; os três maiores ministros da colônia : Cotton, Shepard e Norton e, entre os demais membros mais eminentes: Nathaniel Duncan, muitas vezes eleito deputado e que nesta época era Ouvidor Geral da colônia; o Capitão Edward Johnson, deputado, *clerk of writs*[13] em Woburn e, subsequentemente, autor do livro *Wonder-Working Providence, A History of New England From the English Planting in the Yeere 1628 untill the Yeere 1652*, uma história da colônia do ponto de vista da providência divina; Richard Mather, ancião da igreja de Dorchester, que preparara o esboço da *Cambridge Platform of Church Discipline*; George Cooke, *speaker* [presidente] da câmara dos deputados e membro eminente da comissão dos assuntos militares; Bozoan Allen, um militar que estivera no centro do furacão no caso da milícia da cidade de Hingham e que pertencia a uma facção local, apoiada por Bellingham, em conflito com o Governador e a maioria dos Assistentes (WINTHROP, 1908, II, p. 229-245);

[13] O *clerk of writ* é um escrivão especialmente encarregado da redação das ordens judiciais.

e o Major William Hathorne de Salem[14], um dos maiores agitadores nas disputas entre deputados e magistrados, mas um homem de grande experiência judicial que, na Inglaterra, fora um colega de Endecott na Corte do Condado de Essex. (*Winthrop Journal*, May 14 1645. II, p. 229 ss.). No outono de 1645, ordenou-se às comissões juntarem-se e apresentarem um relatório comum de seus trabalhos. Em maio de 1646, a Corte Geral recebeu o relatório das comissões e formou uma nova comissão de cinco membros: dois magistrados (Richard Bellingham e Samuel Symonds), Nathaniel Ward, Edward Johnson e Nathaniel Duncan, encarregados de transcrever e comunicar o trabalho das comissões umas às outras. Portanto, tinham que se encontrar antes do dia 10 de agosto em Salem ou Ipswich para examinar os trabalhos das comissões de condados junto com o sumário de Bellingham. Em novembro de 1646, mais outra comissão foi designada para propor um esboço de código. A Corte enfatizava os fundamentos do projeto de codificação ao afirmar que seu propósito era fazer com que o código fosse disponível "em cada situação em que podemos manifestar nossa oposição radical ao governo arbitrário" (*Mass. Records*, II, 169).[15]

Parece que essa comissão não cumpriu o seu trabalho, pois, em maio de 1647, mais uma outra foi designada, composta pelos três magistrados Winthrop, Bellingham e William Hibbens e também por Nathaniel Duncan e Joseph Hills, então presidente da Câmara dos deputados. O pedido de ressarcimento que Hills submeteu à Corte geral evidencia, em particular pela lista de documentos comprados, sua dedicação a este trabalho de pesquisa jurídica e o fato do código inteiro ter sido revisto do ponto de vista da *statutary law* (lei estatutária) inglesa (HASKINS, 1960 p. 134). Em 1646 e 1647, a Corte promulgou um número impressionante de leis bem detalhadas, quer antigas, quer novas. Uma parte importante da legislação desses dois anos encontra-se de novo, quase inalterada, no documento final. Apesar de

[14] Ancestral do escritor Nathaniel Hawthorne e pai de John Hathorne, comandante das tropas do Massachusetts em 1696 durante a grande guerra contra os índios (a *King Philip's War*) e mais famoso por ter sido o interrogador-mor perante a *Court of Oyer and Terminer*, o foro tratando das acusações de bruxaria durante a crise de 1692 em Salem.

[15] *upon all occasions, whereby we may manifest our utter disaffection to arbitrary government*

não haver prova formal da recomendação pelas comissões dessa atividade legislativa à Corte, a classificação das leis em quatro categorias – assuntos religiosos, crimes não relacionados com a religião, *Prudentiall Lawes* (tratamento dos desempregados e vadios, regulação da produção de tijolos, regulação da mão de obra suplementar em tempos de safra etc.), *Judiciall Proceedings* (processo judicial) – reflete a composição da comissão encarregada de esboçar o código. As leis a respeito da religião podem resultar do trabalho dos ministros; as leis relacionadas aos crimes civis e ao processo judicial podem ter sido redigidas pelos magistrados e as leis regulando o governo dos municípios, pelos deputados.

Em 1648 o Código foi finalmente aprovado pela Corte Geral. Intitulado *The Lawes and Liberties of Massachusetts* ("As leis e liberdades do Massachusetts"), incorporava a maioria das disposições do *Body of Liberties*, junto com as leis específicas promulgadas desde a criação da colônia e ainda vigentes, assim como um número significativo de novas leis completando o conjunto legislativo. Significativamente, o código foi completado no mesmo ano que a *Cambridge Platform of Church Disciplin*, destinada a definir a *New England Way* ("o jeito/caminho da Nova Inglaterra") em assuntos religiosos, contra as alas presbiteriana e sectária do puritanismo (BUSH, 1980, ch. 5; FOSTER, 1991, P. 172-173). Ambos os textos constituem o ápice do período extraordinariamente criativo durante o qual os colonos aplicaram um projeto consciente de adaptação da tradição a seu projeto de "Cidade na Colina", produzindo um sistema religioso e civil coerente, abrangente, intelectual e politicamente sutil e, além de tudo, aplicável.

The Lawes and Liberties foram ao mesmo tempo uma reformulação da lei e um código de *statutes* para o futuro. Quase um quarto das disposições é composto por uma revisão e expansão de decretos e atos legislativos promulgados antes de 1640. Metade das demais datas do período 1646-1647, quando o código estava sendo completado e redigido, e a outra metade compõe-se de disposições inteiramente novas. O conjunto não representa apenas, então, uma compilação competente de disposições constitucionais e administrativas (justiça, foros, comércio, taxação, concessão de licenças, agricultura, educação, assuntos militares, relação entre igreja e estado) e de

leis penais e civis (herança, direito familiar, etc.), mas exprime também uma intenção de exaustividade claramente enfatizada pela epístola preliminar que considera revogadas "todas as leis gerais que não são incluídas nem mencionadas como estando ainda vigentes".

O código, destinado a ser usado também pelos cidadãos comuns, é organizado em ordem alfabética, começando por "*Abilitie"* ("Capacidade Jurídica") e terminando por "*Wrecks of the sea"* ("Derrelitos"). Não tinha por função nem por alvo definir cada uma das regras legais a serem aplicadas pelos tribunais. Assim, não tentava redefinir o contrato, a difamação, a contravenção etc. nem detalhar as compensações a serem obtidas em caso de tal ou tal dano, nem os procedimentos de prova de sucessão. Portanto, o código era bem menos exaustivo em seus aspectos "civis" ou "privados" que nos aspectos penais e constitucionais. Boa parte da *common law* da colônia, isto é da *non statutory law*, do direito comum, não foi incluída. Contudo, o Código explorava os precedentes e perpetuava o padrão de desenvolvimento do direito das cortes como, por exemplo, nas disposições relativas à fornicação ou à sucessão *ab intestado*. No primeiro caso, o código prescrevia as penas praticadas pelos tribunais antes de 1642 e os primeiros *statutes* tratando do assunto; no segundo, a lei de sucessão *ab intestado* foi baseada na prática da partilha implementada pelas cortes desde o início de 1630 (em vez da primogenitura praticada pelas cortes inglesas). Em muitos domínios da lei, o código rompe com a tradição jurídica inglesa sem cair, como se podia suspeitar, em uma mistura de equidade popular e de preceitos bíblicos. Não se trata de uma superposição mecânica de legislações de várias épocas, mas de um projeto consciente e coerente de implementação de disposições novas e de revisão das antigas, de forma apropriada a uma situação inteiramente inédita e a uma comunidade em expansão. Por exemplo, a disposição proporcionando a partilha da terra intestada entre todos os filhos reflete uma preocupação com as necessidades dos filhos mais novos numa situação precária que lhes oferecia poucas oportunidades; e a lei sobre os direitos dos credores leva em conta o fato da prisão por dívida ser inapropriada no contexto colonial. Assim, se encontramos muitos elementos tradicionais derivados das regras da *common law* inglesa e dos costumes das cidades e

condados de origem dos colonos[16], esses elementos foram consciente e cuidadosamente reformulados para serem integrados conforme os ideais fundadores da colônia. Qualquer regra tradicional incompatível com esse plano geral foi simplesmente descartada.

Os redatores não pretendiam perfeição. Do código, a Epístola Preliminar diz (com uma boa dose de ironia):

> [...] não o publicamos como um perfeito corpo de leis, suficiente para sustentar nos tempos futuros o Governo estabelecido, nem se podia esperar que prometêssemos tal coisa. Pois, sem menosprezo da sabedoria da Corte Suprema do Parlamento na Inglaterra, mas notando-se que em quatrocentos anos não conseguiu compilar suas leis e regular os procedimentos das Cortes de justiça, &c. e que quase cada novo Parlamento tem que trabalhar novamente nisso, não pode ser justo repreender uma pobre Colônia (a que faltam juristas e estadistas) de não ter produzido em dezoito anos mais e melhores regras para um bom Governo do que as que este Livro apresenta […] (*Laws and Liberties*).[17]

O código reflete os problemas e conflitos que os colonos tentaram resolver por regras legais. Assim, define responsabilidades e liberdades civis, exprimindo as ideias constitucionais e o pensamento político que se desenvolveram durante os dezoito anos anteriores. A Epístola preliminar, por exemplo, afirma que o governo e as leis são necessários por causa da corrupção do homem e enfatiza a importância do bem-estar de todos em palavras semelhantes àquelas de Winthrop no seu sermão *Christian Charity*, ilustrando o forte elemento ético do código:

---

[16] Este aspecto é bem realçado em Lockridge, 1985.

[17] *we have not published it as a perfect body of laws sufficient to carry on the Government established for future times, nor could it be expected that we should promise such a thing. For if it be no disparagement to the wisedome of that High Court of Parliament in England that in four hundred years they could not so compile their lawes, and regulate proceedings in Courts of justice &c: but that they had still new work to do of the same kinde almost every Parliament: there can be no just cause to blame a poor Colonie (being unfurnished of Lawyers and Statemen) that in eighteen years hath produced no more, nor better rules for a good, and setled Government then this Book holds forth* […]

> Se algum de vocês encontrar uma lei que não parece promover sua vantagem, terá de considerar que as leis dizem respeito ao povo inteiro e não a cada pessoa em particular: e deve-se- lhes obedecer em respeito ao bem comum, não à sua vantagem privada, e tal como você obedecerá a uma lei em respeito ao bem comum apesar de sua desvantagem, uma outra pessoa obedecerá a uma outra lei em respeito ao bem comum, apesar da desvantagem para ela; assim devemos ficar satisfeitos em trazermos a carga de outrem e de cumprirmos assim a Lei de Cristo (*Laws and Liberties*).[18]

Nem se pode subestimar a importância da lógica e da razão na formulação das doutrinas religiosas e políticas dos puritanos[19]. O último parágrafo da Epístola preliminar testemunha isso ao reinterpretar o capítulo 13 da *Epístola aos Romanos* à luz da razão natural:

> Essa distinção que se estabelece entre as Leis de Deus e as leis dos homens torna-se uma armadilha para muitas pessoas que a aplicam duma maneira errada, como padrão da sua obediência à Autoridade civil; pois, quando a Autoridade vem de Deus na forma de um Decreto

[18] *If any of you meet with some law that seemes not to tend to your particular benefit, you must consider that lawes are made with respect to the whole people, and not to each particular person: and obedience to them must be yeilded with respect to the common welfare, not to thy private advantage, and as thou yeildest obedience to the law for comon good, but to thy disadvantage: so another must observe some other law for them good, though to his own damage; thus must we be content to bear one anothers burden and so fullfill the Law of Christ.*

Winthrop escrevia no *Model of Christian Charity* : *[…] the worke we haue in hand, it is by a mutuall consent through a speciall ouerrueling providence […], to seeke out a place of Cohabitation and Consorteshipp vnder a due form of Government both civill and ecclesiasticall. In such cases as this the care of the publique must oversway all private respects, by which not onely conscience, but meare Civill pollicy doth binde vs; for it is a true rule that perticuler estates cannott subsist in the ruine of the publique.* ("nossa tarefa é, por consentimento mútuo, através duma providência extraordinária especial […], buscar um lugar onde morarmos juntos e convivermos sob uma forma legítima de governo civil e eclesiástico. Em tais casos, o cuidado dos assuntos públicos deve superar qualquer consideração privada, sendo isso uma obrigação da consciência como também da própria política civil; pois, é de regra certa que os bens particulares não podem subsistir na ruína do bem público.) (WINTHROP, 1630/2001, p. 197)

[19] Veja os capítulos 3 a 12 de Miller, 1939/1983

> (*Rom.* 13. 1) e se exerce segundo deduções e regras desenhadas em conformidade com a palavra de Deus e a clara luz da natureza entre as nações civis, é certo que qualquer lei humana tendendo ao bem comum (conforme esses princípios) é mediatamente uma lei de Deus na forma de um Decreto ao qual todos devem obedecer em consciência. (*Rom.* 13. 5) (*Laws and Liberties*).[20]

Assim, o caminho da lei é um caminho da lógica, como também da experiência. O trecho reafirma também a crença na lei fundamental – princípios breves, mas eternos, dos quais uma dedução clara pode derivar leis positivas.

Teologia federal e direitos civis

Ao separarem da lei de necessidade natural um domínio do comportamento humano submetido a uma lei de liberdade, os teólogos do *Covenant* deram-se a possibilidade de interpretar a economia da salvação como uma ordem fundada sobre a escolha voluntária, a aceitação de obrigações criadas por pactos livremente contratados e as determinações soberanas da vontade livre[21]. O caráter radical da construção não consistia na interpretação da relação do homem com Deus em termos da ideia contratual, mas na inserção dessa última na própria substância da divindade[22]. Assim, os

---

[20] *That distinction which is put between the Lawes of God and the laws of men, becomes a snare to many as it is mis-applyed in the ordering of their obedience to civil Authoritie; for when the Authoritie is of God and that in way of an Ordinance Rom. 13. 1. and when the administration of it is according to deductions, and rules gathered from the word of God, and the clear light of nature in civil nations, surely there is no humane law that tendeth to common good (according to those principles) but the same is mediately a law of God, and that in way of an Odinance which all are to submit unto and that for conscience sake. Rom. 13. 5.*

[21] sobre essa questão veja MILLER, 1939/1983, p. 398 seg. ; BREMER, 1995, p. 86 seg.

[22] Não se pode, contudo, atribuir essa primazia do modelo contratual *até no domínio teológico* a todos os ministros da Colônia. John Cotton, minoritário, mas ortodoxo, reivindicava, como o seus demais colegas, o contratualismo nos assuntos da politica civil e eclesiástica (veja os textos eclesiológicos de Cotton reunidos em *John Cotton, On the Churches of New England*, ed.

argumentos da teologia do *Covenant* sustentavam o voluntarismo e a liberdade humana. Tratava-se de explicar que, apesar da potência de Deus ser absoluta e seus decretos sem apelo, os reprovados iam para o inferno, e os eleitos para o céu, livremente, e que o Pai e o Filho desempenham seus papéis respectivos no *actus tragicus* da Redenção, conforme um compromisso contratual.

Essa leitura contratual da perdição e da salvação, até mesmo do próprio mistério da Trindade, fundamentava a organização das Igrejas congregacionalistas sobre uma base de relações voluntárias. Ora, dada uma situação em que a fundação de novas congregações acompanhava a organização da colônia, as implicações políticas dessa combinação do "covenantismo" especificamente puritano, das referências tradicionais às *Liberties of Englishmen* e do novíssimo jusnaturalismo moderno aplicado a matérias constitucionais e civis, encontravam um contexto propício a seu desenvolvimento. Por enquanto, o objetivo inicial dos teólogos puritanos não era promover um *Bill of Rights*, mas simplesmente (por assim dizer…) demonstrar que governadores legítimos contratam com os seus súditos, e que esses últimos consentem livremente em assumir seus deveres. Só a reinterpretação dos mistérios mais profundos da teologia cristã permitia dar esse passo fora da leitura estreita da doutrina paulina da obediência civil que a Igreja da Inglaterra desenvolvia. Devemos, então, entrar em alguns detalhes dessa reinterpretação.

Calvino mantinha-se fiel a Agostinho ao pensar que o pecado de Adão se transmitira a seus descendentes como uma "corrupção hereditária", uma "depravação da natureza" humana, uma segunda natureza em que os "ornamentos" da "imagem celeste" de Deus foram substitutos por "pestes horríveis" (CALVINO, 1641/1961). Sem abrir mão inteiramente dessa concepção, os puritanos de Nova Inglaterra[23] esforçaram-se de aniquilar as

---

Larzer Ziff, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1968) mas, quando se tratava da justificação, tratava o *Covenant* apenas como uma metáfora a ser usada com muita precaução.

[23] Mais uma vez, já que no período estudado aqui, a crise do Antinomismo acabara, o termo "puritanos da Nova Inglaterra" designa "os vencedores" desse confronto, ou seja, "preparacionistas" como Hooker, Shepard ou Wilson.

suas consequências "naturalistas" mais contundentes. A solução consistiu em considerar o pecado de Adão como uma violação de contrato, tornando-o, por assim dizer, "forense": a depravação da natureza virava crime, e a desobediência interpretava-se como uma ruptura de compromisso, às vezes como a violação de um contrato de arrendamento. A punição tomava, portanto, a forma de um veredicto judicial invés de uma deterioração do corpo e da alma. Assim, Edward Taylor podia escrever no fim do século:

> Por maldade, o homem perdeu sua Propriedade:
> Arrendatário à Mercê de seu Senhorio,
> Deve agora da Terra Arrendada cuidar
> Quaisquer que sejam os Desgastes e Encargos
> (TAYLOR, 1680/1989, p. 274-275).[24]

Nessa interpretação, porém, a transmissão da culpa de Adão às gerações ulteriores parecia mais difícil de explicar do que na versão tradicional, a não ser que a doutrina contratual fosse logicamente completada por uma doutrina da representação legal. Assim, Adão tornou-se o "representante", o "agente", o "*federal head*", da raça humana. Portanto, a culpa foi "imputada" como uma responsabilidade aos homens, representados por Adão e herdeiros dele. Thomas Hooker mostra claramente como podem combinar-se as versões "naturalista" e "jurídica" da transmissão do pecado original:

> […] de onde vem que os fiéis nascem na iniquidade, vassalos do pecado, escravos de Satã, expostos à ira de Deus? De onde vem isso?
> Respondo que vem assim do primeiro pai Adão, pois a humanidade toda foi em Adão, na sua semente, e Adão em inocência representava toda a humanidade, ele estava (*tal como o parlamentar para com o país inteiro* [grifo nosso]) no lugar de todos que viriam a nascer dele; vejam assim: o que Adão fez, toda a sua posteridade fez. Ora, Adão […]

[24] *Thus man hath lost his Freehold by his ill: / Now to his Land Lord tenent is at Will. / And must the Tenement keep in repare / Whate're the ruins, and the Charges are.*

> tendo transgredido o comando de Deus, toda a sua posteridade transgrediu-o, a culpabilidade que caiu sobre ele caiu também sobre toda a humanidade […] (HOOKER, 1651/2003, p. 28-29).[25]

E Thomas Shepard:

> P. Esse pecado e seu castigo se estendem a toda a posteridade humana?
> R. Sim (João iii. 3. Ef. ii. 3)
> P. Como se propaga?
> R. Pela imputação do pecado de Adão a nós e, assim, o castigo deve seguir (Rom. v. 13)
> P. Porque deve o pecado de Adão ser imputado a nós?
> R. Porque éramos nele como os membros na cabeça, como crianças na sua semente, *como devedores na sua fiança* [grifo nosso], como galhos nas suas raízes, sendo justo que quando ele estava de pé todos estivessem de pé por imputação de sua retidão, quando ele caiu todos caíssem por imputação de seu pecado (SHEPARD, 1648).[26]

Sendo o devedor humano uma criatura fraca, o credor divino revisara as condições do crédito em termos mais favoráveis. A dívida, apesar de

---

[25] […] *whence is it that believers come to bee born under iniquitie, vassals to sin, slaves to Sathan, and exposed to the wrath of God? whence cometh this?*
I answer, […] it cometh thus, by their first Father Adam, for all mankinde was in Adam, in his loynes, and Adam in innocencie represented all mankind, he stood (as Parliamenty man doth for the whole country) for all that should be born of him; so that look what Adam did, all his posterity did: Now Adam […] breaking this Commandment, all his posteritie brake it, the guilt that came upon him came upon all that were in him, and so upon all mankind […].

[26] *Q. Is this sin, and the punishment of it, derived to all men's posterity?*
A. Yes. (John iii. 3. Eph. ii. 3.).
Q. How is it propagated?
A. By the imputation of Adam's sin unto us, and so the punishment must needs follow upon it. (Rom. v. 13.).
Q. Why should Adam's sin be imputed to all his posterity?
A. Because we were in him as the members in the head, as children in his loins, as debtors in their surety, as branches in their roots, it being just, that as if he standing, all had stood, by imputation of his righteousness, so he falling, all should fall, by the imputation of his sin.

impedir gravemente a ação livre dos homens, não era mais um peso totalmente esmagador. Mais importante ainda, o pecado não obliterava a razão e a vontade, marcas da imagem da divindade no homem. Essas faculdades ficavam bastante livres para tornar imperdoável a desobediência à lei divina. Pois, no *Covenant*, Deus condescendera a se adaptar a elas, ordenando a redenção em termos justos, misericordiosos e razoáveis de forma que uma criatura racional não pudesse recusá-los. Claro, um homem precisava de uma ajuda sobrenatural para entrar no *Pacto de Graça*. Mas, os termos do pacto sendo eminentemente racionais, podia-se demonstrar que cada ser dotado de razão tinha de aceitá-los. Dessa forma, o *Covenant* providenciava os fundamentos inteligíveis da eleição divina, que não parecia mais uma seleção acidental dos santos e dos reprovados. Em um universo governado pela providência divina, o homem permanecia livre porque era governado duma maneira especial enquanto ser de liberdade e de vontade: Deus relacionava-se com o homem duma forma apropriada a uma criatura racional, isto é, com raciocínios e discussões, como no foro. Isso não queria dizer que, como pensavam os arminianos, a conduta dos homens fosse a causa da sentença – mas simplesmente que a justiça era cumprida e que nenhum condenado podia pretender ser inocente.

Os teólogos do *Covenant* reforçaram ainda mais a justiça, a racionalidade e a permanência do *Covenant of Grace* com a hipótese de um pacto anterior entre Deus e Cristo (isto é entre Deus e si mesmo). Deus era obrigado, não apenas pelo pacto com a criatura, como também por esse Pacto de Redenção sobre o qual os teólogos puritanos congregacionalistas fundavam o Pacto da Graça. Tal como Adão representava a humanidade no Pacto de Obras, Cristo representava-a no Pacto de Redenção e Abrão no Pacto Nacional. A Colônia podia ser vista como um povo de "santos" cujo contrato público refletia um progresso da história humana misticamente preordenado pelo Pacto de Graça. Assim, a partir da Grande Migração e durante os demais decênios do século 17, os ministros da Colônia esforçaram-se em abrandar a dura significação da graça calvinista a fim de lançar mão de um objetivo social, político e histórico de alcance providencial, sim, mas sob o controle da razão.

Assim, segundo os puritanos, qualquer comportamento inteligente tinha de se relacionar de algum modo com um contrato anterior. Cada poder capaz de consentir ou resistir já consentira em viver conforme alguns termos particulares. O discurso da razão era sinônimo ao domínio da liberdade, e a liberdade conformava-se à lei através do consentimento da razão. Ao contrário, se a salvação obedecesse a uma lei de necessidade e se os homens fossem condenados ou absolvidos conforme um destino rígido, o absolutismo poderia reinar na sociedade política. Mas Deus queria que sua vontade fosse cumprida na terra como no céu. Ao dotar o homem das faculdades da alma racional e ao tratá-lo como a sua criatura através de pactos e compromissos, Deus definira claramente a sua vontade. Não queria que os homens obedecessem sem consentirem. Portanto, nenhum poder humano tinha um direito absoluto a ser obedecido por seus sujeitos. No auge da Crise do Antinomismo de 1636-1637, que quase causou a destruição da Colônia, Winthrop escreveu:

> […] a forma essencial duma república ou corpo político […] é […] o consentimento de alguma companhia de pessoas em viver juntas sob um só governo para sua segurança e o bem estar comum. Todos concordam claramente que o cuidado com a segurança e o bem estar foi a causa original ou a ocasião de repúblicas e de muitas famílias se submeterem a governadores e a leis; pois nenhum homem tem um poder legítimo sobre um outro senão por nascimento ou consentimento, da mesma forma que, segundo a lei de propriedade, nenhum homem tem um interesse justo naquilo que pertence a um outro sem o consentimento desse último. […] Uma república pode fundar-se somente por consentimento livre (WINTHROP, 1637/2001).[27]

[27] *[…] the essentiall forme of a common weale or body politic […] is […] the consent of a certaine companie of people, to cohabite together, under one government for their mutual safety and welfare. It is clearly agreed by all, that the care of safety and wellfare was the originall cause or occasion of common weales and of many familyes subjecting themselves to rulers and lawes; for no man hath lawfull power over another, but by birth or consent, so likewise, by the law of proprietye, no man can have just interest in that which belongeth to another, without his consent.*

Thomas Hooker explicava que, mesmo que houvesse deveres derivando da natureza das coisas, nenhuma "impressão da natureza" podia conferir a um homem autoridade sobre outro. A autoridade derivava de um pacto livre. Isso valia para o marido e a esposa, o senhor e o servidor, o príncipe e o povo. Esse compromisso de cumprir os termos de um pacto conferia sua existência a cada coletividade incorporada. Era a alma da sociedade civil.

Eis, então, a doutrina (com as suas consequências) que os puritanos tinham à sua disposição no momento de estabelecerem suas comunidades no novo mundo: (1) os poderes dos magistrados são limitados pelo pacto; (2) o governo é o governo das leis, não o governo dos homens; (3) o pacto é anulado por violações graves de seus termos; (4) o povo tem o direito de resistir a tais violações. O *Body of Liberties* de1641 reflete a resolução dos puritanos de defender os privilégios de seu pacto contra uma prerrogativa sem limite, afirmando que a

> livre fruição de tais liberdades, imunidades e privilégios que a humanidade, civilidade e cristandade exigem como devidos a cada homem no seu lugar e na sua qualidade, sem impedimento nem trespasso, sempre foi e sempre será a tranquilidade e estabilidade das Igrejas e das Repúblicas. E a recusa ou privação dessa fruição, o distúrbio, senão a ruína, de ambas (*The Massachusetts Body of Liberties*, 1641/2009, p. 261).[28]

Não se tratava de limitar os poderes dos governadores seculares apenas pelas leis da Escrita, mas também pela "Razão e Equidade". Muitos anos depois, Jonathan Mitchell predicava no seu *election sermon* de 1667:

[…] No common weale can be founded but by free consent.

[28] *The free fruition of such liberties Immunities and priveledges as humanitie, Civilitie, and Christianitie call for as due to every man in his place and proportion without impeachment and Infringement hath ever bene and ever will be the tranquillitie and Stabilitie of Churches and Commonwealths. And the deniall or deprivall thereof, the disturbance if not the ruine of both.*

> Essa máxima dos Romanos era e é um principio da total Razão, *Salus Populi Suprema Lex*, (O bem-estar do povo é a lei suprema) e ela está gravada na fronte da Lei e Luz da Natureza. Portanto, é afirmada e confirmada pelas Escrituras, como lemos no Texto; e deduz-se facilmente da Lei Divina: pois esta última é, sim, a Lei de Natureza, parte da Lei Eterna de Deus; e a Lei Divina prescreve que nos Assuntos Civis dos Homens, se tratem as coisas conforme a total Razão e a Equidade […]. Essa Lei, sendo Suprema, limita todas as outras Leis e Considerações. Logo um povo e seus Governadores não podem ser obrigados por qualquer outra Lei, ou Costume ou Consideração, a fazer qualquer coisa que seja realmente e evidentemente contrária a essa Lei. Se algo for verdadeiramente contrário ao bem-estar do povo (da Comunidade da qual os governadores são encarregados) ou destrutivo dele, é impossível que eles sejam obrigados, em consciência, a cumpri-lo (MITCHELL, 1667-77/2001, p. 237).[29]

Além da crença que a luz da razão seja o que sobra da imagem divina no homem caído, a redução do pecado original a uma imputação legal e a transformação da redenção em uma transação racional permitiam enfatizar o valor das capacidades racionais naturais do homem. O início do Prefácio do código de 1648 reflete essa lógica da teologia do pacto que dava à razão natural um papel bem maior na legislação civil do que a tradição agostiniana da depravação inata do homem caído permitia.

---

[29] *That Maxime of the Romans was an is a Principle of right Reason, Salus Populi Suprema Lex, (The Welfare of the People is the Supreme Law) and is engraven on the Forehead of the Law and Light of Nature. Hence it is owned and confirmed by the Scriptures, as we see in the Text; and it is easily deducible from the Law of God: for that that is indeed the Law of Nature, is a part of the Eternal Law of God; and the Law of God enjoyns, that in Humane Civil Affairs, things be managed according to right Reason and Equity […]. [T]his Law being Supreme, it limits all other Laws and Considerations. Hence it is impossible that a people or their Rulers should be bound by any other Law, or Custome, or Consideration whatsoever, to do anything that is really and evidently contrary to this. If it be indeed contrary or destructive to the welfare of the people, (of the Community they stand charged with) it is impossible they should be bound in Conscience to do it.*

> No momento que Deus instaurou um Governo Político no seu povo de Israel, deu-lhe um corpo de leis para julgar os casos civis e criminais. Eram princípios breves e fundamentais, porém tão cumpridos e abrangentes que a partir deles se podiam tirar deduções claras para todos os casos particulares no futuro […] Não basta ter princípios e fundamentos, mas deve-se tirar deles tantas deduções quanto os tempos e as condições desse povo tornam necessários. […] Portanto, entre os outros privilégios que o Senhor concedeu a seu povo particular, nota-se especialmente que Deus esteve mais perto dele e que suas leis foram mais rigorosas do que as de outras nações […], pois Deus era seu legislador: mas esta comparação implica duas coisas. Primeiro que outras nações tiveram alguma presença de Deus nelas. Segundo, que houve também alguma forma de equidade nas suas leis, pois agradou ao Pai (conforme o Pacto de Redenção com Seu Filho) restaurar Sua imagem no homem perdido tanto quanto as nações precisavam para se disporem a adorar ao Senhor e a promover a retidão […]. Mas as nações tendo corrompido Suas Ordens (na Religião e na Justiça), Deus afastou-se delas à proporção das abominações que cometiam *Rom. 2. 21*. Enquanto que, se tivessem andado conforme essa luz e lei da natureza, teriam sido preservados de tais maldades morais e teriam aproveitado uma benção comum em todas as suas prescrições naturais e civis: agora, se pudesse ter sido desse jeito com nações tão estranhas ao Pacto de Graça, qual o benefício daqueles que são interessados nesse Pacto e podem gozar da presença especial de Deus na pureza e simplicidade original de todas as Suas prescrições pelas quais Ele está tão perto de Seu povo particular? Não foi pequeno privilégio e vantagem para nós na Nova Inglaterra que as nossas Igrejas e nosso Estado tenham sido implantados e crescido juntos (tal como gêmeos) como aqueles de Israel no Deserto (*The Laws and Liberties of Massachusetts*, A2).[30]

[30] *So soon as God set up Politicall Government among his people Israel hee gave them a body of lawes for judgment both in civil and criminal causes. These were breif and fundamental principles, yet withall so full and comprehensive as out of them clear deductions were to be drawne to all particular cases in future times. […] Nor is it sufficient to have principles or fundamentalls, but these are to be drawne out into so many of*

Os motivos e os alvos imediatos dessa teoria política são claros. Jaime I escrevera que os reis teriam sido os autores e fazedores das leis, não o contrário (JAMES I, 1598/1930, p. 187). Ao usar de seu "poder ordinário" para atuar conforme as Leis e ~~a~~os costumes, um bom rei exercia assim, na verdade, seu "poder absoluto" e sua boa vontade sem ter a menor obrigação a tal conformidade. Essa concepção do poder soberano, os puritanos não podiam admitir. Os Stuart não apenas atuavam contra o bem comum da nação, mas também contra a verdadeira natureza da realeza cristã. Assim, Carlos I era impiedoso, não apenas ao violar o pacto e tiranizar os ingleses, mas também ao pretender gozar duma prerrogativa que só a Deus pertencia e que Ele próprio desdenhava usar.

Os objetivos dos puritanos, porém, ultrapassavam a luta contra o absolutismo. A limitação do poder dos tiranos e a proteção dos direitos inalienáveis não eram o começo e o fim de uma sociedade política. Para eles, o estado não podia ser puramente secular. Tinha que se preocupar com questões de retidão. Promover voluntarismo em pactos terrestres provar-se-ia inútil se os fins desses pactos fossem apenas mundanos. Portanto, os puritanos precisaram identificar pacto civil e pacto de graça, para inserir os termos da salvação na própria constituição política. Claro, a concepção política do pacto precedeu a teologia do *Covenant*, mas a elaboração de uma

---

their deductions as the time and condition of that people may have use of. […] Therefore among other priviledges which the Lord bestowed upon his peculiar people, these he calls them specially to consider of, that God was neerer to them and their lawes werer more righteous than other nations […] because God was their Law-giver: yet in the comparison are implyed two things, first that other nations had somthing of Gods presence amongst them. Secondly that there was also somwhat of equitie in their Lawes, for it pleased the Father (upon the Covenant of Redemption with his Son) to restore so much of his Image to lost man as whereby all nations are disposed to worship God, and to advance righteousnes […]. But the nations corrupting his Ordinances (both of Religion, and Justice) God withdrew his presence from them proportionably whereby they were given u to abominable lusts Rom. 2. 21. Whereas if they had walked according to that light & law of nature they might have been preserved from such moral evils and might have injoyed a common blessing in all their natural and civil Ordinances: now, if it might have been so with the nations who were so much strangers to the Covenant of Grace, what advantage have they who have interest in this Covenant, and may injoye the special presence of God in the puritie and native simplicitie of all his Ordinances by which he is so neer to his owne people. Tis hath been no small priviledge, and advantage to us in New England that our Churches, and civil State have been planted, and growne up (like two twinnes) together like that of Israel in the wildernes […].

teologia do pacto não foi apenas a racionalização de uma pauta política. Ela permitiu enfrentar as crises teológicas suscitadas pelos Arminianos – que concediam demais às obras humanas e (na versão inglesa) aos poderes dos governadores – e pelas seitas Antinomistas – que não lhes concediam nada –; ela sustentou os ideais positivos da Grande Migração e mobilizou as vontades livres dos cidadãos da Nova Inglaterra rumo à santificação, tanto do estado quanto das pessoas particulares. E foi apenas dentro deste quadro do *Errand* que os colonos da Baia de Massachusetts autorizaram-se a produzir essas inovações que constituem a própria "arqueologia" dos ideais de 1776.

Referências

BREMER, Francis J. *John Winthrop, America's Forgotten Founding Father*. New York: Oxford University Press, 2003.

BREMER, Francis J. *The Puritan Experiment. New England Society from Bradford to Edwards*. Revised Edition, Hanover and London: University Press of New England, 1995.

BUSH, Sargent Jr. *The Writings of Thomas Hooker. Spiritual Adventure in Two Worlds*. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1980.

CALVIN, Jean. *Institution de la Religion Chrestienne*. Genève: 1641. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

FOSTER, Stephen. *The Long Argument*. English Puritanism and the Shaping of New England Culture, 1570-1700. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 1991.

FOSTER, Stephen. New England and the Challenge of Heresy, 1630-1660: The Puritan Crisis in a Transatlantic Perspective. *William and Mary Quarterly*, 3rd series, 38, 1981, p. 624-660.

HASKINS, George Lee. *Law and Authority in Early Massachusetts. A Study in Tradition and Design*. New York: Macmillan, 1960.

HOOKER, Thomas. The Gift of Gift: or, The End why Christ gave Himself. *Saints Dignity and Duty* (1651). LaVergne TN: Kessinger Publishing Rare Reprints, 2003.

JAMES, I. True Law of Free Monarchies (1598). In: TANNER, J. R. *Constitutional Documents of the Reign of James I*: 1602-1625. Cambridge: Cambridge University Press, 1930.

LOCKRIDGE, Kenneth A. *A New England Town: The First Hundred Years*. Expanded Edition. New York: W. W. Norton & Company, 1985.

LUTZ, Donald. *A Covenanted People*. Religious Tradition and the Origin of American Constitutionalism. Providence, RI: The John Carter Brown Library, 1987.

MILLER, Perry. *The New England mind. The Seventeenth Century* (1939/1954), Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1982.

MITCHELL, Jonathan. Nehemiah On the Wall in Troublesome Times. (Election Sermon of 1667, published in *A Discourse of the Glory to which God hath called believers by Jesus Christ*. Cambridge, Mass: 1677). In: MILLER, Perry & JOHNSON, Thomas H. (eds.). *The Puritans. A Sourcebook of their Writings*, reprint of the 1963 2nd ed. in 2 vols. bound as one, Mineola, New York: Dover Publications, Inc., 2001, p. 237-242.

SHEPARD, Thomas. *The Sum of Christian Religion in Way of Question and Answer* (1648). Disponível em: <http://www. thomasshepard. org/sumofchristian. shtml>. Acesso em: 15/04/2012.

TAYLOR, Edward. "Mans Perplexity when called into account", *God's Determination Touching His Elects….* (c. 1680). In: *The Poems of Edward Taylor*. Edited with a new Preface by Donald E. Stanford. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1989, p. 274-275.

The Charter of Massachusetts Bay (1629). Disponível em: <http://www. vlib. us/amdocs/texts/massbay. html>. Acesso em: 15/04/2012.

The Laws and Liberties of Massachusetts (1648). Reprinted from the unique copy of the 1648 edition in the Henry Huntington Library. With an introduction by Richard S. Dunn. Reprint of the 1929 facsimile edition, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1929. San Marino, Ca: The Huntington Library, 1998.

The Massachusetts Body of Liberties (1641). Hanover Historical Texts Projects, August 1996. Disponível em: <http://history. hanover. edu/texts/masslib. html>. Acesso em: 25/09/2009.

WINTHROP, John. A Defence of An Order Of Court Made In The Year 1637. In: MILLER, Perry & JOHNSON, Thomas H. (eds.). *The Puritans. A Sourcebook of their Writings*. Reprint of the 1963 2nd ed. in 2 vols. bound as one, Mineola, New York, Dover Publications, Inc., 2001.

WINTHROP, John. A Modell of Christian Charity (1630). In: MILLER, Perry & JOHNSON, Thomas H. (eds.). *The Puritans. A Sourcebook of their Writings*. Reprint of the 1963 2nd ed. in 2 vols. bound as one, Mineola, New York, Dover Publications, Inc., 2001, p. 195-199.

WINTHROP, John. *General Observations* (1629). *Winthrop Papers*. Volume 2, 1623-1630. Edited by Stewart Mitchell, Boston: Massachusetts Historical Society, 1931, p. 114-115. Disponível em: <http://209. 85. 229. 132/search?q=cache:cbXT-M6stnkJ:library. gulfcoast. edu/reserves/reserves/POS/2041_19. pdf+%22John+Winthrop%22+%22General+Observations%22&cd =8&hl=fr&ct=clnk&gl=br>. Acesso em: 12/03/2009.

WINTHROP, John. *The History of New England from 1630 to 1649*, 2 vols. ed. by James Kendall Hosmer. New York: Charles Scribner's Sons, 1908 (facsimile Elibron Classics, 2005).

WINTHROP, John. *Winthrop Papers*. Volume 5, 1645-1649. Edited by Allyn Bailey Forbes. Boston: Massachusetts Historical Society, 1947.