

CAPÍTULO 6

NOTÍCIA DE UMA ESCOLA PROTESTANTE EM LISBOA NA DÉCADA DE 1860 – UM SUBSÍDIO PARA A BIOGRAFIA DE HELENA ROUGHTON (1802-1883)¹

José António Afonso ²

RESUMO: Na década de 1860, foi criada uma escola, em Lisboa, por uma protestante, Helena Roughton. Este acontecimento é o pretexto para ensaiarmos uma reflexão sobre o protagonismo de uma pioneira na disseminação dos princípios e práticas do cristianismo reformado. Num Portugal ultramontano tal circunstância afigurou-se como melindrosa para o regime, mas, em simultâneo, foi um detonador do pluralismo religioso, e, conseqüentemente, um indelével contributo para a secularização da sociedade. De Helena Roughton, pode-se ainda reter o denodo com que procurou criar uma consciência cívica, transversal aos diversos atores acatólicos, como garante da justiça e equidade sociais, que ultrapassando as querelas eclesiológicas fosse indutora de um compromisso religioso moderno.

Palavras-chave: Juventude, Protestantismo, protagonismo docente,

I.

¹ O presente texto é devedor da leitura atenta e pertinente do Dr. Timóteo Cavaco, Secretário-geral da Sociedade Bíblica de Portugal, a quem agradecemos também a disponibilização de informação inédita sobre os Roughton, os agradecimentos são extensíveis à Doutora Maria do Céu Alves que nos facultou o relatório da inspeção à Escola criada por Helena Roughton. A ambos o meu reconhecido obrigado pela amizade e generosa partilha intelectual.

² Professor do Instituto de Educação/CIEd – Universidade do Minho(Portugal)

O sentido de missão representa um dos indícios de um forte investimento afetivo na causa religiosa que se embebe no social. A mobilização de um capital familiar traduz-se numa teologia da confiança capaz de galvanizar a apropriação dos conteúdos da crença e disseminá-los no âmago das relações sociais. A lógica espontânea da missão contrasta com a rigidez eclesiástica. Recuperar o fragmento de uma memória do tempo onde essas experiências alvoravam no Portugal oitocentista, é o nosso propósito. As primeiras manifestações de inconformismo religioso, com dinâmicas mais amplas e abrangentes do que aquelas circunscritas às legações diplomáticas ou às estreitas regras da socialização burguesa das tradicionais comunidades estrangeiras de comerciantes³, ganham paulatinamente consistência, demonstrando que o espaço público é um incontornável terreno de missionação. Um protestantismo de *Réveil* move-se, protagonizado por famílias (os Kalley na Madeira, os Cassels em Vila Nova de Gaia, os Roughton em Lisboa e os Robinson em Portalegre), por atores individuais (os engenheiros Thomas Chegwin e Joseph Ivey, que nas minas de cobre do Palhal e de lousa de Valongo, alfabetizaram, abriram escolas dominicais e distribuíram porções das Sagradas Escrituras, Novos Testamentos e Bíblias, a partir de 1850, ou Vicente

3 A título de exemplo de uma análise socio - antropológica e histórica de uma comunidade britânica residente em Portugal, consulte-se Gonçalves (2003), para os britânicos estabelecidos no Porto, *cf.*, Ribeiro (2001).

Gomez y Togar, clérigo anglicano, de origem espanhola, impulsionador de uma congregação episcopaliana em Lisboa, que se extinguiu em 1870), por elementos ligados ao corpo diplomático (como Frederica Smith, esposa do cônsul dos Estados Unidos da América, no Porto, ou Alice Hulsensbons, filha do cônsul da Holanda, também na mesma cidade⁴), ou pelos primeiros agentes da Sociedade Bíblica de Londres (o comerciante John Wilby, em Lisboa, e o Rev. Edward Whiteley, no Porto) ⁵.

O presente contributo para a história sócio religiosa do protestantismo em Portugal, foca-se numa memória declinada no feminino: de Helena Roughthon reconstruímos a sua trajetória entre 1860 e finais da década de 70, convocando os testemunhos de dois contemporâneos seus (Diogo Casses e Robert Moreton), a epistolografia mantida com Robert Kalley – recuperada na sua quase totalidade por João Gomes da Rocha – e o relatório da inspeção à Escola que Helena criou na década de sessenta de oitocentos. Reconhecemos a natureza lacunar da informação de que dispomos, no entanto, procedemos à sua seriação de modo a construir uma narrativa capaz de sustentar como o empenho pessoal foi estruturante no processo de germinação de minorias religiosas acatólicas, num

4 Ver *inter alia* Moreira (1958, pp. 318 *sq.*).

5 Uma interessante e consistente sistematização da génese e consolidação das dinâmicas protestantes encontra-se em Silva (2018, pp. 175-249).

contexto política e simbolicamente hostil, e onde quaisquer sinais de mudança, que colidissem com a hegemonia católica, mobilizavam crispados debates na esfera da governação, o que significa que a incomodidade originada por periféricas iniciativas bulia na constitucionalidade da sociedade liberal. Por mais acantonadas que essas manifestações acatólicas se apresentassem, elas não deixavam de ser um desconforto para o conservadorismo social, circunstância esta – as relações entre o religioso, o social e o político – que se encrava nos gestos cívicos que Helena Roughon interpretou.

II.

O pacto liberal, que surgiu depois de um período de lutas fratricidas, vai-se fragilizando. A paz regeneradora das décadas de 50 e 60 de oitocentos não conseguiu evitar uma progressiva degradação entre as várias fações liberais, espoletada pelo ressurgir da “Questão Religiosa”. A assinatura da Concordata com Roma, em 21 de fevereiro de 1857, origina uma série de reações. Certamente o Padroado português no Oriente é o detonador de revoltas contra a “prepotência da cúria romana”, como escreveu Alexandre Herculano, mas é a questão das Irmãs da Caridade que provoca, por um lado, a clarificação das forças em confronto com consequências políticas radicais (dissolução parlamentar, dissidência progressista, clivagens no seio dos partidos, especialmente o histórico) e, por outro lado, reaviva os temários anti congregacionistas e anti regalistas. O processo de

secularização da sociedade liberal ganha novos contornos. Nos debates parlamentares vão-se definindo os argumentos nos setores conotados com o ultramontanismo e as posições de defesa da liberdade de consciência, com duas das suas inquestionáveis consequências: a liberdade de cultos e a liberdade de ensino – Vicente Ferrer expressou liminarmente o cerne da disputa: “De que valia a liberdade de consciência? O culto é uma extensão da consciência; proibir a primeira é matar a segunda”⁶ -, sendo particularmente ilustrativas do clima gerado as sessões da Câmara dos Deputados de 1859 (10 de maio) e de 1862 (7, 10 e 21 de maio), onde o problema religioso se revela multidimensional, e uma insanável querela jurídica é pretextada em torno das dicotômicas interpretações dos artigos 6º e 145º, parágrafo 4º, da Carta Constitucional e os artigos 130º e 135º do Código Penal (*cf.*, Leite, 2009). As contrastantes hermenêuticas apontavam: umas, explicitamente defendendo que esses dispositivos não legitimavam as manifestações de acatolicismo; outras, sinalizando

⁶ Vicente Ferrer, professor coimbrão, é tido como o introdutor dos postulados de Krause em Portugal, defendendo, na esteira do seu mentor, que “o homem tem o dever de prestar culto a Deus” mas cada um “tem a liberdade de o fazer da forma mais adequada”, recusando, por isso, que alguém “fosse forçado a adotar determinada religião ou que a autoridade pública pudesse limitar a livre busca da verdade”. Outros continuadores de Ferrer, como José Dias Ferreira ou Joaquim Maria Rodrigues de Brito, suplantaram o individualismo de Ferrer ao defenderem a introdução da dimensão de “reciprocidade ou mutualismo de serviços”, o que significou a defesa de uma ética em que a igualdade se associa à liberdade, *cf.*, Rocha *et al* (2001).

latentes contradições porque não se verificava – e recorrendo de novo a uma fórmula de Vicente Ferrer – uma “liberdade inteira, ampla, e para todos”.

Os anos 1870 iniciam-se com a defesa política da Igreja Católica e com as Conferências Democráticas do Casino a debaterem a complexa decadência de Portugal (religiosa, social e política). O governo de Fontes Pereira de Melo (1871-1877) representou uma certa acalmia social. Mesmo com o ressurgimento do anti clericalismo, as correntes ultramontanas (ou neocatólicas), consolidaram-se, ao longo das décadas de 60 e 70, com a passiva cumplicidade das autoridades políticas.

III.

Ellen (Helena) Bayley nasceu em Lisboa no dia 5 de fevereiro de 1802 e foi batizada na Igreja de Saint George, Lisboa, a 2 de março. Filha de Henry Thomas Bayley e de Bridget Bayley. O pai foi durante muitos anos comerciante em Lisboa, tendo falecido a 28 de outubro de 1829, com 62 anos. Helena casou com Francis Roughton, nascido em Kettering, Northamptonshire, a 19 de junho de 1791, e residente em Lisboa, em 16 de dezembro de 1819. O marido, comerciante, era sócio de duas firmas, a Roughton & Berwich, com sede em Londres, e a Roughton & Company sediada em Lisboa. O casal ausentava-se com relativa frequência para Inglaterra, provavelmente por motivos relacionados com a atividade profissional do marido, tendo, contudo,

a partir de inícios de 1840, abrandado as deslocações para fora do país. Francis Roughton faleceu, em Lisboa, no dia 15 de fevereiro de 1870 e Helena Roughton faleceu, também na mesma cidade, no dia 27 de abril de 1883.

A residência onde residiam situava-se em Cruz do Tabuado, freguesia de São Sebastião da Pedreira, nos limites da então malha urbana de Lisboa. Helena terá dado à luz treze filhos (7 em Lisboa e 6 em Londres) dos quais quatro morreram muito novos – Mary (Lisboa, 1820 - Lisboa, 1821), Ellen Belfield (Lisboa, 1822 – Lisboa, 1824), George Edward (Londres, 1828 – Londres, 1828) e Francis Henry (Lisboa, 1830 – Lisboa, 1830). Nasceram em Lisboa, Belfield (1825 e terá falecido em 1903 ou 1909) – ficou conhecida por Miss Roughton, por Kelley a tratar tão familiarmente no prefácio de *Psalmos e Hinos* –; Ellen, nascida em 1826, desconhecendo-se ainda a data e lugar de falecimento; Mary Alicia, nasceu em 1836 e faleceu em Lisboa em 1911, e Henrieta Adela (5 de julho de 1834 – Lisboa, 17 de dezembro de 1907), casou com Edward John, sócio da firma Henry Burnay & C^a. Nasceram em Londres, Sophia Luísa em 1832 e terá falecido, em lugar ainda não conhecido, nos inícios de 1900; Francis Henry (nasceu em 1833 e faleceu em Londres em 1920) foi ministro da Igreja Anglicana, fixou residência em Portugal entre 1860 e 1869, ano em que parte para o Brasil, aceitando o lugar de capelão em Pernambuco, regressando, em 1871, para Inglaterra onde casou em

1875; Walter, nascido a 1837 e falecido em Olhão, em 1909, com 72 anos, era cunhado de Henry Maxwell Wright ⁷; George Edward nasceu em 1839 e terá perecido em 1856, no naufrágio do vapor H.M.S. Niger, e Kirkman Gardiner que nasceu em 1841 e com data e local de passamento todavia não conhecidos ⁸.

IV.

O casal Roughton compromete-se na disseminação das propostas eclesiológicas do cristianismo reformado, na sua versão anglicana. Francis, o pai ⁹, esforçou-se por criar, em Portugal, uma agência da Sociedade Bíblica, subscrevendo, desde 1835, petições para que tal esperança se concretize, correspondendo-se assim

⁷ Ver a notícia necrológica inserta no periódico *A Luz e Verdade*, Ano VI, n.º. 8, Porto, Março. 1909, p. 6, 2.ª. col.: “Olhão – Faleceu em 18 de Janeiro o sr. Walter Roughton cunhado do nosso querido irmão e dedicado evangelista, sr. Henrique Wright. Os nossos sentidos pêsames a toda a família, especialmente à filha do falecido que assistiu ao desenlace”.

⁸ A informação biográfica é tributária de Alter-Ego (1946), Moreira (1958) e da importante reconstituição genealógica da família Roughton (manuscrito inédito) elaborada por Timóteo Cavaco.

⁹ O seu empenho também se refletiu noutros campos, como por exemplo o da educação. Em 1855, conjuntamente com T. Creswell, Danny W. Wright e B. Nowles, forma uma comissão para instalar uma “British Free School”, propondo-se iniciar a construção de um edifício próprio para a escola. O primeiro passo seria a aquisição de um terreno perto da residência da Capelania Inglesa, integrando-o no quarteirão onde está a “British Protestant Chapel” e o Cemitério. Naturalmente para este fim conta com o apoio do Cônsul William Smith e do Capelão Geroge Sayle Prior, conforme se deduz da missiva endereçada a Richard Pakenham datada de 7 de março de 1855 (Arquivo de St. George’s Church – Carta a Richard Pakenham, 7 de março de 1855, cópia dactiloescrita, 2 fols.).

regularmente com a sede da Sociedade em Londres (*cf.*, Cavaco, 2005; Santos, 2005). Em 9 de janeiro de 1835, o Dr. William H. Rule (missionário metodista que trabalhou em Gibraltar entre 1832 e 1841, com o objetivo que as Sagradas Escrituras circulassem por Espanha) escreveu à Sociedade Bíblica Britânica e à Sociedade Missionária Metodista Wesleyana (*in* Aspey, 1971, pp. 19-21). Na missiva esclarece: "Finalmente temos ali [em Portugal] uma Sociedade Bíblica. Tive a honra de enviar a primeira caixa de livros para Lisboa para seu uso (...). O meu correspondente é D. Vicente Gomez y Togar, que foi cónego doutorado eleito da Catedral de Málaga, mas há já alguns anos, protestante e casado" – Rule continua – "Tenho razão para crer que uma missão dentro em breve possa ser empreendida ali [em Lisboa], mas neste momento não tenho dados suficientes para falar com certeza". Quanto à primeira carta, Rule indica os nomes daqueles dispostos avançar, a saber: Mr. James Pring (da firma Pring & Adams), Sr. Libânio Gomes (da "Alfândega Real, cavalheiro português"), Francis Roughton e, naturalmente, Vicente Gomez y Togar. Acrescenta: "Espero que o Comité estimulará os portugueses a imprimir e a distribuir as Escrituras, por si próprio (...)" – especificando – "Mr. Roughton está interessado no avanço do Reino do Redentor, talvez pela sua correspondência e representação pelo menos, ele levará por diante este projeto tão desejável." Em 1864, a Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, estabelece-se formalmente

em Lisboa e, na sequência de uma visita do Rev. W. P. Tiddy, enviado da Sociedade mãe, é colocado como agente Francis H. Roughton. Em finais de 1869, sucedeu-lhe James E. Tugman, que exerceu o cargo parcialmente, e, em definitivo, a partir de 1870, o cargo é ocupado por Robert Stewart, pastor presbiteriano, chegado a Lisboa, em 26 de outubro de 1866, como capelão da comunidade escocesa (*cf.*, Orders, 1990, pp. 19 *sq.*). Em 1883, Stewart acumula também a direção da Sociedade de Tratados Religiosos. Timóteo Cavaco (2005) defende que a Sociedade Bíblica em Portugal é herdeira do trabalho desenvolvido por três instituições: a Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, a Sociedade Bíblica Nacional da Escócia e a Sociedade dos Tratados Religiosos. A partir de 1902, Robert Moreton (filho do fundador da Igreja Metodista portuguesa) assume a direção da Sociedade, com sede e loja na Rua das Janelas Verdes, até 1913, passando, depois, para o Largo Luís de Camões. A Sociedade constituiu uma rede de colportores, estrutura determinante para a difusão das Sagradas Escrituras por todo o Portugal (*cf.*, Tavares, 2005)¹⁰.

Em 1864, chega a Lisboa Thomas Pope para ocupar o lugar

¹⁰ Sobre o impacto da Sociedade na difusão da Bíblia, e das polémicas suscitadas sobre as designadas “Bíblías falsas”, *cf.*, Ferreira (1906, pp. 82 *sq.*, pp. 102 *sq.*); ver também Santos (2005). A socio história da afirmação da Sociedade Bíblica em Portugal e do seminal contributo para uma sociedade plural, deve-se a Leite (2019).
¹⁰ Sobre Angel Herreros de Mora, *cf.*, Afonso *et al* (2005).

de capelão anglicano da comunidade britânica, tendo aí permanecido até à sua morte, em 1902 (*cf.*, Hampton, 1989, pp. 49-53). Pope trava amizade com os Roughton, colaborou com Robert Stewart, protegeu a comunidade de Gómez y Togar e patrocinou que um conjunto de sacerdotes católicos egressos incorporasse a primeira igreja reformada portuguesa, que a partir de 1880, se denominou Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica. Apoiou ainda o trabalho episcopal de Angel Herreros de Mora, presbítero norte-americano, espanhol de nascimento, desembarcado em Lisboa, no ano de 1867, depois de um longo e atribulado exílio ¹¹. Pio XI, em 1864, promulga a Bula *Quanta Cura*, que no *Syllabus Errorum* contém um violento ataque à modernidade, preludiando um tempo em que a Igreja de Roma se torna intolerante, reacionária e prepotente (primazia do papado e infalibilidade pontifícia), rejeitando liminarmente a ideia de Igreja livre num Estado livre. As consequências na reconfiguração das sociabilidades liberais foram inevitáveis, prescrevendo retrocessos politicamente significativos nas relações Estado – Igreja, justamente pela deliberada não assunção da liberdade de consciência e de associação.

V.

¹¹ Sobre Angel Herreros de Mora, *cf.*, Afonso *et al* (2005).

A família Roughton manteve sempre círculos de sociabilidade, e familiares, com os protagonistas da dissidência religiosa, com a comunidade britânica e com a elite burguesa. Acolheu novos atores e solidarizou-se com as vítimas da intolerância. Investiu afetivamente na causa da renovação religiosa inaugurando uma missão pautada pela fraternidade e dádiva enquanto reflexo de uma sócio - ética, traduzida em práticas sociais com expressão pública e em dinâmicas de interiorização da religião, via a interpretação das Sagradas Escrituras, visando desenhar comunidades, com autonomia secular, onde uma outra cultura religiosa ganhava plausibilidade.

As iniciativas fomentadas por Helena Roughton foram ponderadas e prudentes, pelos indícios que neste momento possuímos, ter-se-ão iniciado em finais da década de 1850. Todas se concentraram no espaço da casa que a família possuía na freguesia de São Sebastião da Pedreira. A casa – espaço privado – adquiriu contornos de uma expressiva modalidade de integração dos atos religiosos e cívicos no espaço doméstico. Helena inspirou-se na exemplaridade do trabalho desenvolvido por Robert Kalley na Ilha da Madeira, nos anos 40, e mesmo na determinação e perseverança que Kalley patenteou no Brasil, terra que abraçou com o mesmo ânimo prosélito, após a violenta expulsão da Ilha e um penoso exílio (*cf.*, Testa, 2005). Este testemunho épico acalentou em Helena a ânsia de o replicar na sua Lisboa natal. Porventura vários condicionalismos

tenham retraído o projeto, inibindo-o de uma maior solidez nas dinâmicas comunitárias. Helena não desistiu e mostrou-se sempre atenta e sensível a todas as questões e pessoas implicadas na causa evangélica. A casa dos Roughthon foi um espaço de sociabilidades; um espaço de comunicação dos atores de uma outra história que se construía; um espaço de investimento afetivo no religioso.

VI.

No início de 1860, Helena Roughthon abriu uma escola diária elementar para crianças pobres de ambos os sexos, ministrando o ensino bíblico (possivelmente uma escola dominical). Em simultâneo, iniciou, em sua casa, aos domingos, cultos religiosos para todos os que desejassem conhecer o Evangelho. O depoimento de um contemporâneo, Diogo Cassels¹², é elucidativo: “No ano de 1860 D. Helena Roughthon, senhora inglesa, abria nos arrabaldes de Lisboa uma Escola aonde ela diariamente administrava o ensino Bíblico, e pouco depois abriu as portas de sua sala de visitas aqueles que quisessem frequentar uma Aula Bíblica, e algumas vezes ouviu um Sermão por seu filho, o Rev. Francisco Roughthon, presbítero da Igreja

¹² Para uma visão da ação de Diogo Cassels, veja-se o fundamental estudo de Peixoto (2005) em que se destaca, muito particularmente, o temporão empenho do casal Cassels nas questões educativas, quer elas se materializassem nas escolas que impulsionaram, quer se traduzissem no apoio que prestaram a outras iniciativas, onde se pode destacar a *British Protestant School*, em que a esposa de Cassels figurava como subscritora do projeto (cf., *The Fortieth Annual Reporto of the British Protestant School ...*, 1877).

Episcopal e então residente em Lisboa” (Cassels, 1908, pp.66-67). Passados oito anos, o mesmo Cassels, em missiva a H. H. Richmond (pastor da Igreja Metodista em Gibraltar) escrevia: “(...) posso dizer que durante muitos anos, cultos religiosos presenciados por portugueses se realizavam em casa de Mr. Francis Roughton, em Cruz de Tabuado” – continua, esclarecendo que – “ Miss. Roughton também superintendeu uma grande escola onde as doutrinas protestantes são ensinadas às crianças portuguesas que assistem em número de 70”. Uma afirmação de Cassels é sintomática: essas reuniões religiosas realizavam-se “em conformidade com as religiões toleradas em Portugal” (*in* Aspey, 1971, p.71 – Carta datada de 19 de janeiro de 1868).

Robert Kalley era médico e Helena, absorvendo a essência do seu legado madeirense, mostrou-se uma defensora intransigente da medicina de Samuel Hahnemann ¹³, distribuindo medicamentos

¹³ A prática de uma medicina de recorte homeopático terá nascido no seio do saber acadêmico. Samuel Hahnemann (1755-1834) foi provavelmente um dos primeiros médicos a questionar os pressupostos dos métodos invasivos. A sua reflexão apoiava-se na medicina da observação e na importância das fibras, fabricando os seus próprios medicamentos, adaptando portanto o renovamento contemporâneo dos métodos hipocráticos às prescrições de moderação contrárias aos métodos mecânicos e químicos em ascensão. Samuel Hahnemann, luterano e franco maçom, contou com o apoio dos saint-simonistas, dos radicais ingleses e dos católicos liberais, representando a sua proposta homeopática, num clima político e espiritual extremamente indefinido, para além de uma possibilidade de cura universal, uma forma de uma forma de interpelar os limites da crença e uma nova tentativa de instaurar uma sociedade mais fraterna, inscrevendo-se portanto no emergente campo reformador (*cf.*, Faure, 2015).

homeopáticos a todos os “doentes necessitados que lhe apareciam” (Moreira, 1958, p. 210).

Então, numa tripla dimensão, a atividade de Helena começou a ganhar visibilidade – a Aula Bíblica; a Escola (para rapazes e raparigas); a distribuição de medicamentos – facetando filantropia e conversão, evidenciando, a promotora, uma indómita vontade em romper com o *ethos* das comunidades protestantes já estabelecidas, de comerciantes ou diplomatas, ao aproximar-se das camadas populares, mas também ao estimular a cooperação entre “os obreiro de vária procedência confessional” – para utilizarmos a incisiva expressão de Eduardo Moreira (1958, p. 214) –, como garantes imprescindíveis do sucesso da missão que começava a erguer.

Nesse mesmo ano de 1860, parece – de acordo com informação veiculada por Eduardo Moreira (1957) – ter-se registado uma intervenção acalorada do Conde de Sobral na Câmara de Deputados, na sessão de 12 de março. O deputado chamou a atenção do Governo para o fato de se ter criado uma escola protestante, afirmando: “(...) é necessário que o governo saiba que aquele colégio não é só para filhos de protestantes; se fosse só para estes, enfim, lá se podia tolerar, mas andam agentes angariando crianças católicas para levar para seu colégio, onde estão algumas. Isto é necessário que acabe (...)” (*apud* Moreira, 1958, p. 325). Há um certo exagero retórico nas palavras do Conde, expressando elas, apesar de tudo, o congregar das

posições mais reacionárias que afloravam na sociedade portuguesa. A questão da escola da “senhora protestante” volta novamente ao Parlamento em 1862, na sessão de 7 de maio. Casal Ribeiro, numa intervenção centrada na Concordata e nas manifestações da “oligarquia reacionária”, debate justamente o problema da liberdade: “Não faço teologia; trato uma questão social; a religião precisa de liberdade, como a liberdade precisa da religião. Sem religião não há liberdade possível; isto é o que li nos escritos dos homens que têm ilustrado a profissão das ciências morais; dos que não são declamadores que se contentam com períodos retumbantes” (DCP – Sessão de 7 de Maio de 1862, p. 1227). No desfiar de argumentos chega à “inspeção dos estabelecimentos [de ensino] particulares”, vincando que não concebe que ao Governo seja entregue “a direção intelectual, nem a moral, nem a administração dos estabelecimentos particulares em que se ministra o ensino” (*id.*, p. 1228), especificando em que deve consistir a inspeção: “vai em primeiro lugar ver se as leis são cumpridas, se encontra alguma coisa contrária à constituição e às leis do estado, à moralidade e à higiene, para que no caso de haver eles possam ser reprimidos pelos meios legais e administrativos” (*id.*, *ib.*), introduzindo deste modo a sua questão central: não compreende os “ataques” lançados ao “ensino livre enquanto direito individual” que, no limite, e de acordo com a sua posição, entra “na distinção entre liberdade de consciência e liberdade de cultos”, defendendo, por isso,

Casal Ribeiro, que “a liberdade de ensino pode coexistir com a religião de estado” (*id., ib.*), porque para “se ensinar pode-se ser católico ou não católico, e efetivamente assim acontece” – esclarecendo – “Este é o direito; a lei não excluí do ensino os protestantes e os judeus, nem os muçulmanos. Estão de acordo com o direito. Ninguém ignora que efetivamente professores protestantes estão ensinando em Portugal discípulos protestantes e discípulos católicos” (*id.*, p. 1229), ilustrando esta asserção com dois exemplos. Um é pessoal: os seus filhos frequentam um colégio dirigido por um protestante, porque “confia na probidade do diretor”; o outro exemplo descreve-o do seguinte modo: “Não há dois dias que eu fui a uma escola onde aprendem crianças católicas, instituída e dirigida por uma senhora protestante; existe há muito tempo, e nunca foi perseguida senão agora; não sei mesmo se é perseguida agora” – e enfaticamente prossegue – “O que sei é que se mandam lá fazer umas visitas de uma certa tendência que a pobre senhora estava aflitíssima, pensava que lhe queriam fechar a escola (...)” (*id., ib.*). O deputado esclarece que conhece a “senhora protestante” há muito tempo, e que é “uma excelente senhora”, não se coibindo de afirmar que as inspeções patenteiam “um interesse excessivo, um zelo demasiado pela religião católica”, não sendo, portanto, motivadas “pelo interesse da liberdade”, apesar de reconhecer que “a religião do estado é uma limitação no exercício do ensino, como o é no uso da liberdade de imprensa, da liberdade de

tribuna e de todas as liberdades de manifestação do pensamento” – encerrando o raciocínio com um aforismo – “O que mata a liberdade, o que a fere, o que a aniquila é o *monopólio*” (*id., ib.*). A parte final da intervenção é dedicada à defesa da liberdade de cultos, porque “se concilia bem, se harmoniza perfeitamente com o princípio liberal que defendemos” e “não se pode negar que pouco mais nos falta consignar na lei esta liberdade; a tolerância felizmente é tão larga que já quase é lei prática antes de votada” (*id., ib.*). O católico Casal Ribeiro enfatiza que “o culto católico é o único que resiste à concorrência dos outros cultos, ele é que cria prosélitos nos outros; os outros desaparecem na presença dele”, e este axioma é a sua matriz para apologizar a liberdade de cultos (*id., ib.*).

Helena Roughthon, em 1862, informou Kalley que tinha publicado os seus hinos, com algumas emendas. A resposta de Kalley foi pouco cordial, vincando perentoriamente que não permitia que os seus hinos “fossem publicados ou revistos em Portugal, sem a sua autorização”. Helena reage expressando o seu desconforto pela áspera resposta. Kalley replica, dizendo: “Não pense que haja falta de bondade no modo em que lhe escrevi. É muito mais importante que se conserve a verdade divina pura, do que ter em consideração e temer ferir amizades e sentimentos” (*in* Rocha, I, 1941, pp. 194-196).

As atividades de Helena decorriam e, em 1864, o casal Spencer, parentes de Kalley, residentes no Funchal, decidiram, por motivos de

saúde, regressar a Inglaterra. Na viagem fizeram escala em Lisboa, aproveitando para visitarem Helena Roughton. Numa missiva endereçada a Kalley, J. N. Spencer reportou-lhe o encontro tido com Helena: “Quando nos retiramos da Madeira, aproveitámos a demora do nosso paquete em Lisboa, para visitar a Sr.^a Roughton, e alegrámo-nos por ver quanto essa senhora se dedica inteiramente à Causa da Verdade” – Spencer sublinha um fato – “Sentiu-se na obrigação de separar-se da Igreja Episcopal de Inglaterra e proporcionar oportunidades para a leitura e o estudo da Bíblia em sua casa, aos domingos, antes do meio - dia” (*cf.*, Moreira, 1958, p. 241). Spencer tece alguns considerandos sobre a “ambiência religiosa” em Portugal, permitindo-lhe dar uma nota de esperança (certamente depois de ter sido suplantado o trauma da violenta expulsão de Kalley da Madeira) ao afirmar que “os portugueses estão prontos para ouvir o Evangelho, desde que haja quem se disponha a ir prega-lo” (*id.*, pp. 316-317 – Carta de 4 ou 7 de maio de 1864). Passados três anos, em Novembro de 1867, Helena escreve a Kalley dizendo que “apreciou muito conhecer o Sr. J. N. Spencer, como verdadeiro irmão de Cristo”, mesmo não “sabendo muito acerca das ideias dos Irmãos de Plymouth” (*apud* Moreira, 1958, p. 191).

Em 1865, Helena escreve a Kalley a seguinte carta: “Caro Sr. Doutor, Tenho o prazer de informá-lo de que os ajuntamentos em minha casa, aos domingos, vão-se tornado cada vez mais frequentados.

Peço-lhe que me envie cinquenta exemplares dos *Psalmos e Hinos*. E a nota do que tenho a pagar” (*in* Rocha, II, 1944, p. 54 – Carta de 13 de julho de 1865). Em setembro, desse mesmo ano, Helena recebe o casal Freitas, que tinham partido do Rio de Janeiro a 15 de julho., a caminho da Madeira. João de Freitas trazia uma carta de apresentação assinada por Kalley, nela lia-se que o portador era “um membro útil à Igreja, zeloso, fiel e fervoroso (...) um bom alfaiate e, nas horas vagas, dedicava-se a visitar famílias para falar-lhes do Evangelho” (*id.*, pp. 63-64). Chegado a Portugal, a 23, João de Freitas, no dia seguinte vai a casa de Helena, entregando-lhe a carta de Kalley, conversando, de seguida, longamente sobre a Igreja Evangélica Fulminense, que Kalley tinha criado no Brasil, e o trabalho que ele pretendia iniciar na Madeira. João de Freitas, em carta enviada a Kalley, descreve Helena como “a pastora da pequena igreja que se reúne em sua casa (...) sendo aquele trabalho a certidão da sua fé”. João de Freitas permaneceu em Lisboa até 12 de outubro, “fazendo todos os esforços para anunciar a Santa Mensagem do Bondoso e Altíssimo Deus”, de acordo com as palavras de Helena em carta destinada a Kalley, de 13 de outubro, detalhando que “O Sr. Freitas era zeloso, pois durante a sua estada em Lisboa procurou visitar os crentes e anunciar o Evangelho aos demais” – mostra-se bastante confiante que João de Freitas – “*poderá ir preparando o caminho* (...) até que o da Madeira esteja pronto para receber outro mestre semelhante ao Dr. Kalley”. Na mesma missiva, Helena lança

um alerta (e apelo) sobre o seu trabalho: “Nós aqui precisamos de um pastor, pois sinto que sou insuficiente; todavia o Senhor, às vezes fala por mim. A frequência aos cultos regula de trinta a quarenta pessoas; mas são pobres e não têm recursos para sustentar um pastor”. João Gomes da Rocha afirma que Helena deu ao casal Freitas, na sua viagem para a Ilha, cinco libras esterlinas para que “não viajassem na proa e tivessem melhor acomodação” (*id.*, p. 94).

Helena irá contar com o apoio de Robert Stewart, em 1866, que a convite seu começou a pregar, com a ajuda de um intérprete; de seu filho, Francis (Cassels, 1908, p. 67; Moreira, 1933, p.28), e de João de Freitas, que no ano anterior tinha passado por Lisboa. Sobre a sua presença, de novo, na capital, dever-se-ão elucidar as circunstâncias que ditaram tão imprevisível retorno. Socorremo-nos de uma carta que Samuel Dottridge dirigiu a Kalley, em 19 de fevereiro de 1866 (*in* Rocha, II, 1944, pp. 102-104), onde explica o sucedido com João de Freitas: os populares instigados por uma senhora, Emília Rego, de seu nome, levantaram-se contra o evangelista e outros crentes, pormenorizando que a dita senhora – “que tinha conhecimento da doutrina de Cristo, pois estivera empregada em traduzir, para o português, os tratados do Dr. Ryle”, clarifica Samuel – de repente “tomou uma atitude de forte oposição aos que procuravam ensinar as verdades bíblicas”, instilando atitudes de ódio – “Saíam para fora os calvinistas”, terá sido o seu brado – e instigando as autoridades civis a

rapidamente agirem. Dottrige afirma que duas das escolas que tinha aberto foram encerradas, a quinta do Sr. Payne invadida e João de Freitas e esposa partiram apressadamente para Lisboa, levando consigo – e segundo nos esclarece – “um requerimento, dirigido às Autoridades do Reino, em que lhes expunha o que acontecera e lhes pedia uma licença semelhante à que tinha obtido no Rio de Janeiro”. A carta termina com um louvor a Freitas, afirmando Dottrdge, que a sua estadia “foi muito proveitosa, porque trouxe à luz a existência de alguns velhos ouvintes, em diversas partes da Ilha, que tiveram conhecimento das boas novas da Salvação, antes de 1846, e ainda sentem prazer em ouvir falar do Evangelho”, e, no último parágrafo, é expressa uma denúncia: “Já é tempo de se tornar publica a intolerância que continua a existir nesta Ilha; os fatos ocorridos servem para fortalecer as mãos dos deputados que se batem contra a perseguição religiosa” – à qual acrescenta um anseio – “Esperaremos que em breve [haja] mais liberdade de consciência e de cultos: o projeto de Casamento Civil favorece essa aspiração” (*id.*, p. 103). Ainda em fevereiro, Helena esclarece em carta (*id.*, pp. 104-105) enviada a Kaley que a “causa principal de todos os distúrbios” é a famigerada Emília Rego, aproveita ainda a missiva para informá-lo de uma série de “fatos obscuros” que estariam na base da constituição de “uma auto denominada Sociedade Filantrópica Evangélica”, em Lisboa, entre os quais, revela que terá resgatado o colportor Veiga para

a sua missão – “reunindo outra vez connosco”, di-lo com satisfação – quando se apercebeu que ele “terá ficado desgostoso com o procedimento mundano da dita sociedade” (*id., ib.*). A carta serve também para pôr Kalley ao corrente do processo de que é alvo o colportor Manuel Vieira (*id.*, p. 105), participando, também, que o mesmo “fora julgado e condenado a dois anos de prisão” mas tinha apelado “para o Tribunal Superior, no Porto” (*id.*, p. 107). Narra dois episódios relacionados com o processo de Vieira: o primeiro refere-se a uma afirmação do advogado de defesa, Dr. Levy Jordão, que ficou bastante satisfeito com a atitude de Vieira em não falar “*mais librementè*” durante o julgamento, porque evitou “uma chacina”; o segundo episódio, bastante dramático, prende-se com a mãe do colportor, que mal soube do veredito “teve um ataque cerebral e faleceu três dias depois” (*id.*, p. 108). Decorrido algum tempo sobre o julgamento do colportor, Helena escreve de novo a Kalley (*id.*, pp. 135-136 – Carta não datada) discorrendo sobre a questão das “Bíblías falsas”, manifestando viva esperança de que o Código Penal – pontualiza Helena que está “em fase de revisão” – seja “harmonizado com a Constituição” e de que a Lei do Casamento Civil seja promulgada em breve, porque – escreve – “temos casais crentes que não se podem unir perante a Igreja do Estado” (*id.*, p. 136) e, por último, transmitindo que “O Sr. João de Freitas continua a ser muito útil, na direção das classes da Escola Dominical e dos Cultos e até já tem a

opinião de que deverá ser tão bem sucedido, como o doutor tem sido (...)” – particularizando uma característica pessoal de João de Freitas – “é um homem tão tímido que não aprova que se cantem hinos!” (*id.*, *ib.*). Em janeiro de 1867, Helena recebe uma carta do “seu fiel amigo” – naturalmente Robert Kalley – endereçada “à pequena Igreja Evangélica de Lisboa”, que se reunia em sua casa (*id.*, pp. 162-164, pp. 187-188 – Carta de 22 de janeiro de 1897). Kalley, num tom bastante emocionado, agradece as preces em memória do seu sogro – “querido pai de minha esposa” – subitamente falecido em dezembro do ano anterior, tecendo, na continuidade, uma erudita e sentida reflexão sobre o “além desta vida” (*id.*, pp. 162-164) e sobre “os verdadeiros crentes” (*id.*, pp. 187-188), não deixando de realçar, com bastante esperança, o crescimento das comunidades evangélicas em Portugal. Nesse mesmo ano, Helena recebe o apoio de Angel Herrero de Mora, notando Diogo Cassels, na missiva dirigida a Richmond, e por nós já referida: “(...) um cidadão americano e ministro da Igreja Episcopal, realizou durante 16 meses cultos religiosos para portugueses em Lisboa tanto na Capela Presbiteriana como na casa de Mr Roughton” (*in* Aspey, 1970, p.70; *cf.*, Cassels, 1908, p. 68; Moreira, 1933, p. 28; Moreira, 1957, p. 329). As portas da casa (missão) do casal Roughton estão franqueadas para os colportores – em especial, como Helena reitera, o “seu prestimoso auxiliar” João de Freitas – que a apoiam, para o seu filho, para Stewart e, agora, para o acabado de chegar

(justamente em 1867) a Portugal Angel de Mora, mas tal circunstância não inibe Helena de partilhar com Kalley, na carta que lhe endereçou, em novembro de 1867, uma observação: “Tenho-o” – referindo-se obviamente a Angel de Mora – “convidado a pregar na nossa Casa de Oração, aos domingos. Ele deseja organizar uma igreja aqui, mas nós preferimos a simplicidade que seguimos. (...)” – Helena de novo toca num assunto fulcral – “Queira Deus prover-nos de um ministro que seja bom para nós. O Sr. Stewart cuida meramente da colónia escocesa. Somos 20 membros atualmente, e três candidatos preparam-se para ser admitidos” (*apud* Moreira, 1958, p. 191). Robert Kalley e esposa visitam Lisboa, entre 5 e 15 de maio de 1867. É a quarta vez que o casal está em Portugal (Rocha, II, 1944, pp. 177-180). Desta vez as jornadas são intensas e, em dias sucessivos, Kalley recebe, no hotel onde está hospedado, Stewart e esposa, Tugman (agente da Sociedade Bíblica), Manuel Vieira ¹⁴, António Matos (pastor português, radicado nos Estados Unidos, para onde se deslocara depois de ter concluído estudos em Teologia na Escócia, e pontualmente colaborador de Helena) ¹⁵, entre outros elementos evangélicos. Kalley visita Helena Roughton, e participa em cultos na Igreja Presbiteriana, e, num deles, falou para cerca de “40 portugueses”. No dia 7, à noite, os Kalley,

¹⁴ Um registo dos colportores, identificando aqueles que se relacionaram com Helena Roughton, deve-se a Tavares (2005).

¹⁵ Uma interessante biografia de António de Matos foi estabelecida por Langum (2009).

acompanhados pelo Manuel de Oliveira, dirigem-se à casa de Helena, celebrando “nessa ocasião a Santa Ceia do Senhor” (*id.*, p. 178). No dia seguinte, reúne-se, de manhã, com os colportores, fornecendo-lhes “instruções para o trabalho evangélico”, e à noite janta em casa de Helena, queixando-se esta, então, “amargamente de algumas desavenças entre cristãos” (*id.*, *ib.*), no final da ceia, juntaram-se cerca de 40 pessoas, tendo Kalley “pregado para esse auditório”, prometendo-lhes que na 5ª feira seguinte (dia 11) o faria em português e exibiria um “panorama da cidade de Jerusalém” (*id.*, *ib.*). No dia aprazado, realizou-se a conferência – mediante um convite produzido e expedido por António Matos – para cerca de 100 pessoas. No dia 14 Kalley pregou, de novo, na Igreja Escocesa, contando com a presença de Helena e dos colportores Vieira, Patrocínio e Silva. O dia 15 é dedicado às despedidas, jantando o casal Kalley com Francis e Belfield, filhos de Helena, que, aproveitando o momento, “explicaram ao doutor as razões das queixas de sua mãe, expondo a situação das escolas que ela fundara e fornecendo outras informações” (*id.*, *ib.*). No dia 16, os Kalley partem para o Brasil, adiando, por motivos ponderosos, a visita que tinham programado ao Porto. João Gomes da Rocha reconstitui uma carta que a esposa de Kalley tinha escrito, de Lisboa, a “sua tia” dizendo – numa escrita assertiva – que “a senhora Roughthon era a única pessoa que tinha espiritualidade necessária para receber os crentes que chegavam do Rio de Janeiro,

bem como lidar com os coloportores” (*id.*, pp. 178-179).

Em julho, Helena escreve uma extensa carta a Kalley (*id.*, pp. 288-289) desvendando algumas das razões do seu mal - estar. A epístola é um depoimento circunstancial, puro e emotivo da sua atividade, das relações entre crentes e, talvez, do futuro do movimento evangélico; em suma, Helena abre-se e com o seu amigo partilha as “muitas dificuldades e desgostos que ia experimentando com a gerência das escolas de meninos e meninas” que tinha “estabelecido em Lisboa”. Afirma que a sua motivação foi “levar as boas novas da Salvação e das Escrituras Sagradas aos alunos”, especificando que “os pais apreciavam bastante o valor da instrução secular, que agora lhes era ministrada por dois professores e duas ou três professoras “, e distingue que a responsabilidade pela “educação religiosa das crianças” era sua, particularizando que nesse ensino usava a Bíblia na “tradução do Padre Pereira de Figueiredo, publicada pela Sociedade Bíblica, de preferência à de Almeida, da qual só existia uma *edição revista* do Novo Testamento”. Ainda, e referindo-se às Escolas, um lamento perpassa, escreve Helena: “sabia que os pais, em casa, não se descuidavam de ensinar aos filhos doutrinas opostas”, reconhece que “não o poderia impedir”, contudo, já não conseguia entender os motivos pelos quais “havia pessoas que espalhavam boatos falsos entre os amigos dela em Portugal e sobretudo na Grã-Bretanha” – realça Helena que os amigos “concorriam com donativos para pagar as despesas com uma casa

grande em Lisboa, onde funcionavam diariamente as escolas e onde se faziam cultos, em português, aos domingos.” Os boatos incomodam-na de sobremaneira já que “o auxílio pecuniário começou a diminuir”, e de tal forma que – reafirma com veemência – “chegou a pensar em fechar as escolas.” Informa Kalley que o filho participava nas despesas e “tomava parte nos trabalhos”. Quanto à possibilidade de angariar fundos, diz que “distribuiu, entre os seus amigos estrangeiros, uma brochura explicativa da situação, mas essa distribuição foi feita com carácter reservado” – acrescentando, para finalizar o período, uma sibilina frase – “pois não desejava prejudicar a obra evangélica em Portugal.” Relativamente à casa da Cruz do Tabuado, recorda a circunstância que a tinha alugado a “conselho do Dr. Kalley” e este, então, “tivera o prazer de verificar o bom êxito desse serviço”, lembrando, ainda, que “os moldes do trabalho”, por ela iniciado, “era semelhante ao outrora feito pelo Dr. Kalley na Ilha da Madeira”. Notícias de amigos seus na Grã-Bretanha são referidas num parágrafo. Na parte final da missiva, Helena não se inibe de tecer considerações sobre o desabrochar do movimento evangélico em solo lusitano. Assim, relativamente à ausência de “um ministro anglicano em Lisboa”, Helena é taxativa, mencionando que era “provável que a vaga fosse preenchida, ou pelo Rev. Pope, que sofria da garganta, ou pelo seu filho”, pontualizando, quanto a este, que “havia uma certa oposição, por ele ter dado a destra cordial ao Rev. Stewart, pertencente

à Igreja Presbiteriana Livre”. Tal ocorrência não impediu que, em 1868, Helena, em carta remetida para Kalley, afirmasse que o Rev. Stewart fosse “um homem zeloso e muito apreciado pelos portugueses, aos quais ensinava, por meio de intérprete às segundas-feiras [em casa de H. R.] ” (*apud* Moreira, 1958, p. 226). Outro aspeto elencado remete para a ação de Diogo Cassels, admirando Helena o seu esforço para “sustentar a obra que iniciara no Porto”, nota que a sua juventude poderia indiciar – segundo Helena que já rondava os 64 anos – não ter a “suficiente experiência para fazer um trabalho profícuo”. Parece que Mr. Roughton terá contribuído para a obra de Cassels durante 1869 e provavelmente ainda durante janeiro de 1870, já que faleceu em fevereiro, a partir desta data não há qualquer registo no rol dos contribuintes da obra de Cassels (Aspey, 1971, p. 89, p. 129). Retornemos à missiva de Helena. A idade (e, naturalmente, a experiência de vida implícita) seria a condição imprescindível para o sucesso de qualquer missão (ou obra) evangélica, aduzindo Helena, na defesa da sua posição, que apesar de Cassels “ter conseguido atrair para seus ajuntamentos os vendedores de Bíblias”, não terá, por ser ainda muito jovem (Cassels rondaria, à época, os 23 anos), inverter a “tendência” que caracterizava a primeira geração de colportores que, segundo a opinião de Helena, “não tinham preparo suficiente para exprimir com propriedade os seus pensamentos, de sorte que, de certa maneira, comprometiam a própria obra em que se empenhavam”.

Helena, nesta missiva/testemunho, manifesta os seus receios (e alguma impotência para inverter os efeitos nefastos, assim os considera, que os convertidos tinham incorporados e que, obviamente, no contacto prosélito surtiriam reações ambíguas, ou mesmo contrárias) e expressa temores (o que poderá, porventura, ser deduzido da sua prosa) pela juventude dos protagonistas de um genesíaco movimento acatólico, não augurando, em suma, um futuro radioso para esse esforço indómito, e deixa transparecer que se sente aquebrada e demissionária de novas lutas. O ano de 1868, no entanto, ir-se-á revelar conturbado por vários incidentes de diferente natureza, entretanto ocorridos. Durante esse ano, Kalley sondou Helena para que ela indagasse, em Lisboa, em Londres e no Rio de Janeiro, os custos para uma nova edição dos *Psalms e Hinos*, “com o acréscimo apenas da indicação da música de cada hino”. Kalley somente queria saber “onde a edição lhe ficaria mais barata”, mas por razões desconhecidas, surgiu em Lisboa – de acordo com a interpretação de João Gomes da Rocha – um prelo “não autorizado e, além disso, emendado”, que teria desagradado a Kelley (Rocha, III, 1946, p. 10). Durante o mesmo ano, Manuel Vieira de Sousa escreve a Kalley reportando-lhe que o casal Roughton mantinha diferentes concepções sobre o batismo e lança um apelo: “Quem dera que V. S. viesse a Portugal para pôr tudo em ordem!”. Na sua missiva não se coíbe de lançar uma crítica: “Enquanto a Sra. Ellen Roughton for viva, as regras

evangélicas serão conservadas”, ressaltando que “Diz ela [Helena] que se sente muito cansada, muito acabada, julga que sofre de um inflamação interna ou mesmo de um cancro ...” (*id.*, p. 12). Decorria o ano e Kelley recebe três cartas dos Roughton – duas de Helena e uma da filha Belfield. Helena, nas suas missivas, queixa-se de Mora, alegando que quando ela esteve doente, ele “conseguiu desviar (...) quase todos os membros da congregação que se reunia em sua casa, inclusive o Sr. João de Freitas”, acrescentando que “não concordava com o ritual episcopaliano” e, num tom assertivo, afirma que “preferimos prestar culto a Deus dentro da maior simplicidade” (*id.*, p. 22) vincando que “é lamentável que haja essas diferenças de ritual, mas é claro que” – sublinha – “quanto mais nos aproximamos da simplicidade da doutrina e da prática evangélica, tanto mais concorremos para a Unidade de Cristo” (*id.*, *ib.*). Estes lamentos são entremezados com particulares observações sobre alguns dos seus coadjuvadores e tecidas críticas à atuação do Rev. Stewart ¹⁶, esclarecendo Helena que “na verdade, eu nunca tive a intenção de

¹⁶ Por esta altura está latejante uma incompatibilidade entre as posições de Stewart e Mora. Stewart expressa as diferenças do seguinte modo: “1.º Sua [de Mora] *maneira* é sacerdotal e seu *gesto* é arrogante perante o povo; 2.º Seu juízo é *temerário* e *indouto*, para tratar com os que procuram sair das trevas espirituais; 3.º Para ele, *a sua igreja e as formalidades ritualistas* que ela adota são mais importantes que Cristo e a Fé; 4.º Seu procedimento é *doloso*, porquanto procura convencer aqueles que creem nas *simples verdades*, reveladas nas Escrituras Sagradas, de que devem confiar *na Igreja, nos seus ministros e nos sacramentos*, ACIMA DE TUDO.” (*apud* Rocha, III, 1946, pp. 53 *sq.*).

plantar uma igreja nesta cidade [Lisboa], mas sempre desejei ensinar aos pecadores o caminho seguro para salvar as suas almas e obedecer aos preceitos de Cristo, com a ajuda do Espírito Santo” (*id., ib.*). No registo das missivas de Helena estavam latentes desinteligências significativas no âmbito eclesiológico, aliás, se na missiva de Belfield os mesmos eventos narrados pela mãe são replicados, nota-se contudo a defesa de “uma organização eclesiástica episcopal” (*id., ib.*). É desconhecida qualquer reação de Kalley às três cartas. Para além de uma putativa questão pessoal, parece que ganha contornos a tensão que a paulatina afirmação denominacional origina quando se cruza com as espontâneas e independentes comunidades emergentes. É deste conflito que Helena dá severa nota nas suas cartas. Em 2 de junho, João de Freitas escreve a Kalley “historiando o movimento da Congregação em Lisboa”, naturalmente referindo os recentes sucessos (*id.*, p. 46). Kalley na sua resposta não se mostra sensível aos argumentos de Freitas, e tenta demonstrar que foi “um erro e mal guiado” (*id., ib.*); os mesmos tópicos são convocados para responder a Belfield (*id., ib.*). Em 1869, Helena escreve a Kalley para que interceda junto da Sociedade Bíblica Britânica “ a fim de que fosse normalizada a situação dos colportores, Manuel Vieira e Manuel da Silva, que eram empregados fiéis da Sociedade, anunciando o Evangelho por toda a parte, *embora não pudessem vender muitos exemplares das Escrituras Sagradas, porque a oposição era forte* e o povo temia ofender

os poderes eclesiásticos” (*id.*, p. 123).

VII.

Em 14 de março de 1866, com a Presidência do Duque de Loulé, e secretariada pelo Marquês de Valada e por Jaime Larcher, decorreu uma sessão da Câmara dos Pares do Reino (DCPR – Sessão de 14 de março de 1866, pp. 814-818). O Marquês de Valada, no final de uma intervenção, interpela o Ministro do Reino, com uma questão: “com que autorização, e fundado em que lei, se conserva aberto nesta capital [Lisboa] um colégio de propaganda protestante?” (*id.*, p. 815) – diz o Marquês que somente quer ser esclarecido –, mas não se coíbe de justificar a sua pretensão: “É natural que o zelo daqueles que temem tanto de qualquer colégio de caridade me acompanhem com as suas demonstrações para a eficácia das minhas palavras, e a fim de que as leis do reino sejam cumpridas” (*id.*, *ib.*), acrescentado um conjunto de argumentos que gradualmente se radicalizam: “Não há dúvida que existe o colégio a que me referi, e que é dirigido por madame R..., onde são admitidas crianças portuguesas” – especificando – “Isto é contra as leis, é contra a Carta Constitucional, e por consequência um abuso daqueles a que foi concedido asilo neste país” (*id.*, *ib.*). Continua numa verve de afronta: “Não são unicamente aqueles que escrevem proclamações os que nós devemos censurar; mas também aqueles que, à sombra da bandeira portuguesa, aqui vem estabelecer, contra as leis, colégios de propaganda protestante” (*id.*, *ib.*).

Na oportunidade surge na Sociedade Bíblica, perentoriamente afirmando que só serve para “propagar o protestantismo em Portugal”, esclarecendo que: “As suas contas correm impressas, e os membros dela declaram frontalmente nas suas publicações que se leem em vários jornais e revistas, as despesas que têm feito com a propaganda protestante neste país” – lançando um desafio aos seus correligionários parlamentares – “ O zelo que se mostra contra os reacionários deve mostrar-se também contra os protestantes que vêm aqui abusar do asilo que se lhes dá” (*id., ib.*). A parte final da intervenção é mais um veemente apelo (roçando um épico incitamento) para que se clarifiquem sem quaisquer tibiezas as opções dos deputados: “É preciso, Sr. Presidente, que as posições se definam, que as ideias se manifestem, que os campos se extremem, e as bandeiras se levantem bem alto (trecho este que mereceu um vivo aplauso do Marquês de Sabugosa, de acordo com a transcrição da sessão que temos vindo a seguir) e flutuem bem despregadas para sabermos onde estamos, e para onde nos querem fazer caminhar” (*id., ib.*). Termina a sua intervenção no mesmo registo: “tenho portanto de mandar esta interpelação para a mesa, interpelação de que já dei parte particularmente ao Sr. Ministro do Reino, e que não tem a menor ideia de hostilidade, mas que sou levado a fazer porque tenho sempre muito a peito velar pela manutenção das leis, e espero ser auxiliado neste empenho por todas as pessoas de bom aviso” (*id., ib.*).

Na sessão seguinte (DCPR – Sessão de 21 de março de 1866, pp. 909-911), o Marquês de Valada entrega o texto da sua contestação, com a seguinte redação: “Desejo interpelar o Sr. Ministro do Negócios do Reino relativamente à existência de um colégio da sociedade bíblica ou propaganda protestante, dirigido por Mr. Boltem e estabelecido na freguesia de S. Sebastião da Pedreira, desejando igualmente ser informado em virtude de que autorização se estabeleceu aquela escola” (*id.*, p. 909). Joaquim António de Aguiar (Presidente do Conselho e Ministro do Reino) responde: “ Sr. Presidente, eu tinha já notícia de que o Digno Par o Sr. Marquês de Valada devia fazer esta interpelação, e portanto procurei habilitar-me para responder a S. Ex^a., mandando proceder a todas as investigações necessárias, e logo que cheguem darei a S. Ex^a. as informações que deseje” (*id.*, *ib.*).

O Marquês de Valada não desmobiliza da sua cruzada e na sessão de 18 de janeiro de 1867, da Câmara dos Pares do Reino (DCPR – Sessão de 18 de janeiro de 1867, pp. 178 *sq.*), no uso da palavra, manifestou a intenção de “ocupar-se” de dois assuntos que considerava prementes. Discorreu, em primeiro lugar, sobre o “grande número de casas de jogo” - que na continuação frisou o Marquês – serviram para se “arruinarem as fortunas de muitos filhos de família”, além – vinca o interventor – de serem locais de “muitos prejuízos e de grande perdição”. O outro assunto, que preocupa o Senador, é a “existência de uma escola de propaganda protestante

estabelecida defronte do palácio dos antigos condes do Camarido a São Sebastião da Pedreira”, reiterando que “já mais de uma vez” tinha trazido o assunto para debate. O Conde de Cavaleiros (Governador Civil de Lisboa), na ausência do Ministro do Reino, sentiu-se no dever de intervir (*id.*, *ib.*), retificando que não “deve ser chamado à discussão como governador civil do distrito de Lisboa”, aclarando ao Marquês de Valada que “o não considerasse como tal”, porque “neste lugar não há senão dignos pares e governo” – e continua – “e só este é responsável pelos atos dos governadores civis”, explicando – em seguida - que “se o governo me retirar a sua confiança, demito-me; se eu entender que não devo obrar segundo as suas determinações; demito-me”, esclarecendo que é por “deferência para com o digno par que direi sobre os objetos, de que tratou, a minha opinião particular como par do Reino” – finalizando assim o introito. Teceu, então, as considerações que ponderou emitir sobre as casas de jogo, frisando que a única solução para “evitar os prejuízos do jogo não é proibi-lo; é admiti-lo, e torná-lo livre”. No que concerne à Escola diz o seguinte: “consta-me, como a quase toda a gente, que existe uma propaganda, e que existe também essa escola de que fala, mas o que posso asseverar ao digno par” – elucidando sobre a Escola - que “está habilitada com mestres, que não se apresentam como propagadores das ideias anti-católicas”, possuindo “as licenças precisas”, pelo que – sublinha – “a autoridade administrativa não pode ir mais longe, nem a religião

católica teme a concorrência”. Reagindo, o Marquês de Valada, tenta aclarar que não tinha interpelado o Conde de Cavaleiros, porque só o faz quando se dirige aos Ministros (*id.*, *ib.*), e, concordando que a Escola protestante “está habilitada e tem licenças para ensinar”, observa (extremamente provocador) que tal não significa que seja para “abusar e atacar os princípios fundamentais que nos regem”, porque – acintoso considera – que “nem os estrangeiros nem os portugueses têm direitos de atacar os artigos da Carta Constitucional”, garantindo, perante o Plenário, que irá indagar que a “autoridade existe para coibir esses abusos”. Ato contínuo, o Presidente da sessão, Conde do Lavradio, passou para a Ordem do Dia.

As dissonâncias entre os liberais persistiam latentes quanto à interpretação do articulado da Carta Constitucional e todos os motivos pretextavam o cercear da tolerância tácita quanto à existência de cultos não católicos. A Escola de Helena é, justamente, um desses motivos conjunturais. Já entrado o ano de 1868, a “propaganda protestante” ressurgiu na cena política. Desta vez, é o deputado Carlos Testa que, na sessão de 7 de agosto, da Câmara dos Deputados (DCP – Sessão de 7 de agosto de 1868, pp. 1914 *sq.*), se insurge contra o modo “como se tem estabelecido a propaganda protestante”, individualizando as “atuações dos prelados e das autoridades civis” e detalhando a conformação como os protestantes foram progredindo. Destaca Carlos Testa que, se num primeiro momento, a propagando

foi “latente a acutelada”, já, num segundo momento – o presente – “apresenta-se com assombro e afouteza” (*id.*, p.1914), exemplificando tal “audácia” com a instalação do “depósito britânico de Bíblias, em sítio e rua dos mais públicos e frequentados da capital, como é a rua de S. Paulo”, adianta que no edifício já há uma “tabuleta” – que reputa de “inconveniente” – e, mesmo considerando que a “venda das Bíblias” não tenha “grande alcance”, alerta, Carlos Testa, porque teme, que a “propaganda protestante” adquira “outros meios” e os poderes públicos (em reação) “terão de se ver obrigados a tomar medidas mais enérgicas para lhe impedir os funestos efeitos”, mas – adverte – “já com maior dificuldade”. A situação, merece-lhe uma reflexão sobre a legalidade e a autoridade, encetada por via de uma chamada de atenção à Câmara sobre o disposto nos artigos 6º da Carta Constitucional e 130º do Código Penal, que liminarmente – assevera o deputado – definem qualquer atuação dos protestantes como “ilegal”. Conexo com este ponto, Carlos Testa expressa que deve prevalecer o princípio da “unidade de crenças”, convocando para a sua justificação, que entre as suas incontornáveis “vantagens”, merece ser destacada a que evita as “discórdias familiares”, a “falta de educação religiosa” e o “embrutecimento das classes baixas da sociedade”; em síntese: a “imoralidade”. Perentório conclui Carlos Testa: “não se deve pois autorizar tudo quanto seja tendente a legalmente destruir a unidade de crenças”. Uma derradeira consideração do deputado refere-se ao

“nexo” entre o Depósito da Sociedade e a Igreja Presbiteriana, comentando o fato de o edifício onde está instalada – em frente do Depósito, especifica – ter na sua fachada um dístico onde se lê “igreja presbiteriana em grandes letras” (*id.*, p.1915). Diogo Cassels afirma que Carlos Testa terá novamente intervindo especificamente sobre a Escola de Helena Roughthon (Cassels, 1908, p. 67). Não nos foi possível confirmar a afirmação de Cassels, como já o tinha sinalizado o atento Eduardo Moreira em *Vidas Convergentes* (1958, p. 221). A Inspeção realiza-se ¹⁷, e terá sido conduzida por Graça Afreixo, seguindo uma informação de Diogo Cassels (*id.*, *ib.*; reproduzida por Moreira, 1947, pp. 11-12; Moreira, 1958, p. 221, e que até ao momento carece de confirmação documental), que “informou [o Governo] que a escola era admiravelmente administrada e a doutrina ensinada a mais evangélica possível”.

A putativa pretensão, de Carlos Testa, de encerrar a Escola, ter-se-á gorado – escreve Cassels: “nem lhe deram resposta” (*id.*, *ib.*) –. Em janeiro de 1869, Cassels escreve a Mr Richmond, confirmando que a Escola de Helena nunca “foi proibida” apesar de ter “sido muitas vezes discutida” (*in* Aspey, 1971, p.71). A ambiência em que se desenrola a Inspeção caracteriza-se pela intensa interseção de

¹⁷ “Escola Particular do sexo masculino e feminino, mantida pela Sr.^a D. Helena Roughthon, concelho do Bairro Alto”, in ANTT – Ministério do Reino – DGIP – Inspeção Escolas Primárias, Cx. 4094 Impressos, s. d. .

argumentos políticos e ideológicos (com múltiplas cambiantes) relativamente à regulação pelo Estado do ensino privado (cf., Dias, 2000).



Imagem 1 Relatório da Inspeção à Escola de Helena Roughon

No documento da Inspeção escreve-se que se trata de uma “Escola particular do sexo masculino e feminino”, sediada na freguesia de S. Sebastião, mantida pela “Sr.^a D. Helena Roughon inglesa e protestante”, esclarecendo o relator: “Parece que é agente da sociedade bíblica de Londres para a propagação do protestantismo, e das Bíblias adulteradas, e impressas em Londres” e confirmando: “Efetivamente esta disse ter recebido uma porção destas Bíblias, das

quais já só tem algumas”. As condições do edifício são avaliadas como “regulares quanto à capacidade, no mais, boas. Há uma sala para rapazes e outra para meninas separadas”. A escola é frequentada por 59 rapazes, com idades compreendidas entre os 5 e os 12 anos, e 24 raparigas, entre os 5 e os 14 anos. Observa, de seguida, o relator: “Se os mestres fossem bons haveria adiantamento, pois a escola fornece os livros e cadernos [novos], mas como o método de ensino é mau os alunos não leem bem nem possuem bastante adiantamento na escrita”. Salienta, no entanto, que há alguns alunos com “adiantamento” e que o “sexo feminino cose bem”. Identificam-se dois professores (um casal) nacionais e seculares, possuindo ambos “os competentes títulos de autorização de capacidade”, manifestando um comportamento “moral, civil e religioso” irrepreensível, malgrado as fracas “capacidades literárias”. O método de ensino praticado é o misto (individual e simultâneo)¹⁸, são usados os livros de Luís Francisco Midosi, *O Expositor Português ou rudimentos de ensino da língua materna e Compêndio de História de Portugal para uso das Escolas. Aprovado pelo*

¹⁸ O método recomendado, pelo regulamento de 20 de dezembro de 1850, era o simultâneo que consistia na utilização pelo professor do(s) aluno(s) mais “adiantado(s) e idóneo(s)”, para servirem de monitores, auxiliando-o, deste modo, em funções que não pudesse “diretamente satisfazer”, de acordo com o estipulado. No método individual, o professor dava a lição a cada aluno isoladamente. O método misto consistia na divisão dos alunos em dois grupos, “os iniciados aprendiam com os mais adiantados que, por seu turno, eram ensinados pelo professor” (Dias, 2000, p. 127).

Conselho Superior de Instrução Pública; e de Pedro José Figueiredo, *Arte da Gramática portuguesa em método breve, fácil e claro (para uso do Colégio Real dos Nobres e do Real Seminário do Patriarcado)*¹⁹. Os métodos pedagógicos e os manuais utilizados (que de acordo com Justino Magalhães enquadram-se na tipologia do manual integrado) não configuram nenhuma afronta nem rutura com o *status quo* escolar epocal. O último quesito (o 17º: *Qual é o conceito em que é tido o colégio na opinião das autoridades e do público*) regista, do inspetor, um interessante comentário: “Merece algum, mas como disse supõe-se que a proprietária deseja fazer prosélitos para o protestantismo. Não me parece que este desejo deva inspirar grandes receios porque os alunos vivem com as famílias e praticam com estes os deveres do catolicismo, além de que o Mestre e Mestra ensinam a doutrina cristã, como especialmente lhes tenho recomendado” – e termina a sua apreciação – “Os alunos responderam às perguntas do catecismo”. O ano de 1869 decorreu sem nenhum sobressalto, e as investidas contra a Escola parece que se foram dissipando. Iniciado o ano de 1874, debateu-se na Câmara dos Deputados, na sessão de 16 de janeiro, nova legislação sobre o ensino (DCP – Sessão de 16 de janeiro de 1874, pp. 95 *sq.*). Na apresentação da proposta de lei, listam-se todos os passos já encetados na “procura

¹⁹ Os elementos fornecidos no Relatório da Inspeção permitiram-nos reconstituir os manuais usados na Escola tendo por base o referencial estudo sobre os “Manuais do Ensino Primário Elementar e Complementar” de Justino Magalhães (2011, pp. 137-229).

do aperfeiçoamento dos métodos de ensino “, refere-se a natureza da inspeção e enfatiza-se que “não falta o desejo verbal de civilizar pela instrução o povo”, equacionando-se um problema: “deve a edificação da escola ser despesa voluntária da paróquia, do município ou do estado?” (*id.*, pp. 97-98), que subentende a delicada questão da equidade entre as diferentes “unidades territoriais” (naturalmente, umas mais pobres; outras com mais recursos), ilustrada através de uma iniciativa governamental, a saber: “Traduziu-se o livro do monsenhor de Segur, que tem por seu título, *Palestras familiares sobre o protestantismo de hoje, em defesa do catolicismo*”²⁰ – e especifica-se na continuação – “Foram expedidos pelo editor 4.000 circulares aos párocos do reino pedindo-lhes a sua assinatura e auxílio para que o livro fosse lido nas respectivas paróquias”. Mas, constatou-se com frustração: “De 4.000 párocos responderam 81, e desses, alguns para dizerem que não tinham 200 réis para comprar o livro, e parte para assegurarem que nas suas freguesias nem uma pessoa sabia ler” (*id.*, p. 98). Certamente, são afloradas outras questões tais como a educação das mulheres, a retribuição dos mestres e o “ensino ambulante”. Os específicos

²⁰ A edição, em tradução portuguesa, anónima, do francês, do livro do Monsenhor de Segur é: *Palestras Familiares sobre o protestantismo d'hoje. Em defesa do catolicismo* (Lisboa, Editor François Lallemond, 205 pp.). O Editor, na nota inicial dirigida “Ao Leitor”, escreve: “ (...) julgamos fazer um serviço a todos os fiéis católicos (...) fortalecendo-os em sua fé pela análise das doutrinas opostas [e] aos que porventura possam ter hesitações e se acham inclinados a deixar-se influenciar pelas doutrinas protestantes (...)”.

desígnios do projeto são: “Fundar na localidade a escola; classificar os professores; retribuí-los condignamente; dar-lhes prêmios segundo o resultado do ensino; inspecionar permanente e tenazmente as escolas” (*id., ib.*). A sempre presente questão da liberdade, *lato senso*, tem outras irrupções. A primeira regista-se em 1880, na sessão Parlamentar de 30 de janeiro (DCP – Sessão de 30 de janeiro de 1880, pp. 299 *sq.*), onde Rodrigues de Freitas acusa o Governo de ter “simpatias exageradas pelos elementos católicos” (*id.*, pp.299-301). Reagiram os eclesiásticos deputados, Alfredo de Oliveira e Alves Mateus, que, e apesar de reconhecerem que a “questão religiosa” existe em toda a parte, e obviamente em Portugal, concordam que o “terreno para [a] tratar não é o Parlamento” (*id.*, p. 300), alegando (entre os vários argumentos convocados na defesa das suas posições) que são “sinceros católicos e leais progressistas” e que “os dogmas da Imaculada Conceição e da Infabilidade do Papa, não ofendem a Carta Constitucional”. A segunda manifestação, ocorre em 1884, também numa sessão do Parlamento, a 16 de janeiro (DCP – Sessão de 16 de janeiro de 1884, pp. 76 *sq.*), aquando do debate do Projeto de lei n° 107, referente à “Reforma política”. Silveira da Mota, numa substantiva intervenção, desmonta alguns dos pressupostos do referido Projeto, nomeadamente, os que assentam na “opinião de que a desigualdade entre os homens, fato constante e universal, há-de continuar a manifestar-se” (*id.*, p. 77), exemplificando com o pariato hereditário.

No desenvolvimento da argumentação, Silveira da Mota, concluí que sendo a religião católica “a crença da grande maioria dos cidadãos portugueses”, ela “deve ser a religião do estado e o seu culto é e deve ser subsidiado” (*id.*, p. 78), mas – e com bastante veemência enfatiza – “é necessário [que] seja escrupulosamente mantida a liberdade de consciência, e permitindo a naturais e estranhos o culto pelo menos doméstico de qualquer religião que não ofenda a moral”. Concebe, o deputado, a liberdade de consciência como o indelével corolário da liberdade de cultos (que “qualquer poder público jamais poderá coartar”, deixa explícito Silveira da Mota), porque é “um direito originário, inerente à natureza humana, anterior à lei escrita, base e elemento essencial de todas as liberdades”, replicando uma posição partilhada por vários liberais: “a existência autorizada das diversas crenças dissidentes, em vez de enfraquecer, robustecerá o catolicismo” – porque é uma convicção também repartida que – “o perigo [para o catolicismo] está na ausência de fé religiosa, na cómoda indiferença que predomina em muitos espíritos, e ainda em alguns que se julgam sinceramente crentes” (*id.*, pp. 78-79). Nota o deputado: “não me parece que respeitar a liberdade de consciência, e tolher a liberdade de cultos, deva considerar-se na época atual uma grande conquista da civilização”, defendendo, logicamente, a liberdade de ensino, porque “não é justo nem democrático querermos a liberdade só para nós” – e sem qualquer subterfugio, afirma – “é necessário quere-la ampla,

sincera, forte, fecunda, tanto para os que pensam como nós, como para os que pensam de modo contrário” (*id.*, p. 80). A intervenção de Silveira da Mota é uma apologia das virtudes cívicas e o enaltecer do princípio da confiança na “exequibilidade e na eficácia dos princípios da liberdade e da justiça”.

VIII.

As notícias sobre Helena, referentes à década de 1870, escasseiam. Em carta endereçada a Kelley, nos inícios de 1872, António Patrocínio Dias, é bastante crítico quanto às posições que o Rev. Stewart tem tomado relativamente aos membros da comunidade de Helena Roughton, descrevendo alguns incidentes. Termina a sua missiva com uma observação triste: “A Sra. D. Ellen Roughton tem estado muito mal; mudou-se para Campolide” (*in* Rocha, III, 1946, p. 232). A 3 de fevereiro Manuel Francisco da Silva, escreve a Kalley informando-o que os filhos de Helena ”não querem que sua mãe continue a manter colégio” e que o “ filho, em Londres, trabalha contra a ideia” (*id.*, p. 247). Nesse mesmo ano, Helena, endereça a Kelley, uma missiva datada de 12 de julho, em que demonstra o seu desalento por sentir que Kelley não voltará “a Portugal para pregar o Evangelho em Lisboa e ensinar os crentes a andar nos caminhos de Deus” (*id.*, p. 290). Helena informa, ainda, o amigo do seu estado de saúde (que adjetiva de “mau”), transmitindo-lhe a ideia que acalenta

uma enorme esperança em “continuar a receber meninas na Escola”, mas é com uma enorme mágoa que diz estar “impedida pela Junta que fora eleita para administrar os fundos” (*id., ib.*). Sabe-se que o darbista George Mackron, engenheiro e diretor da firma Thames Ironworkers Shipbulding & C^a., que em 1874, ou 1875, esteve em Lisboa para assinar um contrato com o Governo português para a construção do vaso de guerra Pimpão, ajudou a missão de Helena, então já viúva (*cf.*, Moreira, 1958, p. 306). Persistem algumas lacunas, para os anos finais da vida de Helena, distintamente com alguns atores residentes em Lisboa, de que poderemos destacar, o darbista George Homes, aí radicado há já alguns anos; o casal Holden, darbistas ²¹, chegados à capital em 1871, ou, por último, o casal Woods ²², residente desde o começo da década de 1860. Que relações e que vínculos poderá ter estabelecido, então, Helena com estes protestantes? A mesma questão permanece em aberto para outros cristãos reformados, como, e a título de exemplo, Archibald Turner, um escocês filantropo, nascido em 1801 e falecido em Lisboa, em 1880, onde estava radicado desde 1824. Homem de negócios, foi um dos fundadores do Banco Nacional Ultramarino, em 1864, e em 1875 instituiu um fundo para a criação de

²¹ Richard Holden converteu-se ao darbismo, depois de ter sido pastor auxiliar de Robert Kalley na Igreja Fluminense no Brasil, sendo um dos fundadores das Igrejas dos Irmãos em Portugal, ver Moreira (1958, p. 238; pp. 306-307).

²² Sobre as posições emancipatórias e a atividade editorial dos Woods, *cf.*, Lopes (2012).

duas escolas, em Lisboa, para os “meninos pobres” de Olivais e para “as meninas do Vale de Chelas” (Cavaco, 2014, pp. 39-40; Moreira, 1958, pp. 156-158). Um último depoimento é o de Robert Moreton. O metodista, recém-chegado a Portugal, e a residir no Porto, desde 1871, empreendeu, em 1876, um périplo pelo país, sendo a visita a Helena selada por um reconhecido e sentido exame: “é uma veterana do trabalho cujas energias e a sua visão estão a falhar após ter despendido muitos esforços e ter sofrido difamações por causa do Evangelho” – intensificando o emotivo registo com uma nótula reveladora – “Ela começou quando ninguém mais ousava fazer alguma coisa, e durante muito tempo esteve só, mas, antes de partir, foi-lhe permitido ver uma quantidade de atividades a trabalhar” (*in* Aspey, 1971, p. 176).

Helena faleceu em 1883, no dia 27 de Abril, na sua casa de Campolide. M. S. Carvalho (1883), na nota evocativa que redigiu para *A Reforma*, no dia 30 de Abril, e publicada no número de 4 de Maio desse ano, opta por um tom de reconhecimento, e profundamente sentido: “ a nossa irmã, a Sra. D. Elena Roughton, com 81 anos de idade, e mais de 50 de seu magistério evangélico, no qual foi incansável, tanto em ministrar as consoladoras novas de salvação aos portugueses nesta cidade, como em repartir os seus bens com os pobres, como em dar instrução aos filhos dos mesmos” (Carvalho, 1883, p.69). Traçados os aspetos significativos da sua ação, M. S. Carvalho – que com

comoção designa Helena como “Mãe espiritual de muitos portugueses” – contextualiza-os, notando que o trabalho desenvolvido foi “em tempos perigosos, como eram no tempo do seu ministério e são ainda hoje” – sublinhado Carvalho a determinação pela essencialidade das Escrituras – “e sendo ela a primeira a que Deus escolheu para introduzir a Bíblia nesta cidade, desempenhou sempre fielmente o ministério de velar pela conservação da pureza das suas doutrinas, não consentindo que ninguém lhe aumentasse nem cortasse nada delas, e assim conservasse na sua pureza a Palavra de Deus, tanto no uso do culto divino, como no ensino escolar” (*id., ib.*) Setenta e cinco anos depois, Eduardo Moreira desenhou uma poética descrição: “pastora de uma incipiente igreja, fiel aos grandes fundamentos do Evangelho, mas oscilante em meio de uma policromia interpretadora, embaciadora da luz que, em sua alvura, inclui um milagre de harmonia de todas as cores” (1958, p. 190).

IX.

A memória esboçada possibilitou detetar que Helena desenvolveu uma ação discreta, centrada nos anseios e necessidades envolventes; revelando-se atenta aos temas debatidas na sociedade, muito em especial aqueles que poderiam ser o gérmen da integração das minorias acatólicas, e muito empenhada em consolidar uma posição religiosa com ancoragem local – mas certamente com

visibilidade (inclusive internacional) – mas sem ultrapassar os limites do espaço privado, precavendo qualquer sanção, enquadrando-se no “tolerado pela lei e pela prática”, como perspicazmente observou, em 1869, Diogo Cassels. Até 1860 não conseguimos informação que indiciasse a trajetória social de Helena; a partir desse marco, a vida de Helena dissolve-se nas suas iniciativas; dos seus últimos anos também não tivemos elementos que nos permitissem aquilatar o destino da comunidade religiosa e a constância da(s) Escola(s). Estando convictos da ação dos atores na constituição de práticas socio-religiosas de matriz cristã reformada sondamos um tempo genesíaco, pretextado pelo protagonismo de Helena Roughthon, enquanto revelador da formação de uma identidade social caldeada na densidade do cruzamento de múltiplas trajetórias individuais e coletivas.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

AFONSO, José António, SILVA, António Manuel S. P., LACERDA, Silvestre & PEIXOTO, Fernando, Angel Herreros de Mora. **Um expoente da convergência ibérica na implantação do anglicanismo peninsular**, Anales de Historia Contemporánea, 21, 2005, pp. 383-408. Alter-Ego [J. S. Vieira], Os Roughtons, Portugal Evangélico, 12, 15. Dezembro.1946, pp. 2-3.

ANTT – Ministério do Reino –DGIP – **Inspecção Escolas Primárias**, Cx 4094 Impressos, s. d.: Escola Particular do sexo masculino e feminino, mantida pela Sr^a D. Helena Roughthon, concelho do Bairro Alto.

ARQUIVO DE ST. GEORGE’S CHURCH (LISBOA) – **Carta a Richard Pakenham**, 7 de março de 1855 (cópia dactiloescrita, 2 fols.).

ASPEY, Albert, **Por este caminho**. Origem e Progresso do Metodismo em Portugal no Século XIX. Umás páginas da história da procura da

liberdade religiosa, Porto, Ed. do Sínodo da Igreja Evangélica Metodista Portuguesa, 1971.

BONIFÁCIO, M. Fátima, **O século XIX português**, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, 2002.

CARDOSO, Manuel P., **Por Vilas e Cidades**. Notas para a História do Protestantismo em Portugal, Lisboa, Ed. do Seminário Evangélico de Teologia, 1988, 2ª. ed. (1ª. ed.: 1985).

CARVALHO, M. S., **Necrologio**, A Reforma, 9, 4.Maio.1883, pp.69-70.

CASELS, Diogo, **A Reforma em Portugal**, Porto, Typ. A Vapor de José da Silva Mendonça, 1908.

CAVACO, Timóteo A. J., **O contexto específico das origens da Sociedade Bíblica e os seus “vários começos” em Portugal**, Revista Lusófona de Ciências das Religiões, 7-8, 2005, pp. 31-49.

CAVACO, Timóteo A. J., **A Solidariedade na pluralidade das formas de Cristianismo**, Ecclesia, 1447, 2014, pp. 36-45.

DIÁRIO DA CÂMARA DOS PARES DO REINO (DCPR) – Sessão de 21 de Fevereiro de 1859, p. 416; Sessão de 14 de Março de 1866, pp. 814-818, Sessão de 21 de Março de 1866, pp. 909-911; Sessão de 18 de Janeiro de 1867, pp. 179-181.

DIÁRIO DA CÂMARA DOS SENHORES DEPUTADOS (DCP) – Sessão de 2 de Março de 1859, pp. 19-29, 72, 258-261; Sessão de 7 de Maio de 1862, pp. 1223-1231; Sessão de 7 de Agosto de 1868, pp. 1914-1921; Sessão de 16 de Janeiro de 1874, pp. 95-108; Sessão de 30 de Janeiro de 1880, pp. 289-304; Sessão de 16 de Janeiro de 1884, pp. 73-86.

DIAS, Luís Pereira, **As Outras Escolas**. O Ensino Particular das Primeiras Letras entre 1859 e 1881, Lisboa, EDUCA, 2000.

FAURE, Olivier, **Et Samuel Hahnemann inventa l'homéopathie**. La longue histoire d'une médecine alternative, Paris, Aubier, 2015.

FERREIA, G. L. Santos, **A Bíblia em Portugal**. Apontamentos para uma monografia, 1495-1850, Lisboa, Livraria Evangélica, 1906.

FORSTHY, William Bannister, **The Wolf from Scotland**. The Story of Robert Kalley pioneer missionary, Darlington, Evangelical Press, 1988.

GONÇALVES, Maria Guilhermina Bessa, **A Comunidade Britânica no Porto**. Inter-relações Históricas, Económicas, Culturais e Educativas, Porto: Afrontamento, 2003.

HAMPTON, John D. (with revisions by Rev. E. N. Staines, M. A., M. Sc.), **History of the Lisbon Chaplaincy**, Lisbon, Church Council, 1989, 2ª.

ed. (1ª. ed.: 1965).

LANGUM, David J., SR, António de Matos. **Um pioneiro protestante**, Lisboa, Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal, 2009.

LEITE, Rita Mendonça, **Representação do Protestantismo na Sociedade Portuguesa Contemporânea**. Da Exclusão à Liberdade de Cultos (1852 – 1911). Lisboa: Universidade Católica, 2009.

LEITE, Rita Mendonça, **Texto e Autoridade – Diversificação Religiosa com a Sociedade Bíblica em Portugal (1804-1940)**, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2019.

LOPES, Ana Costa, Religião e Género como formas de discriminação no século XIX: o Casal Wood, um study case, *Gandium Sciendi*, 2, 2012, pp. 51-56.

LUCAS, Patrícia Isabel Gomes, **Conde Casal Ribeiro: um percurso político no liberalismo oitocentista (1846-1896)**, dissertação de mestrado (mimeo.), Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa, 2012.

MAGALHÃES, Justino. **O Mural do Tempo**. Manuais Escolares em Portugal. Lisboa, Colibri/IE – UL, 2011.

MOREIRA, Eduardo, **The Significance of Portugal**. A Survey of Evangelical Progress, London, World Dominion Press, 1933.

MOREIRA, Eduardo, **Esboço da História da Igreja Lusitana**, Vila Nova de Gaia, Ed. do Sínodo da Igreja Lusitana Católica Apostólica, 1947.

MOREIRA, Eduardo, **Crisóstomo Português**. Elementos para a História do Púlpito, Carcavelos, Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1957.

MOREIRA, Eduardo, **Vidas Convergentes**, Carcavelos, Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1958.

ORDERS, Arcy, St. Andrew's Presbyterian Church, Lisbon, Founded 1866. A History, Lisbon, s.e., 1990.

PEIXOTO, Fernando, Diogo Cassels. **A Praxis ao Serviço da Fé**, Vila Nova de Gaia, estratégias criativas, 2005.

RIBEIRO, Jorge Martins, **O anglicanismo em Portugal do Século XVII ao XIX**. In Luís A. de Oliveira Ramos, Jorge Martins Ribeiro & Amélia Polónia (Coord.), *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques*, Porto, Edição da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, pp.339-353.

ROCHA, Acílio da Siva Estanqueiro et al, **O Krausismo em Portugal**.

Colóquio “O Krausismo na Península Ibérica”, realizado em 28 de Maio de 1998, Braga, Centro de Estudos Lusíadas/Universidade do Minho, 2001.

ROCHA, João Gomes da, **Lembranças do Passado**. Ensaio histórico do início e desenvolvimento do trabalho evangélico no Brasil, do qual resultou a fundação da "Igreja Evangélica Fluminense", pelo Dr. Robert Reid Kalley, Vol. I: Primeira Fase - 1855-1864, Rio de Janeiro, Centro Brasileiro de Publicações, [1941].

ROCHA, João Gomes da, **Lembranças do Passado**. Ensaio histórico do início e desenvolvimento do trabalho evangélico no Brasil, do qual resultou a fundação da "Igreja Evangélica Fluminense", pelo Dr. Robert Reid Kalley, Vol. II: Segunda Fase – 1865-1867, Rio de Janeiro, Centro Brasileiro de Publicações, 1944.

ROCHA, João Gomes da, **Lembranças do Passado**. Ensaio histórico do início e desenvolvimento do trabalho evangélico no Brasil, do qual resultou a fundação da "Igreja Evangélica Fluminense", pelo Dr. Robert Reid Kalley, Vol. III: Terceira Fase – 1868-1871, Rio de Janeiro, Centro Brasileiro de Publicações, 1944.

SANTOS, Luís Aguiar, **Evolução da presença em Portugal da Sociedade Bíblica**. De Agência Britânica a Instituição de Utilidade Pública, Revista Lusófona de Ciências das Religiões, 7-8, 2005, pp. 51-61.

SILVA, António Manuel S. P., **A Reforma em Protestante em Portugal**: dos percursos aos finais da Monarquia. In AA. VV., *A Reforma aos 500 anos (1517-2017)*, Porto, Fundação SPES, 2018, pp. 175-249.

TAVARES, Vítor, **Ultrapassando obstáculos: os colportores**, Revista Lusófona de Ciências das Religiões, 7-8, 2005, pp. 79-95.

TESTA, Michael P., Robert Reid Kalley, **O Apóstolo da Madeira**, Lisboa, Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal, 2005.

THE FORTIETH ANNUAL REPORT, of the British Protestant School in connexion with St. George's Chapel – Lisbon (late the British School) Established in the Year 1836 for the Education with, **IN CASE OF DISTRESS**, Board and Clothing of the Children of Resident British Subjects from the Age of Five to Fourteen year with a List of Subscribers and Account of Receipts and Expenditure, Lisbon, Anglo-Portuguese Printing-Office, 1877.

VILHENA, Júlio de, **D. Pedro V e o seu Reinado**, 2 Vols., Coimbra, Imprensa da Universidade, 1921.