

**LIDERANÇA RELIGIOSA EM PORTUGAL
ENTRE A DITADURA E A DEMOCRACIA. ANTÓNIO RIBEIRO,
UM PATRIARCA EM TEMPOS DE RUTURA
RELIGIOUS LEADERSHIP IN PORTUGAL
BETWEEN DICTATORSHIP AND DEMOCRACY.
ANTÓNIO RIBEIRO, A PATRIARCH IN TIMES OF RUPTURE**

PEDRO SILVA REI
pedrojsrei@gmail.com
FCSH-UNL
ORCID: 0000-0003-2486-6872

Texto recebido em / Text submitted on: 29/09/2017

Texto aprovado em / Text approved on: 30/12/2017

Resumo:

Destrinçando o pensamento de D. António Ribeiro como patriarca de Lisboa entre o marcelismo e o PREC, procurámos compreender os dinamismos políticos que o religioso assume no processo de afirmação do regime democrático português, aquilatando, em simultâneo, a preponderância eclesial do cardeal António Ribeiro num contexto de mudança político-eclesial. Este ensaio é feito assumindo o religioso, e em concreto esta liderança religiosa, como bússola na compreensão da rutura política e das suas consequências.

Palavras-chave:

Catolicismo, Patriarca, Marcelismo, Revolução, Democracia.

Abstract:

Investigating the thought of D. António Ribeiro as the patriarch of Lisbon between Marcellism and PREC, we sought to understand the political dynamism that the religious assumes in the process of affirmation of the Portuguese democratic regime. At the same time, we tried to understand the preponderance of Cardinal Ribeiro's ecclesiastical prevailing in a political and ecclesial context. This essay assumes the religious, and this religious leadership in particular, as a compass in understanding the political rupture and its consequences.

Keywords:

Catholicism, Patriarch, Marcellism, Revolution, Democracy.

Introdução

Em setembro de 1968, afastado Salazar da Presidência do Conselho de Ministros, Marcello Caetano assumiria a condução da política portuguesa naquilo que seria a tentativa de execução de uma política de modernização económica e de liberalização do regime, por meio, entre outros, do fim do condicionalismo industrial, da aproximação à CEE, do regresso dos exilados, da reforma do ensino e da formação da chamada Ala Liberal. Encetou-se, desse modo, a experiência de uma primavera política que, dado o seu carácter cosmético e não obstante a absorção de alguns opositores moderados, viria a fragmentar-se graças ao recrudescimento das diversas oposições, nomeadamente a católica, no rescaldo do processo eleitoral das presidenciais de 1969, da crise estudantil, da intensificação da intervenção da polícia política e da censura, do recrudescimento da emigração e da continuidade da guerra colonial (Rosas 2014: 549-550).

No mesmo período, a Igreja Católica encontrava-se numa época de redefinição interna. Se, em Portugal, a hierarquia católica – à exceção do bispo do Porto – legitimava tacitamente o regime de Salazar e a sua política colonial, em Roma, ao invés, no início dos anos 60, João XXIII iniciara um processo de *aggiornamento* ao convocar o Concílio Ecuménico e ao enviar para o prelo as encíclicas *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963), na tentativa de ensaiar uma abertura do catolicismo à moderni-

dade, ao ajustar a Doutrina Social da Igreja ao contexto socioeconómico da Guerra-Fria, denunciando o subdesenvolvimento e a corrida aos armamentos e valorizando a liberdade de escolha e a cidadania. Depois da sua morte, para desconforto do regime português, Paulo VI retomará as suas políticas encerrando o Concílio, promulgando os textos conciliares e prosseguindo o *aggiornamento* com a rubrica de novos documentos sobre os problemas económicos do Terceiro Mundo e o desenvolvimento dos povos, corroborando a democracia e criticando os regimes coloniais e os imperialismos – recordem-se a constituição pastoral *Gaudium et Spes* (1965), a encíclica *Populorum Progressio* (1967) e a carta apostólica *Octagesima Adveniens* (1971). Isto tudo a par das primeiras viagens pontifícias à escala global e do estabelecimento do Dia Mundial da Paz, em 1967.

É nestas circunstâncias, sob a égide do magistério destes dois papas, que António Ribeiro estrutura a sua personalidade e o seu percurso. Nascido em Celorico de Basto, em maio de 1928, e ordenado padre em Braga em 1953, Ribeiro seguiria nesse ano para Roma a fim de obter o doutoramento na Pontifícia Universidade Gregoriana. De regresso a Portugal, exerceria funções distintas a nível nacional e diocesano, afirmando-se, no início da década de 60, como protagonista de uma liderança eclesial mediatizada e como formador de lideranças laicais no universo juvenil e universitário. Isto é, ocupando lugares-chave na pastoral enquanto Vigário-geral em Braga, assistente da Liga Universitária Católica e de diversas associações profissionais, apresentador de programas televisivos na RTP, e ainda docente no Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas e no Instituto de Cultura Superior Católica. Um percurso que o tornaria apto, ainda muito jovem, para o cargo episcopal: nomeado bispo auxiliar de Braga em 1967, depois de rejeitada a sua nomeação para a Beira por parte do regime, em 1969 foi transferido para a capital como auxiliar do cardeal Cerejeira. Assumiria o cargo patriarcal em novembro de 1971 e, em março de 1973, o grau cardinalício, no qual permaneceria até à sua morte, ocorrida em março de 1998 (Ferreira 2009: 161-177).

Nesta trajetória ascendente, a sucessão de Manuel Cerejeira na pessoa de António Ribeiro no Patriarcado seria gerida pela diplomacia romana tendo em vista obedecer a três propósitos inerentes à política externa de Paulo VI face ao Portugal do início dos anos 70: modernizar a pastoral eclesial sob a métrica conciliar; reunificar o clero e os fiéis da Diocese de Lisboa em torno do bispo; e, por fim, promover uma transformação das

relações institucionais entre a Igreja e o Estado, demarcando a hierarquia relativamente ao regime. A escolha de Ribeiro seria, assim, justificada no contexto político do ocaso da ditadura portuguesa e no processo de renovação eclesial acima esboçado, significando uma redefinição episcopal a fim de ajustar uma progressiva adaptação do catolicismo e a sua inclusão num possível regime democrático, a médio prazo. Desideratos que, quando estruturados no percurso académico cumprido pelo nomeado na Itália democrática dos anos 50, e na sua tomada de posição a favor de Paulo VI aquando da sua viagem a Bombaim em 1964 – no contexto de uma tensão entre Roma e Lisboa, dado o significado da perda de Goa à escala imperial –, o tornavam apto para o exercício do ofício num tempo de transições (Fontes 2013: 208).

Procuraremos de seguida aquilatar a preponderância da liderança de António Ribeiro no contexto da rutura do regime português entre o marcelismo e o PREC, por meio dos seus documentos pastorais e das suas entrevistas. Inquiriremos o modo como o religioso, e esta liderança religiosa em concreto, interagiu e ganhou dinamismo político na sociedade contemporânea.

O novo patriarca e o marcelismo. Prelúdios democráticos?

No decurso da sua tomada de posse, em novembro de 1971, já no ocaso da primavera de Marcello, Ribeiro esboçaria os traços gerais do seu programa, expondo as linhas normativas do seu pontificado. Procurando uma postura de isenção face ao regime de Caetano, a argumentação do novo patriarca estruturar-se-ia em torno de uma descodificação positiva da emancipação do sagrado e do profano a partir da metáfora do Reino de Deus. De acordo com o seu raciocínio, a Igreja contemporânea, não se movendo por qualquer «ambição terrena», aceitaria a «autonomia do profano», reivindicando apenas «a liberdade necessária ao exercício da sua missão». Soberania essa que, na apreciação patriarcal, exigiria um duplo requisito: a «sã laicização» dos Estados modernos e o fim do «temporalismo eclesial» (Ribeiro 2009: 151).

Com efeito, possuindo «cada qual a sua esfera de competência», D. António propunha a cooperação institucional como padrão das relações Igreja-Estado, rejeitando qualquer «enfeudamento» de um poder face ao outro. Melhor dizendo, salvaguardando a liberdade de actuação e a auto-

nomia institucional de ambos os poderes, António Ribeiro, ensaiando o propósito de independência eclesiástica, golpeia um dos redutos doutrinários do regime: o eixo normativo entre o Estado e a Igreja, e nomeadamente a função legitimadora desta face àquele – pugnando por um Estado não totalitário, que proteja a «autonomia das entidades privadas», e reivindicando a ordenação de diversas liberdades e direitos, que à data permaneciam obstruídos pelo regime (Ribeiro, 31 de maio, 1973: 4).

Cingindo-se às diretivas pontifícias, o patriarca Ribeiro, a propósito da sua visita ao Brasil de Emílio Médici (em setembro de 1972), ao falar sobre a «Liberdade dos filhos de Deus», apresenta o princípio da liberdade como um direito inalienável a promover nas sociedades contemporâneas: apelou então para «o respeito sagrado em que deve ter-se a liberdade humana, sempre carecida de educação, mas jamais suscetível de ser negada» (Ribeiro, 3 de setembro, 1972: 2). Esta interpretação do conceito de liberdade não se confundiria, porém, com o repto à licenciosidade, visto que, se por um lado «não há liberdade quando uma injusta coação externa ou interna a suprime», por outro, «também ela não existe sempre que se degrada em libertinagem». Ou seja, Ribeiro ao prescrever o preceito da liberdade como valor regulamentar na edificação das sociedades, não deixará de apresentar as limitações às quais deveria estar subordinada, definindo as suas fronteiras «no respeito da liberdade alheia e na ordenação necessária dos homens em sociedade», condenando de igual modo os totalitarismos e o «liberalismo desenfreado» (Ribeiro, 3 de setembro, 1972: 3).

Por conseguinte, no decorrer do *Ano Santo da Reconciliação*, Ribeiro justificaria a aspiração da liberdade fundamentando-a na valorização da justiça e da verdade, intimando a condenação dos variados tipos de violência e a salvaguarda da dignidade individual e coletiva. Neste sentido, seria imprescindível, para o patriarca português, garantir a consagração dos direitos essenciais «relativos à integridade física, à imunidade de torturas, ao alimento, à habitação e à saúde» – denunciando «o terrorismo e a violência armada» e promovendo o respeito pelo «justo pluralismo das opções concretas, em matérias livres e na procura competente das melhores soluções para os problemas colectivos». (Ribeiro, 2 de dezembro, 1973: 12). Desta maneira, António Ribeiro, associando-se a Paulo VI, apelaria à modificação societária, apontando «a urgência de procedermos à reforma, se necessário radical, das consciências e das instituições, de

modo a que se criem espaços de verdade e de justiça, de liberdade e de paz» (Ribeiro 2008, vol. 1: 202).

Ao perfilar a retórica pontifícia no Portugal de Caetano, Ribeiro aposta numa nova tentativa de emancipação da Igreja relativamente ao regime e aos seus pressupostos ideológicos, desenvolvendo o seu enunciado em torno da promoção das liberdades e dos direitos como decorrentes da doutrina cristã. Articulava-se, assim, o desejo de liberdade com o de uma «mais ampla participação na vida social e pública»: as quais, «nem sempre [percorrendo] os rectos caminhos», não deveriam ser obstruídas (Ribeiro 2010: 15).

Depois de assegurar os apoios do Episcopado para mencionar o tema do pluralismo e do sufrágio na carta pastoral que celebrava o aniversário da encíclica *Pacem in Terris*, o parecer do cardeal Ribeiro relativamente à problemática da pluralidade política associa-se à tese pontifícia, adaptando-a à realidade portuguesa: declara que «salvaguardando o bem comum, a Igreja reconhece e defende o pluralismo de opções políticas», assim como a obrigação dos homens «de reconhecerem o valor da liberdade de escolha que lhes é proporcionada, para procurarem realizar juntos o bem da nação». Por outro lado, na opinião de D. António, a defesa da pluralidade política, rejeitando esquemas totalitários ou revolucionários, reivindicava uma reforma interna do regime em vigor por meio da implementação progressiva de mecanismos institucionais em ordem à sua materialização, nomeadamente prescrevendo a educação dos cidadãos para o seu exercício consciente e determinando o sufrágio como garantia de juridicidade. Como afirma o titular do Patriarcado, na primeira versão do texto não outorgada pelos restantes bispos:

A possibilidade dos indivíduos se associarem em grupos de expressão de opinião e de prática política é consequência lógica do princípio pluralista e constitui um direito essencial, cuja observância nem sempre é fácil, dada a imaturidade política de muitos cidadãos. Mas a grande empresa do político [...] está em promover a maturidade política [...], [conduzindo] o povo, sem precipitações suicidas mas com honrada e contínua vontade evolutiva, ao grau de plena maturidade política (Ribeiro, 4 de maio, 1973: 11).

Isto porque «a escolha dos dirigentes políticos é aspecto de primacial importância na vida do País», requerendo «que nela haja participação

consciente e livre dos cidadãos aos quais se reconhece o direito de sufrágio», o qual, para ser efetivo, deveria «poder exercer-se livre e ordenadamente e assente no reconhecimento do pluralismo e das suas instituições». Uma perspetiva plural e democrática que o patriarca Ribeiro não legitimava no interior do universo católico, não abdicando de uma eclesiologia vertical, escudando a unidade eclesial com base na hierarquia e sancionando, ao jeito de Montini, os pluralismos teológicos que repensavam as estruturas eclesiásticas à luz de critérios democráticos e socialistas (Ribeiro 2010: 151). Contribuía, assim, para a deceção de muitos dos *católicos progressistas* que o tinham acolhido como agente de renovação eclesial – alargando a dissidência católica, que se acentuaria depois da Revolução de Abril.

Enquanto presidente da Comissão Episcopal das Comunicações Sociais, António Ribeiro posicionar-se-ia a favor do pluralismo no seio dos serviços informativos da Igreja, não podendo esta «exprimir-se adequadamente por uma só voz monocórdica», tendo em conta que a «promoção de um autêntico diálogo social e de uma saudável opinião pública precisa de vozes com tonalidades diferentes, embora todas harmonizadas pela lei da honestidade» (Ribeiro, 15 de dezembro, 1973: 4). O combate ao monolitismo informativo convergia num horizonte mais alargado de pensar os meios de comunicação social.

Segundo declarações do cardeal Ribeiro ao jornal *O Século*, os meios de comunicação deveriam fomentar o conhecimento, promover «a progressiva democratização da cultura em camadas da população relegadas ao isolamento» e impulsionar a transformação das sociedades. Instituir-se-iam, desse modo, como elementos indispensáveis para a aproximação dos povos e para a emancipação político-social dos indivíduos. Como interroga o dirigente eclesiástico, ao citar a Comissão Pontifícia das Comunicações Sociais:

Quem ousaria negar ou depreciar a importância [...] de todos os meios de comunicação na ultrapassagem das fronteiras geográficas e políticas, na abolição das fronteiras físicas ou morais [...], na abolição dos conflitos ideológicos e das tensões raciais ou étnicas; a fim de [...] realizar um *consensus* de objectivos comuns? (*O Século*, 14 de maio, 1971: 10).

Não obstante a utilidade desses dispositivos, o patriarca de Lisboa não anula os riscos da sua má gestão, condenando a sua manipulação

sempre que empregues em prejuízo da dignidade humana, «na deformação da opinião pública, na exaltação dos nacionalismos utópicos e ultrapassados, na consolidação de poderes económicos, sociais e políticos que oprimem e escravizam». Considerava, por isso, o desiderato do pluralismo, político ou informativo, como um «caminho penoso» que o mundo teria de trilhar, «exigindo opções pessoais desacostumadas e escolhas nem sempre fáceis» – mundo esse que estaria «acicatado pelo desejo do desenvolvimento económico e pela ânsia de libertação de servidões antigas, devorado pelo exacerbamento do prazer e da posse, característica das sociedades de consumo».

Propósitos que, ao serem proferidos por António Ribeiro a partir do magistério pontifício, encaixavam no projeto ideológico do regime, do qual o novo patriarca se procurava distanciar. Surgiram na arguição prelatícia, depois de 1973, a fundamentação da viabilidade do pluralismo democrático enquanto regime, a valorização do sufrágio como sistema de legitimidade, a defesa da liberdade de imprensa e do pluralismo informativo. Argumentos mais ou menos explícitos que, ao divergirem da política corrente, faziam de Ribeiro um adepto de um reformismo político por dentro do regime – compreendendo-se aqui as primeiras interações do purpurado com Mário Soares, com quem se encontraria em Roma em 1973, por intermédio da Santa Sé. Isto, apesar de não tecer qualquer crítica à atuação política do seu antecessor e ao qualificar a sucessão no Patriarcado como «continuidade na missão e novidade na acção», assemelhando-se à divisa de Caetano depois de substituir Salazar.

A questão colonial

Estando o país empenhado na guerra em África desde 1961, a qual mobilizou um elevado número de homens e de recursos, o Episcopado português, ao arrepio das diretivas pontifícias, mantém o seu apoio à política ultramarina contrária à autodeterminação dos povos (Simpson 2014: 199). Neste contexto, e à medida que a oposição católica se mobiliza contra o conflito, António Ribeiro ao chegar a Lisboa, vai generalizar os apelos à paz, seguindo as reflexões de Paulo VI: «a paz é possível» (1973), «a paz depende de ti» (1974).

Sem, porém, tomar posição sobre as partes em diferendo e os movimentos de libertação, e sem fazer uma autocrítica da atuação

da hierarquia no imperialismo português, o cardeal Ribeiro, ao rezar pela paz a cada passagem de ano, apelará ao compromisso de todos para a concretização desse objetivo, lembrando os que «sofrem os horrores da guerra [no] mundo» e, de modo particular, a «África Portuguesa, onde irmãos nossos, pretos ou brancos, lutam e morrem há vários anos».

Apesar da surdina, na sua retórica, sobre o conflito colonial, Ribeiro incentivará a promoção da educação dos indivíduos e a formação de «uma opinião pública desejosa da paz e para ela preparada» (Ribeiro 2010: 355); o cardeal exigia, em simultâneo, responsabilidades dos Estados e das Organizações Internacionais na salvaguarda da «paz de muitos contra a agressão injusta de alguns», não sendo esta possível «sem homens livres num mundo livre», revertendo a seu favor «os dispêndios financeiros, técnicos e humanos que temos posto ao serviço da guerra» (Ribeiro 2010: 347-348).

Ainda assim, aquando da vigília na Capela do Rato, na passagem de ano de 1972-1973, realizada por crentes e por não crentes opositores do regime, o patriarca Ribeiro, apesar de autorizar e de ter consciência de que os objetivos pontifícios são de «concretização melindrosa num país em guerra», procurará eximir-se ao acontecimento de uma forma ambígua: tentou garantir a autonomia da Igreja ao reprovar os abusos verificados por ambas as partes intervenientes no espaço de culto, condenou a «instrumentalização» da Igreja e afastou o capelão responsável pela Capela do Rato; não se escusou, todavia, de se apresentar na sede da Direção Geral de Segurança a fim de libertar o sacerdote detido após a vigília, nem deixou que se considerasse a sua demarcação do episódio do Rato como um «desencorajamento da procura, por parte dos católicos e dos homens de boa vontade, das soluções concretas que levam à paz» (Ribeiro, 10 de janeiro, 1973). Diversas ocorrências, mais ou menos explícitas na hermenêutica patriarcal, permitem-nos antever a complexidade do pensamento de António Ribeiro face ao colonialismo português, do qual decorria a problemática da acção missionária da Igreja nas colónias: esta, ao ser justificada pelos pressupostos político-religiosos do imperialismo português, merecerá uma leitura crítica, ainda que ambivalente, por parte do patriarca de Lisboa.

Neste sentido, o exercício missionário em África, estipulado mediante o Acordo Missionário de 1940, apresentar-se-ia «com complexidade e melindre» aos olhos de D. António, uma vez que havia quem o considerasse,

a partir da objetiva política, como um instrumento de «colonialismo religioso, ligado ao imperialismo europeu» – uma interpretação desacertada da atividade missionária, a qual, no entender do cardeal patriarca, deveria ser avaliada não como «um problema isolado», mas antes como uma parte da «situação geral da Igreja» (Ribeiro 2011: 177-178). Ou seja, do ponto de vista do cardeal, a missão só poderia ser compreendida com contornos religiosos, implicando, a jusante, a promoção integral do homem – não olvidando, embora, a história de uma Igreja orgulhosa do seu «zelo missionário». Tal como o mesmo prelado atestará dois anos depois da Revolução, ao comentar a atividade missionária portuguesa na história e reprovando os seus críticos:

Portugal possui uma gloriosa tradição missionária de que não deve envergonhar-se. Sem esquecer as limitações e os defeitos próprios dos actos que não são apenas divinos, a nossa epopeia missionária não teme confronto com a de qualquer outro povo. [...] [Ainda assim,] os que hoje, aqui ou lá, só descobrem sombras na missão portuguesa e não vêm a luz, sofrem grave deformação visual. [Não podendo] os cristãos consentir que se ultraje assim tantos missionários (Ribeiro 2011: 190).

O mesmo é dizer, no crepúsculo da ditadura portuguesa, a argumentação do principal eclesiástico português encadear-se-á na tentativa de legitimação do exercício missionário no horizonte do fenómeno do religioso a partir do Vaticano II, procurando, desse modo, diferenciar-se de um colonialismo enquanto estratégia imperialista do regime ditatorial. Ao apelar à paz, na métrica de Paulo VI, o cardeal Ribeiro manifestar-se-á implicitamente contra os pressupostos da política de guerra prosseguidos por Caetano, distanciando-se igualmente de uma leitura político-ideológica da missão católica no Ultramar – tudo isto, como vimos, apesar do seu distanciamento ambivalente face aos participantes na vigília do Rato, sem tomar partido no conflito ultramarino ou sem invalidar em absoluto o Acordo Missionário.

Porém, no alvor de 1974, interpretando os acontecimentos que o circundam, Ribeiro alertaria para os vestígios de um «novo amanhã» em curso: «já todos nos apercebemos de que os novos tempos, amanhecidos no horizonte, requerem uma nova fisionomia de homem e um novo modelo de civilização [onde se] reconheça a dimensão plena do seu valor singular» (Ribeiro 2010: 243). Isto é, uma dialética de mudança societária que a breve

trecho se cruzaria com a dinâmica da rutura política em Portugal: a qual, de acordo com a convicção patriarcal, não se deveria operar mediante experiências revolucionárias ou messianismos utópicos, preconizando a «sublevação inteira dos padrões de civilização e das estruturas económicas, sociais e políticas», mas antes por meio do compromisso de todas as partes para a construção de uma nova ordem social, advogando a transição democrática por via de uma dinâmica de reestruturação política gradativa no interior do regime. Porém, em Portugal, seria a via revolucionária a ditar a queda do regime ditatorial: uma circunstância na qual António Ribeiro emergirá como um interlocutor referencial, tentando, desde logo, validar a presença da Igreja no figurino de uma sociedade democrática.

O Patriarca, a Revolução e o PREC. Os estímulos da Revolução

Depois de abril de 1974 – pese embora o clima de contestação face ao Episcopado, tendo em conta a sua conivência com o regime deposto –, António Ribeiro, emergindo como principal interlocutor eclesiástico, predispõe-se ao diálogo com as novas autoridades instituídas, consentindo nos desideratos defendidos pelo Movimento das Forças Armadas [MFA]. Em nome da Conferência Episcopal reunida em Fátima, o patriarca de Lisboa reconhece que também a Igreja partilha as interpelações da Revolução na tentativa de afirmação de um novo modelo societário «onde a injustiça não tenha foros de cidadania, onde a recta liberdade de todos possa ser respeitada e vivida, onde o ódio desapareça e a guerra dê lugar à paz» (Ribeiro, 13 de maio, 1974: 3-4). O alto prelado qualificava o «momento presente» como uma «hora alta da vida nacional», na qual «os portugueses ensaiam a convivência democrática e procuram esquemas mais livres e mais justos de ordenação da sociedade». Ou, de outro modo, como o mesmo bispo reitera na Mensagem de Natal de 1974:

Esta é a hora providencial de emendar o que estava errado, [...] de lançar os alicerces de uma nova organização social [...]. É a hora de [...] firmarmos um regime verdadeiramente democrático, em que os reais interesses colectivos prevaleçam sobre os egoísmos individuais e sobre o exclusivismo monopolista das facções partidárias (Ribeiro 2010: 29).

Desta maneira, perante este processo de transição histórica, e com vista a justificar a presença da Igreja na sociedade democrática, o cardeal Ribeiro não deixará de sublinhar o carácter revolucionário do Cristianismo como dinamismo civilizacional operante na sociedade emanada da Revolução; nomeadamente, patenteando a Doutrina Social da Igreja como programa societário e político e ordenando, paralelamente, a participação responsável dos católicos na vida democrática, fazendo seus os

[...] valores e aspirações de mais justiça e liberdade, de mais igualdade e respeito pela dignidade do homem, de mais equitativa distribuição das riquezas, de ampla promoção das classes desfavorecidas [...], de generalizada participação de todos no debate e na escolha dos melhores esquemas de ordenação social e política (Ribeiro 2010: 249).

De outra forma, António Ribeiro, correspondendo às exigências da Santa Sé, sem sair à rua de punho em riste ou de cravo ao peito, acolheria com expectativa as aspirações da Revolução e a instauração do regime democrático em Portugal, tendo em vista a introdução da Igreja no mesmo. Reafirmava, depois do 25 de abril de 1974, os pressupostos doutrinários do pluralismo que defendera no final do período marcelista, ao apresentar o Evangelho como o modelo de uma «revolução contínua» a implementar na ordenação da vida nacional, e solicitando para tal a participação dos cristãos como agentes da construção política do regime democrático, determinando-o.

Ainda assim, paralelamente às esperanças suscitadas pelo contexto que testemunhava, o purpurado não deixará de prevenir, em dezembro desse ano, para os perigos da exacerbação do processo revolucionário, do qual procedem «as tensões e as discórdias, as tentações do ódio e da vingança [...] o recurso arbitrário ao direito da força em vez do uso pacífico da força do Direito» (Ribeiro 2010: 27). Um vaticínio que, a breve trecho, se viria a confirmar, obrigando o bispo de Lisboa a redefinir a sua expectativa inicial face à Revolução.

A incerteza do PREC

A partir de setembro de 1974, com o afastamento de Spínola da Presidência da República e a designação de Costa Gomes como seu sucessor, e investido o III Governo Provisório liderado por Vasco Gonçalves,

acentua-se em Portugal o clima de tensão político-social num período de transição revolucionária que teria o seu termo no golpe militar de 25 de novembro de 1975 – o Processo Revolucionário em Curso (PREC).

Falhados os golpes spinolistas de 28 de setembro de 1974 e de 11 de março de 1975, o executivo de Vasco Gonçalves, apoiado no COPCON, avança «rumo ao socialismo» através de um programa político-económico delimitado pelas leis de nacionalização da banca, empresas e serviços, pelas leis laborais, pela unicidade sindical e pela reforma agrária. Até novembro, depois das eleições para a Assembleia Constituinte (em abril), acentuar-se-ia a contestação política em torno da disputa de legitimidades entre os *partidos moderados* com maioria parlamentar, o PCP, a extrema-esquerda e uma parte do MFA – escalando o conflito social mediante ocupações de casas, terras e empresas por parte dos trabalhadores; o confronto de grupos de extrema-direita (MDLP e ELP) e extrema-esquerda (UDP, LUAR e MRPP); as reivindicações sindicais e a mobilização dos católicos; os assaltos às sedes partidárias e o cerco ao parlamento. Um crescendo conflitual ocorrido no verão daquele ano (1975), do qual a Igreja Católica, considerada como um setor reacionário, não ficaria à margem: ora sujeitando-se à ocupação da Rádio Renascença e ao cerco do Patriarcado; ora estimulando a mobilização social e política contra o gonçalvismo e os ataques às sedes partidárias da extrema-esquerda (Ferreira 1994: 239-277).

Perante esta conjuntura, a posição de D. António modificar-se-á, intervindo diretamente nos acontecimentos. Tentando remediar os conflitos sem entrar em hostilidades políticas irreversíveis e sem encabeçar manifestações de protesto, acolheria os jovens com ele sitiados no Patriarcado e interviria junto do COPCON no sentido da libertação dos trabalhadores da Renascença (Ferreira 2009:167). Embora sem nunca abandonar o que considera ser a justeza dos valores de Abril, o patriarca de Lisboa transitará da expectativa prudente para a crítica declarada ao processo revolucionário, tendo em conta a propagação do cenário «de ódio, de divisão e de ressentimento» pelo qual «os portugueses foram tentados a descreer na viabilidade daquele país mais justo [e] mais livre que lhes foi anunciado no começo da revolução» (Ribeiro 2010: 258).

Neste sentido, segundo a interpretação do patriarca D. António Ribeiro, depois de consumada a Revolução, desenvolver-se-ia um contexto propício para o despertar dos ímpetus anticlericais adversos à hierarquia católica. Como denunciava o prelado:

Dói-nos, hoje, verificar a ingratidão e a calúnia de algumas vozes que se levantam a acusar os padres e a Igreja, diante da opinião pública. [...]. De há muito, sabíamos que o anticlericalismo em Portugal, velha pecha herdada de outras eras, espreitava a hora de retomar vigor e alento (Ribeiro 2008, vol. 2: 102-103).

O momento serviria de pretexto a que D. António, não escondendo o risco de novas perseguições, incentivasse a mobilização de uma contestação militante e combativa por parte dos crentes: incitando a que, «se a perseguição religiosa nos bater à porta, cada membro da Igreja, [...] deverá dizer como S. Vicente: ‘Que dispute o tirano e lute comigo. Veremos quem é mais poderoso’». (Ribeiro, 21 de janeiro, 1975: 3). Prognóstico que, para o líder eclesiástico, seria indicador de um desfasamento entre o radicalismo revolucionário e as mentalidades do povo, que «responde com reprovação e desagrado» aos atos de «agressão às instituições».

Assim, durante o chamado Verão Quente de 1975, perante a agitação conflitual provocada pela disputa partidária inerente aos períodos de campanha eleitoral para a Assembleia Constituinte, António Ribeiro, não se confrontando diretamente com algum campo político, juntará a sua voz aos que criticam o rumo tomado pela Revolução. Afirmava então que o que se franqueara em abril do ano anterior estaria em causa dada uma minoria de agentes que «em lugar da liberdade, tudo fazem para firmar uma ditadura, traga embora ela o sinal contrário de outra que já passou», incitando-se «a arbitrariedade, a anarquia, o culto das personalidades» e praticando-se a «agressão ideológica e religiosa» nos meios de comunicação (Ribeiro, 7 de setembro, 1975: 4). Dito de outra forma, um contexto que, para o cardeal, configurava uma deturpação do que considerava serem os objetivos da Revolução, escancarando-se as portas à libertinagem e à insubordinação, e, com elas, à instauração de um novo tipo de autoritarismo radical à esquerda, onde a ordem democrática parlamentar sufragada não seria respeitada. Como sugere o príncipe eclesiástico:

[...] Talvez a nossa revolução tenha cometido o pecado da falta de estruturas válidas [...] sem cuidar de erguer o presente e o futuro. [...]. Impôs-se um férreo monolitismo de informação, ideologicamente manipulada [...]; tentou-se o assalto ao poder, por métodos anti-democráticos

e desonestos; agravaram-se as tensões sociais; e assistiu-se ao recrudescimento da violência (Ribeiro 2010: 33).

Isto é, a radicalização do processo revolucionário que, para o então purpurado lisboeta, caminhava ao arrepio do que fora legitimado pelo voto nas eleições para a Constituinte – ganhas pelo PS e PPD – nas quais os portugueses manifestaram «que queriam uma sociedade pacífica» onde «as minorias não pretendam impor [...] esquemas totalitários ao sentimento cristão das gentes; uma sociedade pluralista que não aceite monopólios» (Ribeiro, 7 de setembro, 1975: 3). Porque, como afirma Ribeiro no início de 1976, estimando o decurso do período revolucionário:

Uma sociedade onde as leis não são respeitadas [...] é uma sociedade degradada e corrompida [...] a caminho da selva. E as revoluções não se fazem para promover o retorno dos povos a formas de convivência primitivas e selvagens. Em Portugal, após quase dois anos de revolução, há necessidade de consolidar um Estado de direito e de justiça, onde a liberdade se não confunda com a libertinagem e onde os valores morais sejam respeitados (Ribeiro 2010: 365).

À crítica ao PREC acresce a censura ao modelo de descolonização português, uma vez que, para o cardeal, o mesmo processo e a consequente autonomização colonial nem sempre foram concordantes com os interesses das comunidades africanas, reivindicando, ao invés, a necessidade de evangelização dos processos de libertação e uma maior responsabilidade de Portugal face aos países emergentes. Como o mesmo afirma, citando a mensagem de Natal do Episcopado:

A descolonização tal qual se efectivou [...], não está, em vários aspectos, à altura do passado. Tínhamos merecido que o nascimento para a independência dos novos países do Ultramar se processasse com mais serenidade, de maneira mais digna e justa (Ribeiro 2010: 364).

Por conseguinte, as dificuldades inerentes ao regresso dos retornados das ex-colónias são estimadas na prédica patriarcal como uma ilação objetiva de um processo de descolonização desajustado, identificando-as como «situações humanas dramáticas que ninguém pode ignorar» (Ribeiro, 14 de agosto, 1975: 1). Por outras palavras, a problemática dos

retornados, em paralelo ao crescendo de violência nos países africanos independentes, seria vinculada na métrica do patriarca de Lisboa para justificar a crítica feita ao *modus operandi* da descolonização, em razão de fundamentar a necessidade de evangelização e mediação eclesiástica na autonomização dos povos, a par de um maior empenho político de Portugal para com as antigas colónias.

Ainda assim, pese embora a conjuntura de conflituosidade na sociedade portuguesa, António Ribeiro, em entrevista ao jornal conservador francês *Le Figaro*, não deixará de sublinhar a vantagem da Igreja Católica em tal contexto, a fim de «restabelecer um clima de compreensão e diálogo» face ao ambiente envolvente de «violência de certos agrupamentos políticos», empenhando-se na defesa das «exigências da justiça social», da liberdade religiosa, assim como dos direitos «daqueles que foram indevidamente privados de trabalho ou de liberdade [...] à luz de critérios ideológicos»; continuava-se, assim, um trabalho educativo com vista à «elevação do nível cultural do povo português» (*Le Figaro*, 11 de abril, 1975: 10). Não obstante, em março, numa entrevista ao *Diário de Notícias*, D. António tinha criticado a falta de soberania de atuação da Igreja no contexto revolucionário, no qual, ao contrário do que experimentara em abril de 1974, a instituição se via cerceada no que acreditava serem as suas liberdades e direitos: «alguns grupos de base aproveitaram o período anárquico da revolução para agredir e ferir a liberdade da Igreja», a qual, apesar de ver respeitado o culto, se vira ameaçada na liberdade de «organização, de ensino, de expressão pública da fé» (*Diário de Notícias*, 13 de março, 1976: 12-13).

Assistimos, pois, ao recrudescimento de um clima de tensão política e social, balizado entre março e novembro de 1975, com um cunho adverso à Igreja instituída, o que levará à discordância e afastamento do Episcopado e, nomeadamente, do cardeal patriarca, relativamente aos setores da esquerda radical presentes na política e no MFA, e à sua consequente afinidade e aproximação dos militares moderados, como os signatários do *Documento dos Nove* ou os partidos *democráticos*, PS, PPD e CDS. Proximidade estratégica que viria a sair reforçada depois da eleição da Assembleia Constituinte, ganha pelo Partido Socialista, em que a hierarquia incentivaria os católicos à militância ao lado dos partidos *moderados*, alargando a base social de apoio contra a «muralha de aço» de Vasco Gonçalves.

Diagnóstico pós-revolucionário

Após o 25 de novembro de 1975, enfiado «o socialismo na gaveta» e consolidado o regime democrático, o cardeal António Ribeiro, agora presidente da Conferência Episcopal, aproveitará a ocasião para apelar à reconciliação nacional e para fundamentar a atuação da Igreja na sociedade democrática, defendendo as liberdades eclesiais e apelando à participação dos cristãos, enquanto tal, na democracia.

Depois do período revolucionário – período durante o qual «cresceram os ódios, multiplicaram-se as vinganças, reinou a demagogia, manipularam-se as consciências» não se progredindo «na edificação de uma sociedade nova» (Ribeiro 2010: 364) –, António Ribeiro reitera a importância do 25 de abril de 1974 e dos seus resultados práticos na sociedade portuguesa, não os confundindo com o PREC:

Não deixa de ser agradável verificarmos que, apesar das vicissitudes sofridas no percurso, a revolução já pôde averbar diversas realizações positivas. Entre estas, fácil é pôr em relevo as que dizem respeito ao fim da guerra colonial em África, à instauração de um clima generalizado de verdadeira liberdade civil, à tentativa de atenuar algumas situações de injustiça [...] na promoção colectiva dos mais desfavorecidos e num regime democrático que se propõe [...] livre e pluralista (Ribeiro 2010: 32).

Frisaria, posteriormente, como que delineando a matriz futura, a necessidade de restabelecimento de um «clima de respeito mútuo e de fraternidade solidária, que a todos nos mobilize para as tarefas inadiáveis da reconstrução nacional» (Ribeiro 2010: 364).

Portanto, perante a conjuntura política do Verão Quente, a eloquência patriarcal reforçou a necessidade de edificação de uma sociedade democrática representativa de tipo ocidental, mediante o ordenamento e o regimento dos atos eleitorais; nomeadamente, promovendo o direito de institucionalização da pluralidade partidária e do sufrágio universal como esteio da licitude do exercício governativo – de que é exemplo o seu apelo à participação nas eleições legislativas de abril de 1976. Um panorama no qual, segundo António Ribeiro, todos os cidadãos se deveriam comprometer através do exercício do voto, compreendido como «um gravíssimo dever de consciência», porque, como o mesmo justifica, «num regime verdadeiramente democrático, o resultado do sufrágio tem

importância decisiva no futuro livre e próspero do País e na realização pessoal de cada cidadão». Procedimento onde a Igreja hierárquica, de acordo com o magistério conciliar, não se deveria imiscuir, procurando, na posição do patriarca de Lisboa, uma imparcialidade partidária, razão pela qual «nenhum agrupamento político se pode legitimamente considerar privilegiado em relação à Igreja» (Ribeiro, 14 de abril, 1976: 2). Quer dizer, um afastamento face à disputa partidária, o que se compreende atendendo ao desiderato de firmar a neutralidade eclesial junto dos agentes partidários e a necessidade de promover uma relação dialogante com todos – como, aliás, comprovam as objeções de Ribeiro à fundação de um partido português no campo da Democracia Cristã, a fim de evitar uma situação de conflituosidade semelhante à que ocorrera antes de 1910 (Ferreira 2009: 199).

Ainda assim, D. António não deixará, como já fizera antes, de apelar à mobilização dos fiéis em ordem à construção do bem comum, agora sob a batuta da laicidade do Estado prevista na Constituição de 1976. Desta maneira, incitando os cristãos a tomarem parte nos procedimentos próprios da vida democrática, António Ribeiro procura, por intermédio dos eleitores católicos, influenciar o rumo da política portuguesa com os postulados do Catolicismo, não prescindindo, por isso, de demarcar no universo partidário os critérios norteadores da escolha dos crentes. Assim, corroborando a afirmação da Conferência Episcopal, se a gama de opções partidárias lícitas aos católicos não fosse questionada – «[tendo] em vista o bem comum da sociedade, onde devem caber não só valores económicos e sociais, mas também [...] de ordem cultural e religiosa» – as mesmas deveriam ter como limite o «bem comum da Pátria e [a] doutrina cristã que professam». Estavam, todavia, os crentes desautorizados pela hierarquia a «dar o [seu] voto a partidos que, pelos seus princípios ideológicos [...] se lhes afigurem incompatíveis com a concepção cristã do homem e da sua vida em sociedade» (Ribeiro, 14 de abril, 1976: 2). O cardeal não deixava então de destacar, professando a métrica da *Octogesima Adveniens*, a abertura, por parte da Igreja, ao socialismo democrático como uma escolha exequível dos eleitores católicos, sem, porém, ratificar o movimento Cristãos pelo Socialismo. Isto é, para o líder eclesial, o eleitor católico, não devendo polarizar-se como conservador, reacionário ou progressista, deveria «ser simplesmente cristão», comprometendo-se ativamente com a vida política, económica e social

do país. Conforme lembra o bispo de Lisboa em entrevista à *Actos*, em setembro de 1976:

É necessário que os cristãos portugueses apareçam, cada vez mais, na vanguarda das justas lutas económicas, sociais e políticas; trabalhem no campo das manifestações e actividades culturais colectivas e procurem, em toda a parte, imprimir sentido humano e cristão às realidades da vida (*Actos*, 27 de Setembro, 1976:14).

Em síntese, depois do 25 de novembro de 1975, esbatendo-se em Portugal o quadro de conflito vivido no Verão Quente, o cardeal de Lisboa assistiria com expectativa à constitucionalização da democracia por meio da consolidação de uma legitimidade democrática-representativa de tipo ocidental, ao invés daquela revolucionária-popular que era própria dos países do Leste europeu. Assim, apelando à reconciliação nacional, António Ribeiro escuda-se nos princípios da Revolução portuguesa, reiterando a pertinência do sufrágio e do parlamentarismo como eixos normativos da sociedade democrática – pugnando pelo apartidarismo hierárquico e estimulando, paralelamente, a participação política dos fiéis, a fim de caucionar a presença de uma Igreja influente no panorama de uma sociedade plural. Um contexto de estabilização do regime que permitiria a D. António cimentar as relações institucionais entre Igreja e Estado junto das autoridades políticas dos partidos ao *centro*, esgrimindo as liberdades da hierarquia e permitindo, em simultâneo, a recomposição do universo eclesiástico à luz do *aggiornamento* conciliar.

Conclusão

Estudar um bispo contemporâneo adverte-nos para a necessidade de compreender a realidade histórica que o envolve, no cruzamento das contingências religiosas e eclesiais, a par das dinâmicas políticas, culturais e sociais que o determinam e caracterizam e a partir das quais estrutura o seu pensamento enquanto sujeito crente e cidadão político. Com efeito, também o percurso do patriarca António Ribeiro não se compreende à margem da conjuntura sociopolítica e eclesial das quais foi interlocutor.

A atuação de D. António Ribeiro em Lisboa, no início da década de 70, tornar-se-á mais perceptível quando estruturada na diplomacia vaticana conciliar de que fora o resultado, enquadrando-se a sua nomeação patriarcal no horizonte de uma estratégia diplomática de *aggiornamento* montiniano que prescrevia a renovação dos Episcopados Ibéricos em razão da demarcação das hierarquias católicas relativamente aos regimes fascistas europeus que tinham sobrevivido à Guerra. Justificava-se, pois, no caso do patriarca de Lisboa, pelos dois processos de transição aos quais a Santa Sé pretendia responder em Portugal: por um lado, o ocaso do marcelismo e a instituição da democracia a médio prazo; por outro, a implementação das diretrizes do Vaticano II, secundada pela necessidade da unidade eclesial na diocese de Lisboa.

Neste sentido, o novo patriarca, adotando a gramática conciliar, ensaiará uma tentativa de distanciação da Igreja face ao regime ditatorial no crepúsculo do Portugal de Marcello, com vista à emancipação por parte da hierarquia, da sua autoridade e legitimidade, relativamente ao sistema político instituído – advogando, ao jeito de Paulo VI, a autonomia da Igreja face ao Estado, as liberdades e o pluralismo, o sufrágio e a paz. Isto, pese embora o seu silêncio face à anuência eclesiástica ao regime, à guerra colonial e à atuação dos movimentos de libertação, e a sua divergência ambígua perante a oposição católica e por ocasião de algumas iniciativas de protesto. Assim, ao patrocinar as pretensões do pluralismo no fim da ditadura e ao contestar os pressupostos ideológicos da mesma, o patriarca apelará ao estabelecimento pacífico e evolutivo de uma nova sociedade plural, incentivando a sua constituição a partir de uma transição reformista do regime e opondo-se implicitamente ao contexto revolucionário, como recurso e estrutura de afirmação do sistema democrático. Porém, a Revolução uma vez efetivada, acabaria por ser assumida sem reservas pelo purpurado lisboeta, reiterando em democracia os postulados que defendera no ocaso do marcelismo, esgrimindo a liberdade, os direitos e a independência da Igreja face ao Estado laico e manifestando o seu contributo para a afirmação de um regime pluralista.

Ainda assim, se o cardeal consente com expectativa nos preceitos da Revolução de Abril de 1974, à medida que esta se radicaliza, desde março do ano seguinte, redefinirá o seu procedimento face ao Processo Revolucionário em Curso, transitando de uma atitude de anuên-

cia expectante para um paulatino retraimento preventivo e crítico. Por outras palavras, uma conjuntura perante a qual D. António Ribeiro, defendendo a neutralidade eclesial face à esfera política, se empenharia, paralelamente, em assegurar a constituição do paradigma democrático-representativo, ao invés do revolucionário-popular, como alicerce da democracia portuguesa. Contribuiu então, mediante a adoção de uma atitude discreta de bastidores, cooperante com os agentes políticos dos *partidos democráticos*, para a afirmação da base social de apoio contra o gonzalvismo, e encorajou indiretamente o voto católico contra os partidos revolucionários, patrocinando a estabilização da democracia depois do 25 de novembro de 1975.

Descortinar o pensamento de António Ribeiro no horizonte da história das ideias e no panorama concreto da compreensão historiográfica do religioso significa aquilatar a importância das dinâmicas e interações políticas e culturais que o Catolicismo assume em Portugal no contexto da rutura do regime, fazendo do religioso a instância de análise de uma sociedade em transversal recomposição. Quer dizer, atendendo ao sujeito, conseguimos perceber a operacionalidade que a religião católica, por meio da instituição hierárquica enquanto mediação religiosa, possui na sociedade portuguesa contemporânea da viragem da ditadura para a democracia, e o modo como esta se reajusta no desempenho de um papel de enquadramento normativo, moral, pedagógico e cultural, antes e depois da Revolução. Isto permite-nos, do mesmo modo, estimar a preeminência da liderança que o patriarca de Lisboa alcança enquanto eclesiástico, impondo-se na vida política portuguesa ao adquirir um protagonismo institucional que, autorreferenciado ao religioso e nele legitimado, se desenvolveria para além do universo da crença. Liderança essa que se evidenciou, como refere Matos Ferreira, através da valorização de «uma cultura democrática que, não se reduzindo a uma forma específica de regime político, se inscrevia numa trajetória de perceção humanista do relacionamento entre pessoas e grupos, quer no âmbito da experiência cristã, quer no terreno mais geral da sociedade» (Ferreira 2009: 177). Afirmou-se, pois, «o Cardeal da Mudança» como uma figura de transição, do Vaticano II ao 25 de abril, por intermédio da qual podemos auscultar a forma como o religioso interage nas sociedades contemporâneas, ganha dinamismos políticos, se expressa através deles e os determina.

Bibliografia:

Fontes:

Imprensa:

O Século (14 de maio de 1971).

Le Figaro, (11 de abril de 1975).

Diário de Notícias, (13 de março de 1976).

Actos, (27 de setembro de 1976).

Obras escolhidas:

Ribeiro, António (2008). *Passagem da Morte à Vida. Obras Escolhidas*, vol. 1. Lisboa: UCP.

« – » (2008). *Imagens vivas de Cristo Pastor. Obras Escolhidas*, vol. 2. Lisboa: UCP.

« – » (2009). *Mistério da Igreja. Obras Escolhidas*, vol. 3. Lisboa: UCP.

« – » (2010). *Nasceu-nos um Salvador. Obras Escolhidas*, vol. 4. Lisboa: UCP.

« – » (2011). *Vida Religiosa: a radicalidade do amor por Jesus. Obras Escolhidas*, vol. 5. Lisboa: UCP.

Homilias e Notas avulsas:

Ribeiro, António (3 de setembro, 1972). *A liberdade dos filhos de Deus. Homilia na missa de Oração pelo Brasil.*

« – » (10 de janeiro, 1973). *Nota do Patriarcado de Lisboa sobre a Capela do Rato.*

« – » (15 de dezembro, 1973). *Homilia no 50.º aniversário do Novidades.*

« – » (4 de maio, 1973). *Projecto de Nota Pastoral sobre o 10.º aniversário da Encíclica *Pacem in Terris*.*

« – » (2 de dezembro, 1973). *Tempo de renovação e de reconciliação. Documento pastoral sobre o Ano Santo e a sua celebração.*

« – » (31 de maio, 1973). *Actualidade das Misericórdias. Homilia da Festa da Padroeira da Misericórdia de Lisboa.*

« – » (13 de maio, 1974). *O Ano Santo no momento actual da vida portuguesa. Homilia da missa na Peregrinação a Fátima.*

« – » (7 de setembro, 1975). *A graça que pedimos para Portugal e para os portugueses. Homilia da missa na Peregrinação ao Santuário de N^a S^a da Graça em Mondim de Basto.*

« – » (21 de janeiro, 1975). *Homilia da missa de S. Vicente.*

« – » (14 de agosto, 1975). *Apelo pastoral em favor dos retornados de África.*

« – » (14 de abril, 1976). *Nota do Patriarca de Lisboa sobre a campanha e o Acto Eleitoral.*

Estudos:

Ferreira, António Matos (2009). «Do Concílio à Democracia – D. António Ribeiro, Patriarca de Lisboa», in Carlos Moreira de Azevedo (ed.). *Patriarcas de Lisboa*. Lisboa: Alêtheia.

Ferreira, José Medeiros (1994), «Portugal em Transe», in José Mattoso (ed.), *História de Portugal*, vol. VIII. Lisboa: Círculo de Leitores.

Fontes, Paulo (2013). «D. António Ribeiro e o Seu tempo (1928-1998)», in António Matos Ferreira e Luís Salgado de Matos (ed.). *Interações do Estado e das Igrejas: Instituições e Homens*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Rosas, Fernando (2014). «O Estado Novo (1926-1974)», in José Mattoso (ed.), *História de Portugal*, vol. VII. Lisboa: Círculo de Leitores.

Simpson, Duncan (2014). *A Igreja Católica e o Estado Novo Salazarista*. Lisboa: Edições 70.