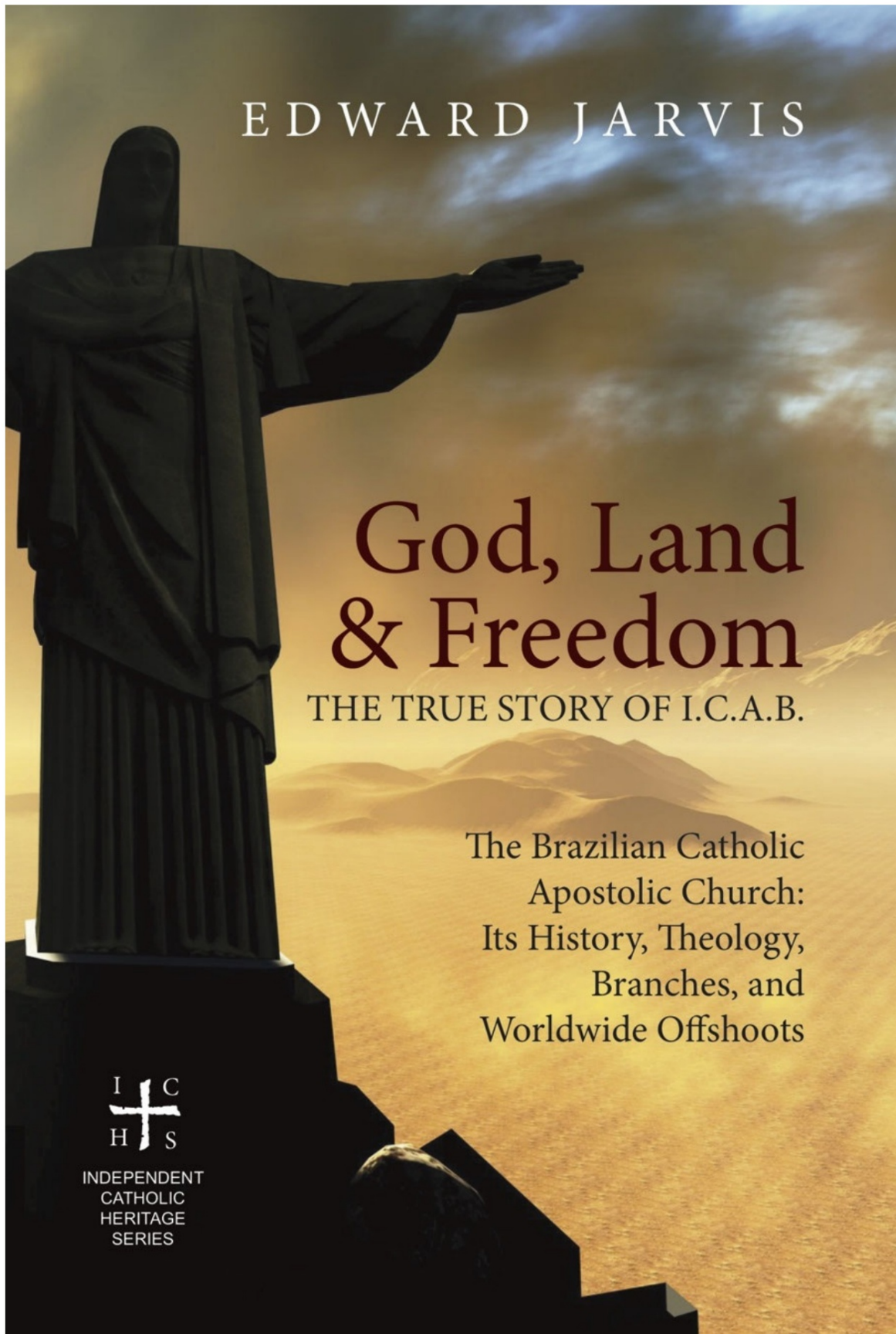




EDWARD JARVIS

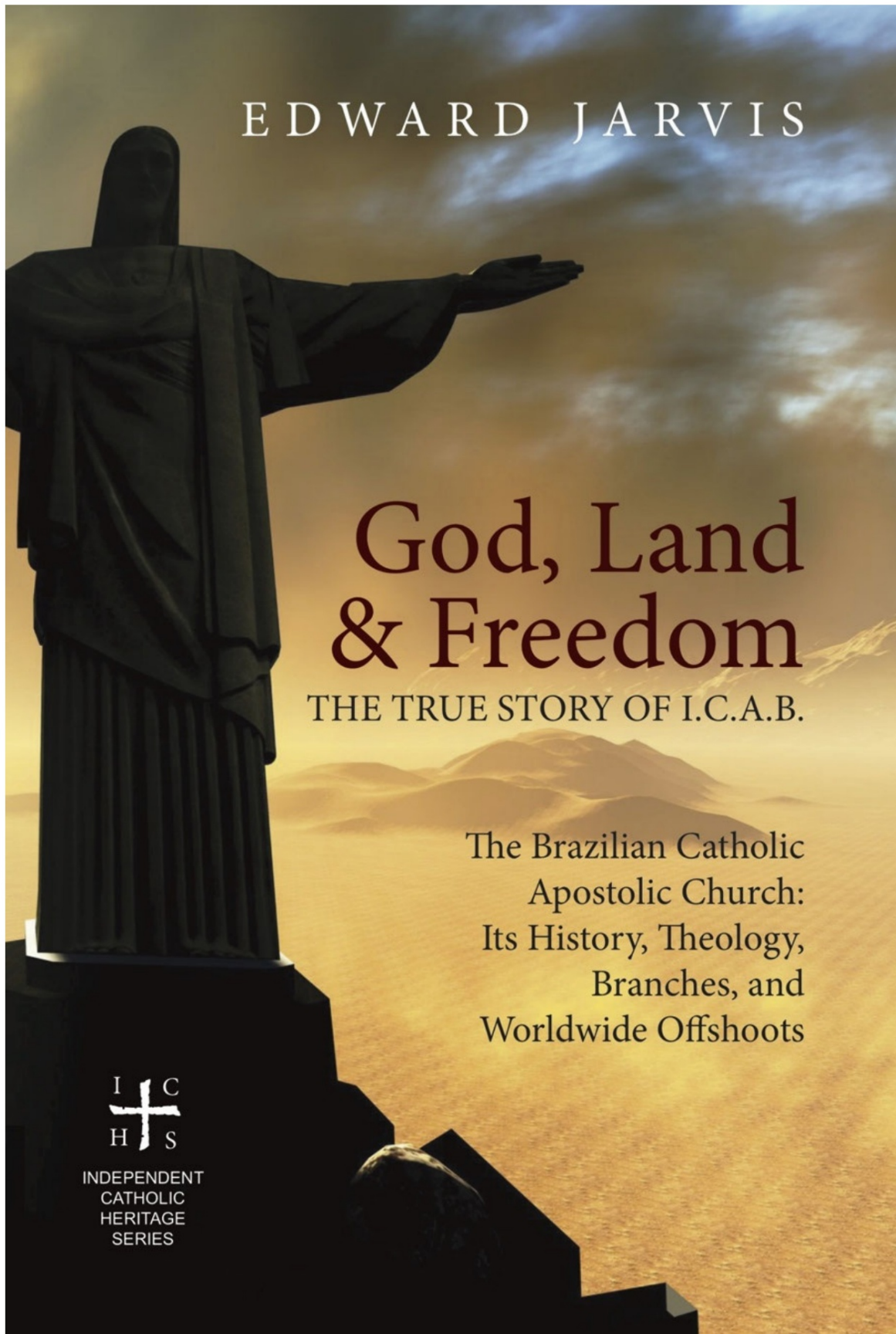
God, Land & Freedom

THE TRUE STORY OF I.C.A.B.

The Brazilian Catholic
Apostolic Church:
Its History, Theology,
Branches, and
Worldwide Offshoots



INDEPENDENT
CATHOLIC
HERITAGE
SERIES



EDWARD JARVIS

God, Land & Freedom

THE TRUE STORY OF I.C.A.B.

The Brazilian Catholic
Apostolic Church:
Its History, Theology,
Branches, and
Worldwide Offshoots



INDEPENDENT
CATHOLIC
HERITAGE
SERIES

EDWARD JARVIS

God, Land & Freedom

THE TRUE STORY OF I.C.A.B.

The Brazilian Catholic Apostolic Church:
Its History, Theology, Branches,
and Worldwide Offshoots



APOCRYPHILE
PRESS

Prensa apócrifa

1700 Avenida Shattuck #81

Berkeley, California 94709

www.apocryphilepress.com

Derechos de autor © 2018 por Edward Jarvis

Impreso en los Estados Unidos de América

ISBN 978-1-947826-90-8 | libro de bolsillo

ISBN 978-1-947826-91-5 | Versión electrónica

Versión 2 del libro electrónico

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de este libro puede ser reproducida, almacenada en un sistema de recuperación o transmitida en ninguna forma o por ningún medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otro) sin el permiso escrito del autor y el editor, excepto en el caso de breves citas en reseñas impresas.

Únase a nuestra lista de correo en

www.apocryphilepress.com/gratis

Te mantendremos informado de todos nuestros nuevos lanzamientos,

y también te enviaremos un LIBRO GRATIS.

¡Visítanos hoy!

CONTENIDO

[PREFACIO](#)

I “UN CATOLICISMO LIBERAL, ENEMIGO DEL PAPADO”

II “LA VALIENTE Y DEMOCRÁTICA CATÓLICA ROMANA
OBISPO DE MAURA”

— Génesis de un obispo disidente —

III UN “REBELDE EN RÍO” Y UN CISMA EN BRASIL

— El ICAB en sus inicios —

IV “SACERDOCIOMANÍA” Y “UN MONTÓN DE OBISPOS”

— ICAB en una era de revolución —

V “LAS PUERTAS DE LA IGLESIA SIEMPRE ESTARÁN ABIERTAS” PERO “¿QUÉ SIGNIFICA ‘CANÓNICO’?”

— El ICAB en la era conciliar —

VI “DE LO TRADICIONAL A LO ESOTÉRICO Y ULTRACONSERVADOR

A RADICAL”

— El fenómeno ICAB, sus ramificaciones y ramificaciones —

VII “¿DÓNDE Y QUÉ ESTÁ LA IGLESIA?”

— Crítica teológica del fenómeno ICAB —

VIII “UNA LIBRE DECISIÓN DE FE”

— Defensa teológica del fenómeno ICAB —

IX ¿DÍOS, TIERRA Y LIBERTAD?

— Conclusiones —

[EXPRESIONES DE GRATITUD](#)

[FUENTES](#)

PREFACIO

Esta es la extraña historia de la Igreja Católica Apostólica Brasileira (ICAB), que no debe confundirse con la Iglesia Católica Romana en Brasil. Es la historia de un cisma. La ICAB se separó de la Iglesia Católica Romana inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial y pretendía ser “un movimiento nacional para el retorno a un cristianismo puro”¹ fundado “para la liberación religiosa de nuestra tierra y nuestro pueblo”.² Su objetivo era “liberar a Brasil del yugo funesto”³ del “más odioso de todos los poderes políticos, el Imperio del Vaticano”. La ICAB surgió de los agravios disciplinarios sociales, políticos y eclesiásticos que se habían acumulado antes de la Segunda Guerra Mundial y se intensificaron durante ella. La ICAB sigue siendo, con mucho, el cisma más grande y duradero en la población católica más grande del mundo. También es el cisma más duradero y posiblemente el más grande a nivel mundial en los tiempos modernos. Llamarlo cisma puede sonar dramático, medieval o duro, pero esa no es meramente la evaluación fría de algunos funcionarios del Vaticano implacables e intolerantes: es como lo describió el fundador del ICAB, Carlos Duarte Costa. Valdrá la pena examinar el término "cisma" en el Capítulo I.

La ICAB es, sin lugar a dudas, la mayor de las llamadas iglesias católicas independientes, aunque es mucho menos conocida que otras comunidades católicas más pequeñas. Para poner en contexto los 560.781 fieles de la ICAB (sólo en Brasil), los ⁶ fieles de las Iglesias Católicas Antiguas de Europa (Unión de Utrech), una escisión mucho más famosa de la Iglesia Católica, hoy sólo suman unos 74.000, mientras que la Iglesia Católica Nacional Polaca de los Estados Unidos sólo tiene unos 26.000 miembros. Si hacemos una comparación con el Reino Unido, la membresía de la ICAB supera a la membresía combinada de todos los metodistas, bautistas, reformados unidos y congregacionalistas. La Iglesia Episcopal de los Estados Unidos tiene una membresía comulgante que sólo triplica la de la ICAB. Dentro de Brasil, el ICAB es mucho más grande que denominaciones minoritarias más conocidas, como las Iglesias Ortodoxas (131.571) y la Iglesia Episcopal Anglicana, fundada allí en 1890 (aproximadamente 120.000 miembros). El "cisma" católico más reciente, la FSSPX del arzobispo Lefebvre, no inscribe a miembros laicos como tales, pero las estimaciones tienden a oscilar entre 600.000 y 1 a 2 millones de seguidores laicos en todo el mundo. Curiosamente, esto refleja tanto la

Se documentaron cifras más bajas (560.781) y se estimaron más altas (2 millones) para el ICAB.

Es mucho más difícil establecer los hechos acerca de las muchas ramas independientes, ramificaciones y micro-iglesias que conforman la red mundial de la ICAB. Un estudio reciente de los grupos "católicos independientes" en los EE.UU. sugirió una "subestimación" conservadora de un millón de seguidores allí, aunque esto incluye comunidades que no se originaron en la ICAB, como las ramificaciones y desviaciones de las Iglesias Católicas Antiguas. Aunque cubren un espectro muy amplio, los seguidores de las ramas y desviaciones de la ICAB generalmente afirman ser católicos esencialmente ortodoxos, pero no sujetos a las restricciones del Vaticano. En estos días rara vez hay rastros del comunismo o socialismo propugnados por el fundador de la ICAB. Se asume ampliamente que sus sacramentos y órdenes sagrados son teológicamente correctos y válidos, debido a sus raíces en la Iglesia Católica oficial. Si bien generalmente reconocen que su estatus es irregular y contrario al Derecho Canónico, tienden a defender su sacerdocio como demostrablemente válido según la teología sacramental, y al menos tácitamente reconocible como tal incluso por la Iglesia Católica oficial. De hecho, para una de estas pequeñas "Iglesias católicas" separadas de la Iglesia Católica, gran parte de su derecho a ser una Iglesia depende de su afirmación de tener órdenes sagrados y sacramentos válidos.

Pero la realidad de la cuestión de la validez es más compleja y menos segura de lo que a estas comunidades les gustaría. Una serie de factores históricos y teológicos perjudican sus afirmaciones, y el panorama que surge de esta investigación puede resultar desagradable para algunos.

Allí donde los católicos se encuentran en un número significativo, regularmente se desarrollan historias en las que una "Iglesia católica" -ya sea "católica independiente", "católica ecuménica", "católica nacional", "católica celta", "católica santa" o como sea que elijan llamarse- afirma tener un obispo real y, por lo tanto, ser una Iglesia real. Sostienen que son realmente católicos porque descienden de la ICAB. Sería un trabajo verdaderamente gigantesco y de toda la vida de búsqueda de sombras intentar catalogar cada rama y vástago de la ICAB desde 1945. Docenas y docenas de ellas han tenido una vida corta; a menudo han cambiado de nombre, se han reformado o han tenido múltiples nombres para empezar; los líderes a menudo han adoptado nombres "religiosos" y otros seudónimos; y muchas de sus ramificaciones, especialmente en la época anterior a Internet, no han dejado rastro escrito disponible. El presente estudio tiene como objetivo analizar una serie de casos representativos de varios países —incluidos los Estados Unidos, el Reino Unido, Italia, Portugal, Alemania, Venezuela y Argentina— y esbozar sus conflictos, a menudo enconados, con la Iglesia Católica Romana. Explicaré por qué las apasionadas afirmaciones de estos grupos de ser iglesias "reales" y tener "verdaderas"

Los obispos son a menudo castillos construidos sobre⁹ arena mojada. Intentaré ofrecer claridad sobre los enfrentamientos a menudo perturbadores que experimentan todas las iglesias y comunidades involucradas. Hasta ahora, nunca se ha producido un estudio serio, imparcial y completo sobre la ICAB, sus ramas y sus ramificaciones. La mera ausencia de un trabajo de este tipo puede no ser suficiente en sí misma para justificar la redacción de uno, pero el hecho es que el fenómeno de la ICAB continúa resurgiendo en todo el mundo bajo diversos nombres y formas, sin que se comprendan o identifiquen sus orígenes comunes y sin que sus afirmaciones se evalúen de manera adecuada y justa.

Puede resultar sorprendente que hasta ahora no haya aparecido ningún libro completo sobre el ICAB, y de hecho las fuentes disponibles son bastante escasas. Hay varias razones previsibles para ello, entre ellas una tendencia al secretismo dentro del propio movimiento y una tendencia más amplia a la incomprensión y la desinformación. Parece que nadie que haya estado directamente implicado en el ICAB a lo largo de los años se ha sentido llamado a producir escritos verdaderamente académicos sobre el ICAB. Las barreras de la distancia y el idioma también han contribuido a limitar las fuentes: los mejores escritos breves sobre el ICAB que existen están en portugués o español. Entre las buenas fuentes se incluyen artículos de periódicos a partir de 1945, informes contemporáneos sobre la fundación del ICAB y algunos detalles de fondo sobre el obispo Carlos Duarte Costa, especialmente los escritos por el padre Florencio Maria Dubois. El obispo ortodoxo nacido en Ucrania, Aleksei Pelypenko, publicó un informe franco y bastante hostil en 1961 como capítulo de su libro sobre la infiltración comunista en las iglesias cristianas. Pelypenko se centró en los posibles vínculos del ICAB con la URSS y la masonería, y también buscó pruebas de degeneración y escándalo entre su clero. Los escritos del fundador del ICAB, el obispo Carlos Duarte Costa, y otros colaboradores, sobreviven en forma de su diario 'Luta' - que significa '¡Lucha!' o '¡Lucha!' - publicado a intervalos irregulares desde la fundación del ICAB hasta su muerte. ¹ Esta fue una continuación de su boletín anterior 'Mensajero de Nuestra Señora la Niña María' - Mensageiro de Nossa Senhora Menina. Los archivistas de la Conferencia Nacional de Obispos Católicos (Romanos) de Brasil (CNBB) y la Conferencia de Religiosos de Brasil mostraron gran cortesía y paciencia mientras buscaba sus documentos relacionados con el ICAB, así como los de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Internet facilita la localización de varios documentos del gobierno brasileño y colecciones de archivos públicos ahora accesibles, especialmente los documentos de fundación tanto del ICAB como del Partido Socialista Cristiano relacionado. Mis solicitudes de documentos y libros raros en la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas, la Arquidiócesis de Caracas y la Universidad Nacional de México también fueron recibidas con gran amabilidad.

Existe otro pequeño volumen de material, producido a lo largo de los años y publicado o autoeditado por miembros del ICAB. Entre ellos se incluyen obras del obispo Gerardo Albano de Freitas y un libro autoeditado similar del obispo Antonio Duarte Santos Rodrigues. También hay una pequeña serie de libros del padre Marcos Martini del ICAB, destinados a catequizar a los nuevos miembros del ICAB o a los que están estudiando para sus Sagradas Órdenes, que se ofrecen a través de una empresa de impresión a pedido. Desafortunadamente, en general estos libros ofrecen una versión "oficial" del ICAB de los hechos, con las verrugas borradas; un retrato aséptico del ICAB como la voz asediada de la liberación en el desierto.

Tendemos a encontrar una defensa acrítica de Duarte Costa como el profeta perseguido, que suele basarse en gran medida, pero de forma selectiva, en el propio Manifiesto del ICAB de 1945 de Duarte Costa¹¹ –considerado como “el documento confesional más importante del ICAB”¹²– para evaluar sus posiciones. Por supuesto, es prerrogativa de los autores del ICAB defender a su fundador y a su organización, especialmente en el contexto de los manuales internos. Puede que tengan toda la razón al documentar los méritos de Duarte Costa para la posteridad –gran parte de esta historia parece existir sólo en la tradición oral–, pero yo no soy miembro del ICAB y no le debo a Duarte Costa ninguna hagiografía. Además, el error objetivo que cometen estos autores internos es el siguiente: atribuyen el origen del ICAB a la supuesta genialidad y santidad del fundador, en lugar de ver el cisma dentro del panorama más amplio del catolicismo en Brasil y en el contexto de cismas anteriores. De hecho, el ICAB no fue la primera desviación moderna significativa del catolicismo oficial, incluso dentro de Brasil, y se enmarca en una clara sucesión de acontecimientos históricos.¹³

El ICAB se menciona a menudo como un aparte en libros sobre religiones del mundo, nuevos movimientos religiosos o temas específicos "derivados", como la ordenación de mujeres y los sacerdotes casados. Como generalización, estas menciones pasajeras de grupos católicos independientes o bien los reconocen acríticamente o bien los descartan por irrelevantes. De cualquier manera, el alcance de estos libros no suele justificar ir más allá de las fuentes más fácilmente disponibles, que son las que más probablemente repiten informes superficiales y rumores. Entre las mejores fuentes secundarias sobre el ICAB se encuentran capítulos y artículos publicados en revistas de Brasil, Venezuela, Chile y Argentina, que suelen centrarse en un aspecto o personalidad específicos de la historia del ICAB. Los textos en inglés de todas estas fuentes utilizadas aquí son mis propias traducciones. He utilizado otras fuentes secundarias, de referencia y algunas secundarias-terciarias aclamadas para confrontar las cuestiones que surgen de la historia del ICAB con la teología católica reconocida y otras disciplinas relevantes. Los criterios principales para seleccionar estas fuentes han sido la calidad, el reconocimiento y la accesibilidad en todos los sentidos. Estas fuentes también corresponden en té

período relevante en el desarrollo del ICAB.

El primer capítulo presenta los antecedentes de nuestra historia, desde la llegada del catolicismo a Brasil y los factores que lo harían único, hasta los albores del siglo XX y el proceso de romanización del catolicismo brasileño. El capítulo dos trata de los primeros años de vida del fundador del ICAB y las semillas del cisma. El capítulo tres explica el desarrollo del cisma del ICAB en sí, y el capítulo cuatro corresponde a la agitada década de los años 50, el crecimiento del ICAB y las historias de las personas involucradas. El capítulo cinco describe el desarrollo del ICAB durante los años 60 y 70, mientras que el capítulo seis analiza las décadas más recientes y el advenimiento de las filiales y ramificaciones internacionales.

Los capítulos siete y ocho se centran en las cuestiones teológicas que surgen del fenómeno ICAB, presentando argumentos tanto para la acusación como para la defensa de ICAB. El capítulo final ofrece una evaluación de la historia y también tiene como objetivo aclarar o disipar cualquier duda, mito o malentendido restante.

Los lectores con un interés activo, preocupación o curiosidad sobre el estado de la Iglesia Católica probablemente encontrarán este libro útil, atractivo e informativo, especialmente con respecto al fenómeno católico independiente.

Las cuestiones que plantea la historia de la ICAB, sus ramas y sus ramificaciones plantean importantes preguntas tanto a nivel práctico como teórico: ¿Quién dice qué significa "católico"? ¿De dónde viene la autoridad de la Iglesia? ¿Es la verdadera libertad religiosa compatible con o dentro de una fe verdadera? ¿Y qué pasa con la ordenación? ¿Convertirse en un sacerdote u obispo "real" equivale realmente sólo a tener la Sucesión Apostólica -o el pedigrí sacerdotal- en orden? Espero contribuir de manera constructiva a estos debates más amplios. Para las iglesias tradicionales, vivir en armonía junto a comunidades irregulares rara vez ha parecido alcanzable o sostenible, y los malentendidos y los conflictos pueden ser angustiantes para todos los involucrados. Espero que este estudio pueda llegar a esos muchos rincones de la Iglesia donde están presentes las ramas y ramificaciones de la ICAB, ya sean llamadas "ecuménicas", "ortodoxas", "sagradas", "celtas", "gnósticas" o "luciferinas", todas con su aparente Sucesión Apostólica de Brasil. Mi intención es ofrecer claridad teológica e histórica con respecto a estas afirmaciones de órdenes sagradas y sacramentos válidos. Naturalmente, cualquier lector, individuo o grupo también es libre de rechazar por completo la idea misma de un sacerdocio "dinástico" o "de pedigrí" -al que a veces se hace referencia despectivamente como "gracia por conducto"- transmitido sacramentalmente a través del rito de la ordenación. Pero en el caso de la ICAB y sus ramificaciones, su afirmación de haber sido ordenados válidamente debe probarse de acuerdo con la teología católica que ellos defienden.

ellos mismos sostienen.

Para aquellos lectores menos interesados en las cuestiones teológicas y sacramentales que surgen de Dios, tierra y libertad: la verdadera historia del ICAB, confío en que encontrarán aquí tantos temas variados que les interesen como a mí: historia y política latinoamericana, religión y política, Iglesia y Estado, y algunas historias de individuos extraordinarios. Esta historia inusual no carece de elementos verdaderamente entretenidos; incluso podría llamarse extraña. La historia del siglo XX es en sí misma infinitamente entretenida y fascinante, con su entrelazamiento de grandes acontecimientos nacionales e internacionales, sus extremos políticos e ideologías enfrentadas, y las intrigas e interrelación de religiones y gobiernos en nuevas realidades morales en rápido desarrollo. Me complace decir que todos estos elementos y más se pueden encontrar en la historia real hasta ahora no contada del ICAB, sus ramas y sus ramificaciones.

Edward Jarvis

25 de mayo de 2018

Fiesta de San Beda el Venerable



“UN CATOLICISMO LIBERAL, ENEMIGO DEL PAPADO”

1

-

El fundador del ICAB, Carlos Duarte Costa, lo describió como un cisma.² Cisma es una palabra que ha escapado de los confines de la teología para ser aplicada casi con la misma frecuencia en otros contextos como la política y la sociología. Muchos católicos tendrían dificultad para explicar qué es realmente cisma en el contexto teológico. La palabra es de origen griego y significa división, hendidura o división. Teológicamente hablando, cisma indica un acto organizado y deliberado de desobediencia que daña la unidad o totalidad de la Iglesia. Cisma también se refiere al grupo o parte que así obstinadamente se separa del cuerpo principal de la Iglesia.

En términos legales, el cisma es una ofensa grave en el Derecho Canónico Católico Romano (Canon 751). La Iglesia considera que el delito de cisma es lo suficientemente grave como para estar al lado de la herejía, que es la negación de una verdad de la fe católica, y la apostasía, que es el repudio total de la fe. Se le da una definición bastante amplia en el Derecho Canónico como “el rechazo de la sumisión al Sumo Pontífice o de la comunión con los miembros de la Iglesia sujetos a él”.³ En la práctica, el hecho del cisma se ha entendido durante mucho tiempo como un individuo o grupo que “erige un altar rival” y en tiempos más recientes Yves Congar lo describió como

“pensar, orar, actuar —en una palabra, vivir— no en armonía con toda la Iglesia, como una parte en conformidad con el todo y con la autoridad que preside el todo, sino según las propias reglas y como un ser autónomo.”

No es casualidad que la Iglesia Católica, su Derecho Canónico y sus teólogos intenten aportar claridad sobre la cuestión de los cismas; son un asunto de gran importancia para la Iglesia. El "Gran Cisma" de 1054, también conocido como el "Cisma de Oriente y Occidente", dividió irreversiblemente la cristiandad en dos. El Gran Cisma logró nada menos que la ruptura entre lo que ahora se conoce comúnmente como la Iglesia Ortodoxa (o Iglesias) y la Iglesia Católica Romana. Poco más de trescientos años después, la

El "cisma de Occidente" dividió a la Iglesia romana (occidental) en un confuso enfrentamiento que duró cuarenta años, durante los cuales hubo no menos de tres aspirantes simultáneos al papado. Unos siglos más tarde llegó el protestantismo, que los católicos suelen interpretar, comprensiblemente, como otro "gran cisma".

En los últimos siglos no han dejado de producirse cismas, aunque pueden darse en menor escala y por cuestiones diferentes. Los grandes cismas del pasado lejano se produjeron cuando el papel de la Iglesia era inmensamente diferente al de hoy. La sociedad era "un todo orgánico, gobernado por dos poderes paralelos y universales: el Papa y el Príncipe". Los grandes cismas implicaban poder y tronos, influencia e imperio; como todos los aspectos de la vida se consideraban como una cuestión que afectaba a la Salvación, todos los aspectos de la vida se consideraban asunto de la Iglesia. Pero la Iglesia moderna ya no se ocupa de estas cosas de la misma manera: con el tiempo se la ha desplazado del ámbito del gobierno y el poder al "reino apolítico de los valores e ideales". Ya no corona (al menos literalmente) a los emperadores y no hace pactos (o al menos no abiertamente) con conquistadores y déspotas ni les da su bendición. Como la Iglesia se encuentra ahora situada directamente en el campo de la moralidad cotidiana y la ética de la vida humana, es en esas cuestiones –sexualidad, familia, clase, derechos humanos, etnicidad y tradición versus progreso– donde es más probable que surjan cismas modernos. Tal es el caso de nuestro tema, la Iglesia Católica Apostólica Brasileña –Igreja Católica Apostólica Brasileira en portugués, a menudo abreviada como 'igreja brasileira' y también conocida como ICAB.

A pesar de toda la aparente claridad teológica y legal sobre la naturaleza del cisma, las acusaciones de cisma suelen ser muy controvertidas y las disputas pueden durar décadas. El Papa San Juan Pablo II acuñó el término ligeramente más suave de "acto cismático", en lugar de cisma absoluto, para describir las consagraciones de cuatro nuevos obispos que el arzobispo Marcel Lefebvre realizó en 1988 -sin el permiso papal requerido-. Este evento fue la culminación de un enfrentamiento de dos décadas entre el Vaticano y la Sociedad de San Pío X (FSSPX) de Lefebvre.

Los partidarios y simpatizantes de la FSSPX rechazan absolutamente la idea de que se tratase de un cisma o de un cisma, e incluso muchos no simpatizantes admitirían que la FSSPX sigue siendo esencialmente católica. Para algunos, la falta de preocupación de la FSSPX por la unidad y su desobediencia al Papa evaporan su pretensión de ser católica. En el otro extremo, unos pocos partidarios de la línea dura considerarían que la FSSPX es demasiado tibia en su oposición a las reformas del Vaticano II, y por ello ya no es verdaderamente católica. La FSSPX fue fundada en 1970 como un baluarte tradicionalista contra las reformas radicales del Concilio Vaticano II (1962-1965). ICAB,

Por el contrario, la ICAB se fundó casi dos décadas antes del Vaticano II y podría decirse que se adelantó a algunas de sus reformas radicales. No obstante, los lectores pueden notar similitudes entre el caso de la FSSPX y el caso de la ICAB, pero estas similitudes tenderán a ser en gran medida superficiales. El hecho de que la ICAB se separara de la Iglesia antes del Vaticano II significó que no estaba sujeta a las grandes reformas de ese Concilio (ni siquiera particularmente interesada en ellas). La liturgia, el gobierno, la política y la teología de la ICAB no cambiaron como consecuencia del Vaticano II (los cambios que había realizado se remontaban a la década de 1940). Esto finalmente ayudó a darle a la ICAB un aire anticuado y "tradicional"; las sotanas y las birretas, por ejemplo, todavía están "de moda" y, de hecho, son una parte clave de la identidad de la ICAB. Además, la misa de la ICAB está inspirada en la misa de San Pío V anterior al Vaticano II: la misa tridentina. Estas características permitirían a algunos miembros del movimiento de la ICAB intentar reposicionar o rebautizar a la ICAB como una fuerza a favor del tradicionalismo en lugar de la rebelión, movimientos que se reflejaron en un cambio correspondiente en la orientación política. Pero sería una exageración enorme llamar a la ICAB "la FSSPX de Brasil" o etiquetar al fundador de la ICAB como "el Lefebvre brasileño". Tanto los grupos como sus fundadores provenían de extremos opuestos del espectro político y teológico. La ICAB tenía como objetivo lograr nada menos que el "verdadero comunismo cristiano" en oposición al "fascismo de la Iglesia romana".

La FSSPX y la ICAB pueden ser consideradas los dos grupos disidentes o cismas más importantes de la Iglesia Católica del siglo XX, y ciertamente entre aquellos que hasta el día de hoy todavía afirman ser católicos. Hubo otras deserciones masivas significativas en los primeros años del siglo, como la Iglesia Independiente Filipina –también conocida como la Iglesia "Aglipayan"– que gradualmente se alejó considerablemente de sus raíces católicas. También estuvieron la Iglesia Católica Mariavita y la Iglesia Católica Nacional Polaca. Estos cismas debieron mucho a la influencia de otro cisma europeo anterior, el movimiento Viejo Católico. Todos estos cismas del siglo XX, en diversos grados, han defendido rigurosamente su identidad católica y generalmente han conservado la palabra católico en sus nombres. ¿Cómo puede ser que estos rebeldes –incluyendo la FSSPX y la ICAB– se separen de la Iglesia Católica y aún así se llamen católicos? La unidad –o "unicidad"– es un elemento central del catolicismo, una de las "marcas" clásicas por las que se supone que se identifica a la verdadera Iglesia, pero estar en un estado de cisma o de unidad puede ser sorprendentemente nebuloso. Si bien en muchos sentidos está muy centralizada, la Iglesia Católica también es muy diversa, como es inevitable que lo sea cualquier organización verdaderamente mundial. Es verdaderamente universal y está presente en todas las esferas, desde la ecología hasta la educación, desde la arqueología hasta la agricultura, desde la medicina hasta el ejército, desde el deporte hasta el mercado de valores. Con los tentáculos de la Iglesia Católica teniendo un alcance tan amplio, tal vez sea sorprendente

El hecho de que lo que realmente constituye "ser católico" todavía es tema de debate. No existe un "carnet" como tal para ser un católico con carné. Los credos católicos - "creemos en la Iglesia que es una, santa, católica y apostólica", "creo en el Espíritu Santo, la santa Iglesia católica, la comunión de los santos", etc. - no necesariamente ayudan a definir "católico". Los credos son parte de la herencia compartida de todos los cristianos, incluso si algunos cristianos no católicos no necesariamente aprecian la palabra católico.

La flexibilidad en cuanto a lo que significa exactamente "católico" puede ser una correlación necesaria de la flexibilidad de la institución. ¿Podría la Iglesia Católica adaptarse y operar en campos y sociedades tan diversos si todos los conceptos y el lenguaje tuvieran que estar definidos y protegidos por derechos de autor? Desde el Vaticano II, la Iglesia Católica ha renunciado a su pretensión de un monopolio absoluto sobre la Salvación, expresamente para relacionarse mejor con el mundo y moverse con más fluidez en él. Pero la frase "Iglesia Católica" todavía no deja a nadie la menor duda en cuanto a lo que se refiere: una organización visible, una institución sólida con una jerarquía clara y una fe ampliamente difundida. Su identidad también está intrincadamente entrelazada con la historia y la cultura del lugar donde se encuentra. Sería una tarea enorme intentar usurpar esa identidad, pero las cualidades perennes y tranquilizadoras de la "Santa Madre Iglesia" atraen a competidores decididos. Algunos de estos rivales mantienen un perfil muy bajo, mientras que otros hacen un buen trabajo imitando públicamente a la Iglesia Católica. De hecho, existen comunidades rivales o renegadas a nuestro alrededor que argumentarían que la "Iglesia Católica" es un concepto mucho más fluido y flexible de lo que el Vaticano nos quiere hacer creer. Algunos dirían que el Vaticano no puede dictar lo que es y lo que no es católico. Para los católicos estrictos, la cuestión de ser miembro de la verdadera Iglesia no es trivial ni hipotética, es realmente necesaria para la salvación literal de sus almas.

En ocasiones, los cismas han surgido con la intención de salvar la "verdadera Iglesia" o de devolverla a sus verdaderos orígenes. Volviendo por un momento a la FSSPX, incluso antes de 1988, cuando Monseñor Lefebvre consagró a cuatro nuevos obispos sin permiso papal, la FSSPX ya era considerada ampliamente como un grupo escindido o separatista que operaba por su propia cuenta. En otras palabras, era un "altar rival" y, hablando en términos claros y teológicos, era una "entidad autónoma" o cisma.

Las consagraciones de los cuatro obispos no fueron una mera protesta ni un fin en sí mismas; Lefebvre tenía 82 años en ese momento y, dado que sólo los obispos pueden ordenar a los futuros sacerdotes, la consagración de nuevos obispos proporcionó continuidad a la FSSPX y le dio un mayor grado de autonomía respecto del Vaticano. Sin embargo, al condenar las consagraciones, incluso Juan Pablo II se abstuvo de llamarlas cisma, prefiriendo esa frase "un acto cismático". Mucho menos declaró a los miembros de la FSSPX:

o “lefebvrianos”, no católicos. Así pues, resulta evidente que, cuando se le presiona, la Iglesia católica, incluso hasta sus más altas autoridades, puede admitir y admite cierta ambigüedad: es posible cometer un “acto cismático”, cumplir la mayoría de los criterios para haber roto con la Iglesia, pero no dejar de ser católico. ¿Qué significa entonces ser católico para el ICAB?

La ICAB permite a los sacerdotes casarse y ganar dinero como quieran; permite el divorcio; no exige que sus miembros eviten la masonería, la política, otras religiones, el espiritismo, la umbanda o el ocultismo. La ICAB valora su propia identidad nacional por encima de cualquier concepción internacionalista del catolicismo; considera al Papa en Roma como uno de los muchos obispos extranjeros, sin duda influyentes.

Desde fuera, parece una visión revolucionaria del catolicismo, pero en el contexto de la historia brasileña no es tan anómala: es más o menos el catolicismo brasileño tal como lo ha sido siempre. A lo largo de la mayor parte de la historia de Brasil, la presencia allí de algo llamado catolicismo sería irreconocible en comparación con la Iglesia católica de hoy. Durante 400 años, la Iglesia en Brasil careció de cohesión, estructura e incluso de valores compartidos en tantas áreas que apenas podría llamarse Iglesia.¹ La Iglesia católica mundial de hoy es más diversa y más universal que nunca, y sin embargo hay una uniformidad muy visible en estructura, actividad, formación, iconografía, ley, lenguaje, terminología, autocomprensión y papel. Es claramente mucho más que una red internacional de iglesias locales con una sede en Roma.

La Iglesia católica se relaciona con el mundo de maneras complejas y variadas a través de su representación diplomática, su participación en organizaciones globales y su presencia clave en los campos de la salud y la educación. Fundamentalmente, lo hace en un diálogo y una coordinación permanentes entre sus muchas partes constituyentes en todo el mundo, y con una referencia constante a su centro, la Santa Sede. Esta unidad que la Iglesia ejerce puede ser una unidad defectuosa, pero las prácticas religiosas de 1.200 millones de personas en todo el mundo tienen abrumadoramente más similitudes que diferencias. Podríamos cometer el error de suponer que esto siempre fue así: después de todo, se trata de la misma vieja religión con el mismo viejo conjunto de reglas y creencias, así que ¿cuánta disparidad podría haber? Pero, de hecho, hace quinientos años no existía nada parecido a esta uniformidad y unidad mundial, defectuosa o no.¹¹

Más del 41% de los súbditos del Papa Francisco en todo el mundo se encuentran actualmente en el continente que él considera su patria. Sin embargo, en el momento de su fundación, las Iglesias católicas en América Latina tenían una relación mucho más estrecha y dependiente con los Estados colonizadores de origen que con el Papado. La conexión de la Iglesia brasileña con el Vaticano era, en el mejor de los casos, una formalidad y, en el peor, una mera formalidad.

ilusorio, hasta principios del siglo XX. Cuando se fundó Brasil en 1500, los portugueses establecieron la Iglesia allí como una simple extensión de la que había en su país. La Corona portuguesa disfrutaba de una relación excepcionalmente buena con el papado. Los reyes portugueses habían recibido concesiones extraordinarias de los papas en reconocimiento del papel de Portugal en la derrota de los moros y por las posteriores expediciones coloniales a África y Asia, supuestamente para la defensa y expansión de la civilización cristiana. Estas campañas siempre estuvieron imbuidas de fuertes connotaciones religiosas, y por propagar con éxito la "fe verdadera", el rey portugués recibió el reconocimiento oficial de su "derecho divino" a gobernar. Las bulas papales Romanus Pontifex (1455) e Inter Caetera (1456) otorgaron al rey el derecho a fundar nuevas iglesias en tierras conquistadas según lo considerara conveniente y a dotarlas de personal a su elección. Además, estas bulas otorgaban a la Orden de Cristo portuguesa el privilegio de ocupar todos los puestos episcopales en las nuevas colonias de Portugal, y dado que el Gran Maestre de la Orden de Cristo era el propio Rey, todas las bases estaban cubiertas. Cuando llegó el momento de la conquista de Brasil, por tanto, la Corona portuguesa ya estaba equipada para ejercer amplios poderes en la nueva colonia. Estos incluían el poder sobre todos los asuntos de la Iglesia, la libertad de nombrar obispos y el derecho a recaudar diezmos: el dízimo real o 'décimo real', llamado así porque se le atribuía a la Corona en primer lugar y la Iglesia recibía parte del excedente a discreción de la Corona. Por tanto, el sistema de dominación real sobre la Iglesia en Brasil, conocido como padroado real o 'patronazgo real', se aplicó sobre la base de derechos y privilegios ya vigentes antes de la colonización de Brasil.

Este tipo de organización y comprensión del papel de la Iglesia en simbiosis con las autoridades seculares se conoce habitualmente como cristiandad. Fue el sistema dominante en Europa desde aproximadamente el siglo IV hasta la Reforma. Durante la mayor parte de este período, el Estado tal como lo entendemos hoy no existía y la Iglesia era la principal institución social en lo que respecta a la mayoría de los aspectos de la sociedad. La idea de la Iglesia y el Estado como entidades sociales distintas es un concepto completamente moderno.¹²

“La cristiandad estaba constituida por un único cuerpo social, en el que lo eclesial y lo civil no marcaban jurisdicciones espaciales o incluso modalidades de gobierno, sino fines. Las autoridades eclesiásticas se preocupaban del fin sobrenatural de la comunidad humana, mientras que las autoridades civiles se preocupaban de los fines temporales.

de esa misma comunidad.”¹³

Aunque la Reforma protestante marcó el fin de la cristiandad como modelo europeo predominante, continuó sin cesar en los países de la Contrarreforma, España y Portugal. Los Estados ibéricos exportaron el modelo de cristiandad no reformada al Nuevo Mundo, que estaban en proceso de colonizar enérgicamente. Las características de la Iglesia en la cristiandad son las siguientes: es omnipresente, se relaciona con todos los aspectos de la vida y la sociedad; tiene el monopolio de la fe y la salvación; y, dado que cada actividad humana podría interpretarse como relacionada con el destino último de uno, se espera que todos los sectores de la sociedad apoyen a la Iglesia; de ahí el dízimo real, el sistema de diezmos. Como el mensaje de Cristo y la misión de la Iglesia son universales, decía la cosmovisión, se deben poner gobernantes cristianos en su lugar para asegurar la conversión de todos los pueblos. Si era necesario, la conversión debía imponerse por la fuerza; los bautismos en masa eran, lamentablemente, una realidad, y los esclavos eran bautizados antes de llegar a Brasil, mientras todavía estaban hacinados a bordo del barco. Todo esto contrasta enormemente con el modelo de Iglesia que se estableció finalmente en los Estados Unidos, por ejemplo, donde el catolicismo fue una religión minoritaria desde el principio. Cualquier ambición de saturación generalizada o imposición por la fuerza habría sido inútil, y la Iglesia allí se centró casi exclusivamente en las minorías étnicas. Así, desde sus primeras fundaciones, las Iglesias latinoamericanas fueron profundamente diferentes de la Iglesia católica en otras áreas, incluso en el continente directamente al norte. En ese momento, solo mediante los más tenues vínculos y a través de las más generosas interpretaciones se podía considerar a todas ellas como parte orgánica (en lugar de espiritual o etérea).

En Brasil, entonces, el cristianismo debía impregnarlo todo, pero no debe pensarse que el poder de la Iglesia era total o que sus líderes gozaban de gran autonomía. La colonización de Brasil fue una empresa conjunta; junto con la espada fue la cruz – Brasil se llamó originalmente Vera Cruz, la tierra de la Verdadera Cruz—. La prioridad de los colonizadores fue el mando material y militar, seguros de saber que la dominación espiritual estaba a cargo de la Iglesia. En la práctica, la Iglesia local llegó a funcionar como un apéndice de los poderes civiles seculares. El papado, por cierto, no estaba en posición de oponerse. La Iglesia europea en ese momento estaba acosada por problemas internos, con el papado mismo amenazado por el Movimiento Conciliar,¹ y problemas externos como la amenaza de las ambiciones imperiales turcas. Si bien el alcance de las concesiones otorgadas

Aunque a los gobernantes cristianos les pareció muy importante, esta estrategia proporcionó a la Iglesia católica una red de seguridad. Si la Europa cristiana era invadida o derrotada desde dentro, el sistema de patronato garantizaba al catolicismo una base en el extranjero para su supervivencia y expansión futuras, incluso al alto precio de desdibujar las distinciones entre los poderes temporales y espirituales, y los poderes de la Iglesia ejercidos por el Estado y en beneficio de sus intereses.

A pesar del respaldo real, lo que se consideraba la Iglesia brasileña siguió siendo débil y subdesarrollada debido a los estrictos controles civiles, la escasa estructura organizativa propia y una serie de abusos. Se vio privada de diezmos, que iban principalmente a la Corona, lo que significa que los sacerdotes estaban mal pagados y eran susceptibles a la corrupción. La comunicación con Roma era deficiente, ya que todo tenía que pasar por las autoridades seculares. La propia Iglesia, escribió Thomas C. Bruneau, "era considerada por todos como un sector de la burocracia civil... De hecho, durante todo el período colonial (1500-1822) es probablemente engañoso hablar de una Iglesia".¹ En términos de realidad organizativa, la Iglesia era una serie aleatoria de estaciones misioneras rurales y semirurales. Esto contrastaba con otras partes de América Latina donde los españoles pronto comenzaron a establecer ciudades; la Iglesia allí era, en consecuencia, principalmente una realidad urbana, estableciendo capillas, casas religiosas, parroquias, diócesis y catedrales. La colonización de Brasil fue principalmente de carácter rural, a través del desarrollo de vastas haciendas rurales. Las ciudades que surgieron eran en realidad anexos de las haciendas, y los sacerdotes tendían a ser empleados por estas grandes familias terratenientes como capellanes. El edificio de la iglesia local, tal como era,

"Era en realidad la capilla doméstica; el sacerdote recibía su salario de la familia y a menudo también recibía sus valores de ella. La característica que más pareció fascinar a los observadores extranjeros del Brasil colonial fue la inmoralidad del clero. El clero vivía con la familia, aceptaba sus valores, y estos valores no negaban al sacerdote alguna forma de compañía femenina."¹

6

Pero sería un error pensar que estos sacerdotes eran el principal o único punto de contacto cotidiano de la gente con el catolicismo. Así como los sacerdotes gozaban de cierta libertad, también lo hacían las hermandades –fraternidades religiosas laicas– que, junto con las haciendas, eran los principales focos de actividad religiosa.

Aunque oficialmente no formaban parte de la Iglesia, las irmandades eran importantes centros de interacción social y permitían que personas del mismo estatus social se mezclaran. En el siglo XIX, muchas irmandades se asociarían cada vez más con la masonería, a menudo hasta el punto de separarse por completo de la Iglesia.

Donde la Iglesia funcionó de manera más eficaz y más como una Iglesia fue en las órdenes religiosas como los jesuitas. Eran más independientes, más disciplinados y menos corruptibles. Vivían en comunidades ordenadas y autogestionadas y no se dejaron seducir por la sociedad terrateniente del campo con sus enormes ranchos. Tenían un fuerte espíritu de cuerpo que los hacía menos propensos a volverse vulnerables a las tentaciones y menos propensos a pasar largos períodos aislados o con acceso a la compañía femenina comprensiva. Si bien estas distinciones diferenciaban a las órdenes religiosas, también las hicieron impopulares. Los jesuitas, en particular, se ganaron enemigos poderosos y finalmente se enfrentaron a la expulsión de Brasil y Portugal e incluso a la represión mundial. La Iglesia de Brasil, ya débil, se vio debilitada por la partida de los jesuitas, y deliberadamente no fueron reemplazados. El hombre responsable fue el Marqués de Pombal.

En 1755, un devastador terremoto asoló Lisboa. El primer ministro del rey, el marqués de Pombal, fue decisivo en la reconstrucción de la ciudad y, como recompensa, recibió poderes extraordinarios y de gran alcance: se convirtió en el gobernante de facto de Portugal y sus colonias. Pombal fue un estadista de su tiempo; era absolutista y estaba a favor de la monarquía absoluta, como en España y Francia, y era regalista y jansenista, oponiéndose a la sumisión a la Santa Sede en asuntos religiosos.

Pombal despojó de sus poderes a la nobleza, a la Iglesia, al papado y, sobre todo, a los jesuitas. Los persiguió con dureza y los expulsó de Portugal y Brasil. Luego rompió relaciones con el Vaticano y desalojó al nuncio. Durante diez años (1760-1770), la Iglesia de Portugal y Brasil fue una iglesia nacional independiente, y sus obispos estaban completamente aislados de Roma. Esta ruptura temporal con Roma y la congelación de poderes devastaron a la débil Iglesia brasileña.

Los puestos permanecieron vacantes, las decisiones quedaron en el limbo y los dinámicos misioneros jesuitas que habían mantenido las cosas en marcha fueron expulsados. Incluso en los mejores momentos, la comunicación con Roma había sido inestable, por lo que no había posibilidad de que Roma interviniera, y eso es exactamente lo que le gustaba a Pombal. Su efecto fue de largo alcance y duradero. El clero estaba ahora completamente integrado en la sociedad y la cultura coloniales y poco de lo que era propio de un clérigo.

En 1772, Pombal tomó el control de la Universidad de Coimbra en Portugal y abolió el plan de estudios académico jesuítico. Promovió el estudio de las teorías que afirmaban que el estado civil tenía la prerrogativa en el control de la Iglesia, no el papado, junto con la idea de que el clero era un Estado o

junto con otras enseñanzas opuestas o condenadas por la Iglesia. El jansenismo, el regalismo-galicismo, las ideas libertinas (y el liberalismo mismo, después de la Revolución Francesa), la oposición al ultramontanismo, todas encontraron su camino en el plan de estudios de la Universidad de Coimbra. Esto fue intencional y estratégico por parte de Pombal: Coimbra era el lugar donde se enviaba a estudiar al clero brasileño más capaz, con la intención de enviarlos de regreso a Brasil para convertirse en obispos y luego abrir sus propios seminarios. El objetivo de Pombal era, en efecto, remodelar el clero a su propia imagen. Esta "Pombalización" del clero consistió en

“un adoctrinamiento sistemático de estudiantes clérigos con ideas libertinas y falsas doctrinas que convirtió a algunos sacerdotes en cómplices dispuestos del plan pombalino de establecer en Portugal y sus colonias un catolicismo liberal, hostil al papado.”¹

El subdesarrollo que padeció la Iglesia brasileña desde el principio la había hecho perfectamente susceptible a ese tipo de adoctrinamiento; no era autónoma intelectualmente ni autodeterminada en su gobierno. La administración de Pombal obtuvo enormes concesiones de Roma a cambio de aceptar restablecer los vínculos. El Vaticano tuvo que reconocer el control de Pombal sobre la Iglesia y, se supone, acordar ordenar la supresión mundial de los jesuitas. El aislamiento y la ineficacia de la Iglesia brasileña parecían ahora permanentes. En el año 1800, después de trescientos años en la vasta colonia, la Iglesia estaba a punto de abrir apenas su tercer seminario para la formación del clero. Esos seminarios, lamentablemente escasos, estaban muy controlados: el clero era más un producto educativo de la administración civil que de la Iglesia. Estudiaban doctrinas que desalentaban cualquier idea de buscar mayores poderes para la propia Iglesia. La influencia de la Iglesia en la sociedad era prácticamente inexistente, y su poder político, especialmente después de Pombal, era nulo.

Esto no significa que los propios sacerdotes no fueran políticamente activos.

Como los sacerdotes se jactaban de tener una mejor educación que la mayoría de la población, impregnada de amplios elementos de liberalismo, muchos sacerdotes encabezaron de hecho a los revolucionarios en la lucha por la independencia de Portugal.

La fallida revuelta republicana de 1817 en Pernambuco se ha llamado "La

Revolución de los Padres", lo que refleja el grado de participación del clero. Estos sacerdotes funcionaron

Sin embargo, los Hermanos Musulmanes se unieron a la masonería, en parte porque las logias masónicas eran centros efectivos de oposición republicana a Portugal. Después de la declaración de independencia¹ en 1822, la nueva Asamblea Nacional Constituyente estaba presidida por el obispo de Río de Janeiro e incluía a quince miembros del clero. Aun así, la mecánica de la relación Iglesia-Estado no cambió. La Constitución de 1824 confirmó el catolicismo romano como religión oficial, con el añadido de un objetivo un tanto paradójico: que la Iglesia de Brasil debía ser una expresión del carácter nacional único. De este modo, la Iglesia tendría que adaptarse a las costumbres brasileñas, el Emperador seguiría siendo la voz más alta de la Iglesia y los nombramientos, la elaboración y la ⁹ ejecución (o no) de los decretos papales y conciliares seguirían siendo decisión del Estado. Roma logró negociar un *modus vivendi* que le otorgaba un mayor poder, pero en realidad se trataba de un acuerdo de cortesía, no de un pacto formal. En cualquier caso, el nuevo Estado tenía poco interés en la Iglesia. Pedro II nombraba obispos y hacía lo que quería, y la Iglesia seguía siendo simplemente una agencia más del gobierno.

Se vetó todo lo que pudiera forjar mejores vínculos con Roma, en particular la llegada de clérigos extranjeros, especialmente de órdenes religiosas (para entonces ya se había levantado la supresión de los jesuitas). La Iglesia seguía dependiendo principalmente de los pocos clérigos seculares nacidos en Brasil, plenamente integrados socialmente y considerablemente politizados, y que rara vez seguían la disciplina sacerdotal.

En el Brasil recién independizado, la religión no fue desalentada por los que estaban en el poder; todavía se la consideraba una herramienta útil para mantener la unidad nacional y una forma de aplacar a la población. Las élites no estaban interesadas en la Iglesia, pero se oponían firmemente a cualquier intento de Roma de aumentar su control. El desarrollo de la Iglesia seguía siendo sorprendentemente lento. Incluso al final del período de la monarquía independiente en 1889, solo había doce diócesis, trece obispos y unos setecientos sacerdotes en todo Brasil. Compárese esto con los Estados Unidos en ese momento – más pequeños que Brasil, con una población católica mucho menor–, donde había ochenta y cuatro obispos y ocho mil sacerdotes.

En general, Brasil tuvo un gran éxito en sofocar el odio de la Iglesia.

crecimiento. Pero el enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado llegaría a un punto crítico, catalizado por tres cosas: a) el aumento del ultramontanismo en Roma; b) La recepción positiva del ultramontanismo entre sectores de la jerarquía brasileña, especialmente algunos obispos educados en Europa; y c) la posterior reacción de pánico a todo esto por parte de sectores del Estado.

El largo pontificado de Pío IX (1846-1878) estuvo marcado por la difusión de la idea del ultramontanismo –que promovía el ejercicio mundial de la autoridad papal desde la lejana base de poder central en Roma– y por los esfuerzos personales del Papa por aumentar esta centralización universal del poder eclesial. Pío IX intentó con más ahínco que nadie antes poner a toda la Iglesia católica mundial bajo control central, centrándose principalmente en los países de mayoría católica. No sorprende que la agenda de Pío IX fuera particularmente aguda y relevante en Brasil.

Los liberales de todo el mundo quedaron horrorizados con la publicación en 1864 de su "Syllabus of Errors", que exponía la visión del Papa para la Iglesia. Entre los errores que se pusieron directamente en la mira, el "placet" real -el derecho de la Corona a vetar o ratificar los decretos papales- fue declarado ilegal. Las iglesias "nacionales" también fueron condenadas. Otro error fue presumir que la ley civil tiene precedencia sobre la ley canónica cuando ambas entran en conflicto. Además, el Syllabus of Errors fustigaba a la masonería, mientras que el Emperador y muchas de las figuras más importantes de Brasil estaban de hecho vinculados a logias masónicas. Independientemente de la condena del placet real, Pedro II no entregó su placet al Syllabus of Errors, por lo que efectivamente no existía en Brasil. La encíclica papal Quanta Cura, de la que el Syllabus era un apéndice, fue rechazada en su totalidad. Con el Primer Concilio Vaticano, Pío IX consolidaría todos sus esfuerzos para definir y salvaguardar el futuro de la Iglesia: infalibilidad papal, centralización del poder y jurisdicción universal.

La campaña del Papa tuvo varios efectos a mediano plazo en Brasil. El Estado empezó a desconfiar de cualquier atisbo de independencia o autonomía entre el clero, como una posible señal de advertencia del ultramontanismo. Por el contrario, los obispos que veían las cosas a la manera de Pío IX recibieron un estímulo moral, especialmente aquellos que asistieron al Primer Concilio Vaticano. El Estado se mostraría entonces extremadamente cauteloso con ellos a su regreso. El Emperador seguía haciendo todos los nombramientos de alto nivel en la Iglesia, por supuesto, pero Pedro II había cometido un error garrafal. Para él, la Iglesia era simplemente otra oficina de gobierno; se veía a sí mismo como un hombre moderno de la Ilustración. Como partidario del racionalismo, la erudición y la eficiencia, hacia 1850 había dotado a la Iglesia de los clérigos más intelectual y moralmente estables disponibles. Era indiferente al fervor religioso.

En 1874, el Papa nombró a los hombres con mejor formación académica y reputación: hombres de principios, incorruptibles, sin inclinaciones partidarias molestas ni inmoralidad clandestina. De este modo, sin darse cuenta, creó una jerarquía eclesiástica mucho más dócil al conservadurismo reaccionario de Pío IX y los ultramontanos. Para algunos obispos, se convertiría en una especie de cruzada: parecía que había llegado el momento de decidir de una vez por todas si la Iglesia estaría para siempre en el bolsillo del Estado. En 1874 estalló una disputa que finalmente resolvería esa cuestión.

A mediados del siglo XIX, las fraternidades religiosas laicas –las irmandades– funcionaban como logias masónicas. Cuando un obispo “cruzado” impuso un interdicto a una fraternidad que se negó a cortar sus vínculos con la masonería, la fraternidad apeló al Estado, que se puso de su lado. En solidaridad, un segundo obispo (formado en Europa, como el primero) impuso una prohibición similar a las actividades de otra capilla masónica. El Estado respondió con dureza condenando a ambos obispos a cuatro años de trabajos forzados, pena que pronto fue conmutada por prisión simple.

Su "delito" fue haber mostrado un celo excesivo en la obediencia a la Curia romana y una falta de preocupación por los intereses del Estado. Los obispos obtuvieron una amnistía al año siguiente (1875), pero el efecto del caso fue dramático: fue un reconocimiento abierto de que el Estado controlaba por completo a la Iglesia.

Sólo dos miembros de la Asamblea Nacional se pronunciaron en defensa de los obispos encarcelados, y entre ellos ni siquiera se encontraba ninguno de los cinco miembros de la Asamblea que eran sacerdotes. Estos acontecimientos aceleraron el proceso de separación de la Iglesia y el Estado, intensificando la campaña de Roma y aumentando los temores del gobierno al ultramontanismo.

Para el Estado, hechos como la prohibición de las irmandades masónicas demostraron la expansión del ultramontanismo. Por lo tanto, surgió un acuerdo vago de que la relación entre la Iglesia y el Estado debía cambiar, y la oportunidad llegó con el establecimiento de la Primera República en 1889. La Iglesia se vio galvanizada por el conflicto de las irmandades, pero no tenía suficiente influencia por sí sola para derrocar al Imperio. La abolición de la esclavitud en 1888, sin compensación para los dueños de esclavos, hizo que los propietarios de las plantaciones se sintieran descontentos. El aumento del militarismo en la época de la guerra del Paraguay significó que los militares de alto rango habían ascendido a la prominencia y comenzaron a asumir roles públicos, preparando así el terreno para un posible golpe militar. Las ideas y los movimientos republicanos crecieron en todo el continente, ya que una monarquía en el Nuevo Mundo parecía cada vez más una anomalía arcaica. El gobierno provisional de 1889 decretó debidamente la separación de la Iglesia y el Estado y la Constitución de 1891 casi llegó al extremo de mostrar un completo desprecio por la

cuestiones religiosas. Se concedió la libertad de culto y el derecho a la propiedad a todas las religiones, y se retiró el apoyo estatal a cualquier religión, colocando así a la religión católica mayoritaria en igualdad jurídica con todas las demás. Sólo se reconocerían los matrimonios civiles, se secularizarían los cementerios y se eliminaría la religión de las escuelas. Después de 400 años de fundación, la Iglesia católica fue excluida repentinamente del ámbito público y despojada de sus privilegios, su financiación gubernamental y sus escuelas. A pesar de esta supresión efectiva del catolicismo, la Iglesia en gran medida vio el nuevo estado de cosas como el mal menor. En 1890, los obispos resumirían retrospectivamente el período del Patronato Real como

“una protección que nos asfixiaba... Entre nosotros, la opresión ejercida por el Estado en nombre de un pretendido patronazgo fue una causa principal de debilidad en nuestra Iglesia y casi condujo a su destrucción.”²

0

Para resumir este período, podemos preguntarnos: ¿Cuáles fueron las características de la Iglesia Católica en Brasil durante sus primeros cuatrocientos años? Estaba distante de Roma en todos los sentidos y, en todos los niveles prácticos, respondía y dependía del Estado. El clero estaba profundamente integrado a la sociedad, especialmente a la clase terrateniente, y vivía como lo hacía esa clase: ganaba un salario, adoptaba los valores de la clase terrateniente y rechazaba los valores de la Iglesia.

Es inevitable decir que el celibato no se observaba ni siquiera de manera simbólica: era absolutamente normal que el sacerdote local fuera un marido de hecho, un padre y un abuelo. La Iglesia había pasado un período considerable de tiempo como una iglesia nacional independiente, completamente separada de Roma. La independencia política y la independencia eclesiástica se consideraban complementarias.

En consecuencia, la Iglesia era insular, defensiva y no recibía con agrado a clérigos extranjeros con valores extranjeros. Sus sacerdotes y obispos eran políticamente activos, independientemente y a pesar de los intereses de la Iglesia, y muchos no veían ninguna contradicción en aliarse con la masonería. Todas estas características podían considerarse violatorias y conflictivas de los principios fundamentales de la Iglesia Católica, pero conformaban la identidad única del catolicismo brasileño; esta identidad, incluso cuando fue eliminada, se convertiría en un espectro que nunca desaparecería.

Incluso a principios del siglo XX ésta era todavía la verdadera naturaleza de la

La Iglesia brasileña era introspectiva, orientada al Estado, nacional, secular, política, escéptica respecto de Roma y mundana (por decirlo suavemente) en su moralidad. Sólo un inmenso esfuerzo internacional de décadas y la movilización de todo el poder de la Iglesia podían empezar a cambiar esta situación, impulsada por una sucesión de Papas excepcionalmente decididos y visionarios. Después de 400 años, la bestia finalmente fue dominada, pero la visión de la Iglesia que más tarde tomaría la forma del cisma de la ICAB claramente no tenía precedentes. La ICAB constituyó un llamado claro para que la Iglesia brasileña volviera a sus formas de cuatrocientos años: cortar vínculos con Roma, abolir el celibato, expulsar al clero extranjero, incorporar la cultura brasileña, intervenir en la política y aceptar la masonería, el positivismo, la teosofía, la umbanda, el candomblé y el espiritismo. Tampoco es de extrañar que los actuales llamamientos a la relajación de la disciplina eclesiástica, incluidos los más enérgicos a favor de sacerdotes casados, siempre tengan su origen en Brasil; ahora parece inevitable que los sacerdotes casados se conviertan finalmente en una realidad de rito romano allí.²¹ El cisma de la ICAB no fue, sin duda, una gran innovación y simplemente desafió a la Iglesia brasileña a ser fiel a sí misma. La antigua Constitución de 1824 había presentado tal vez la visión más realista de una Iglesia brasileña como una que es católica y, sin embargo, comunica la singularidad del carácter y la espiritualidad nacionales. Los edictos que emanaban del Vaticano, cada vez más centralizado, se percibían como novedades, ya que Roma buscaba reinventarse como el centro de poder internacional del catolicismo. El inicio del proceso de "romanización" de la Iglesia en Brasil fue a la vez causa y efecto de la división entre Iglesia y Estado. El Papa Pío IX intensificó este proceso, imponiendo una visión de la Iglesia que era desconocida en Brasil: un gobierno centralizado desde Roma, altos estándares morales para el clero, estricta adhesión doctrinal, la exclusión de otras creencias (ya sean religiones indígenas o nuevas ideas espirituales y filosóficas) y un enfoque discreto y diplomático de la política. Incongruente o no con la realidad de Brasil, la romanización fue el modelo de Iglesia que se impondría durante el período de la Primera República de Brasil y más allá. Los obispos brasileños decidieron centrarse en lo que consideraban una prioridad más alta: abordar la falta crónica de influencia, impacto y efecto de la débil Iglesia en la sociedad. Esto conduciría al cisma más duradero de la Iglesia

A pesar de su nombre intencionadamente equívoco, la Iglesia Católica Apostólica Brasileña de hoy no está conectada con la Iglesia Católica Apostólica Romana en Brasil –la Iglesia Católica oficial, autorizada por el Vaticano o “real”– y no quiere estarlo. Habiéndose separado de Roma en 1945, la ICAB es una organización separada y, en algunos sentidos, paralela. La ICAB ha defendido con éxito –en los tribunales– su designación como Iglesia Católica. En algunos aspectos, también es una Iglesia del

Extraño. En estas páginas el lector conocerá a personajes como el obispo más joven del mundo, de 25 años, y el único obispo casado (y padre de siete hijos) que ha sido un verdadero padre conciliar (en lugar de un observador) en el Vaticano II. También hay, por si fuera poco, un obispo judío y varios obispos masones. Pero sería un error suponer que la ICAB es sólo una iglesia doméstica excéntrica y glorificada o un grupo de protesta, o un caso de unas cuantas personas extrañas que juegan a la iglesia en el patio trasero de su casa. El último censo del gobierno reveló una membresía de más de medio millón²² y algunas fuentes aventuran una cifra mucho mayor de alrededor de 2 a 3 millones²³, o hasta 4 millones² si se incluyen las sucursales y ramificaciones mundiales de la ICAB. En la nación católica más grande del mundo, donde la Iglesia Católica oficial cura las heridas abiertas causadas por el ataque del pentecostalismo y el evangelicalismo, esta Iglesia Católica "deshonesta" muestra serios signos de ganar terreno. En la densamente poblada aglomeración industrial conocida como Grande ABC² en el estado de São Paulo, la ICAB mostró un asombroso crecimiento del 95,8% entre los censos de 2000 y 2010.² Esto superó con creces incluso el impresionante crecimiento de los evangélicos del 35,6%. Además, compare esto con una caída real en la lealtad católica romana del 9,4%. Con el crecimiento de la ICAB también en un saludable 12% a nivel nacional, parecería que algo acerca de esta Iglesia Católica alternativa está encontrando cada vez más atractivo entre los católicos brasileños.

Los católicos tradicionales pueden sorprenderse, mostrarse escépticos o consternarse al enterarse del tamaño y el éxito de iglesias católicas rivales y paralelas como la ICAB en su seno. Es fácil ignorar a las iglesias católicas independientes hasta que estalla un escándalo. A menudo se acusa a los miembros de esas iglesias de no diferenciarse claramente de la Iglesia católica oficial. Sus intenciones suelen ser objeto de especulaciones y sospechas.

Detrás del surgimiento de la ICAB parece haber una extraordinaria variedad de motivos y una extraña variedad de personajes. En su fundación, la ICAB afirmó estar reviviendo la Iglesia del siglo III, pero en realidad empezó a adelantarse a las reformas liberales del futuro.² El fundador de la ICAB fue un hombre llamado Dom² Carlos Duarte Costa, que en su día fue una estrella en ascenso en la Iglesia católica, que había estudiado en Roma y era obispo a los 35 años. Luego Duarte Costa cambió de rumbo por completo. Hizo campaña en los medios internacionales a favor de reformas disciplinarias; fue desobediente; criticó al Papa; acusó a la Iglesia de complicidad con los nazis y los fascistas. Fue al menos igualmente vocal y apasionado -y acrílico- en su apoyo a Stalin y la URSS. Como obispo, fue tan ecuménico que su movimiento de reforma "católico" abarcó a protestantes, teósofos, espiritistas, umbandistas,² masones y comunistas. Irónicamente, ordenó obispo a un ex ministro presbiteriano.³ Puede parecer que nunca se popularizaría, pero hoy el movimiento

La ICAB, que comenzó como tal, está presente en quince países. Puede que haya una sucursal o una rama no muy lejos de ti. Aunque la ICAB inicialmente fue noticia internacional, se convirtió en algo camaleónico, creciendo en tamaño pero mezclándose con el paisaje y volviéndose "semisecreta". ³¹ Hay varias razones para esto: con el paso del tiempo, algunas de las características más sensacionalistas de la ICAB se convirtieron en algo común y los nuevos líderes encontraron nuevas cosas en las que centrarse. También es posible que hayan perdido el deseo de acaparar los titulares y se volvieron más conservadores.

³² El imperativo de dar publicidad y expandirse se sintió con fuerza en los primeros días de la ICAB. A menudo se consagraban nuevos obispos apresuradamente para llevar el mensaje de la ICAB más allá de Río de Janeiro y también al extranjero. Esto finalmente dio lugar a muchas, muchas ramas de la ICAB: a veces al menos una iglesia rama por obispo, y luego una iglesia rama más por cada obispo consagrado por ellos, y así sucesivamente. No fue la primera ni la última vez que un obispo católico, caído en desgracia ante sus superiores, procedía a ordenar una multitud de candidatos elegidos apresuradamente, dando lugar a una vasta progenie de obispos "independientes" actuales. Ocurrió a principios del siglo XX en Inglaterra, cuando un ex sacerdote católico, Arnold Harris Mathew, logró persuadir a los viejos católicos de Utrech para que lo consagrasen obispo de la (inexistente, como se vio después) Iglesia católica antigua británica. Al no tener una Iglesia que dirigir, Mathew se dedicó a consagrar obispos "freelance", principalmente teósofos, ocultistas y varios clérigos descontentos. Los descendientes episcopales de Mathew hoy en día son imposibles de contar. En los años 70 y 80, un arzobispo vietnamita retirado y profundamente desencantado, Pierre Martin Ngô-dinh-Thuc, se embarcó en una volátil segunda carrera consagrandos obispos para una selección muy extraña de individuos y sectas (el actual "Papa Pedro III", el antipapa palmariano, debe sus credenciales episcopales a Thuc). Esto le valió rápidamente una excomunión, por supuesto, lo que no lo desanimó mucho. Al igual que Arnold Harris Mathew, Thuc engendró una gran y variada dinastía eclesiástica. En años más recientes, el arzobispo Emmanuel Milingo de Zambia revivió esta manía de consagrar obispos sin permiso papal. Después de su matrimonio en la Iglesia de la Reunificación del reverendo Moon y la posterior reconciliación con Juan Pablo II, Milingo ordenó a cuatro sacerdotes casados como obispos en 2006. Luego ordenó y consagró a varios candidatos más en los EE. UU., Brasil, Europa y África.

Mateo, Thuc y Milingo fueron, en algún momento, obispos defectuosos pero legítimos. Los cínicos advertirían más tarde a la gente que tuviera cuidado: si uno se queda quieto demasiado tiempo, probablemente lo ordenarán.

Al igual que en los casos de Mathew, Thuc y Milingo, los candidatos impacientes a las Órdenes Sagradas se apresuraron a ser ordenados en el ICAB. De esta manera,

El cisma brasileño se encuentra en la raíz de miles de reivindicaciones de "sucesión apostólica" y de "sacramentos católicos reales". Hoy en día, entre estas diversas ramificaciones de la ICAB se incluyen iglesias autodenominadas ortodoxas, tradicionalistas, progresistas, gnósticos, carismáticos, anglicanos, una iglesia "luciferina", mujeres sacerdotes (incluidas las famosas Siete del Danubio con sus "ordenaciones en barco") y al menos un aspirante al papado de su "Vaticano en el exilio" en Kansas. Seguramente no hace falta decir que algunas de ellas son comunidades cristianas sinceras con excelentes intenciones. Las ramas del ICAB –y las ramas de las ramas– pueden ser llamadas católicos independientes o, a veces, viejos católicos (debido a las similitudes con la Unión de Iglesias Católicas Antiguas de Utrech, que no tienen vínculos con ella). A los obispos católicos independientes a veces se los describe como episcopi vagantes, un término que originalmente significaba obispos que estaban “vagando” o no vinculados a una diócesis. En el uso moderno, con razón o sin ella, *episcopus vagans* se usa generalmente para indicar a un excéntrico o fantasioso, un amante de los hábitos y la parafernalia eclesiástica, que, sin embargo, se jacta de una afirmación teóricamente sólida de haber sido consagrado obispo, generalmente por otro excéntrico. Las reflexiones sobre la subcultura bastante triste –o “submundo eclesiástico”³³– de los episcopi vagantes se remontan a las obras de Henry RT Brandreth y Peter F. Anson en la década de 1960. A denominaciones como "católico independiente", estos individuos pueden añadir las palabras "iglesia", "diócesis", "confederación" e incluso "comunión" o "patriarcado", según el nivel de grandeza al que aspiren, aunque el número de miembros no suele superar un puñado de personas. Si bien la historia de la ICAB es la historia de un cisma, también es la historia de una subcultura eclesiástica que la ICAB dinamizó y perpetuó.

“Dios, Tierra y Libertad” es la traducción del lema oficial del ICAB “*Deus, Terra e Liberdade*” elegido por Carlos Duarte Costa en 1945. Es una elección interesante de lema por varias razones. En primer lugar, “Dios, Tierra y Libertad” resume los puntos principales del ICAB: rinde culto a Dios, es nacionalista y es independiente o “libre” del Vaticano. El lema también recuerda claramente a un lema más antiguo, “Tierra y Libertad”, un lema anarquista y revolucionario que ha sido adoptado por varios grupos políticos. Primero se utilizó como el nombre de una organización revolucionaria rusa –*Zemlia i Volya*– y luego llegó a América Latina como lema de la Revolución Mexicana, que tuvo sus orígenes en disputas sobre los derechos a la tierra. Sin embargo, los derechos a la tierra en Brasil nunca fueron un tema abordado seriamente por el ICAB o Carlos Duarte Costa. Es más probable que la frase le haya gustado por su amplia adopción por parte de la izquierda revolucionaria, así como por sus sugerencias de carácter nacional y de libertad respecto de la subordinación papal. Esto es especialmente probable.

Teniendo en cuenta los vínculos de la frase con la Revolución Española, que también tenía un tono anticlerical, es probable que incluso hoy en día "Tierra y Libertad" sea más conocida como un eslogan de las fuerzas anarquistas de la Guerra Civil Española (también es el título de la película de Ken Loach sobre esa guerra). Las fuerzas que se oponían a los anarquistas eran las más estrechamente vinculadas a la Iglesia, incluidas las tropas fascistas italianas, así como el ejército católico, monárquico y conservador de Franco. La Iglesia Católica, por su parte, ha reconocido a casi 1.900 mártires católicos a manos de las fuerzas republicanas, y actualmente se están considerando alrededor de 2.000 casos más. Al final de la Segunda Guerra Mundial, la evaluación de Duarte Costa sobre la Iglesia era que había estado totalmente de acuerdo con las fuerzas de la extrema derecha. Creía que, como una de las principales organizaciones fascistas que sobrevivieron a la guerra, la Iglesia ahora orquestaría un resurgimiento sigiloso de los valores fascistas ejerciendo su influencia en sociedades católicas como Brasil. No cabe duda de que Duarte Costa vio en "Tierra y Libertad" un lema que representaba una oposición popular enérgica a la cultura católica autoritaria de derechas. Al ampliar el lema a "Dios, Tierra y Libertad", indicó que esta oposición se galvanizaría ahora en la forma de una Iglesia católica rival de tendencia izquierdista. Además, el movimiento "integralista" de tendencia fascista en Brasil -al que Duarte Costa se oponía y que no carecía de miembros católicos conservadores- había adoptado un lema similar -"Dios, Patria, Familia"- al que "Dios, Tierra y Libertad" ofrecía un sutil contraste. Pero Carlos Duarte Costa había nacido en un mundo de contrastes.



“EL ROMANO VALIENTE Y DEMOCRÁTICO
OBISPO CATÓLICO DE MAURA”

1

—

— Génesis de un obispo disidente —

En los albores de la Primera República, el catolicismo en Brasil vivía en medio de profundas contradicciones. Las opiniones sobre la Iglesia estaban divididas. Si bien había contribuido sin duda a provocar el fin del antiguo régimen, todavía se consideraba que formaba parte de él y, por lo tanto, estaba lista para pasar a la historia junto con él. La mayoría de los legisladores y miembros destacados de la sociedad eran positivistas, liberales, masones o seguidores de otras ideologías; muy pocos de ellos eran católicos. Con el lema nacional *Ordem e Progresso* decorando la bandera, el anticlericalismo se había convertido en la norma aprobada por el Estado.² Es un lema positivista atribuido a Auguste Comte (1798-1857), cuya "Iglesia positivista" sigue activa hoy en día en Río de Janeiro. La nueva Constitución imitaba las de Estados Unidos y Francia: la separación de la Iglesia y el Estado era fundamental en la primera, mientras que la segunda tenía como objetivo suprimir a la Iglesia, que representaba el Antiguo Régimen. Sin embargo, en general, los obispos brasileños apreciaron la mayor independencia del Estado. Como escribió Beatriz V. Días Miranda:

“Si, por un lado, las doctrinas religiosas emergentes anunciaban el advenimiento de la República como una salvaguardia de la libertad religiosa en la práctica, igualmente se presentaban al catolicismo nuevas [y favorables] condiciones para su difusión. En efecto, el catolicismo estaba ahora libre de las ataduras del Estado impuestas durante el Patronato y ahora podía imbuirse plenamente de su 'romanidad'. La Iglesia ahora podía decidir la estrategia de manera autónoma, sin interferencia del Estado.”³

Pero los obispos también se contradecían, diciendo a menudo que repudiaban la separación y exigiendo la reunificación de los dos poderes. La influencia de la Iglesia siempre se había entendido en tándem con el poder del Estado y se generaba y expresaba a través de mecanismos estatales. Sin esta superestructura no había influencia. Los obispos todavía creían en alguna forma de establishment y seguían aspirando a tener influencia política. Mientras tanto, las relaciones con la Santa Sede se normalizaron por primera vez: los nombramientos y ascensos ahora venían de Roma y había comunicación directa, no pasando por intermediarios estatales. Esto estaba en armonía con el ethos de mayor centralización después del Primer Concilio Vaticano (Vaticano I) y ahora se podían canalizar recursos y personal hacia Brasil. En 1901, finalmente se nombró un Nuncio -el representante diplomático del Vaticano- después de sólo 400 años. Pero en términos de estructura organizativa, la Iglesia afrontó la nueva era prácticamente sin nada. En 1889, en el vasto territorio todavía había sólo 12 jurisdicciones eclesiásticas (11 diócesis y 1 archidiócesis), lo que representaba un aumento de sólo tres desde el período de independencia de los años veinte. Sin embargo, de repente, la organización se aceleró: en 1900 había 17 jurisdicciones; en 1910, 30; en 1920, 58, y en 1964, 178 jurisdicciones eclesiásticas. Esto representa un notable aumento del 1500% en diócesis y archidiócesis en 70 años.

La drástica escasez de clérigos y la casi inexistencia de vocaciones también comenzaron a ser abordadas, con el envío desde Europa de órdenes religiosas y sacerdotes que abrieron instituciones de formación y reabrieron las cerradas. En 1946, habría 6.383 sacerdotes en Brasil, 3.419 de los cuales eran miembros de órdenes religiosas; dos tercios de ellos nacidos en el extranjero. La Iglesia brasileña comenzó a parecer por primera vez un cuerpo contiguo y coherente de estructuras y personas; en resumen, como una Iglesia real. Como era de esperar, también comenzó a parecerse a la Iglesia europea en muchos aspectos, y muchas características nuevas tenían la intención deliberada de imitar, en lugar de abordar una necesidad real: la Iglesia brasileña adoptó los valores de Roma en su totalidad con un espíritu de desnacionalización. Copió la postura dura de Roma contra el socialismo y el protestantismo porque se los percibía como las amenazas más graves para la Iglesia católica en Europa, aunque tenían una presencia insignificante en Brasil en ese momento. Mientras tanto, no se abordaron los crecientes desafíos al catolicismo, como el espiritismo, la teosofía y la masonería, y se pasó por alto la continua falta general de influencia de la Iglesia en la sociedad brasileña. La Iglesia brasileña demostró ser incapaz o no estar dispuesta a conciliar su nueva autonomía con un carácter claramente brasileño.

Abundaron las contradicciones: se abandonó la identidad nacional en nombre de la romanización, mi

La autonomía no significaba más libertad para ser brasileño, sino más romano. Con el fin del patronazgo real, la Iglesia ya no era una mera función subordinada de un estado monárquico. Sin embargo, esto también significó que el monopolio religioso de la Iglesia y su estatus privilegiado en la sociedad brasileña desaparecieron. Al mismo tiempo, la adopción de valores europeos, el clero cada vez más europeo y la organización vertiginosamente rápida no llegaron realmente al corazón de los problemas fundamentales de la Iglesia brasileña.

En esta situación confusa nació el futuro fundador de la cismática Iglesia Católica Apostólica brasileña. Carlos Duarte Costa tenía seis meses cuando se eliminaron los últimos vestigios del colonialismo portugués y se creó la Primera República de Brasil. Nació en Río de Janeiro el 21 de julio de 1888. El catolicismo en Brasil, y el propio Brasil, se acercaban rápidamente a un importante punto de inflexión en su historia. La familia de Duarte Costa estaba bien situada en la sociedad y también disfrutaba de excelentes conexiones eclesiásticas: su tío materno era Dom Eduardo Duarte e Silva (1852-1924). Eduardo Duarte e Silva era un clérigo muy respetado cuya carrera coincidió con la consolidación del poder de Roma después del Vaticano I. Además, contaba entre sus amigos al poderoso arzobispo de Río de Janeiro, Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti, entonces sin lugar a dudas la persona de mayor rango en toda la Iglesia latinoamericana. Cavalcanti se convertiría más tarde no sólo en el primer cardenal de Brasil en 1905, sino también en el primer cardenal nacido en el hemisferio sur. Cuando Carlos Duarte Costa tenía dieciocho meses, su tío Eduardo, mientras visitaba Roma, fue invitado personalmente por el Papa a convertirse en obispo de Góias. Con sólo 37 años, fue consagrado obispo allí mismo en Roma, en lugar de tener que esperar las muchas semanas que se necesitarían para regresar a Brasil, esperar a que llegara por mar una nominación por escrito y, finalmente, hacer el viaje a Góias. Aunque las circunstancias lo exigieron, todavía es extremadamente raro en los tiempos modernos que un Papa nombre a un obispo personalmente, cara a cara.

Por lo tanto, desde su más temprana infancia, Carlos Duarte Costa tuvo un protector influyente y bien conectado en su tío Eduardo, el joven y popular obispo, y un futuro exitoso en la Iglesia parecía estar planeado para el joven.

Con apenas nueve años, acompañó a su tío a Roma, donde Dom Eduardo pudo asegurar una educación seminarista para su sobrino en el prestigioso Colegio Latinoamericano al que él mismo había asistido. La mala salud parece haber llevado al joven Carlos a Brasil temprano, y completó su formación para el sacerdocio en el seminario local dirigido por los agustinos. Las fuentes sugieren que la carrera académica de Duarte Costa nunca se recuperó de esta interrupción y que

Incluso reprobó la Teología, compensando su nota media con un mejor rendimiento en Apologética. Fue ordenado, se decía, sólo “gracias a la benevolencia” y a la intervención directa de su tío Eduardo. Lo que sí es cierto es que las menciones ocasionales de que Carlos Duarte Costa hubiera completado un doctorado en la Universidad Gregoriana de Roma no están corroboradas por los archivos universitarios.

El obispo Eduardo ordenó personalmente a su sobrino y protegido como sacerdote en 1911. Le esperaban puestos privilegiados, trabajando bajo las órdenes del amigo de su tío, el cardenal Cavalcanti, en la secretaría de la archidiócesis de Río de Janeiro, donde se ganó la reputación de ser un joven sacerdote concienzudo. Los visionarios dentro de la Iglesia estaban empezando a promover la educación como la clave para desarrollar una influencia duradera de la Iglesia en la sociedad. Comenzaron a presionar para que se prestara mayor atención a la formación de los jóvenes católicos, y Duarte Costa se sintonizó profundamente con esta mentalidad, y escribió un nuevo catecismo para niños. El cardenal Cavalcanti se dio cuenta de que Duarte Costa no se limitaba a mantenerse a flote y a vivir de sus buenas conexiones; recompensó el duro trabajo del joven sacerdote con el título de monseñor y un ascenso a secretario general. A principios de los años veinte, la salud del anciano cardenal se estaba deteriorando. Monseñor Duarte Costa, cuya carrera había sido bendecida hasta entonces, abrigaba la esperanza de ser nombrado obispo auxiliar, para poder asumir cada vez más deberes en nombre del anciano prelado. Pero en 1921 la decisión que vino de Roma lo dejó desilusionado. Sebastião Leme da Silveira Cintra, el dinámico arzobispo de Olinda y Recife, sólo seis años mayor que Duarte Costa, sería nombrado coadjutor y sucesor del cardenal. El título de obispo coadjutor, en lugar de obispo auxiliar, se utiliza para indicar que el nuevo designado efectivamente asumirá el cargo de obispo de un superior anciano o enfermo, con derecho a sucesión una vez que el puesto principal quede vacante. Duarte Costa se sintió claramente desairado y describió el evento como “[la] Santa Sede aprovechándose de mi naturaleza”. Fue su primer revés importante desde su frustrante bajo rendimiento como estudiante, que casi había bloqueado su camino hacia la ordenación, y preparó el escenario para la larga serie de decepciones que le esperaban. Fue el principio del fin de la historia de amor de Duarte Costa con la Iglesia.

Al mismo tiempo que se redistribuía el poder en la Arquidiócesis de Río de Janeiro, el protector de Duarte Costa, su tío Dom Eduardo, también estaba gravemente enfermo. Había conseguido ser obispo de Uberaba, pero en 1923 se vio obligado a retirarse por motivos de salud, aunque todavía tenía una influencia considerable. Al no haber podido conseguir grandes ascensos, Duarte Costa estaba ahora disponible para ser trasladado a otro lugar. Silveira Cintra, el padre del cardenal,

El nuevo regente, se mostró muy inclinado hacia el joven Duarte Costa. Fue Silveira Cintra quien, desde 1916, había estado haciendo campaña con más vehemencia para que se prestara más atención a la educación católica, y Duarte Costa había apoyado la campaña. Tanto Silveira Cintra como el propio cardenal estaban seguros de promover a Duarte Costa al rango de obispo el año siguiente, 1924. Aunque se sintió satisfecho por la muestra de aprecio, Duarte Costa se sintió nuevamente decepcionado, ya que fue asignado a la nada acogedora zona de Botucatu, en el estado de São Paulo. Botucatu, como tantas otras diócesis brasileñas en ese momento, era relativamente nueva, remota y subdesarrollada. Incluso en sus mejores momentos, la Iglesia brasileña carecía de organización, infraestructura y recursos, pero las áreas rurales como Botucatu estaban rezagadas respecto del resto. Debe haber sido claramente decepcionante para este sacerdote capaz que vivía en la ciudad encontrarse como una especie de obispo pionero en un puesto avanzado tan poco alentador. Una nueva decepción se sumó a la tristeza de la nueva y abrumadora tarea de Duarte Costa: su tío Eduardo no llegó a ver a su sobrino convertirse en obispo: murió pocas semanas antes de la c

Duarte Costa eligió como lema episcopal O Senhor é a Minha Luz (El Señor es mi luz) y tomó el control de la diócesis de Botucatu en 1925. Parece que inicialmente logró reunir una energía considerable para dirigir la entonces remota diócesis rural. En lo administrativo, hubo varios cambios de límites que supervisar en los primeros años, a medida que la estructura evolutiva de la Iglesia brasileña tomaba forma.

También se dedicó a la pastoral, fundó movimientos laicos y animó a los misioneros a instalarse en la diócesis. En 1927 se pusieron los cimientos de una nueva catedral en Botucatu, pero su construcción fue muy prolongada: se desviaron recursos de forma inexperta y Duarte Costa no llegó a ver terminada la catedral al final de sus casi trece años de mandato en Botucatu (finalmente se inauguró, todavía sin terminar, en 1943).¹

0

El año siguiente fue otro punto de inflexión para Brasil, para la Iglesia y para Duarte Costa. En 1930, el político pragmático Getúlio Vargas tomó el poder mediante un golpe de Estado, anulando la constitución democrática de la Primera República.

Vargas, conocido por su dureza autoritaria, era también un personaje complejo cuya vida acabaría en suicidio. Tenía una opinión fría, casi neutral, de la Iglesia, a la que consideraba un aliado potencial al que cortejar, al igual que veía a los militares. Las figuras de mayor rango dentro de la Iglesia se enfrentaban ahora a serios desafíos tanto en el orden práctico como en el moral. En la práctica, la modesta influencia que tenía la Iglesia debía preservarse, especialmente porque la constitución que había liberado a la Iglesia había sido suprimida. En el plano moral, la Iglesia se enfrentaba ahora al desafío de una

El nuevo régimen, que era una fuerza autoritaria y antidemocrática que gobernaba la sociedad civil y que podía llegar a ser hostil (como pronto sucedió en Italia y en muchas otras partes del mundo a medida que avanzaba el siglo), no carecía de fuertes elementos anticlericales. 1930 fue también el año en que murió el enfermo cardenal Cavalcanti de Río de Janeiro y el dinámico Sebastião Leme da Silveira Cintra asumió el puesto más alto de la Iglesia brasileña. Aunque consciente de los temores de la gente, Silveira Cintra comprendió astutamente que la nueva situación política presentaba una oportunidad para que la Iglesia dejara claro su papel y su posición. En octubre de 1930 intervino personal y físicamente en uno de los momentos más dramáticos del golpe, al ir a persuadir al presidente en ejercicio para que se retirara pacíficamente y huyera con vida, justo cuando las fuerzas revolucionarias rodeaban el palacio presidencial. A Silveira Cintra se le atribuye haber salvado la vida del presidente depuesto y haber evitado un mayor derramamiento de sangre. Pero la acción más brillante de Silveira Cintra se produjo al año siguiente. Movilizó todas las fuerzas de la archidiócesis para organizar dos enormes celebraciones religiosas masivas en el mismo año: una para la santa patrona, Nuestra Señora de Aparecida, y otra para coincidir con la inauguración de la estatua de 30 metros de altura, Cristo Redentor, símbolo inconfundible de Río de Janeiro (entonces la capital) y de Brasil. No hubo absolutamente ningún matiz político en estos eventos, pero la respuesta pública fue tan abrumadora y tan total que Silveira Cintra no dejó a nadie con dudas sobre el impresionante poder popular que la Iglesia podía reunir. Había logrado aprovechar con éxito la identidad nacional, el espíritu comunitario y la religiosidad, que son, sin duda, aspectos diferentes del mismo fenómeno. La ciudad entera había salido a las calles a instancias del nuevo cardenal, y la demostración de fuerza no pasó inadvertida para el astuto Vargas. Las relaciones entre el presidente y el cardenal, que ya eran bastante buenas, mejoraron aún más, y la voz de la Iglesia no volvería a ser ignorada.

Silveira Cintra puede ser considerado con justicia como el "hombre del momento" de la Iglesia Católica en Brasil. Decidido a abordar la falta de influencia de la Iglesia en muchas áreas de la sociedad, fundó la Universidad Católica de Río de Janeiro y la Liga Electoral Católica. Incluso antes de su nombramiento para el cargo de Río de Janeiro, su visión de futuro era bien conocida. Era muy consciente, entre otras cosas, de la falta de un compromiso real con la fe de las grandes masas del pueblo brasileño. Además, fue fundamental para vincular esta deficiencia con la escasez de educación católica, especialmente en la infancia. La Iglesia Católica simplemente estaba fallando en formar a los católicos en la cuna y luego nutrirlos durante sus años de formación. Pero gracias al cardenal Silveira Cintra, la Iglesia ahora era reconocida como un importante impulsor del estado de ánimo y la opinión del pueblo, y se

En realidad, no se le podía consultar sobre cuestiones sociales y políticas futuras. La Iglesia, bajo el gobierno de Silveira Cintra, había formulado una respuesta contundente a la toma de posesión de Vargas. No sabemos cuál fue la reacción inmediata de Duarte Costa a las hábiles maniobras políticas de Silveira Cintra en Río de Janeiro, pero sí sabemos que su propia táctica en Botucatu fue mucho menos diplomática. En el estado de São Paulo, la oposición al régimen de Vargas y el apoyo a la constitución democrática ahora suprimida eran tan considerables que el separatismo era objeto de un serio debate. El estado de São Paulo, del que formaba parte el Botucatu de Duarte Costa, parecía dispuesto a separarse de la federación de estados brasileños. Los acontecimientos culminaron en la Revuelta Constitucionalista de 1932, que en realidad fue una breve guerra civil brasileña. Duarte Costa tomó la extraordinaria medida de reclutar y armar un batallón para luchar contra el gobierno. Conocida como "El Terror de Botucatu" o "El Batallón del Obispo", con Duarte Costa como coronel, la unidad escribió un capítulo poco glorioso de la historia militar. Según el padre Florence M. Dubois, mientras las tropas escuchaban el discurso de apertura de Duarte Costa, cargadas con equipo anticuado y armamento anticuado, el obispo coronel perdió los nervios y tartamudeó durante toda su oratoria.

Se decía que su discurso fallido había sido "uno de los mayores dolores de su vida", pero lo peor estaba por venir para Duarte Costa. Su batallón llegó demasiado tarde para la batalla: el general Klinger, el líder de las fuerzas revolucionarias, ya había tirado la toalla. El Terror de Botucatu dio media vuelta y se fue a casa "con la cabeza gacha". Aunque fue otra profunda decepción para Duarte Costa, el hecho de que el inepto Batallón del Obispo no llegara al frente a tiempo sin duda les salvó la vida a todos. Además de su vergüenza y humillación, Duarte Costa había desviado imprudentemente fondos de otras causas para financiar el batallón, y el error lo alcanzaría. Además de sacrificar su cruz pectoral de oro con piedras preciosas, también había excavado en el tesoro diocesano para financiar la revolución fallida.

En cambio, la actitud diplomática del cardenal Silveira Cintra estaba teniendo un efecto notable en el nuevo régimen. En las elecciones a la Asamblea Constituyente de 1933, la mayoría de los candidatos apoyados por el grupo de presión de Silveira Cintra, la LEC (Liga Electoral Católica), fueron elegidos. Al año siguiente, todas las demandas de la LEC se incluyeron en la nueva Constitución, que incluso fue precedida por la frase "poniendo nuestra confianza en Dios...". La separación de la Iglesia y el Estado iba a continuar, pero el Estado podía ahora ayudar económicamente a la Iglesia "en interés colectivo". Los derechos y el alcance de la Iglesia se ampliaron considerablemente: se reconoció el matrimonio religioso, se permitió la capellanía de las fuerzas armadas, los hermanos religiosos podían votar, se prohibió el divorcio y se estableció el regreso de la religión a las aulas. El precio de estas considerables

Las concesiones eran en realidad una cooperación tácita de la Iglesia con un régimen antidemocrático y autoritario, pero, para ser justos, la LEC y el propio Silveira Cintra evitaron con éxito las alternativas políticas aún más extremas. Por ejemplo, aunque los fascistas integralistas apoyaron a la Iglesia y ganaron numerosos adeptos católicos, incluidos algunos sacerdotes, Silveira Cintra los ignoró por completo. De manera similar, promovió una carta pastoral colectiva de 1937 oponiéndose al comunismo; Duarte Costa, a pesar de sus posteriores pronunciamientos pro-Stalin, fue uno de los firmantes. Profundamente perturbado por la falta de influencia de la Iglesia, Silveira Cintra se centró en orientar y movilizar a la Iglesia brasileña, en lugar de en la política partidista. Su propia influencia en Duarte Costa es evidente: Silveira Cintra hizo que fuera normal que los obispos fueran innovadores audaces y activistas valientes. Fijó la agenda para la Iglesia de una generación, una agenda que encontraría su expresión extrema y abstracta en el ICAB.

La Iglesia se enfrentaba a una paradoja: Brasil era entonces, como hoy, el país con mayor número de católicos, aunque la adhesión variaba de nominal y marginal a popular y cultural, a profunda y devota. Pero el catolicismo tenía poca influencia o impacto. Los católicos eran invisibles en las artes, en la política, entre las élites intelectuales y en las estructuras sociales. En el interior de la Iglesia faltaban vocaciones, recursos y organización. Para Silveira Cintra ése era el verdadero problema al que se enfrentaba la Iglesia, y consiguió mantenerse algo al margen de las convulsiones políticas del momento: los regímenes iban y venían, pero la Iglesia permanecía y debía posicionarse para capear las tormentas. Era necesario, creía Silveira Cintra, organizarse y unirse para presionar al Estado –quienquiera que estuviera a cargo de él– por el lugar que le correspondía en los asuntos públicos, en la escuela y en la sociedad. En definitiva, la Iglesia debía volver a abarcar todos los aspectos de la vida cotidiana, como lo había hecho durante la era de la cristiandad. Para lograr esa renovada visión integral y monopolista, sería necesario recuperar el apoyo del Estado. A lo largo de su carrera en la jerarquía, Silveira Cintra movilizó a sectores de la Iglesia con el objetivo de obtener un estatus privilegiado para ella. Contra todo pronóstico, funcionó. En otros países donde la Iglesia ha sido expulsada del dominio público (México, Chile, Cuba, Francia, etc.), la institución nunca volvió a entrar en él en sus propios términos. En general, después de un período de exclusión, la Iglesia ha desarrollado nuevas estrategias y promovido un modelo de influencia diferente, más sutil y moderno. En Brasil, sin embargo, la estrategia de Silveira Cintra funcionó y la Iglesia volvió a entrar en el dominio público de manera privilegiada. Convenció a los estadistas de que la secularización excesiva y el desconocimiento de la religiosidad del pueblo eran errores, pero el gobierno siguió sin comprender plenamente los beneficios potenciales de apoyar a la Iglesia.

Los logros del Cardenal dejaron un sabor decididamente amargo en algunas bocas. Apaciguar a un régimen antidemocrático no era un compromiso perfecto. A medida que avanzaba la década de los treinta, Duarte Costa todavía se encontraba en una ola de decepciones. Aunque tenía una buena disposición hacia Silveira Cintra en lo personal, Duarte Costa era siempre más combativo que el cardenal, aunque nunca parecía ganar ninguna de las peleas que buscaba. El cardenal había sido claro en su desaprobación del movimiento fascista integralista extremo, pero Duarte Costa fue más allá: ofreció refugio a activistas antiintegralistas, ocultándolos en su residencia; entre ellos estaba el futuro obispo Hélder Câmara. Cuando era un sacerdote joven, Câmara había apoyado al principio el integrismo fascista, y cuando se atrevió a repudiar el movimiento lo persiguieron. Duarte Costa se convirtió en “un gran amigo de Hélder”¹ a mediados de los años treinta, pero era menos apreciado en su diócesis. Su mala gestión afectó la obra de la Iglesia y su desvío de fondos para causas como la Revuelta Constitucionalista planteó dudas sobre sus prioridades. A diferencia del cardenal, Duarte Costa tuvo dificultades para equilibrar lo pastoral y lo político. El modesto proyecto de la catedral de Botucatu, falto de fondos, se acercaba a su décimo aniversario como obra de construcción. El cardenal Silveira Cintra había obtenido enormes concesiones de Getúlio Vargas al aceptar vivir codo a codo con el régimen autoritario. Duarte Costa, por su parte, siguió adoptando una actitud hostil hacia el gobierno.

En 1935, Costa había forjado una excelente amistad con el gobernador constitucionalista local del estado de São Paulo, Armando de Sales Oliveira (1887-1945), un opositor acérrimo de Getúlio Vargas. Oliveira era socio del periódico O Estado de S. Paulo, que criticaba al régimen de Vargas y que acabaría siendo suprimido tras las redadas de la policía política. Duarte Costa y Oliveira, que tenían la misma edad y eran políticamente afines, formaban una perfecta alianza de poder político y religioso local en São Paulo. El diario diplomático italiano oficial ofrece un detalle revelador al respecto. La inmigración al estado de São Paulo había disminuido en 1935, en un momento en que la creciente industrialización exigía más trabajadores. Oliveira se vio amenazado por la agitación a manos de los sindicatos anarquistas y comunistas, que estaban muy sobrecargados.

Sabiendo que su amigo obispo podía ganarse cierto respeto en los círculos italianos, pidió a Duarte Costa que solicitara más mano de obra inmigrante para evitar conflictos sociales:

“El obispo de São Paulo [sic], monseñor Carlo [sic] Duarte Costa,

acompañado de su secretario, un padre pasionista italiano, vino a decirme, en nombre del Presidente del Estado de São Paulo, que en su territorio sería vista con mucho agrado una reanudación de la inmigración italiana.”¹

El equipo de obispo y gobernador de São Paulo tenía grandes esperanzas en el futuro. A finales de 1936 Oliveira dimitió como gobernador, pero sólo para presentarse como candidato a la presidencia de Brasil. El país estaba preparado para la democracia y se habían previsto elecciones para enero de 1938. Pero Vargas cambió de opinión y 1937 sería el año en que el hombre fuerte endurecería su régimen. Un nuevo golpe de Estado en noviembre trajo consigo el rígido Estado Novo de Vargas y la democracia quedó archivada. El oponente Oliveira había mostrado sus cartas demasiado pronto. Fue puesto bajo arresto domiciliario durante un año antes de exiliarse, primero en Francia y luego en los Estados Unidos. Duarte Costa ya no tenía ningún amigo en la oficina del gobernador del estado y 1937 presentó una oportunidad para expulsar también al politizado obispo del cargo. Tal vez había motivos de sobra para obligar a Duarte Costa a dimitir. Se estaba haciendo ampliamente conocido que sus creencias se estaban inclinando hacia lo extremadamente liberal y que cuestionaba la disciplina de la Iglesia en cuestiones como el celibato clerical y el divorcio. Su mala gestión financiera de la diócesis y su comportamiento inusual podrían haber sido suficientes, pero sus posiciones políticas combativas también entraban en conflicto con el enfoque más sutil y estratégico del cardenal Silveira Cintra. Las cautelosas maniobras políticas del cardenal y su amistad con el autoritario Vargas habían transformado hasta ahora positivamente la posición de la Iglesia en la sociedad. Duarte Costa se había convertido en la antítesis de Silveira Cintra. Mientras el cardenal cortejaba al presidente, Duarte Costa se hizo amigo de Oliveira, su archienemigo. Por eso, cuando Vargas se deshizo de Oliveira, quiso que la Iglesia se deshiciera también del turbulento obispo amigo de Oliveira; fue una pequeña concesión al presidente que había restablecido el poder de la Iglesia. La Iglesia no podía arriesgarse a que uno de los suyos pusiera en peligro la estrategia a largo plazo para la revitalización de la Iglesia en Brasil. Por lo tanto, Duarte Costa estaba fuera del cargo.

Sin embargo, desde su propio «exilio», comenzó a tramitar un plan propio para renovar la Iglesia.

No era la primera vez que un hito importante en la historia de Brasil coincidía con un hito importante en la vida de Carlos Duarte Costa. 1937 fue el año en que Getúlio Vargas consolidó su poder con un nuevo golpe de Estado y una nueva constitución inflexible. Vargas la llamó el "Nuevo Estado". Para Duarte Costa, 1937 marcó el final de su carrera en la Iglesia Católica Romana. Había comenzado

Un cuarto de siglo antes, bajo la tutela de su tío, el venerado obispo Eduardo, había logrado con gran éxito su objetivo de retirarse. Ahora, le habían mostrado la puerta. Un obispo no espera "retirarse" a los cuarenta y nueve años, cuando la edad convencional de jubilación es de setenta y cinco (y muchos obispos siguen en el cargo después de esa edad). La Iglesia puede ser una amante implacable; entonces, como ahora, rara vez hay recuperación de una retirada temprana e ignominiosa del cargo. Como es costumbre cuando un obispo se jubila, a Carlos Duarte Costa se le dio una diócesis honoraria o "titular", es decir, sólo de título, sin jurisdicción real. Las diócesis titulares son diócesis extintas u obsoletas cuyos nombres han caído en desuso debido a cambios demográficos o de límites. Sería incorrecto interpretar la asignación de un título titular como un insulto o un castigo en sí mismo, como se infiere ocasionalmente. Se trata de una mera formalidad necesaria, porque según el Derecho Canónico un obispo⁶ debe ser obispo de algún lugar.¹ Duarte Costa se convirtió así en obispo titular de Maura, una diócesis histórica dentro de Mauritania Caesariensis, una provincia romana situada en la actual Libia. Duarte Costa y otros alentaron que se acortara su título a "Obispo de Maura", dando así, tal vez sin intención, la impresión de ser un obispo diocesano en funciones con jurisdicción real. Esto también causó confusión con el nombre de Mauá, que suena similar y que está en el estado de São Paulo, al igual que Botucatu, la antigua diócesis de Duarte Costa. Esto llevó al New York Times, por ejemplo, a describirlo como "Obispo de Maura en el estado de São Paulo" el 6 de julio de 1945, después de que se hiciera pública su excomunión. Pero Duarte Costa seguramente no se hacía ilusiones de que a partir de 1937 carecía totalmente de jurisdicción, poder o posición en la Iglesia.

Una vez depuesto, Duarte Costa pasó a depender de la generosidad del cardenal Silveira Cintra. Los currículos de ambos eran ya muy diferentes: las maniobras del cardenal tendían a tener un éxito espectacular y era un obispo talentoso, mientras que Duarte Costa tendía a orquestar desastres y a administrar mal los fondos de la Iglesia para financiarlos; Silveira Cintra había respondido al primer golpe de estado de Vargas con una mezcla de coraje personal, diplomacia y astucia, mientras que Duarte Costa había reclutado a su propio batallón y lo había armado con piezas de museo para una guerra civil; el cardenal abordó al presidente Vargas apelando a la razón y a los puntos en común, mientras que Duarte Costa se hizo amigo y apoyó a políticos que antagonizaban directamente a Vargas. También hubo un marcado contraste en su manejo del movimiento fascista integralista: Silveira Cintra se negó a reconocer o interactuar con los integralistas, mientras que Duarte Costa era directamente hostil a ellos y, sin darse cuenta, les ganó publicidad. Más recientemente, el golpe de Estado Novo había marcado la culminación exitosa de los esfuerzos de Silveira Cintra para restablecer la Iglesia, mientras que para

Duarte Costa marcó su entrada en la oscuridad. No tenía ningún deseo de quedarse en el estado de São Paulo, escenario de su desgracia, y quería regresar a su hogar natal en Río de Janeiro. Silveira Cintra, como cardenal arzobispo de Río de Janeiro, se mostró eminentemente razonable al complacer esta solicitud y le permitió mantener para uso personal una “pequeña capilla de paredes azules”¹ en casa, para celebrar la Misa. Como otro gesto fraternal, el cardenal invitó a veces a Duarte Costa a visitar parroquias y le dio permiso para administrar confirmaciones. Más tarde, fue invitado a participar en la consagración de un obispo nacido en Italia. Esto es interesante considerando la creciente aversión de Duarte Costa hacia el clero nacido en el extranjero. Eliseu Maria Coroli no solo había nacido en el extranjero, sino que era un sacerdote barnabita nacido en el extranjero, al igual que el padre Dubois, un destacado crítico de Duarte Costa.

Aunque ésta era sin duda una existencia monótona para Duarte Costa, Silveira Cintra estaba sin duda en su elemento. La Iglesia y el régimen de Vargas habían alcanzado una cohabitación perfectamente amistosa y duradera. Esto no cambiaría ni siquiera después del derrocamiento de Vargas en 1945. Los autores de la Constitución de 1946 no vieron ninguna razón para interferir en una relación de trabajo satisfactoria y simplemente la formalizaron. Bajo el gobierno de Silveira Cintra, los objetivos de la Iglesia convergían con los del Estado, y sus valores parecían en gran medida similares y compatibles. Los principios ampliamente cristianos parecían reflejarse en la visión del Estado, y el Estado no veía ningún conflicto con los principios sociales de la Iglesia en ese momento. El bien común de la nación era ampliamente aceptado como el objetivo compartido de la Iglesia y el Estado.

“Orden y Progreso”, el lema secularista-positivista que adorna la bandera nacional, se consideraba en total armonía con los objetivos de la Iglesia: ser brasileño era volver a ser católico. Pero nadie podía ignorar el problema obvio: la Iglesia estaba aliada con un régimen autoritario y antidemocrático, una dictadura. Este arreglo terminaría dañando permanentemente la percepción que la gente tenía de la Iglesia en toda América Latina, pero los católicos de la época aprobaban elementos del régimen de Vargas como la estabilidad, el orden y el anticomunismo. Para Silveira Cintra, el régimen del Estado Novo era un mal menor superado por un bien mayor: el régimen había concedido a la Iglesia un estatus privilegiado que equivalía a “un retorno a un modelo de influencia similar al de la forma cristiana”.¹ Como explicó Thomas C. Bruneau:

“[La] institución había prevalecido: la Constitución fue declarada en nombre de Dios, la religión se enseñaba en las escuelas públicas, se utilizaban fondos gubernamentales para

“Las estructuras de la Iglesia y los símbolos [del catolicismo] fueron utilizados por la élite política”⁹

Pero, a pesar de sus victorias, la Iglesia brasileña no estaba a la altura de la era moderna. Este modelo neocristiano de Iglesia-Estado estaba al menos cien años desfasado y dependía totalmente de las estructuras y el respaldo del Estado. Los éxitos de Silveira Cintra dejaron a la Iglesia para enfrentar los inmensos desafíos del siglo XX con una concepción anticuada de sí misma. Los recursos autogestionados eran inexistentes. La Iglesia equivalía a una especie de apariencia externa y elaborada del catolicismo, con todos los adornos en su lugar, pero poca sustancia detrás de la fachada. Además, el énfasis de la Iglesia estaba puesto en las clases poderosas y ricas. La educación primaria recibía escasa atención -sólo alrededor del 2% de las escuelas primarias eran católicas, a pesar de que la educación primaria era la de mayor acceso y probablemente constituía la única experiencia de educación para los pobres-. La educación primaria es también el medio más eficaz para combatir el analfabetismo (la tasa de alfabetización de Brasil era de alrededor del 50% y seguiría siendo así incluso en los años 1960). Si comparamos esto con la educación secundaria, a la que asistían los más pudientes, entre un tercio y la mitad de las escuelas secundarias eran católicas; y en cuanto a la universidad, reservada a los ricos e influyentes, un tercio de las universidades eran católicas. La conclusión era obvia para muchos: la Iglesia todavía se centraba predominantemente en la clase media y en las clases superiores.

Desde su posición privilegiada al margen de la Iglesia, Carlos Duarte Costa era privilegiado en un sentido: podía observar el estado de los asuntos de la Iglesia y ver los fracasos de Silveira Cintra, así como sus éxitos. Estas cuestiones también empezarían a formar parte de la lista de reformas deseadas por Duarte Costa y se convertirían en los focos de la futura agenda del ICAB. Había mostrado un interés genuino en la educación desde la influyente campaña de Silveira Cintra en la década de 1910, cuando Duarte Costa había ganado elogios por su nuevo catecismo para niños. Más tarde trataría de insistir en que cada iglesia del ICAB tuviera una escuela gratuita adjunta. Esta sería la manera de Duarte Costa de tratar de lograr lo que Silveira Cintra nunca hizo. Además, Duarte Costa insistiría en que el ICAB no debería imponer a los fieles una imagen del catolicismo importada de lejos, sino que reconocería, respetaría y daría cabida a las muchas y variadas creencias del pueblo brasileño como llamamientos auténticos y santos. El cristianismo del ICAB no debía ser una fachada ni una lista de deseos de lo que debería ser, sino un collage verdadero y complejo de lo que los brasileños realmente

Se creía y se practicaba: lo que se veía era lo que se tenía, en contraste con el escaparate superficial de la religión católica romana. La religión católica dominante era considerada ampliamente como una especie de velo de catolicismo sin sustancia real; en realidad, nunca había sido asimilada por el pueblo. La parafernalia estaba en su lugar, pero era superficial, un "catolicismo de palabras bonitas y actos exteriores", como lo expresó un estudio gubernamental de los años 50, que no latía realmente en los corazones de la gente. Hoy en día, mucha gente reconocería esto como la maldición de los países tradicionalmente católicos como Italia, España e Irlanda: mayorías nominalmente católicas pero con bancos vacíos, tasas de natalidad estancadas, anulaciones en aumento, números de matrimonios en caída libre y ninguna vocación. La gente simplemente no parece abrazar el catolicismo en su totalidad cuando se les presenta en un formato de todo o nada. Esto marca otra diferencia entre Silveira Cintra y Duarte Costa. La romanización, promovida por Silveira Cintra, exigía la adhesión de la gente a un modelo de religión que se les presentaba como una especie de constitución: los fieles debían conformar sus creencias y prácticas a la religión que expresaba la Iglesia. En opinión de Duarte Costa, la verdadera tarea de la Iglesia es reunir las creencias y prácticas de la religión tal como las expresa el pueblo. Sostendría que esto era más realista y más católico. La Iglesia no podía esperar de la gente un culto que fuera una expresión "correcta" de la creencia, como si tanto la creencia como la forma de expresión pudieran divorciarse de su cultura y sus costumbres. Todo esto suena mucho menos revolucionario en la Iglesia posterior al Vaticano II, por supuesto, pero estábamos en los años cuarenta.

Más allá de todas las críticas merecidas, a Duarte Costa se le puede atribuir al menos el deseo de abordar los problemas genuinos. Denunció la superficialidad e ineficacia del catolicismo dominante y la hipocresía insulsa de las palabras que se le rinden. Duarte Costa comenzó a imaginar una Iglesia que por fin abordara la terrible escasez de educación básica para la clase trabajadora brasileña pobre y tomó medidas para lograrlo. Le cautivó la idea de una Iglesia que fuera una expresión más auténtica de la fe del pueblo, en armonía con las religiones afrobrasileñas, la masonería, el ocultismo y el protestantismo, con las que no veía ninguna incompatibilidad ni en principio ni en la práctica. La ICAB sería fiel a lo que creían los brasileños, mientras que la romanización sólo podría lograr una apariencia de ritos externos, atractivos principalmente para los acomodados.

Duarte Costa previó una religión cristiana más auténticamente católica, universal; tal vez sólo en sentido amplio, pero tal como el pueblo brasileño realmente la creía y la practicaba, y en ese sentido una Iglesia Católica Nacional.

Es por este y otros razonamientos similares que uno de los menos edificantes de Duarte

Las fijaciones de Costa surgieron: hostilidad hacia los extranjeros, que luego desembocaría en contradicción e hipocresía. Es evidente que hay algo de verdad en la idea de que el clero extranjero, en general, nunca podría entender al pueblo y la cultura brasileños como lo hacía el clero brasileño, pero Duarte Costa comenzó a retratar al clero extranjero como total y deliberadamente maligno. Eran instrumentos de Roma (o peor aún, de Berlín o de la España de Franco) empeñada en la romanización, que era perjudicial e imposible de fusionar con la religión brasileña. Duarte Costa creía que la agenda del Vaticano era efectivamente, si no de nombre, fascista. Pensaba que, dado que la mayoría del clero extranjero provenía de Italia, España y Alemania, este clero era inevitablemente fascista en valores, cultura y mentalidad, aunque fuera involuntariamente. Llegaban a Brasil inmersos en experiencias de cohabitación del Estado con regímenes fascistas. El verdadero propósito de estos sacerdotes del «Eje» en Brasil, lo supieran o no, era promover la agenda fascista mundial y promover su sistema de valores, aunque fuera inocentemente disfrazado de catolicismo romano. El proceso ya estaba en marcha en Brasil, donde la Iglesia se había acostado cómodamente con la dictadura de Vargas. Despreciar al clero y a los religiosos extranjeros fue algo así como un cambio radical para Duarte Costa; se recordará que tenía a un sacerdote italiano de la orden pasionista como secretario en Botucatu; también había animado a las hermanas pasionistas italianas a establecerse en Botucatu, proporcionándoles un convento.²¹ Duarte Costa pudo haber sospechado más tarde que su secretario pasionista había actuado en connivencia para presionar por su renuncia forzada, lo que sin duda pudo haberlo agriado hacia los sacerdotes extranjeros. Aun así, no se abstuvo de participar en la ordenación de un obispo barnabita italiano en 1940.

Cualquiera puede cambiar de opinión, por supuesto, pero el propio Duarte Costa hizo caso omiso de todas sus propias objeciones al clero extranjero a la hora de contratar personal para el ICAB. Su clero original era una mezcla de diferentes nacionalidades, así como una variedad de denominaciones, filosofías de moda, sectas y cultos, y casi nada de ello tenía que ver con la gente común y la cultura de Brasil.

Duarte Costa probablemente temía, como muchos lo hacían, que la afinidad política del régimen de Vargas con los fascistas llevaría a Brasil a unirse al Eje en la Segunda Guerra Mundial, y hubo sorpresa y alivio generalizados cuando eso no sucedió.

Al principio, Brasil mantuvo una neutralidad incómoda, pero a medida que la importancia de su relación comercial con los Estados Unidos y Gran Bretaña aumentó, los Aliados se convirtieron en un socio más probable y el Eje se convirtió en un enemigo muy real. Brasil rompió relaciones diplomáticas con el Eje en enero de 1942. Duarte Costa comenzó a ver espías del Eje en todas partes entre el clero católico, aunque hizo menos ruido cuando los predicadores luteranos alemanes fueron atrapados en el acto de pasar información al enemigo.²² Sin embargo, los temores de Duarte Costa no eran del todo infundados.

Los religiosos católicos alemanes fueron sorprendidos operando radios clandestinas con fines de espionaje.²³ Siguió haciendo campaña por la "nacionalización del clero" mediante los esfuerzos combinados del clero actual, los seminarios, los educadores y los involucrados en el ministerio de vocaciones.² A mediados de 1942, neutrales o no, los barcos brasileños estaban sufriendo grandes pérdidas a manos de los submarinos alemanes, y el 22 de agosto el presidente Getúlio Vargas declaró la guerra. Duarte Costa envió un telegrama a Vargas, aparentemente prometiéndole solidaridad, pero pronto comenzó a pedir campos de concentración y expulsión para los sacerdotes nacidos en países del Eje.² Es comprensible, tal vez, que un obispo que hiciera tales peticiones a un gobierno aliado llegara a la prensa internacional. Como Estados Unidos se había sumado a la guerra a fines del año anterior, los estadounidenses estaban ansiosos por determinar dónde se ubicaban las lealtades entre las vastas comunidades de inmigrantes europeos en el Nuevo Mundo. El New York Times informó que Duarte Costa exigía que se deportara al clero del "Eje".² Muchas de las incisivas observaciones de Duarte Costa sobre los problemas de la Iglesia eran loables y válidas, especialmente su sensibilidad a la necesidad de educación, atención a los pobres y la necesidad de hacer que el catolicismo fuera relevante para el contexto brasileño. Pero incluso cuando desarrolló este análisis constructivo, se vio eclipsado por sus ataques obsesivos e inútiles al clero extranjero, que también resultarían completamente inconsistentes. Lo único que consiguió fue ganarse más enemigos en la jerarquía y parecer cada vez más inestable a los ojos de los forasteros. Sus acciones no pasaron desapercibidas: los comentaristas religiosos en los EE. UU. lo elogiaron como "el obispo antifascista",² pero la popularidad entre los protestantes estadounidenses no le iba a granjear seguidores.

Duarte Costa siguió sufriendo decepciones. El gran cardenal Silveira Cintra murió de un ataque al corazón en octubre de 1942, a los 60 años. Había sido el último miembro de la jerarquía que lo toleró, permitiéndole ejercer un ministerio limitado en Río de Janeiro. Por tanto, había perdido a su segundo protector poderoso, que a su vez había sustituido a su tío, el obispo Eduardo. La jerarquía de la Iglesia en Brasil estaba furiosa con Duarte Costa por sus arrebatos que acaparaban titulares y sus diatribas sensacionalistas contra los "sacerdotes del Eje", pero al año siguiente la situación empeoró aún más. En 1943, la editorial comunista Calvino iba a publicar la traducción al portugués de La sexta socialista del mundo, del reverendo Hewlett Johnson, una apología sin reservas de la Unión Soviética. Se publicaría con el título alternativo estadounidense El poder soviético (O Poder Soviético). En 1943, Stalin había movilizado a todo el movimiento comunista internacional para pasar a la ofensiva en apoyo de la URSS y persuadir a los aliados de que lanzaran el Segundo Frente. Hewlett Johnson, el decano anglicano de Canterbury, que más tarde ganaría nada menos que el Premio Stalin de la Paz, fue

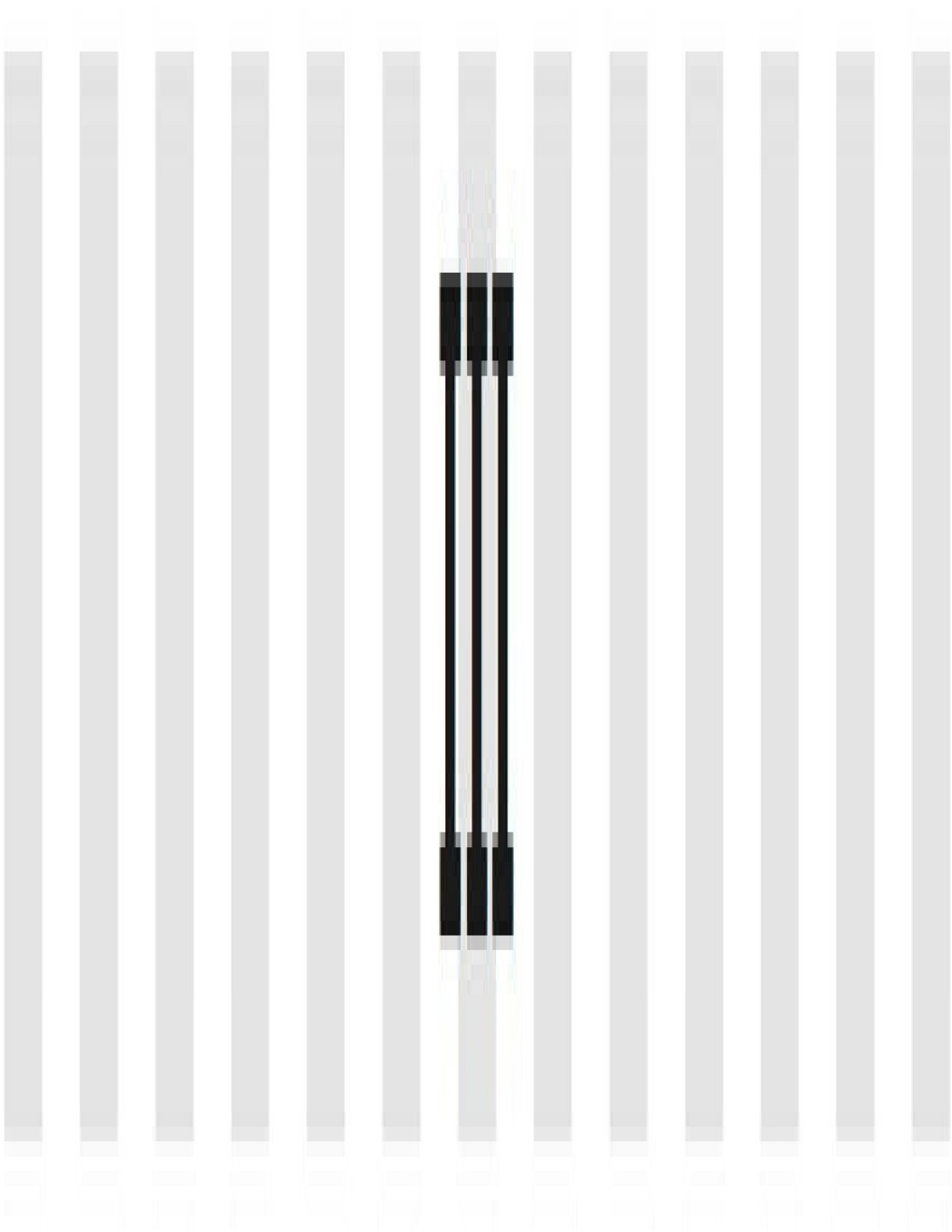
Johnson era notoriamente generoso en sus elogios a la URSS, evidentemente sin poner en peligro nunca su posición en la Iglesia de Inglaterra. El "Decano Rojo" había visitado incluso Moscú durante los "Juicios de Moscú" de los años treinta y no informó haber visto ni oído nada remotamente inapropiado. Para la edición brasileña del libro de Johnson había un candidato obvio para proporcionar un prólogo, lo más cercano a un equivalente brasileño de Johnson. El prólogo de Duarte Costa ofrece poco más que un brillante respaldo al elogio de Johnson a Stalin y elogia a una Unión Soviética en la que, según Duarte Costa, "la libertad de religión existe sin limitación"² y "el respeto por la dignidad humana está aumentando notablemente".² Si hasta entonces había habido alguna duda sobre la adhesión de Duarte Costa al comunismo, ahora no la había. Pero ¿era realmente un comunista de corazón o simplemente aprovechó otra clara oportunidad para enfurecer a la jerarquía de la Iglesia?

Fuera o no una simple provocación, su apoyo cada vez más feroz y público al comunismo estalinista repelió a los obispos que, de otro modo, habrían pasado por alto sus frenéticas críticas a la Iglesia y al "clero del Eje". En julio de 1944, Duarte Costa fue puesto bajo arresto domiciliario por el régimen y fue interrogado sobre sus simpatías y vínculos comunistas. Existía el peligro de ser encarcelado y también se habló de un exilio forzado.³ Su comportamiento desconcertante despertó cada vez más preocupación en la conferencia episcopal. Bajo arresto domiciliario el día de su 56 cumpleaños, el 21 de julio de 1944, recibió la visita de Dom Antônio dos Santos Cabral y Dom José Mauricio da Rocha, obispos de Belo Horizonte y Bragança Paulista respectivamente:

"Dom Cabral quería saber cuáles eran las intenciones de Don Carlos, en caso de que se le impusiera una pena [eclesiástica] y si se sometería a ella. Su Excelencia Reverendísima Dom Carlos respondió que no se sometería y que fundaría [su propia] Iglesia. Dom Cabral le dijo a Dom Carlos que nunca lograría plantar su propia iglesia en Brasil. Dom Cabral se estaba engañando a sí mismo."³¹

Las intervenciones de la prensa y la presión de los diplomáticos aliados hicieron que Duarte Costa fuera liberado por el gobierno en septiembre, pero la Iglesia finalmente le impuso su sanción y lo suspendió del ejercicio ocasional de su ministerio.

Ya no era un obispo en funciones en la Iglesia, pero en lo que se refiere a desafiar a la jerarquía, Duarte Costa apenas estaba empezando a calentar motores.



UN “REBELDE EN RÍO”¹ Y UN CISMA EN BRASIL

— El ICAB en sus inicios —

Corre el año 1945 y se acerca el punto de inflexión más importante de nuestra historia. Nuestro protagonista ha sido suspendido a divinis (del ministerio) por la Iglesia, pero al menos ya no está bajo arresto domiciliario. ¿Qué más sabemos en este momento sobre el fundador del ICAB, Carlos Duarte Costa? Tiene unos cincuenta y tantos años, pero las fotografías de la época muestran que parece unos quince años mayor. Ha perdido el pelo y su rostro está flácido y gris. Es pequeño de estatura y rechoncho en la cintura. Su expresión es tensa y agobiada. Sus dientes parecen estar en mal estado. Las repetidas desilusiones han destrozado sus nervios. A veces puede parecer severo y se dice que tiene una voz resonante, aunque sus dotes de oratoria se ven obstaculizadas por la pérdida del hilo, las faltas en sus líneas y el tartamudeo. Sin embargo, sigue encontrando la energía y el coraje para defender sus puntos de vista extremos, y en términos de enfrentamiento con el establishment eclesiástico hasta ahora sólo ha presentado un aperitivo.

La Segunda Guerra Mundial estaba llegando a su fin. La Fuerza Expedicionaria Brasileña había actuado bien, pero cuando las hostilidades en Europa llegaron a su fin, se produjo una paradoja incómoda en el país: el propio Brasil seguía bajo una dictadura autoritaria, aunque acababa de ayudar a derrotar a regímenes similares en Europa. Cuando las tropas regresaron de derrotar al nazismo, el presidente Vargas se vio obligado a aceptar reformas moderadas y prometer elecciones democráticas para finales de año. Duarte Costa se sintió obligado a participar. Como simpatizante comunista corría menos riesgos después de las reformas, pero la Iglesia lo consideraba un paria y estaba al borde de la excomunión. La suspensión no había hecho nada para frenar sus críticas cada vez más vocales a la disciplina de la Iglesia y su abierto apoyo al comunismo. Estas fueron casi suficientes para expulsarlo de la Iglesia por completo y no le quedaban obispos amigos que lo defendieran. Su intención de fundar su propia Iglesia era bien conocida. Sus ataques no habían disminuido: en mayo llegó a acusar al Nuncio de ser un espía fascista y sus opiniones se transmitían con entusiasmo en la radio de Moscú.² Su siguiente paso fue fundar su propio partido político, el Partido Socialista Cristiano.

El PSC fue fundado el 20 de junio de 1945 con Duarte Costa como presidente, no como líder; no era su intención presentarse como candidato a un cargo. Los críticos observaron una nota de hipocresía: Duarte Costa pronto reiteraría que se oponía a que los obispos se involucraran en asuntos como la Liga Electoral Católica. Parecía que “el único que tiene derecho a participar en la política partidaria es Dom Carlos”.³ El difunto cardenal Silveira Cintra había preferido los grupos de presión y su Liga Electoral Católica (LEC) en lugar de fundar un partido político católico, como querían algunos católicos de alto rango. Silveira Cintra había rechazado esta idea, temiendo poner de relieve el faccionalismo dentro de la Iglesia. Dado que un partido tendría que adoptar posiciones que podrían percibirse como de izquierda, centro o derecha, esto podría alienar a sectores de los votantes católicos y solo lograría dividir el “voto católico”. El punto de vista político católico debería ser, ante todo, católico, no partidista, había argumentado Silveira Cintra. Otro peligro que entrañaba un partido político católico era que la Iglesia se vería muy perjudicada si el partido fracasaba en las urnas. De hecho, ese fue el destino del PSC de Duarte Costa, y su iniciativa sólo consiguió acercarlo a su propio destino: la excomunión. Fue en ese momento cuando anunció su siguiente golpe definitivo: la fundación de su propia Iglesia.

OBISPO BRASILEÑO EXCOMULGADO – RÍO DE JANEIRO

JANEIRO, 6 DE JULIO [1945]

“El Reverendísimo Don Carlos Duarte da Costa, obispo católico de Maura en el estado de Sao Paulo, fue excomulgado hoy, afirmando el Vaticano que había violado los principios del derecho canónico al levantar el pendón de la rebelión y predicar la discordia a los fieles.

“El Monseñor Jaime de Barros Camara, Arzobispo de Río de Janeiro, autorizado por el Vaticano, hizo circular la excomunión en todas las iglesias brasileñas. [...]

“El obispo Duarte declaró que hoy se fundó la ‘Iglesia católica brasileña’. Agregó que ésta tiene muchos seguidores y que seguirá luchando contra el ‘fascismo de la Iglesia romana’”.

El periódico The Tablet de Londres informó:

“Tenemos conocimiento de que Monseñor Carlo [sic] Duarte Costa, obispo de Maura, residente en Río de Janeiro, ha sido excomulgado por el Santo Oficio y ha declarado su intención de fundar una “Iglesia Católica Apostólica Brasileña” cismática.

¿Qué defendían Duarte Costa y la Iglesia Católica Apostólica Brasileña, según la prensa de la época?

“El obispo Duarte ha abogado regularmente por moldear la Iglesia católica actual sobre bases más liberales y por eliminar prácticas que, según él, funcionaban cuando se fundó la Iglesia, pero que no tenían cabida en el mundo moderno. [...]

“La revisión de las leyes brasileñas sobre el divorcio, contra la cual la Iglesia Católica ha luchado regularmente cada vez que algún legislador en el Congreso planteó la cuestión para que el Gobierno promulgara leyes que legalizaran el divorcio, fue uno de sus temas favoritos. [...]

“Ha defendido la abolición del celibato. Los sacerdotes, ha dicho, deberían estar casados y formar familias. Ha condenado la situación actual de los sacerdotes como inmoral. [...]

“Aparentemente dándose cuenta de que estaba librando una batalla perdida, recientemente lanzó una campaña llamando a los sacerdotes a casarse, abandonar la iglesia y formar una ‘iglesia cristiana nacional’ en la que todos los sacerdotes tendrían esposas y en la que se permitiría el divorcio⁸.

Los críticos estaban dispuestos a detectar contradicciones históricas. Duarte Costa pidió que el catolicismo brasileño volviera a la tradición de la Iglesia del siglo III: “Obsérvese la originalidad del catolicismo brasileño en el siglo III, doce siglos antes de que Pedro Alvares Cabral [fundara Brasil]”. Duarte Costa fue acusado de juntar

“elementos escogidos de aquí y de allá. Divorcio, matrimonio clerical, misa en portugués, reclutamiento de ex clérigos, acercamiento a pastores protestantes, odio al Papa, desprecio por la jerarquía [de la Iglesia], selección arbitraria de artículos de fe, capricho individual, espíritu de contradicción.”

La revista Time calificó la medida de Duarte Costa de "herética", aunque utilizó el término con ligereza para referirse a disidente o disidente. En realidad, se trataba de un cisma clásico (una Iglesia nueva y separada), no de una herejía. En un artículo titulado "Rebelde en Río", la revista Time informó que la ICAB consistía principalmente en alteraciones de la disciplina y las prácticas devocionales. A los sacerdotes "se les permitiría casarse (y tener trabajos regulares en el mundo laico), se abolirían las confesiones y los rosarios, los obispos serían elegidos por voto popular".⁹ La revista Time dijo que Duarte Costa había estado "asociado con la crítica política de la Santa Sede, y sus opiniones han sido citadas en la radio de Moscú". Continuó diciendo que tomó

“Una visión cada vez más crítica de lo que él consideraba las tendencias políticas de [la Iglesia Católica]. Se volvió cada vez más franco e impopular entre sus superiores. [...] Acusó a Roma de ayudar e instigar a Hitler.”¹¹

“Dijo también que seguiría usando la sotana sacerdotal y todas sus insignias episcopales, pero ya no usaría el título de Obispo de Maura, ‘porque ahora soy Obispo de Río de Janeiro’”.¹²

Según la revista Time, el Papa Francisco "no pareció inmutarse por su último rival".

El periódico O Globo publicó una respuesta de un portavoz del Vaticano, en la que reconocía los informes sobre el intento de Duarte Costa de fundar una nueva Iglesia en oposición a la "fuerte y unida" Iglesia Católica Apostólica Romana en Brasil. Señalaron el hecho de que Duarte Costa no ocupaba ningún puesto de autoridad, ya que había sido "retirado a la fuerza", una admisión interesante. La situación habría sido ciertamente más complicada para el Vaticano si todavía hubiera ocupado algún puesto oficial en la Iglesia Católica, cosa que no hizo. No sólo fue retirado, sino que también fue suspendido del ministerio. Si bien es teológicamente cierto que un obispo sigue siendo obispo para siempre, sin ejercer realmente el cargo no tiene ningún poder efectivo. Según el Derecho Canónico, un obispo jubilado pierde la antigüedad y está subordinado a quienes ostentan el cargo apropiado, aunque, por supuesto, se le concede toda la cortesía y dignidad debidas a su rango. Es muy parecido a un oficial del ejército retirado que sigue disfrutando del título de mayor o coronel, pero difícilmente puede presentarse en una base militar y empezar a dar órdenes. Impertérrito, el ex coronel constitucionalista, excomulgado obispo de Maura, amaneció al día siguiente convertido en obispo de Río de Janeiro.

Así, el 6 de julio de 1945, Carlos Duarte Costa declaró oficialmente la fundación de la Igreja Católica Apostólica Brasileira – la Iglesia Católica Apostólica Brasileña. La ICAB era inequívocamente una separación orgánica de la Iglesia Católica Romana, un cisma. “Después de eso”, comentó Time el mismo mes, “su excomunión era inevitable”.¹³ De hecho, su excomunión fue automática, o *latae sententiae*. El Derecho Canónico Católico Romano establece que ciertas ofensas como el cisma, por su misma comisión, incurren en excomunión y no se necesita ninguna declaración o fanfarria. Usted está absuelto de la necesidad de esperar a que llegue la carta de excomunión – no hay necesidad de una. El Arzobispo de Río de Janeiro, después de consultar diligentemente al Vaticano, simplemente hizo público este punto legal.¹ El propio Duarte Costa afirmó que se enteró de su excomunión por los periódicos del 6 de julio – haciendo parecer que su excomunión fue una decisión tomada por el Papa Francisco.

El anuncio del lanzamiento de la ICAB fue en respuesta a lo que él llamó su “bendita excomunión”.¹ Sin embargo, él sabía perfectamente bien que esto iba a suceder y había estado planeando abiertamente lanzar la ICAB durante algún tiempo. Un año antes había dicho a sus dos colegas obispos que preferiría comenzar su propia Iglesia que inclinarse ante Roma. Luego, el 4 de mayo de 1945, había expuesto sus planes en una entrevista con el periódico O Globo.¹ Fue un cisma deliberado, y parecería que esta primera declaración pública fue considerada la culminación de la ofensa. La CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (la Conferencia Nacional de Obispos Católicos Romanos de Brasil) registra la fecha de la excomunión como el 7 de mayo de 1945¹ – tres días después de que Duarte Costa expusiera sus planes en O Globo. Por lo tanto, es muy probable que ninguna de las partes tomara por sorpresa a la otra al hacer públicas sus acciones en julio. Desde su arresto por activismo comunista el año anterior, Duarte Costa había sido totalmente suspendido de sus funciones como clérigo, un clásico “disparo de advertencia” previo a su excomunión. Además, el plan de Duarte Costa de fundar el ICAB no fue el único factor en su excomunión; no debe subestimarse el impacto de fundar su propio partido político socialista. En cualquier caso, en su Manifiesto descartó la excomunión como un “arma política de la Edad Media”, afirmando que

“[El] obispo de Roma, Eugenio Pacelli, no tiene el poder de excomulgar me, y [...] yo soy más obispo de Río de Janeiro, habiendo sido elegido por aclamación popular, que él es obispo de Roma [habiendo sido] elegido por cardenales italianos.”¹

El ICAB, continuaba el Manifiesto, tenía como objetivo “centralizar la persona de Cristo, buscando la armonía y la concordia entre todas las religiones [...] Dentro de la más amplia libertad educativa y científica”. El ICAB debía permitir el divorcio “dentro de los [parámetros del] Evangelio”. Abolía el celibato por ser “contrario a las leyes de la naturaleza”. Rechazaba la confesión auricular por ser “absurda”. Permitía a los sacerdotes tener una profesión civil o militar. Todos los servicios se realizarían en la lengua vernácula.¹ “Separándome⁹ de la Iglesia Romana, para restablecer la Iglesia de Cristo en su pureza, corrigiendo sus errores, pretendo centralizar la figura de Cristo para que todos los cristianos, en el verdadero Cristo, puedan tener su modelo y abogado ante Dios Padre”.²

Sin embargo, parece que hubo confusión por todas partes sobre qué cristianos específicos, aparte del propio Duarte Costa, conformarían realmente la nueva Iglesia. Los documentos de registro legal de la ICAB, oficializados más tarde ese mes (julio de 1945), enumeran una variedad de funciones (tesorero, asesor legal, asesor fiscal, etc.) repartidas entre unos veinte laicos, algunos de los cuales parecen tener múltiples funciones. Algunos de ellos comparten los mismos apellidos y presumiblemente están relacionados. Varios de ellos aparecen también en los documentos de fundación del Partido Socialista Cristiano, en los roles de tesorero, procurador, publicista, etc. Pero el único clérigo parece ser el ex obispo de Maura, ahora declarado obispo de Río de Janeiro. No parece que ningún otro sacerdote u obispo estuviera dispuesto a unirse a la ICAB desde el principio. Sin embargo, a pesar de la ferviente campaña de Duarte Costa por la “brasilización del clero”, pronto esperó ordenar a un mexicano anónimo como su co-obispo, y aparentemente un obispo polaco pronto se uniría como su auxiliar.²¹ El 4 de mayo de 1945, en el periódico O Globo, Duarte Costa había esbozado un equipo ligeramente diferente:

“[Salomão Barbosa] Ferraz, de la Iglesia Católica Libre, Aleixo Alves de Sousa,²² líder de una Iglesia católica, y Leão [Leon] Grochowski, fundador de la Iglesia católica polaca.”²³

Cualquiera que fuera la verdadera formación, ya empezaba a parecer que la nueva Iglesia católica brasileña iba a ser algo menos que 100% brasileña, así que ¿cuán católica sería? Aleixo Alves de Souza, descrito vagamente como el “jefe de una Iglesia católica”, era en realidad un teósofo destacado y más tarde el autor del Catecismo Teosófico, publicado en 1949 por la Sociedad Teosófica. Su llamada “Iglesia católica” era la “Iglesia católica liberal”, una pequeña rama esotérica de la descarriada y efímera rama británica de los viejos católicos, aunque repudiada por ellos y nunca reconocida por ninguna iglesia importante. Los católicos liberales pretendían combinar la teosofía y varias ideas ocultas con unos pocos elementos cristianos generales.² En cuanto al obispo León Grochowski de la Iglesia Católica Nacional Polaca (PNCC) con sede en Scranton, Pensilvania, parece bastante improbable que estuviera en posición de tener alguna participación práctica con la nueva Iglesia de Duarte Costa.² No está claro si Grochowski alguna vez visitó Brasil, aunque otro obispo polaco, Jan Piotr Perkowski (1901-1963), ciertamente lo hizo, y más tarde tuvo alguna participación en la Iglesia.

Participación menor en la ICAB. Perkowski era parte de una facción disidente que se había separado del PNCC (que, por supuesto, era una escisión del catolicismo romano) para convertirse en la efímera "Iglesia Católica Antigua Polaca". Como sus iglesias eran rivales, parece improbable que los obispos Grochowski y Perkowski hubieran cooperado en la aventura de la ICAB. No parece que el teósofo Alves de Souza o el obispo Grochowski del PNCC hayan tenido alguna vez un papel en la ICAB y el obispo Perkowski no parece haber sido más que un partidario.

El otro nombre que Duarte Costa anunció, Salomão Barbosa Ferraz, se convertiría en el primer obispo ordenado en la ICAB. Ferraz era brasileño, sin duda, pero no católico. También fue masón (casi) de por vida, una práctica considerada incompatible con el catolicismo. El segundo obispo de Duarte Costa también sería masón, y la ICAB llegaría a atraer a muchos miembros de esa fraternidad.² Duarte Costa declaró en su Manifiesto á Nação (Declaración a la Nación), publicado en O Globo, O Estado de São Paulo y otros medios, que la ICAB tenía como objetivo ofrecer "[una] garantía absoluta de libertad civil, política, filosófica y religiosa, no permitiendo que ninguna persona sea investigada bajo ningún pretexto, con respecto a sus creencias".² El Manifiesto llegó a ser considerado como "el documento confesional más importante de la ICAB".²

Un sacerdote barnabita nacido en Bélgica, el padre Florêncio (Florencia) M. Dubois aceptó la tarea de demoler la credibilidad de Duarte Costa y del ICAB.

El padre Dubois publicó El ex obispo de Maura y el sentido común en 1945.

Su objetivo era desacreditar la afirmación de Duarte Costa de haber fundado una iglesia verdaderamente nacional, a la que Dubois llamó "el sueño de los fariseos, los anglicanos, Mussolini y Hitler".² Duarte Costa, escribió Dubois, "sigue los pasos de Enrique VIII, Lutero y Calvino".³ Duarte Costa sostuvo que la Iglesia primitiva estaba compuesta por "iglesias nacionales" que disfrutaban exactamente del tipo de autonomía que él defendía. Anunció el regreso a la elección de obispos, sacerdotes y diáconos por votación y a la plena participación de los laicos en los concilios y sínodos – "la verdadera democracia religiosa".³¹ El padre Dubois se burló de las supuestas innovaciones de Duarte Costa en la reforma de la Iglesia:

"Cree haber descubierto América. Los fundadores de religiones humanas son como ellos. El diablo no tiene el don de la originalidad, pero su habilidad para el plagio se remonta al diluvio universal."³²

Pero ¿era esto justo? Duarte Costa no reivindicaba realmente la originalidad. En su Manifiesto á Nação, afirmaba que el ICAB se había nombrado en honor a una organización anterior del mismo nombre, que se había fundado en 1913 y se había paralizado. Su fundador, según Duarte Costa, había sido asesinado. El ICAB de Duarte Costa de 1945 iba a ser un resurgimiento, más que una continuación, del cisma anterior. Este cisma anterior había sido iniciado por el padre Manoel Carlos de Amorim Correa, “quien se autoproclamó patriarca de la Iglesia brasileña, a pesar de ser portugués”.³³ Hubo varios intentos de comparar a Duarte Costa con los líderes de movimientos eclesiásticos renegados anteriores –Châtel en Francia, Gavazzi en Italia, Jacinto Loyson en Francia, Reinkens en Alemania, y sin olvidar a Enrique VIII– con distinta precisión. “En el propio Brasil”, escribió Dubois, “Dom Carlos tiene media docena de predecesores”.³⁴ Es cierto que había muchos precedentes en la historia brasileña de rechazo del celibato, de participación de sacerdotes en política, de afirmación del carácter nacional de la Iglesia y de resistencia a la interferencia de Roma. En todos estos aspectos, Duarte Costa propuso una nueva Iglesia más acorde con la realidad histórica del cristianismo en Brasil, en lugar del catolicismo romanizado y centralizado que se había promovido desde el pontificado del Papa Pío IX y el Primer Concilio Vaticano. El padre Diogo Antônio Feijó fue un ejemplo de sacerdote y político que, durante el período de la Regencia, abogó por la separación de la Iglesia de Roma para ir de la mano con la independencia nacional, junto con la supresión del celibato. Ya en 1828 Feijó intentó unir a sus partidarios en una “Congregación de Sacerdotes Casados”, pero Feijó no llegó a fundar su propia Iglesia. En 1835, el estadista Estevão Rafael de Carvalho propuso una controvertida legislación para separar la Iglesia de Roma y ponerla bajo el control total del Estado. Un siglo después, en 1935, João de Minas³ intentó fundar una iglesia nacional: la Iglesia Científica Cristiana Brasileña (ICB). De Minas, un consumado escritor y abogado, se concedió a sí mismo el título de Jefe de la Iglesia en Brasil y llamó al Papa Pío XI su “colega” en lugar de rechazarlo de plano. La efímera ICB tenía una doctrina ecléctica y nacionalista, que combinaba devociones católicas populares, espiritismo, umbanda y prácticas esotéricas. De Minas obviamente pensaba en líneas similares a las de Duarte Costa. Pero el verdadero precedente de la ICAB fue el de 1913, del que Duarte Costa tomó el nombre de Iglesia Católica Apostólica Brasileña.

Esta primera encarnación del ICAB surgió en una pequeña ciudad, no en una metrópolis. En la frontera oriental del estado de São Paulo, alrededor de 1820, comenzó a formarse un asentamiento alrededor de la capilla de Nossa Senhora da Penha (Nuestra Señora de Peñafrancia), y treinta años después, la ciudad tomó oficialmente su nombre de la capilla.

Durante el proceso de fundación de la Primera República, cuando la cuestión de la abolición de la esclavitud provocó tensiones crecientes en las áreas rurales, la ciudad se hizo famosa cuando un abolicionista local fue golpeado hasta la muerte por una turba. Después de esta mala publicidad, la ciudad apeló para que se cambiara su nombre y adoptó el nombre indígena local 'Itapira'. La vida religiosa de la ciudad era simple, pobre y espontánea al principio, según el historiador Arnaldo Lemes Filho, pero esto cambió con la organización gradual de la Iglesia Católica y el establecimiento de parroquias durante el siglo XIX. El sistema de clases, a través de los grandes terratenientes y los militares, comenzó a imponerse en la vida de la Iglesia. "La religión claramente cambia [después de la década de 1840] para convertirse en el dominio de una élite, y el pueblo queda excluido". ⁶

Con el amanecer del siglo XX, la separación de la Iglesia y el Estado hizo legalmente posible que un sacerdote "desafiara al obispo diocesano y fundara su propia iglesia. En realidad, el ámbito religioso ya no estaba tan claramente dominado por la Iglesia Católica". ³ En este escenario de potencial conflicto, un nuevo párroco llegó a la capilla de Nossa Senhora da Penha en 1909. El canónigo Manoel Carlos de Amorim Correa nació en Portugal en 1873. Era "joven y lleno de nuevas ideas", escribió Filho, "introdujo fiestas, motivó las asociaciones de los fieles, [y] organizó, con aplomo, las solemnidades de Semana Santa [...] recibiendo elogios de todos". ³ Con la ventaja de venir de fuera, sin la visión cínica de un conocedor, Amorim Correa pudo reconocer, eludir y oponerse a algunas de las características problemáticas del catolicismo brasileño: hizo a un lado sin rodeos los prejuicios elitistas y de clase. Al igual que Duarte Costa un cuarto de siglo después, Amorim Correa carecía de la sutileza y la diplomacia necesarias para desafiar con éxito las convenciones establecidas, pero claramente no le faltaba el descaro. Al igual que Duarte Costa, Amorim Correa se ganó enemigos poderosos, por ejemplo, con la "Iglesia de la Mãozinha". Se trataba de una devoción religiosa local no oficial centrada en A Mãozinha - 'La manita' - un trozo de madera supuestamente milagroso con forma de mano humana. El joven sacerdote, educado en Europa y sofisticado, no tenía tiempo para esas supersticiones primitivas. Además, Amorim Correa se oponía a todo tipo de eventos y fiestas religiosas que se celebraban fuera de las instalaciones de la iglesia, en ranchos y otros lugares, sin su autorización. "Había una tendencia por parte del párroco a monopolizar todo el culto y las prácticas devocionales", escribió Filho. Pero Amorim Correa era, no obstante, extremadamente popular, como lo demuestra la consternación causada por su eventual despido. Era enérgico y comprometido, abrió la vida parroquial a todos y desafió el control de las élites sobre la Iglesia. En 1912, sin embargo, Amorim Correa era un sacerdote enérgico y comprometido, que abrió la vida parroquial a todos y desafió el control de las élites sobre la Iglesia.

“Empezaron a surgir críticas contra el párroco, principalmente en relación con su conducta moral, pues se decía que vivía con una mujer. Aunque esto fuera cierto, las críticas también tenían motivaciones políticas, pues su popularidad y algunas de sus acciones no agradaban mucho a la élite agraria, la clase dominante.”³

9

Otros aspectos del estilo de vida del sacerdote fueron ganando atención negativa. Entre las misas de la mañana, se notó que “el extraño sacerdote bebía dos o tres cervezas”⁰ y parecía propenso a varios y misteriosos ataques de mala salud¹. Amorim Correa insistió en que vivía completamente solo, sin ni siquiera una persona que lo limpiara o que se encargara de la limpieza, pero el obispo local se inclinó a pensar que probablemente había algo de fundamento en las acusaciones y decidió una estrategia. En octubre de 1912 trató de allanar el camino para la remoción indirecta de Amorim Correa. El obispo anunció que a partir del año siguiente los seminaristas diocesanos comenzarían a pasar sus vacaciones en Itapira y, por lo tanto, el párroco debería, con toda justicia, ser alguien directamente involucrado en la formación del seminario, lo que significaba que Amorim Correa debería estar dispuesto a dimitir. Amorim Correa se negó a cumplir con esta estratagema y el conflicto se intensificó rápidamente cuando el nuevo sacerdote llegó para tomar posesión de la parroquia. Amorim Correa fue suspendido, primero del ministerio y luego del sacerdocio por completo.

Amorim Correa ignoró todas las suspensiones y el 30 de enero de 1913 comenzó a celebrar la misa en su casa, fundó la Iglesia Católica Apostólica Brasileña (ICAB) y se nombró a sí mismo Primer Patriarca. Consiguió algunos partidarios, especialmente entre los forasteros como los comerciantes portugueses y entre los "desvalidos" como los pequeños terratenientes. También contó con el apoyo de grupos anticlericales y logias masónicas de São Paulo² que siempre estaban deseosos de ver a alguien enfrentarse a la Iglesia Católica. Viajó a otras ciudades buscando apoyo y reclutando a ex sacerdotes. Entre las parroquias que se unieron al movimiento estaba São Roque en Juiz de Fora. Poco acostumbrados a ver a la Iglesia desafiada, la gente de toda la diócesis quedó atónita por la revuelta y el obispo recibió mensajes de solidaridad de todo Brasil. Las acciones de Amorim Correa también revelaron profundas divisiones entre los diferentes grupos de la sociedad. Se dirigió principalmente a la comunidad de pequeños empresarios, comerciantes inmigrantes, comerciantes y aquellos que luchaban por vivir de sus pequeñas propiedades. Se dirigió a las clases que se sentían ampliamente ignoradas por la Iglesia Católica Romana en ese momento, lo que sería un problema persistente de la Iglesia en Brasil. Carlos Duarte Costa eventualmente centraría sus esfuerzos también en esta dirección.

Sin embargo, tan sólo ocho meses después de la fundación del ICAB, Amorim Correa murió a los 40 años por causas poco claras. Algunos relacionaron su muerte con la naturaleza desordenada de su estilo de vida. “Los pecados de la garganta y de la carne fueron los perros gemelos que el diablo usó contra esa alma. Terminaron por estrangularlo”.³ Otros, como Duarte Costa, insistieron en que había sido envenenado por fuerzas que trabajaban para la Iglesia Católica. El padre Francisco Federico Arditi, de la capilla de São Roque vinculada al ICAB, se proclamó nuevo Patriarca –un sacerdote italiano que sucedería a un sacerdote portugués como Jefe de la Iglesia brasileña. La capilla de São Roque en Juiz de Fora había desertado al ICAB, aunque el edificio de la capilla en sí era propiedad de una fraternidad religiosa laica –una hermandad–, como muchas capillas. Dividida por la cuestión del ICAB, la fraternidad colapsó debido a disputas, presiones externas y problemas financieros. La capilla fue donada a los Redentoristas en 1920, poniendo fin a la permanencia del ICAB en Juiz de Fora. La prensa resumió los primeros años del ICAB como un “desdichado gesto de rebelión”, pero de alguna manera siguió adelante. El periódico A Cidade de Itapira del 6 de febrero de 1916 recordaba que Amorim Correa había sido “cegado por la vanidad” y que la sede del ICAB era ahora “un rancho sórdido en ruinas” con una capilla para la adoración de “un trozo de madera en forma de mano humana”, en referencia a A Mãozinha. Amorim Correa ya había criticado durante su vida este culto popular, pretendiendo monopolizar todo el culto local. Sin embargo, tras su muerte, sus seguidores se hicieron cargo de la capilla de la Mãozinha, lo que provocó aún más conflictos con la Iglesia Católica. La policía tuvo que intervenir para evitar que las procesiones religiosas de las dos iglesias se cruzaran. Los seguidores de Amorim Correa que aún quedaban sufrieron una gran presión por parte de la Iglesia Católica, que buscaba una oportunidad para extinguir definitivamente el ICAB.

Después de 1920, el ICAB de Itapira comenzó a disminuir, pero la prensa local todavía publicaba anuncios de sus eventos y un pequeño comentario dominical. Después de 1930, los conflictos entre el ICAB y la Iglesia Católica empeoraron. Salomão Barbosa Ferraz, el pastor protestante y masón que más tarde se convertiría en el primer obispo de Duarte Costa, visitó Itapira en 1933 para buscar formas de revitalizar el ICAB, pero sin éxito. Entonces se nombró un nuevo párroco para Nossa Senhora da Penha, la parroquia católica romana original de Amorim Correa. El nuevo sacerdote llegó con la intención expresa de poner fin al ICAB de una vez por todas. Lo logró, en gran parte revitalizando la parroquia, creando nuevas actividades y relanzando las asociaciones locales, tal como Amorim Correa había hecho inicialmente. En 1935, las disputas internas dividieron a los restantes miembros del ICAB y no pagaron la contribución requerida a la Prefectura. Como resultado, el ICAB no solo perdió su personalidad jurídica, sino que la presión de los miembros fieles de la

La Iglesia Católica también llevó a la imposición de una multa. La propiedad del rancho fue confiscada por la Prefectura en un acuerdo y la milagrosa Mãozinha –la mágica Manita de madera– desapareció una noche. Corría el rumor de que tres miembros de la parroquia católica, bajo la dirección del dinámico nuevo párroco, se llevaron a la pobre Mãozinha a su casa y la quemaron. Sin embargo, en 1938, aunque el ICAB se quedó sin clérigos, todavía quedaban algunos seguidores. A partir de 1940, los intentos de revitalizar el ICAB fueron infructuosos, incluso con el apoyo potencial de Salomão Barbosa Ferraz o Duarte Costa. La historia del ICAB de Amorim Correa fue una señal de creciente secularización, liberalización de las creencias y rechazo de las divisiones de clase en la religión. También fue un precursor, un ejemplo de lo que era posible ahora que todas las religiones estaban en pie de igualdad:

“La disidencia del padre Amorim en 1913 fue sólo el punto de partida de una impugnación de la autoridad de la Iglesia Católica, revelando una clara secularización de la sociedad, conflictos colectivos entre colonos y consorcios contra los grandes terratenientes.”

Salomão Barbosa Ferraz reapareció en Itapira en 1945, intentando “restablecer la secta de la Mãozinha”. Pero aparentemente fue la sentencia de muerte de la ICAB en Itapira y esa fue la última vez que alguien supo de la efímera Iglesia. Para entonces, Ferraz estaba a punto de convertirse en el primer obispo consagrado en la nueva encarnación de la ICAB.

A mediados de julio, Duarte Costa, que se autodenomina “obispo de Río de Janeiro”, dijo a los periodistas que espera ordenar pronto a diez abogados y profesionales casados como sacerdotes en su nueva iglesia”. El 18 de julio, como prelude a la designación de Ferraz como obispo, Duarte Costa lo ordenó sacerdote. Tres días después, Duarte Costa cumplió 57 años. Al día siguiente, ordenó a otro masón comprometido, Jorge Alves de Souza, que se convertiría en el tercer obispo de la ICAB apenas seis meses después.

Salomão Barbosa Ferraz, aunque era el líder de algo llamado la "Iglesia Católica Libre", que había fundado en 1936, no era católico en ese entonces ni lo había sido nunca.

Tenía 65 años, ocho más que Duarte Costa, estaba casado y era padre de siete hijos, y había pasado su carrera mudándose constantemente de una iglesia a otra.

Elegido obispo por su Iglesia Católica Libre, se concedió el título de Monseñor y comenzó a celebrar la misa al estilo católico en portugués, a pesar de no

Ferraz nació en Jaú el 18 de febrero de 1880. Fue criado en la Iglesia Presbiteriana, a la que su padre, impresionado por el misionero local, se había convertido en su juventud. En la familia Ferraz, padre, hijo y más de un hermano acabarían sirviendo como ministros presbiterianos. Entre 1902 y 1917 Ferraz inició su ministerio, se casó y tuvo siete hijos. En 1917 dejó a los presbiterianos para pasar a la Iglesia Episcopal. Ferraz cambió de iglesia cuatro veces en su larga vida, pasando un promedio de 13 años y medio cada vez en el clero de cinco denominaciones diferentes. ¹ Mientras estaba con los anglicanos, Ferraz lanzó la "Orden de San Andrés", que, aunque llamada así por el santo patrón de los presbiterianos escoceses, estaba destinada a ser católica en estilo. ² Dentro de la Iglesia Episcopal, sus iniciativas no siempre fueron populares: introdujo elementos "católicos" como velas y un crucifijo en el altar, alentó a los feligreses a hacer la señal de la cruz y referirse a la "Misa" en lugar del "servicio". ³ Por un lado, era idealista sobre la posibilidad de acercar a los católicos y protestantes a través de estas iniciativas y, por otro lado, simplemente tenía una pasión por todo lo ceremonial y pomposo. La Iglesia Episcopal estaba enfocada en la expansión y buscó activamente dar la bienvenida a los católicos romanos para que se convirtieran a sus filas. Ferraz, al parecer, se negó a involucrarse en la caza furtiva de miembros de la Iglesia Católica, y su rebaño disminuyó notablemente.

Todas estas cosas le ganaron estima, aprecio y amigos en los círculos católicos romanos, y el creciente descontento de los episcopalianos. En 1936 Ferraz organizó una conferencia sobre el tema de lanzar una "Iglesia Católica Libre" y fue debidamente elegido obispo, rompiendo así con la Iglesia Episcopal. Su esperanza era que uno de los obispos católicos viejos polacos, Władysław Marcin Faron (1891-1965) o Jan Piotr Perkowski (1901-1963), lo consagrara obispo, y no está claro qué dificultad intervino. Si bien algunas fuentes suponen que la Segunda Guerra Mundial hizo imposible que el obispo Perkowski viajara a Brasil, de hecho Ferraz fue elegido obispo en 1936: pasaron casi tres años entre la elección de Ferraz como obispo y la invasión nazi de Polonia. Otras fuentes sugieren que Perkowski ya estaba en Brasil porque los viejos católicos polacos tenían una misión allí.

El obispo Perkowski seguramente estuvo en Brasil algunos años después para ayudar a Ferraz a consagrar un sucesor para la Iglesia Católica Libre, Manoel Ceia Laranjeira.

Sea cual sea la verdad, Ferraz acabaría siendo consagrado —primero sacerdote, luego obispo— por Duarte Costa en 1945.

No estaba claro, y todavía no está claro, cómo se suponía que funcionaría esa unión, en la medida en que

En lo que respecta a Ferraz, la Iglesia Católica Libre no se estaba disolviendo, pero para Duarte Costa, Ferraz se estaba convirtiendo en "su" hombre en São Paulo. Ferraz puede haber interpretado su consagración como una buena acción por parte de Duarte Costa, mientras que Duarte Costa esperaba una lealtad completa hacia él y su causa. Ferraz había sido elegido obispo de su propia Iglesia y todo lo que quería de Duarte Costa era la consagración. Ferraz asumió el título de obispo de Brasil nada menos, "dejando a su camarada con el título de [simple] obispo de Río de Janeiro".⁵ Se notará que tanto en la ICAB como en la Iglesia Católica Libre de Ferraz, los obispos evitaban distinciones como arzobispo, metropolitano o cardenal, de acuerdo con la visión de Duarte Costa de adherirse al simple "ministerio triple" de la Iglesia primitiva. En consecuencia, incluso los obispos de las ciudades o territorios más grandes serían simplemente "obispo". En líneas generales, esto ha seguido siendo así en las diócesis que aún son fieles a la ICAB, mientras que las ramificaciones modernas de la ICAB generalmente han ignorado tanto el principio como la práctica de la moderación en el uso de los títulos.

9

La relación entre Duarte Costa y Ferraz, que parece fundada en un malentendido, se deteriorará rápidamente: "desde el momento de su 'consagración episcopal' Salomão Ferraz inició una disputa con Carlos Duarte Costa". Las prioridades de Ferraz siempre serán su Iglesia Católica Libre, su Orden de San Andrés y su masonería (hasta 1959). Se notará que en estos primeros meses del gran experimento católico brasileño, la masonería y el protestantismo estaban bien representados junto con, al menos inicialmente previsto, mexicanos y polacos. La encarnación anterior del ICAB en 1913 tenía un 'patriarca' portugués y luego uno italiano. En los años siguientes, como veremos, la supuesta Iglesia Nacional Brasileña acogerá a sacerdotes venezolanos, españoles e italianos, muy lejos de las demandas de Duarte Costa de un clero brasileño para Brasil. Pero también hubo una importante entrada de brasileños.

Jorge Alves de Souza¹ –⁶brasileño, católico, masón – fue uno de los "profesionales" que Duarte Costa había anunciado que iban a convertirse en sacerdotes en el ICAB. Alves de Souza nació el 2 de abril de 1912 en Corumbá, estado de Mato Grosso, en la frontera occidental de Brasil con Bolivia. Comenzó a estudiar para convertirse en fraile franciscano, pero abandonó los estudios antes de terminarlos y logró conseguir un trabajo de oficina en algún lugar dentro de la vasta maquinaria de aplicación de la ley bajo el régimen del Estado Novo de Getúlio Vargas. En julio de 1945 se convirtió en uno de los primeros hombres en ser ordenados sacerdotes por Duarte Costa, casi al mismo tiempo que Ferraz. A los 33 años, Alves de Souza tenía la mitad de la edad de su compañero sacerdote recién ordenado Ferraz. Después de su ordenación, Alves de Souza fue nombrado párroco de la parroquia ICAB de Ribeirão Pires, en la Región Metropolitana del Gran ABC de São Paulo. Poco después fue elegido obispo ICAB de Campos, en el Estado de Río de Janeiro (el 12 de junio).

EspañolDiciembre de 1945) y consagrado obispo el año siguiente, el 2 de febrero, de nuevo por Duarte Costa. Tomó el control de la incipiente diócesis el 2 de abril de 1946 (su 34º cumpleaños) y permaneció allí poco menos de un año. El 12 de marzo de 1947 fue transferido a São Paulo por alguna razón, posiblemente preferencia personal. Como ya se dijo, Alves de Souza era un miembro comprometido y en ascenso de la masonería, además de trabajar en la administración policial.²⁶

La masonería y los contactos con la policía demostraron ser una combinación de atributos que lo convertirían en un miembro muy valioso de la ICAB, obteniendo varias formas de apoyo de compañeros masones e incluso asegurando vuelos gratis por Brasil para compañeros obispos a través de un contacto de la Logia.³ Alves de Souza demostraría así ser uno de los obispos más útiles y, aparte de una breve deserción, leales a la ICAB.

EspañolCuando se cumplió el primer aniversario de la ICAB, el Vaticano excomulgó formalmente a Duarte Costa el 3 de julio de 1946, con el grado de Vitandus. Esto significaba que los fieles católicos tenían prohibido oficialmente tener algo que ver con él por el bien de sus almas, ya que Vitandus significaba "ser evitado". Sin inmutarse, Duarte Costa se disponía a consagrar a un tercer obispo para la ICAB. El 8 de diciembre de 1946, Antídio José Vargas se convertiría en obispo de la nueva diócesis de Lages, en el estado de Santa Catarina. A diferencia de los dos primeros obispos, Vargas ya era un sacerdote católico romano que, como Duarte Costa, se había peleado con la Iglesia católica. Duarte Costa había atacado previamente al clero católico romano como una fuerza malévola para la humanidad, pero ahora estaba involucrado en una campaña de cartas para convencer a más de ellos de que se unieran a su revuelta. Vargas se sintió atraído por el anuncio de la nueva Iglesia independiente como una mosca a la miel, convencido de que de repente se le había revelado el camino a seguir. Vargas nació en la pequeña ciudad de Tijucas, estado de Santa Catarina, el 19 de diciembre de 1906, el menor de ocho hermanos. Dos de sus hermanos murieron en la infancia y el resto se casó y abandonó el hogar. Así que cuando el joven Antídio quedó huérfano, fue enviado al seminario menor católico romano en Curitiba y luego al seminario mayor en São Leopoldo, Rio Grande do Sul, un seminario dirigido por jesuitas, lo que dio lugar a un malentendido posterior de que Vargas era jesuita. La revista Luta! del ICAB afirmó que Vargas había sido ordenado sacerdote el 6 de noviembre de 1938, a la edad de casi 32 años, pero no hay ninguna explicación de por qué hubo un intervalo de una década entre el seminario y la ordenación. Es muy posible que se trate de un error. Vargas fue ordenado por Monseñor Daniel Hostin OFM, quien se había convertido en Obispo de Lages en 1929 y permanecería en el puesto hasta 1973, convirtiéndose así no sólo en el primer obispo de Vargas sino también en su adversario de largo plazo. Luta! describe al Obispo Hostin como perteneciente a la fama alemana de los franciscanos y con tendencias nazis – otro “obispo

que en realidad era brasileño y había nacido cerca. Vargas, bajo la persecución de los «franciscanos alemanes», según Luta! , se sintió atraído por el ICAB y fue elegido obispo en octubre de 1945. En realidad, no fue ordenado obispo hasta diciembre de 1946, otra laguna significativa que queda sin explicación. Años más tarde, un obispo ortodoxo que visitó Brasil registró una primera impresión abrumadoramente negativa y perturbadora de Vargas:

“Desde el primer momento, el obispo Antídio [José Vargas] me dio la impresión de que era un enfermo mental. Mis observaciones y conversaciones con él confirmaron más tarde esta impresión. No podía ni siquiera formular una palabra con calma; en un momento se lanzaba por la sala debatiendo violentamente hasta que le salía espuma por la boca; luego se echaba a reír a carcajadas sin motivo; luego se ponía a llorar y a amenazar a la gente”.

6

Por muy preocupante que suene esta imagen, el "Padre Antídio" ya tenía seguidores en Lages y desarrolló rápidamente un ministerio activo como obispo del ICAB. Página tras página de las primeras ediciones de Luta! están llenas de noticias y fotografías del crecimiento de la iglesia y la construcción de iglesias en el estado de Santa Catarina, con la gente local alabando el "trabajo de reavivamiento cristiano" del ICAB. Pero no había⁶⁹ duda de que el ICAB estaba atrayendo a una gama ecléctica de personajes. "La mezcla de elementos heterogéneos era amplia: masones, kardecistas, seguidores de [Annie] Besant, fanáticos de varias sectas, aspirantes a papas, comunistas, ateos y descontentos". El padre Dubois encontró absurdo que esta conglomeración de individuos diversos supuestamente estuviera en nombre de restaurar la 'Iglesia del siglo III'. Seguramente, una Iglesia del siglo III revivida no podía esperar unir

“Los materialistas marxistas, con los ateos declarados, con los masones, con los espiritistas, con los protestantes, con los librepensadores, con los anticlericales y otros odiadores de la religión que viven odiando a Cristo, burlándose de los obispos y persiguiendo al clero. [...] Dom Carlos espera encontrar amigos y asociados [entre tales], mientras que estas personas, en el fondo de sus corazones, consideran al prelado rebelde como ridículo, simplemente haciendo uso de [su] astucia y arte para denigrar mejor la religión cristiana. El único que no logra comprender esto es el ingenuo

“Jefe de la Iglesia católica brasileña.” ¹

La diversidad dentro del ICAB era deliberada. Un obispo posterior se consideraría a sí mismo, y a su esposa y a su familia, todavía judíos después de unirse al clero del ICAB.

² Las personas de cualquier religión eran bienvenidas a unirse, siempre que fueran brasileñas, por supuesto, una regla que no se debía imponer al clero sin disculpas o explicaciones. Además, la definición de "religión" era amplia:

“[Cualquier] manifestación organizada [de creencia], ya sea filosófica o temporal, que defienda los dos preceptos básicos de las Iglesias Católicas Apostólicas Nacionales: ‘Amaos los unos a los otros’ y ‘No hagáis ni permitáis que se haga a los demás lo que no querríais que se os hiciera a vosotros’”. ³

Nótese que el primer "precepto" es una cita truncada del Evangelio, vacía del significado que Jesús pretendía dar, es decir, "amaos los unos a los otros como yo os he amado" (Mt. 12:15). La fórmula de la ICAB de que todos los interesados pudieran participar era sin duda vulnerable a las críticas, pero al igual que con el obispo Vargas en Lages, la nueva Iglesia no carecía de atractivo: Luta! informa que a finales de la década, la ICAB tenía varias bases en cada uno de los once estados. Los éxitos siempre se entremezclaban con problemas: la página dos de Luta! de enero de 1947 advertía contra las personas que circulaban en nombre de la ICAB pidiendo donaciones. Sin embargo, en la página 32 de la misma edición, Luta! informa del lanzamiento de un movimiento similar en Venezuela, inspirado por la ICAB. La Iglesia Católica Apostólica Venezolana (ICAV) afirmaba tener ya 50 sacerdotes bajo su líder juvenil Luis Fernando Castillo Méndez, quien se convertiría en una figura central en la historia de la ICAB. Como veremos en el próximo capítulo, el nuevo movimiento de Castillo Méndez se vio envuelto en las convulsiones políticas de su país y pagaría un alto precio por ello.

En Río de Janeiro se inició la construcción de la "Iglesia Madre" en la calle do Couto 54, distrito de Penha, pero los problemas organizativos siguieron acosando a Duarte Costa, minando lenta pero seguramente su nerviosa composición. Su Partido Socialista Cristiano (PSC) ya se había hundido sin dejar rastro. En su fundación, el partido tenía un presidente (Duarte Costa), un vicepresidente, dos secretarios, dos tesoreros, dos asesores legales, dos procuradores, un director de campaña y un

Director de publicidad: una amplia lista de candidatos para un partido nuevo y muy pequeño. Su candidato presidencial era un abogado penalista llamado Stélio Galvão Bueno que, una vez que la campaña estaba en marcha, resultó estar en quiebra y no pudo pagar el depósito para su candidatura. Se unió a Luís Carlos Prestes, el principal candidato de izquierda, y el partido, como dicen, se acabó. ¿No podía Duarte Costa confiar en nadie? El 18 de agosto de 1948, Duarte Costa publicó una "advertencia" sobre su obispo Jorge Alves de Souza, el oficial del departamento de policía y destacado masón. De Souza había abandonado recientemente su diócesis para actuar como obispo auxiliar de su compañero de ordenación Salomão Barbosa Ferraz, desairando así al ICAB en favor de la "Iglesia Católica Libre" de Ferraz. Duarte Costa escribió que el llamado "obispo de Brasil" –Ferraz– y De Souza habían "usado y abusado" de su buen nombre y estaban claramente al servicio del Vaticano, que se había propuesto aplastar al ICAB. "Dom Jorge Alves de Souza está en complicidad con los cardenales de São Paulo y Río de Janeiro, aunque en público finge ser amigo del ex obispo de Maura" (Esta resultaría ser la última edición de Luta! por algún tiempo debido a las acciones legales posteriores). En lo que se convertiría en un procedimiento estándar en los años siguientes, De Souza se encontraría rehabilitado silenciosamente y aceptado nuevamente en el redil del ICAB sin explicaciones ni alborotos.

Pero había más de qué preocuparse, mucho más.

El 27 de septiembre de 1948, el ICAB se vio obligado a cerrar sus puertas. El arzobispo católico romano de Río de Janeiro, Dom Jaime de Barros Câmara, presentó una denuncia legal ante el presidente, Eurico Gaspar Dutra. Argumentó que los ritos, la liturgia, los ornamentos y las insignias del ICAB eran idénticos a los de la Iglesia Católica Romana, con el objetivo de engañar y confundir a los fieles.

Con cautela, el gobierno aceptó que había al menos un caso que investigar y ordenó el cierre de las iglesias del ICAB y la supresión de Luta! Duarte Costa, comprensiblemente, presentó una contrademanda, describiendo el cierre como la "violación de los derechos comunes y ciertos garantizados por la Constitución, a saber, la libertad de culto religioso". Pasaría más de un año hasta que cayera el martillo:

"De acuerdo con el parecer del Consultor General de la República, aprobado por el Presidente de la República, el culto de la Iglesia Católica Apostólica Brasileña Se ha prohibido la presencia de iglesias en espacios públicos, pues estas autoridades consideran que esto La Iglesia no tiene ritos propios; sus prácticas religiosas, vestimentas e insignias sacerdotales dan lugar a confusión con las de las solemnidades externas de la

Iglesia Católica Apostólica Romana, constituyendo una imitación de éstas, violando en consecuencia la libertad de esta última Iglesia, lo que debe evitarse en aras del orden público.”

0

¿Qué podemos pensar del caso? ¿Ejerció el arzobispo católico romano una influencia injusta sobre su rival más pequeño? Vale la pena recordar que, si bien en teoría la Constitución todavía colocaba a todas las religiones en pie de igualdad, desde los días del cardenal Silveira Cintra y el presidente Vargas la Iglesia católica romana había recuperado un lugar especial en la sociedad. Siempre fue, por supuesto, la religión más importante, y la jerarquía católica tenía la atención del gobierno. Pero también vale la pena señalar que hasta esta sentencia los ritos, la liturgia, las procesiones, las oraciones, las vestimentas y los símbolos de la ICAB eran realmente idénticos a los de la Iglesia católica romana. Las diferencias habrían sido mínimas: ejemplos obvios serían que no se mencionaba al Papa en la misa y que los carteles fuera de las iglesias habrían dicho Igreja Católica Apostólica Brasileira en lugar de Igreja Católica Apostólica Romana. ¿Es fácil pasarlo por alto? Depende de si el observador sabe qué buscar. Tal vez se podría decir lo mismo de las iglesias de la FSSPX hoy en día: no mencionan la diócesis local en sus carteles, como lo haría una parroquia, capilla o santuario diocesano reconocido; la FSSPX no utiliza el término "parroquia" en absoluto; sí muestran las palabras Iglesia Católica. El católico informado y atento podría darse cuenta de una mirada, mientras que el transeúnte o el observador no tan experto tendría dificultades para notar la diferencia.

El fallo del tribunal sugirió que estaba de acuerdo con el arzobispo católico romano en que el objetivo del ICAB era de hecho ser una iglesia "de mentira", para socavar y suplantar a la Iglesia católica romana a través del mimetismo.

Suponiendo que no fuera así, ¿por qué insistió Duarte Costa en utilizar los mismos ritos y vestimentas que la Iglesia Católica cuando el ICAB había rechazado tanto más? Se habían mantenido todas las características externas, mientras que se había desechado el contenido que realmente distingue a una religión (la teología, la eclesiología, la comunión). ¿Podría ser que el resultado final fuera que el "Rebelde en Río" en realidad sólo pretendía antagonizar a los católicos romanos? Cualquiera que fuera la explicación, Duarte Costa ahora se enfrentaba al cierre permanente del ICAB a menos que hiciera cambios suficientes para diferenciarlo de la Iglesia Católica, una solución sencilla, aunque no tan simple. Lo más notable fue que la sotana de los sacerdotes cambió de negra a un atractivo "gris ceniza" con botones de tela a juego, diez veces más bonita de hecho que la negra católica romana (si el ICAB fuera un loco).

Los obispos de la ICAB llevaban la sotana gris ceniza con ribetes y botones de tela escarlata con birrete de muaré de seda a juego. Estos son los adornos típicamente reservados para los cardenales católicos romanos, un rango que la ICAB no tenía. Este toque fue una respuesta magistral a los católicos romanos, diciendo efectivamente "si a mis obispos no se les permite vestirse como sus obispos, los vestiré como sus cardenales". Hasta el día de hoy todos los obispos de la ICAB son "cardenales" en lo que respecta a los botones, la faja y el birrete.

En un principio, la banda debía ser de color amarillo dorado y verde, como la bandera brasileña, pero al final se consideró que este toque carnavalesco iba demasiado lejos, y la banda de los obispos también es escarlata. Duarte Costa ya había decretado que el clero de la ICAB, por principio, no usaría atuendo clerical fuera de la iglesia, una medida que parecía aceptable para los tribunales, pero que en realidad no se cumplió. ¹ El clero de la Iglesia Católica Apostólica de Venezuela también formaba parte de la familia extendida de la ICAB, su primera "ramificación" internacional. Continuarían, por el momento, usando sotanas negras católicas romanas, aunque su "Patriarca" juvenil ya prefería el blanco papal. ²

También los ritos del ICAB tuvieron que cambiar: ahora Duarte Costa tendría que cumplir su promesa de pasarse a la lengua vernácula. Esto significaría, preocupantemente, traducir también los ritos sacramentales, incluida la ordenación, siempre que se celebraran públicamente, como corresponde. Esto amenazaba la intención original de Duarte Costa de que siempre se utilizara el Rito Romano puro para las ordenaciones ³, con el fin de eliminar de forma preventiva las dudas sobre su validez. En 1949, el Rito Romano no tenía una traducción vernácula oficial para uso litúrgico. Cualquier traducción vernácula producida por iniciativa propia, incluso por un obispo y por muy experta que fuera, dejaría de ser el Rito Romano – el Rito Romano significaba el Rito autorizado, lo cual significaba latín, punto. El archicrítico del ICAB, el padre Dubois, se aprovechó de esto, afirmando sólo en parte correctamente que "La Iglesia hablaba latín en la cuna y hablará latín hasta la tumba". Señaló la incongruencia de un supuesto catolicismo brasileño que elevaba la lengua de los opresores coloniales a una lengua sagrada. Etiquetó todo el asunto de "patriotismo mal dirigido". El cambio al portugués no era ni particularmente brasileño ni nacional, escribió Dubois, tenía poco que ver con la tierra de Brasil y sus pueblos indígenas, ni era en absoluto original, ya que simplemente estaba copiando de nuevo –esta vez de los reformadores protestantes. Pero estos ataques seguramente ya se habían vuelto tediosos.

También eran papas fritas en comparación con la paliza que el ICAB había recibido en la corte. Aunque magullado tal vez, Duarte Costa había salido ileso de todo.

Las iglesias del ICAB podían reabrir ahora con un "nuevo aspecto" resultante de la remodelación impu-

El verano de Janeiro dio la bienvenida al amanecer de una nueva década llena de promesas para Brasil y, después de cinco años de incubación, el cuco finalmente nació, mostrando orgullosamente sus nuevas plumas, de color gris ceniza y escarlata.



“MANÍA SACERDOTAL”¹ Y “UN MONTÓN DE OBISPOS”

2

-

— ICAB en una era de revolución —

En los años 50 comenzó la era de la "Revolución brasileña". Esta década fue testigo del comienzo de un crecimiento extraordinario de la agricultura y la industria brasileñas. Se produjo un proceso de urbanización masiva, acompañado de nuevas oleadas de inmigración procedentes de países europeos que todavía se recuperaban de la Segunda Guerra Mundial. Los modos de vida tradicionales pronto comenzaron a dar paso a un nuevo tipo de sociedad. Como la mayoría de las revoluciones, el proceso fue irreversible y difícil de seguir, lo que dio lugar a una inestabilidad política. Las personas que estaban al mando de esta sociedad en rápida transformación seguían siendo en gran medida los mismos legisladores de los años 30, 20 o incluso antes: profesionales de familias acomodadas nacidos a principios del siglo XX o en las últimas décadas del anterior. Al ser conservadores en general, los repentinos trastornos de una sociedad que se modernizaba rápidamente los tomaron por sorpresa. La Iglesia Católica Romana también había mantenido una perspectiva conservadora para sobrevivir a quince años de la dictadura autoritaria secularista de Vargas. Se había inspirado en la forma de hacer las cosas anterior al siglo XIX: una cristiandad renovada que dependía de una simbiosis estable entre Iglesia y Estado. Esto dejó a la Iglesia Católica mal preparada para relacionarse con la nueva clase trabajadora industrializada. Las guerras, las depresiones y las dictaduras habían despojado a los católicos modernos de su antigua inocencia y mansedumbre. Ahora eran más astutos, cínicos, ambiciosos y menos inclinados a aceptar pasivamente las jerarquías, asimilar sin cuestionamientos los valores que se les encomendaban y a tragarse mitos y supersticiones. También fue una época dorada para la izquierda. En la supuestamente católica Italia, el Vaticano había prohibido a los católicos votar por el Partido Comunista Italiano en las primeras grandes elecciones de posguerra, bajo pena de excomunión,³ pero esto no había impedido que los comunistas quedaran en segundo lugar y construyeran el mayor partido comunista de Europa occidental. El enfrentamiento más o menos igualitario entre comunistas y demócrata-cristianos caracterizaría la política italiana durante más de una generación. Si eso podía suceder en Italia, entonces el Vaticano no estaba dispuesto a correr el riesgo de quemarse los dedos de nuevo forzando a

La clase trabajadora debe elegir entre "ellos o nosotros" en otros lugares.

La Iglesia católica en Brasil tenía una pequeña espina comunista en su propio costado. Es posible que hayan esperado o esperado que Duarte Costa y su rebelión de la ICAB se desmoronaran rápidamente y fueran olvidados, una vez que su punto de vista quedó claro y él había disfrutado de su momento de gloria (y de su presencia en la prensa). Ahora veían que esta nueva Iglesia renegada y rival no iba a desaparecer, y que en realidad estaba creciendo. Duarte Costa lo celebró aumentando las páginas de Luta! de 32 a 44. Pero aunque la ICAB había sobrevivido al desafío legal de los romanos, sus primeros años se vieron empañados por el desorden interno, ya que una mezcla de individuos con diversos motivos engrosaron sus filas. La pesadilla más duradera y fastidiosa de Duarte Costa sería el conflicto con sus propios clérigos. El primer gran choque de personalidades, como hemos visto, fue el que tuvo con el pastor protestante de sesenta y cinco años Salomão Barbosa Ferraz.

Ferraz fue el primer obispo Duarte Costa consagrado sin permiso papal, una grave ofensa en el Derecho Canónico. Este hecho por sí solo podría haber llevado a la Iglesia a considerar la excomunión de Duarte Costa. El Derecho Canónico fue posteriormente enmendado para hacer que esta ofensa fuera motivo de excomunión instantánea; en ese momento solo la suspensión era automática, y Duarte Costa ya estaba suspendido. De hecho, el hecho se vio eclipsado por la ofensa más impactante del cisma, a saber, la fundación de la propia ICAB. La consagración de Ferraz envió un mensaje claro adicional de que la ruptura con la Iglesia Católica Romana era definitiva y total. Demostró que Duarte Costa realmente tenía la intención de continuar ejerciendo sus poderes como obispo. ICAB no fue solo una rabieta o una protesta: iba en serio. Por estas razones, "El primer obispo de ICAB" no fue una elección de casting que Duarte Costa debería haber elegido mal, pero lo hizo.

Ferraz ya tenía su propia Iglesia independiente, la Iglesia Católica Libre (Igreja Católica Livre), que había fundado en 1936. Duarte Costa previó que ésta se fusionaría con la ICAB, de mayor tamaño; Ferraz se convertiría en uno de "sus" obispos, y mientras Duarte Costa gobernaba Río de Janeiro, confió a Ferraz la otra metrópolis en rápida expansión, São Paulo. Pero Ferraz evidentemente no se veía a sí mismo ni a su Iglesia arrojados al crisol de la ICAB, formado por grupos gregarios, sectas espiritistas y personajes cuestionables. Duarte Costa denunció públicamente esta obstinada negativa a someterse a su autoridad. Ferraz replicó robando al segundo obispo de Duarte Costa, Jorge Alves de Souza. Esto enfureció a Duarte Costa: el primer obispo que consagró llevó por mal camino al segundo obispo que consagró. Aquí hay algo más que un tufillo a política de patio de colegio, pero tal vez se trataba de algo un poco más profundo que una pequeña disputa. Tanto Ferraz como De Souza eran masones activos y comprometidos, y es comprensible que debieran

He experimentado una afinidad basada en esto. Como era de esperar, la parte de Ferraz en la historia es muy diferente: nunca aceptó "unirse" a la ICAB de Duarte Costa ni se vio a sí mismo como uno de los obispos de la ICAB. Desde el día en que fundó la Iglesia Católica Libre, Ferraz había sido un "obispo electo" en busca de un obispo benévolo que lo consagrara formalmente, y Duarte Costa finalmente había dado un paso adelante. En contraste con esos dos primeros tráfugas, la tercera elección de obispo de Costa en diciembre de 1946 se destacaría como un faro de lealtad y compromiso. Antídio José Vargas se mantuvo firme en la causa de la ICAB y nunca apuntó a nada más que el nombramiento que le dio Duarte Costa: obispo de Lages, en el estado de Santa Catarina. De hecho, Vargas ya estaba destinado allí y ejercía su ministerio allí, por lo que el "nombramiento" de Duarte Costa fue un simple reconocimiento de la realidad. Vargas era el obispo que un testigo ocular describió como enfermo mental después de ver su comportamiento teatral: describió a Vargas echando espuma por la boca mientras gruñía, chillaba, sollozaba y gritaba de risa en una diatriba contra los enemigos de la ICAB. Vargas pasó toda su carrera en Lages enfrentado a su homólogo y rival católico romano, su propio ex superior, el obispo Hostin, quien presumiblemente lamentaba un poco haber ordenado sacerdote a Vargas una década antes. Pero Vargas permaneció leal a Duarte Costa.

Gran parte de las críticas dirigidas al ICAB a lo largo de los años han tenido que ver con la inconsistencia, tanto en el sentido de disparidad entre palabras y acciones como en el sentido de que es orgánicamente inconsistente, fragmentada e incoherente. En décadas posteriores, como veremos en detalle, los diversos informes de la Iglesia Católica Romana sobre el ICAB la acusarían de no ser una Iglesia en absoluto, sino más bien una colección de sectas, camarillas, grupos e individuos vagamente conectados (y a veces mutuamente hostiles). Las autoridades católicas romanas ridiculizaron la ausencia de unidad en pensamiento, práctica o culto. Cada feudo parecía operar individualmente -con frecuencia bajo un líder local carismático- para su propio beneficio a veces cuestionable. Además, ha habido inconsistencias claras a lo largo del tiempo. El ICAB desechó gran parte de su contenido inicial después del fallecimiento de Duarte Costa -el fuerte pluralismo religioso, las simpatías socialistas y comunistas, el enfoque en la política y la educación-. Cuando surgió la oportunidad, el ICAB se rebautizó como conservador y tradicionalista. Sin embargo, antes de que todo esto sucediera, incluso en los primeros días se denunció la idea de "católico brasileño" como una contradicción, ya que el catolicismo tenía un carácter fundamentalmente internacional, no nacional. Pero Duarte Costa puede no haber querido decir necesariamente que nacional significara nacionalista, o que católico brasileño significara aislacionista. Dijo desde el principio que "el movimiento que ahora está comenzando en Brasil [tendrá] posibles ramificaciones en otras naciones del continente americano y otros

continentes.” El ICAB tuvo un aspecto internacional desde muy temprano.

Entre los personajes principales de los primeros años de esta Iglesia católica brasileña, Duarte Costa era casi una minoría por ser brasileño y católico; de los primeros cuatro obispos consagrados por Duarte Costa, sólo dos eran católicos y brasileños de nacimiento. Duarte Costa también planeaba involucrar a obispos polacos y mexicanos en la ICAB, y uno de sus eventuales sucesores como líder general sería un italiano. Por decir lo menos, todo esto contradecía marcadamente los ataques previos de Duarte Costa al clero extranjero y su condena a los sacerdotes de los países del "Eje" como fascistas. Incluso con tales contradicciones inherentes, las pruebas y tribulaciones de los primeros cinco años de la ICAB no impidieron que se expandiera. Los años 50 fueron años de crecimiento, aunque la Iglesia Católica Romana siempre trataría de restarle importancia. Sería la primera y última década completa bajo el liderazgo completo del fundador de la ICAB, aunque cada vez perdería más el control de su movimiento y trataría de recuperarlo hasta el último momento. ¹

0

Duarte Costa logró finalmente arreglar más o menos las cosas con sus dos obispos masones descarriados, De Souza y Ferraz, pero aún le sobrevinieron dolores peores. La relación más explosiva y conflictiva de Duarte Costa fue con su cuarto obispo, Luis Fernando Castillo Méndez, a quien pronto acusaría de una variedad de crímenes, duplicidades y desórdenes. No sería el primero en concluir que la obsesión de Castillo Méndez con el sacerdocio –o “manía sacerdotal”¹¹– era patológica en lugar de espiritual en su origen. Sus conflictos contribuirían a la fosilización de las disputas internas, la disidencia y los cismas como características permanentes de la ICAB. También empañarían los últimos años de la vida y el liderazgo de Duarte Costa. Sorprendentemente, Castillo Méndez no solo sobreviviría a todas las disputas y permanecería en la ICAB, sino que también eventualmente sucedería a Duarte Costa y conduciría a la Iglesia hasta el siglo actual. Castillo Méndez se convertiría en un incansable y prolífico consagrador de sacerdotes y obispos, prestando sus servicios de ordenación a muchas –y cualquier– secta, iglesia o individuo.

Cuando el Padre Dubois criticó la intención del ICAB de ordenar “un montón de obispos”¹², no podía imaginar que el recuento final de once obispos de Duarte Costa sería eclipsado por los cientos que finalmente ordenó Castillo Méndez. La década de 1950 comenzó, por cierto, con el descubrimiento de Duarte Costa de que Castillo Méndez estaba en prisión, y no por primera vez.

Luis Fernando Castillo Méndez,¹³ quien remodelaría y luego dominaría el ICAB durante más de cuarenta años, no era brasileño sino venezolano. Se convertiría en Duarte

El cuarto obispo de Costa, con tan sólo 25 años, nació en Ureña, estado Táchira, el 4 de diciembre de 1922, en el seno de una humilde y piadosa familia católica. Al llegar a la adolescencia, parece haber desarrollado una especie de fijación patológica con el sacerdocio y un extraordinario nivel de astucia y creatividad en su determinación por alcanzarlo. Esta afirmación es deliberadamente subestimada y los lectores formarán su propia opinión; pero, como veremos a partir de documentos de la época, las autoridades de la época llegaron a conclusiones mucho más duras. La odisea sacerdotal de Castillo Méndez, de hecho, es una historia extraordinaria. Consideremos algunos datos clave de su currículum vitae:¹

~ Septiembre 1936 – Estado Táchira, Venezuela ~

Luis Fernando Castillo Méndez es un joven de trece años que quiere ser seminarista y que proviene de Ureña, estado Táchira. Hoy en día, Ureña es un pueblo fronterizo muy pequeño y modesto, enclavado justo en la frontera occidental de Venezuela con Colombia. En la capital del estado Táchira, San Cristóbal, Castillo Méndez es admitido en el Seminario Santo Tomás de Aquino, dirigido por los Padres Eudistas. Los Eudistas son una congregación religiosa francesa dedicada a fomentar vocaciones en áreas donde hasta ahora ha sido difícil acceder a una educación en el seminario. Sin embargo, después de un semestre, Castillo Méndez es expulsado del seminario debido a sus calificaciones extremadamente bajas. El emprendedor muchacho de catorce años no pierde la oportunidad de demostrar su ingenio: falsifica las notas de su boletín de calificaciones para demostrar a sus padres, al párroco y a otros que su expulsión no estaba justificada. ¹ Evidentemente, pensaron todos, los padres eudistas deben ser irrazonablemente severos, y el obispo Enrique María Dubuc Moreno de Barquisimeto se deja convencer de que está de acuerdo. Castillo Méndez es admitido en el Seminario Divina Pastora¹ del obispo (convenientemente muy lejos de cualquier posible interferencia de los eudistas). Sin embargo, no dura mucho más que en San Cristóbal, y esta vez es expulsado “por tener un concepto erróneo de la vocación sacerdotal”¹ –un lenguaje eclesiástico típicamente evasivo que deja mucho a la imaginación. La versión de los días de seminario de Castillo Méndez publicada diez años después en la revista del ICAB Luta!¹ –la versión proporcionada por Castillo Méndez– cuenta una historia diferente. Según Castillo Méndez, primero lo expulsaron del seminario de los eudistas por ser demasiado pobre: no podía pagar la comida y el alojamiento que exigían los miserables misioneros franceses. En Barquisimeto, Castillo Méndez le dijo a Luta! que

Fue expulsado porque no pertenecía a esa diócesis. Ninguna de las dos excusas es válida. Si no cumplía los requisitos para ingresar en los seminarios, justos o injustos, ¿por qué fue admitido en primer lugar? En el caso del Seminario Divina Pastora, no es extraño que los seminarios acepten estudiantes de diócesis vecinas. En cualquier caso, sorprendentemente, ambas versiones coinciden en que sólo dos semestres fueron suficientes para Castillo Méndez. “En ese momento”, informa Luta!, “el joven Castillo Méndez había concluido sus estudios de Seminario Menor”. ¹ En efecto. Ahora tiene 15 años y se prepara para celebrar su primera Misa.

9

~ Enero 1938 – Valencia, Venezuela ~

Castillo Méndez ha decidido no dejarse intimidar por la siniestra redacción de la evaluación del Seminario Divina Pastora y se dirige al este, a Valencia (a medio camino entre Barquisimeto y la capital, Caracas, incluso más lejos de casa que antes). Desde allí solicita unirse a la Congregación de los Sagrados Corazones de Jesús y María, conocidos como los Padres Franceses,² con sede en Palo Alto, al este de Caracas, pero reciben un chivatazo y lo rechazan. Castillo Méndez es ahora un robusto joven de quince años recién cumplidos que puede pasar por mucho mayor. Tras aceptar los diversos rechazos, ha decidido prescindir por completo de la necesidad de la formación en el seminario y ha empezado a llevar sotana y a llamarse Padre Otero. Al parecer, sus afirmaciones de ser sacerdote se toman al pie de la letra en los pequeños pueblos de los alrededores de Valencia y él acepta dócilmente favores, regalos y donaciones. Sus ofertas de sustituir a los sacerdotes en la misa son aceptadas en Turmero y Choroní. Después de varios meses, se descubre este pequeño negocio y es arrestado.

~ 18 de noviembre de 1938²¹ – Prisión de Caracas ~

Desde su celda en la cárcel de Caracas, Castillo Méndez escribe suplicante a Monseñor Miguel Antonio Mejía, obispo auxiliar de Caracas: 'Estoy detenido desde hace

Diecisiete días ya, digamos injustamente, porque quien debe ser castigado es el sacerdote que permitió a un muchacho como yo oficiar como sacerdote ordenado, sin pedirme las credenciales necesarias para identificarme como tal. Entonces alega que debe ser castigado según la ley de la Iglesia y no según la ley civil; la estratagema funciona y es liberado. Desde Caracas, la aventura de Castillo Méndez lo lleva a Cumaná, donde, en ausencia temporal de los obispos locales Monseñor Sixto Sosa y su auxiliar Monseñor Rafael Arias, vuelve a hacerse pasar por sacerdote. El encantador 'joven sacerdote' (todavía tiene solo 16 años) se congracia con las hermanas carmelitas y disfruta de su hospitalidad. Monseñor Arias pronto se entera y esta vez Castillo Méndez se ve obligado a entregar sus vestimentas y atavíos sacerdotales. Despojado de las herramientas de su oficio, huye a Margarita con el objetivo de convertirse en maestro -va por ahora a seguir recto-. Se hace amigo de los padres carmelitas y les da clases. Pasan algunos años y regresa a Caracas, donde de alguna manera logra ahorrar una suma de dinero.

~ Enero de 1944 – Embarque hacia España ~

EspañolCon 21 años recién cumplidos, Castillo Méndez emprende la siguiente etapa de su odisea y navega hacia Europa. El sacerdocio vuelve a estar en el punto de mira y esta vez probará suerte en España. Allí es admitido, pero rápidamente expulsado, en el Noviciado de los Padres Carmelitas de Tarrasa, y luego la misma historia en el Seminario Diocesano de Barcelona. Esta vez, realmente es su último flirteo con los seminarios; no hay más tonterías. Castillo Méndez ha llegado a España con varias cartas cuidadosamente elaboradas en la manga: documentos falsos con sellos, timbres y firmas, todos adquiridos, prestados y copiados de aquí y de allá en los últimos años. Sus papeles lo identifican como seminarista de la diócesis de Coro, completamente formado y listo para ser ordenado. Un año después, el obispo de Vich, monseñor Juan Perelló y Pau, recordaba:

“El 3 de mayo del año pasado, una persona llamó por teléfono al palacio episcopal llamándose Luis Fernando Castillo Méndez, seminarista de la Diócesis de Coro (Venezuela), de donde acababa de llegar, solicitando recibir las Sagradas Órdenes ante el santuario.

del Beato Antonio María Claret. Examinada la documentación y consultada con mi Vicario General, aunque con cierta repugnancia, aunque confiando en la autenticidad de los documentos presentados, le conferí la Tonsura y las Órdenes Menores los días 5, 6 y 7 del citado mes de mayo y las Órdenes Mayores (Subdiaconado y Diaconado) los días 14 y 21 del mismo mes.

“El individuo quería ordenarse hasta el presbiterado, pero, providencialmente, poco antes de la fecha convenida, supe por carta del Rector del Seminario de Barcelona a su homólogo de Vich que ese mismo Castillo había sido expulsado de su seminario y del Noviciado de los Padres Carmelitas Calzados de Tarrasa.”²²

Ahora, el diácono Castillo Méndez se dirige a toda prisa a Solsona. Allí, el anciano y enfermo obispo recibe una misteriosa llamada telefónica que pretende ser del arzobispo primado de Caracas. El arzobispo pide al obispo casi ciego de Solsona, monseñor Valentín Comellas y Santamaría, que ordene a un hombre llamado Luis Fernando Castillo.

“A lo cual el Obispo se negó en un principio, diciéndole que por su edad y mala salud no estaba disponible, y que buscara otro Obispo que pudiera ayudarle. El supuesto Arzobispo [por teléfono] siguió insistiendo, rogándole ante Dios y todos los santos del cielo que le hiciera este favor, y asegurándole por su honor que el individuo tenía todos sus documentos en regla...”²³

El anciano obispo siguió protestando: ¿no podía hacerlo él mismo? ¿Y qué tal otro obispo? Pero el "arzobispo" que le torcía el brazo al teléfono tenía preparada una respuesta inteligente para cada objeción. Sin sospechar nunca nada más siniestro que un mal protocolo, el obispo ordenó a Castillo Méndez el 10 de agosto de 1944. Sólo después, las advertencias que circulaban por España sobre Castillo Méndez finalmente llegaron a Solsona. El obispo engañado, mortificado, informó de todo al Nuncio Apostólico, quien respondió:

“Ahora hay que buscar un posible remedio a este lamentable caso: por mi parte telegrafiaré a Roma y enviaré una circular a todos los obispos de España para que bajo ninguna circunstancia le permitan ejercer el ministerio sagrado en sus diócesis.”²

Con una combinación tradicional de exagerada cortesía e impaciencia apenas disimulada ante la credulidad de un anciano, el Nuncio continuó:

“Pero me interesaría saber, para informar debidamente a la Santa Sede, cómo se desarrolló este asunto en su diócesis y en lo que respecta a Vuestra Excelencia; es decir, ¿qué documentación se presentó?

“Por lo tanto, agradecería a Su Excelencia que me proporcionara informes detallados y actualizaciones sobre el caso.”²

El obispo Valentín Comellas y Santamaría, de 83 años, falleció en marzo siguiente. Castillo Méndez había cumplido su deseo, el sacerdocio, pero todas las puertas estaban cerradas para él en España. Le había costado ocho años de trucos y maquinaciones llegar a la ordenación, mucho más tiempo del que hubiera tardado por la vía ortodoxa, pero esa puerta también se le había cerrado. Podía sentirse satisfecho de haber alcanzado la ordenación con sólo el inconveniente de pasar dos semestres en el Seminario Menor. Pero a falta de estudios teológicos, tal vez ignoraba que las órdenes sagradas dudosas e ilícitas obtenidas mediante engaños nunca podrían ser reconocidas por la Iglesia. O bien no lo sabía o tal vez no le importaba, pero después de todo ese esfuerzo no podía ser considerado sacerdote en absoluto. Toda España fue alertada sobre el caso del sacerdote falso. Castillo Méndez fue detenido brevemente por la Guardia Nacional² y luego aceptó repatriarse voluntariamente. A bordo del barco Cabo de Hornos, el capellán del barco recordó más tarde al joven sacerdote con su sotana. Castillo Méndez había adoptado una nueva apariencia: anteojos y copete. Dijo misa a bordo, pero la noticia del caso había llegado a los demás pasajeros, algunos de ellos

quienes eran misioneros y clérigos ellos mismos – y era considerado como Vitandus.² Durante el viaje Castillo Méndez afirmó tener dos doctorados de Roma (a pesar de haber cumplido recientemente 22 años y nunca haber estado en Italia) – ¡una absurdez que no se atrevió a repetirlo a Duarte Costa y Luta! Sin embargo, los mitos sobre los títulos de Castillo Méndez de la Universidad Gregoriana resurgirían ocasionalmente.

Castillo Méndez regresó a Venezuela en un momento crucial de su historia. En 1945, Venezuela –al igual que Brasil– emergió de un período de dictadura para entrar en una era precaria de democracia. Había un gobierno comparativamente estable con un partido –Acción Democrática– en el poder, y se programó una actualización de la Constitución. Como en muchas partes de América Latina, estaba amaneciendo una era de gran modernización y transformación social. El período de 1945 a 1948 sería conocido como El Trienio Adecó.² La Iglesia en Venezuela también vio oportunidades de expansión y desarrollo, y estaba decidida a no quedar al margen de este período de modernización y mejora social. La paz había reabierto las líneas de comunicación con la Iglesia europea, lo que significaba renovadas posibilidades de asistencia material; además, la Iglesia ya era un actor importante en la educación y el trabajo social en Venezuela. Pero el nuevo partido gobernante, apoyado por el Partido Comunista de Venezuela, albergaba un elemento claramente anticlerical. En retrospectiva, se cree que la Iglesia sobreestimó este hecho, equiparando a Acción Democrática (AD) con el comunismo. El anticlericalismo –que no era desconocido en toda América Latina– fue malinterpretado como ateísmo marxista, y el programa social de AD fue malinterpretado como una guerra de clases, cuando en realidad el partido no tramaba ninguna de las dos cosas.² La Iglesia, en defensa propia, promovió un nuevo partido que se convertiría en el principal rival de AD, el Partido Social Cristiano. La Iglesia y el partido gobernante se enfrentaron entre sí. Fue en ese momento cuando Castillo Méndez bajó del barco desde España.

La bien informada jerarquía eclesiástica de Caracas esperaba su regreso para cortarles las alas sin demora: fue proscrito y repudiado, y se hicieron preparativos para que la Santa Sede lo redujera formalmente a la condición de laico. Antes del regreso de Castillo Méndez, la Iglesia venezolana, actuando con extrema cautela, decidió seguir el proceso prescrito para la "reducción al estado laico" -laicización, como se le llama- "en caso de que se detecte una ordenación sacerdotal válida en este individuo".³ Pero no había posibilidad de reconocer a Castillo Méndez como sacerdote y la suya fue considerada como una "ordenación falsa".³¹ El decreto de Roma llegó en junio de 1945, y el 8 de agosto -casi un año después de la muerte de su padre- se emitió un decreto que establecía que el Papa Francisco no podía aceptar la ordenación sacerdotal

Desde el día en que se arrodilló ante un obispo español ciego, confundido y reacio a ser "ordenado", Castillo Méndez dio su consentimiento formal a la laicización. El documento fue leído en la cámara del Palacio Arzobispal en Caracas, antes de que Castillo Méndez lo firmara junto con dos testigos.³² ¿Caso cerrado? No del todo. Si bien la Iglesia Católica no lo utilizó, Acción Democrática sí. El partido gobernante vio cínicamente en Castillo Méndez una oportunidad para avergonzar y dividir a la Iglesia, plantear cuestiones controvertidas y distraer la atención de los votantes católicos de la política anti-AD. En poco tiempo, los periódicos comunistas y alineados con AD fanfarrionaron su llegada al escenario nacional. Según se informó, formaba parte de un movimiento internacional contra el celibato³³, era el líder del «ala reformista» de la Iglesia venezolana junto con otros treinta y tres sacerdotes³ a favor de obispos electos, sacerdotes casados y la abolición del latín³. La reacción fue, como era previsible, de escándalo y horror, pero también hubo cierta simpatía. Si la Iglesia no estaba exactamente dividida ante estas declaraciones escandalosas, aparentemente surgidas de sus propias filas, bien pudo haber parecido así desde fuera, lo que, por supuesto, era el efecto deseado. Y mientras los católicos debatían las afirmaciones de Castillo Méndez y las actividades del supuesto «ala reformista», no tomaban en serio a la Iglesia como un actor importante en la nueva sociedad. Si la Iglesia no podía mantener su propia casa en orden en cuestiones disciplinarias básicas, ¿podría confiarse alguna vez el poder a su Partido Social Cristiano? Las acciones de Castillo Méndez parecían favorecer al gobierno anticlerical, pero cabe preguntarse si recibió únicamente apoyo moral y espacio en los periódicos de sus «camaradas» de AD o también ayuda financiera. Los historiadores venezolanos de la época, Rodrigo Conde Tudanca y Aureo Yépez Castillo, están de acuerdo: Castillo Méndez fue subsidiado por activistas de rango medio tanto de Acción Democrática como del Partido Comunista de Venezuela. A cambio, representó una farsa que, según estos activistas, favoreció la agenda de los partidos populistas de izquierda. Los periódicos que informaron sobre las declaraciones espurias de Castillo Méndez eran aquellos parcial o totalmente controlados por los propios partidos y abiertamente hostiles hacia la Iglesia Católica.

Para entonces, Castillo Méndez había encontrado un mentor a distancia en Carlos Duarte Costa. Su agenda personal a partir de ese momento estaría determinada por los acontecimientos del ICAB.³ El siguiente paso, por tanto, para Castillo Méndez era fundar su propia Iglesia renegada de la que pudiera ser obispo. A finales de 1946, a modo de provocación, escribió de manera casual y un tanto despreocupada al Nuncio Papal:

“Querido hermano,

“Creo que es conveniente informarle, para que lo haga saber al Papa Pío XII, Obispo de Roma, que nosotros, un grupo de sacerdotes, nos hemos constituido legalmente y hemos formado la Iglesia Católica Apostólica Venezolana, con el fin de reivindicar a nuestro sufrido y defraudado pueblo.

“En unos días les enviaremos de manera colectiva un informe más completo, sustancial y detallado de carácter oficial para cualquier eventualidad legal.

“Además, anunciaremos la 'buena noticia' a nuestro país en una carta colectiva, sujeta a ciertas formalidades legales...”³

9

La influencia de Duarte Costa es fácilmente detectable: el descaro del obispo de Maura está ahí, aunque tal vez no su dominio del lenguaje. Así nació la Iglesia Católica, Apostólica, Venezolana (ICAV). Luta! de enero de 1947 informó orgullosamente del lanzamiento de la rama venezolana de la ICAB, y Duarte Costa ahora estaba bastante justificado al haber predicho "ramificaciones en otras naciones del continente americano".

Además de los 50 sacerdotes iniciales de la ICAV, Luta! informó que otros 200 estaban listos para unirse, pero que en ese momento estaban aterrorizados para obedecer por el Vaticano. ¹ La ICAV planeaba lanzar una revista llamada Lucha! (¡Lucha!) en un evidente homenaje a la Luta del ICAB, pero al final optaron por el nombre de Liberación. ² Con su "grupo de sacerdotes" (había tres de ellos en un momento dado) ³ Castillo Méndez se puso a trabajar, haciendo erigir rápidamente pequeñas capillas adosadas y viajando por todo el país para congraciarse con el "pueblo sufriente", financiado como siempre por activistas de los partidos comunista y AD. El plan poco sofisticado de estos activistas era incomodar y desacreditar

aún más a la Iglesia Católica, pero parece que los verdaderos líderes de AD y el gobierno no estaban directamente involucrados. La dirigencia puede haberse divertido con la farsa del ICAV, pero esto no salvó a Castillo Méndez de ser arrestado el 28 de febrero de 1947 por hacerse pasar por obispo (el mismo día en que él y su

pequeña banda fueron excomulgados) ni de ser arrestado nuevamente por el mismo delito el 13 de febre

Abril. Sin embargo, no estuvo detenido por mucho tiempo (no está claro si amigos del Partido intervinieron en su favor) y fue libre para celebrar la llegada a la presidencia del candidato de AD – “mi gran amigo (...) y compañero Rómulo Gallegos.” Castillo Méndez continuó fundando capillas y fue a discutir el lanzamiento de una Iglesia Nacional homóloga en Colombia. Otros éxitos incluyeron un pacto de cooperación con “La Iluminada” de Sarría – un famoso médium en el distrito de Sarría donde ICAV tenía una capilla. La Iluminada había puesto durante años sus esperanzas en encontrar un sacerdote que diera credibilidad a su trabajo y extendiera su atractivo a los católicos más cautelosos y devotos. Castillo Méndez estuvo feliz de complacerlo. Curiosamente, en esa época, Castillo Méndez admitió a la prensa que había sido expulsado del seminario de Barquisimeto en 1937, diciendo que fue expulsado “por tener un concepto muy claro de la vocación sacerdotal y por haber entendido completamente el socialismo cristiano”. (La redacción real del seminario había sido “por tener un concepto erróneo de la vocación sacerdotal”.) ¿Qué quería decir ahora con “un concepto muy claro de la vocación sacerdotal” y qué había querido decir⁹ exactamente el seminario con su siniestra redacción en primer lugar? Para que el cuadro completo de la compleja personalidad de Castillo Méndez se haga más claro, consideremos la versión de los hechos sugerida en la columna de “Opinión” de El Universal, Caracas: “él es expulsado por malas notas y por vestirse de mujer, lo que le valió –entre los otros seminaristas– un epíteto que no repetiremos aquí.” La verdad es imposible de verificar a una distancia de unos 80 años, pero la admisión de Castillo Méndez de que fue expulsado del seminario es tan ⁰extraña como desafiante. Tal vez tenía la intención de burlarse del seminario que lo había expulsado –con considerable discreción, dadas las circunstancias–. Les arrojó las palabras del seminario en la cara, diez años después. El joven Castillo Méndez no era reacio a estas pequeñas demostraciones de su actitud de “¡ya les mostraré!”.

Y nada les "mostraría" mejor que ver a Castillo Méndez siendo consagrado obispo por su nuevo mentor, Duarte Costa. Sin embargo, ni Brasil ni Venezuela querían el espectáculo de esta consagración cismática potencialmente notoria en su suelo, y ambos gobiernos le negaron a la otra parte una visa (ningún compañero en el gobierno venezolano intervino para ayudar, obviamente). En consecuencia, Duarte Costa y Castillo Méndez se encontraron en suelo protegido por los EE. UU. -en Balboa, Zona del Canal, Panamá- y el 3 de abril de 1948 Castillo Méndez fue consagrado obispo. ¹ Fue posiblemente la primera ordenación sacramentalmente válida que había recibido, o al menos la que empleó menos engaños para obtener.

Luta! lo proclamó “el obispo más joven del mundo. Tiene, justamente, 25 años”. ² El nuevo obispo no pudo contener su alegría y envió inmediatamente esta extraña postal al arzobispo de Caracas:

“Estimado Hermano,

“Hoy fui consagrado obispo por Monseñor Carlos Duarte Costa. Entiendan esto claramente: ahora soy obispo por toda la eternidad. Ah, sí, ahora la ICAV hará algunos progresos.”³

Ahora era más fácil reclutar nuevos sacerdotes: podía ordenarlos él mismo. A su regreso a casa, ordenó al fontanero Ildefonso Núñez y a un trabajador eventual, un inmigrante italiano de 35 años llamado Stefano Corradi (más tarde consagrado obispo), aunque oficialmente, al igual que su patrón brasileño, la ICAV se oponía a la «interferencia» del clero extranjero. La ICAV pretendía reflejar a la ICAB en todos los sentidos. La ICAV reclutó al padre Francisco José Verde, un sacerdote católico romano destituido «que era conocido por tener más de media docena de tornillos sueltos».

Pero los días de gloria del período de Adeco estaban llegando a su fin, y con ellos terminaría el viaje gratis de Castillo Méndez cortesía de los fondos del Partido Comunista y AD. Para entonces, la ICAV estaba prohibida en algunos distritos⁶ lo que era una pena porque Castillo Méndez ahora necesitaba desarrollar nuevas fuentes de ingresos. A medida que la búsqueda de fondos se hizo cada vez más inescrupulosa, el aparentemente sincero segundo al mando del ICAV, el padre Ramón Cortada Battle, renunció junto con varios otros clérigos, al darse cuenta de que:

“no se ha tratado de crear una Iglesia venezolana más auténticamente cristiana, libre de fanatismos, imbuida de una sensibilidad social que corresponda a las necesidades modernas, con una libertad que comience por la de sus propios sacerdotes, sino más bien una que supere a la Iglesia romana en todos sus defectos, con ceremonias exageradas, devociones superfluas y cada día más abundantes, lujos y comodidades de todo tipo y misticismo barato para engañar a los pobres.”

En 1950, casi todos los demás también habían desertado de la ICAV. El gobierno de AD había caído y había dado paso a la inestabilidad, lo que a su vez condujo a un golpe militar.

Para apaciguar a la muy difamada Iglesia Católica, la junta encarceló a Castillo Méndez el 11 de agosto de 1950, esta vez durante nueve meses, hasta mayo de 1951. Como prisionero, aparentemente era una molestia tanto como cuando estaba en libertad, incluso logró acumular cargos de "corrupción e inmoralidad" mientras estaba encarcelado. En el exterior, el manitas italiano permaneció leal: Castillo Méndez había elevado a Stefano Corradi (también conocido como Esteban Corradi Scarella) al rango de obispo antes de ir a la cárcel, y Corradi a su vez consagró a Albert A. Steer (que anteriormente había sido consagrado como obispo "viejo católico" en los EE. UU.), quien luego intentó lanzar la Iglesia Católica Apostólica Panameña. La progenie de Corradi eventualmente ascendería a alrededor de 150 obispos, la mayoría en los EE. UU. Castillo Méndez también intentó iniciar la Iglesia Católica Apostólica Guatemalteca. 60

Ninguna de estas Iglesias incipientes duró mucho más que el tiempo que tardó en secarse la tinta de los actos de consagración, pero ya estaba establecido el precedente de que surgieran Iglesias derivadas. Castillo Méndez, por su parte, había dejado de fundar Iglesias y, invitado por la junta a abandonar Venezuela para siempre, se dirigió a Brasil.

Con la incorporación del obispo "más joven del mundo" y ahora exiliado, Duarte Costa había nombrado a cuatro obispos, y dos más indirectamente a través de Castillo Méndez. Eran un montón de personajes y él seguiría peleándose y luego reconciliándose con todos ellos durante el resto de la década. Ferraz, que ya tenía más de 70 años, estaba haciendo lo suyo de nuevo en ese momento. El 29 de junio de 1951, asistido por el obispo "viejo católico" polaco Jan Piotr Perkowski (1901-1963), Ferraz consagró a un obispo para su propia "Iglesia Católica Libre". Seleccionó al candidato afortunado de entre los sacerdotes más capaces de Duarte Costa: Manoel Ceia Laranjeira, que había sido ordenado sacerdote por Duarte Costa en 1947 y pronto había ascendido a Secretario General de la ICAB. ¹ Esto aumentó los descendientes episcopales de Duarte Costa a siete, pero él no quería tener nada que ver con esta nueva desertión y simplemente se enfureció desde una distancia segura. Los dos primeros números de Luta! de la década de 1950 denunciaron rotundamente a Ferraz y su banda. El 12 de mayo del año siguiente, 1952, Ferraz finalmente renunció. ² Castillo Méndez, por su parte, había llegado a Brasil el 21 de julio de 1951 ³ (el 63º cumpleaños de Duarte Costa), pero en marzo del año siguiente ya había sido suspendido por desobediencia. Con sus dedos tan bien quemados, habría un lapso de varios años antes de que Duarte Costa consagrara más obispos.

El ICAB siguió creciendo de manera constante a medida que avanzaba la década de 1950, pero el ir y venir de obispos se convertiría gradualmente en una señal de que Duarte Costa estaba perdiendo el control del movimiento: intentaría desesperadamente recuperar el control.

hasta el final. En 1954, después de seis años de abstinencia, ordenó a un quinto obispo: Diamantino Augusto Pereira da Costa para Pernambuco (Recife). El 29 de junio de 1955, consagró a un sexto obispo para una nueva Iglesia nacional boliviana. Pedro Luis Hernández era un sacerdote católico romano de Bolivia y debía dirigir la rama planeada del ICAB allí, con la esperanza de aprovechar una ola de nacionalismo popular y anticlericalismo. Hernández fue a Brasil para recibir la consagración episcopal, pero murió de un ataque cardíaco poco después de su regreso a La Paz. Mientras tanto, en Argentina, en junio se produjo el primero de los dos golpes de estado de 1955, y por primera vez surgieron esperanzas de fundar una rama del ICAB allí. Para entonces, Duarte Costa había hecho las paces con Ferraz lo suficiente como para invitarlo a las celebraciones del décimo aniversario del ICAB en la iglesia madre, Santa Ana, 54 Rua do Couto, Penha, Río de Janeiro, pero Ferraz ya no figuraba entre el clero del ICAB. Duarte Costa ya reconocía a Ferraz como el líder de la Iglesia Católica Libre, pero de hecho Ferraz pronto comenzaría a mirar internacionalmente -hacia Roma- para la siguiente etapa de su carrera. Duarte Costa sintió la necesidad de comenzar a consolidar su base de poder en casa. En 1956 nombró un obispo coadjutor para su propio territorio; Pedro dos Santos Silva fue consagrado obispo el 4 de noviembre para Río de Janeiro, y más tarde se convirtió en obispo diocesano de Barra de São João en el estado de Río de Janeiro. Silva era un ex sacerdote católico romano que se había casado, y finalmente tuvo dos hijas y un hijo. Como "coadjutor" se esperaba que sucediera a Duarte Costa cuando este último fuera a su recompensa eterna - Dom Carlos estaba comenzando a prepararse para su adiós. Más tarde ese mes, Duarte Costa consagró a un obispo para otra iglesia satélite planificada en Chile, Orlando Arce Moya, cuya deserción no duraría mucho y que, según la fábrica de desinformación persiste hasta el día de hoy, iba a ser gentilmente aceptado de nuevo en el clero de la Iglesia Católica Romana. Este rumor, completamente infundado, dice que el Vaticano "reconoció" su condición de obispo. Esto podría significar muchas cosas: tal vez estarían obligados a aceptar, teológicamente, que pudo haber sido consagrado válidamente; Sería difícil probarlo o desmentirlo, pero, en realidad, la Iglesia Católica Romana no lo consideró obispo -ni sacerdote- en ningún sentido. Por supuesto, Arce Moya nunca ha aparecido en la lista de obispos reconocidos del *Annuarium Pontificium*. No cabe duda de que no⁶⁹ regresó a Roma" como obispo, como insiste el an

Un obispo que no se iba a ir, por mucho que Duarte Costa lo hubiera deseado, era Luis Fernando Castillo Méndez. En el número de marzo de 1956 de *Luta!*, Duarte Costa ofreció a los lectores -y a la posteridad- un resumen detallado de la carrera de Castillo Méndez hasta ese momento⁰, sin pedir disculpas por ello, omitiendo su propia historia personal:

“Río de Janeiro, 6 de enero de 1956

“Dom Luiz [sic] Fernando Castillo Méndez – Obispo venezolano – Personaje peligroso – Estafador – Falsificador.

“Llegó a Brasil alegando ser perseguido por su gobierno por ser el fundador de la Iglesia católica venezolana.

“Acogiéndolo de manera cristiana y tierna, con el objetivo de aliviar su exilio, lo confié al pueblo de Uberlândia, que me es muy querido, desde los tiempos del difunto Padre Pío [Dantas Barbosa], a quien mi tío, Dom Eduardo Duarte Silva, respetaba mucho. Son recuerdos de mi juventud, ligados a mi ordenación sacerdotal. Esta afinidad espiritual inspira un cariño muy especial por el Triángulo Mineiro.

“Un alma perturbada, como debía ser la de Dom Luiz, encontraría allí –como de hecho encontró– consuelo para las heridas abiertas de su espíritu.

“El pueblo liberal y profundamente cristiano de Uberlândia comprendió mi gesto y me abrió totalmente las puertas de sus casas.

“Los directores del Colegio Central de Brasil le consiguieron algunas clases para impartir, para que no se quedara sin ingresos, y se esforzaron al máximo por él.

“La Iglesia Católica Apostólica Brasileña es Nacional, como lo es la Iglesia Católica Apostólica Venezolana, y como serán Nacionales todas las Iglesias surgidas del movimiento de liberación del 6 de julio de 1945, para que el cristianismo vuelva a los primeros tiempos en que las Iglesias eran nacionales. Sin comprometer este principio básico de la Iglesia Nacional Brasileña, busqué la manera de dar jurisdicción a Don Luiz, ya que, siendo extranjero, no podía tener súbditos brasileños. Llegué a la decisión de avalar y validar todas sus acciones, prestándole mi autoridad en el sentido de que las acciones que él tomara serían como si yo las hubiera tomado. Mientras Don Luiz se mantuvo dentro de estos principios, todo fue bien. Sucedió, sin embargo, que las pasiones humanas que él no podía contener tomaron el control, y con ellas Dom Luiz dejó el papel de "exiliado" para reinventarse como Jefe de la Iglesia Nacional Brasileña. Empezó a actuar por iniciativa propia, acumulando errores sobre errores, y acabó traicionándome a mí y al ICAB conmigo.

“En resumen, estableció una cultura de mentiras e indisciplina. Comenzó a ordenar sacerdotes sin justificación, lo que solo les creó dificultades en el futuro. Finalmente, se autodenominó “Obispo Diocesano de Brasil Central” y, para ganar el apoyo del pueblo, usa y abusa de mi nombre y del ICAB.

“Además, saca dinero de los crédulos, engaña a las autoridades y se enreda con individuos mercenarios que comercian con la fe de la gente. Falsifica un documento y usa mi nombre, para que sacerdotes y fieles lo firmen, haciéndoles creer que está actuando de acuerdo con mis deseos. Contrató al notario para autenticar las firmas de las personas que había persuadido a firmar ese documento para una supuesta reunión con el fin de lanzar una supuesta sucursal del ICAB en Uberlândia. Causó problemas en Goiás que terminaron llegando a oídos del Parlamento. Los periódicos y los programas de radio informan sobre todas estas cosas como si fueran realizadas por el ICAB. Entonces me dirijo a los periódicos y niego la participación del ICAB en estos escándalos. Solo entonces pude comprender toda la realidad de Dom Luiz en Brasil, que es la si

1) Está exiliado; 2) Se le permite regresar a su país; 3) El venezolano

Gobierno pagaría su pasaje aéreo; 4) No se le permitiría involucrarse en asuntos religiosos; 5) Esta medida cautelar fue aceptada, con la condición de que el Gobierno de Venezuela le pagara X cantidad de dinero por los bienes inmuebles propiedad de la Iglesia Católica Apostólica Venezolana o propiedad de individuos – él o su familia; 6) Esta condición de Dom Luiz plantea la cuestión de cuáles son los bienes inmuebles propiedad de la Iglesia Católica Apostólica Venezolana y cuáles son los suyos y los de su familia; 8) Los de la Iglesia Católica Apostólica Venezolana no los puede conceder [al gobierno], porque fueron comprados con dinero donado por el público; 9) Mirando la cuestión desde el punto de vista económico, es evidente que el OBJETIVO de Dom Luiz es el dinero, y no la liberación religiosa del pueblo de su país; 10) La resolución del caso es asunto de las autoridades competentes.

“Fracasado en su país y fracasado aquí, Don Luiz no tiene derecho a perturbar la vida de las ciudades pacíficas de la región de Goián, usando y abusando de mi nombre y del del ICAB. Declaro mi objeción a la manera de hacer de este individuo – que no está vinculado al ICAB– y, conmigo, declaran su objeción las diócesis oficialmente existentes; son Santa Catarina y Pernambuco y todos los adherentes a la Iglesia Nacional Brasileña, en todo el territorio nacional.

“Que la policía de los estados de Minas Gerais y Goiás examine los antecedentes de Dom Luiz, establezca si estas cosas son ciertas o no, si Dom Luiz es o no un individuo peligroso, estafador y falsificador. Los problemas causados por Dom Luiz no pueden quedar impunes, por el bien de la sociedad.

“Actuar con sinceridad y lealtad, eso es lo que exige el deber, les digo a ustedes, brasileños dignos de Brasil.

“+ Carlos Duarte Costa, Obispo de Río de Janeiro, del ICAB” ¹

Tal vez no hace falta decir a estas alturas que Castillo Méndez, aunque expulsado del ICAB y condenado públicamente, pronto regresaría sin ceremonias y se arrastraría de nuevo bajo el ala de Duarte Costa, cuyo poder de perdón seguramente no puede ponerse en duda.

También siguió siendo un período de prueba para la Iglesia Católica Romana. Apenas se había adaptado a la primera mitad del siglo XX, en cuyos comienzos la Iglesia había estado lamentablemente subdesarrollada en cuanto a estructura y recursos de todo tipo. Ahora se enfrentaba a una sociedad que cambiaba rápidamente y a desafíos a los valores tradicionales por todos lados. Las filosofías y creencias alternativas, que siempre habían sido un factor en la composición religiosa de Brasil, florecieron más que nunca, mientras que los estrictos confines de la disciplina católica no dejaban margen para incursionar en tales cosas. Los cambios de población, la urbanización y la inmigración estaban uniendo a la gente como nunca antes, lo que aumentó situaciones como los matrimonios mixtos y las familias multirreligiosas que vivían en comunidades multirreligiosas. La doctrina católica no estaba en absoluto preparada para proporcionar soluciones y respuestas para todo esto, pero tendría que aprender y rápido. ¿Sugiere el crecimiento constante de la ICAB que estaba mejor preparada para lidiar con la nueva realidad social? En algunos sentidos inmediatos esto podría ser así – la ICAB ya se había autoproclamado como la Iglesia Católica abierta a todos, y ser de credos mixtos o ninguno, o divorciados en ese sentido, no eran barreras para el matrimonio oficial y el bautismo en la ICAB. Ya se acercaba activamente a las religiones no cristianas – los servicios de la ICAB se celebraban en centros espiritistas ² y en el Club Positivista ³ de Río de Janeiro. La religión Umbanda también se convertiría en un aliado. Luta! da testimonio del enérgico acercamiento de la ICAB a los masones, y se jacta de sus excelentes relaciones con los protestantes. La ICAB también había sido

fuertemente politizada desde su comienzo (y Duarte Costa mucho antes de eso) por lo que los marxistas y anarquistas podían encontrar un hogar espiritual en la ICAB, si sentían la necesidad de uno. Además, dada la inmensidad de Brasil y los rápidos cambios en la población, no era difícil para una comunidad de la iglesia de la ICAB encontrarse como la única iglesia en kilómetros a la redonda. Por lo tanto, el ICAB podría estar llenando un vacío importante en la vida local (aunque los católicos romanos no se lo agradecerían, por s

La Iglesia Católica Romana estaba desarrollando lentamente su presencia en el territorio nacional. En el período de posguerra, todavía contaba con unos seis mil quinientos sacerdotes, una fracción del clero en países mucho más pequeños, y la mitad de ellos eran extranjeros. En la década de 1950, los primeros seminarios de posguerra comenzaron a graduarse y a dar frutos, pero la Iglesia Católica tendría que trabajar durante una década para prepararse realmente para el mundo moderno. No era solo una cuestión de tener sacerdotes, por supuesto. Tal vez el mayor obstáculo fue la

La tradicional alineación de la Iglesia Católica con las clases ricas y poderosas en una época de creciente pobreza, sobre cuyo tema no tenía nada concreto que decir. Comenzó a ser vista ampliamente como “una iglesia que comerciaba con verdades espirituales mientras ignoraba la difícil situación material de las masas”. Más allá de estas “verdades espirituales”, parecía carente de contenido, un “catolicismo de palabras bonitas y actos exteriores”. Si bien el ICAB estaba listo para brindar respuestas a algunos problemas inmediatos del momento, no estaba intentando desarrollar formas sostenibles a largo plazo para abordar la nueva gama de problemas sociales. Esto finalmente lo haría la Iglesia Católica Romana, y en la década de 1960 los católicos romanos brasileños estarían a la vanguardia de la lucha contra la nueva pobreza urbana y una variedad de nuevas injusticias -y dictaduras- en América Latina. Entre otras cosas, esto conduciría al desarrollo de la Teología de la Liberación.

La necesidad desesperada exigía que el sentido de lo sacro, culturalmente innato en los latinoamericanos, forjara nuevas conexiones con el ámbito de lo práctico. Lo sacro tenía que encontrar de nuevo su lugar en lo secular. Esto también significaría dejar de ignorar la innegable dimensión política de la Iglesia. Esto no significaba necesariamente crear un papel político para la Iglesia, como a menudo se supone. Los teólogos de la liberación en general no querían un retorno a la cristiandad “cuando la iglesia ejercía directamente el poder político”. En general, aceptaban la comprensión moderna de que la política es asunto del Estado, y estaban de acuerdo en trabajar dentro de la tendencia a “acordonar a la iglesia en el ámbito apolítico de los valores e ideales”.¹ Pero debatirían cómo se deben poner en práctica estos valores e ideales y no quedarse simplemente en palabras bonitas. La teología de la liberación reivindicaría inadvertidamente el enfoque ecuménico de Duarte Costa en cierto sentido, reconociendo que “muchas personas de buena voluntad de otras religiones pueden tomar la opción que tomó Jesús. “Por eso siguen a Jesús en la práctica mucho más que aquellos que simplemente profesan una lealtad ritualística formal al cristianismo”.² Para llegar con éxito a la gente, la Iglesia Católica Romana eventualmente aprendería a ser más flexible, diversa y “todo para todos”; menos dogmática y doctrinaria; más receptiva a valores diferentes; más complaciente con las otras religiones de Brasil; y también un poco más revolucionaria. Pero Duarte Costa podría haberles contado todo esto diez años antes.



“LAS PUERTAS DE LA IGLESIA SIEMPRE ESTARÁN ABIERTAS”¹ PERO “¿QUÉ SIGNIFICA
'CANÓNICO'?”

2

-

— El ICAB en la era conciliar —

A principios de 1958, Duarte Costa todavía se sentía “implacablemente perseguido”³ por los seguidores de su antiguo adversario Pío XII, que se encontraba en el decimonoveno año de su largo pontificado. Duarte Costa, bajo su propio pontificado, contaba ahora con cinco obispos activos: Alves de Souza, Vargas, Castillo Méndez, Dos Santos Silva y Pereira da Costa, de los cuales sólo dos se habían beneficiado del permiso para casarse. Castillo Méndez se había visto obligado recientemente a reunirse con su indulgente padrino en Río de Janeiro, donde Duarte Costa podía vigilarlo. Sin embargo, Castillo Méndez logró escapar de la atención de Aleksei (Alejo en español) Pelypenko, un obispo ucraniano exiliado que se dedicaba a descubrir simpatías comunistas en los círculos católicos. Aleksei Pelypenko apareció en escena en ese momento y dirigió su atención al ICAB, en lo que se convertiría en un revelador informe de primera mano, publicado en 1961.

A través de Aleksei Pelypenko disfrutamos, por primera vez, de una mirada crítica desde fuera del mundo del ICAB. Conocemos a las personas de carne y hueso que lo componían, todavía en sus relativamente primeros días. El principal contacto de Pelypenko en el ICAB era Michel Von Roeder Michels, un sacerdote “amable y simpático” de unos treinta años que fue ordenado por Duarte Costa alrededor de 1955. Además de los elegantes trajes grises del ICAB, Von Roeder Michels afirmaba tener títulos en medicina y teología y era un gran experto en las Sagradas Escrituras, según Pelypenko, pero en realidad era veterinario. Von Roeder Michels era el secretario de Duarte Costa en ese momento, aunque vivía a 900 km de Río de Janeiro en Curitiba, Paraná. Según la evaluación de Pelypenko, Von Roeder Michels tomó todas las decisiones.¹ Pelypenko visitó la casa de su nuevo amigo y la encontró “un viejo desastre, descuidado, que necesitaba reparaciones constantes para evitar el derrumbe”.¹¹ La sala del frente contenía un altar.¹² Von Roeder Michels se mostró indiferente con respecto a ICAB, llamándola una “Iglesia católica, idéntica a la romana, con la única diferencia de que no tiene Papa”.¹³ ¿Esperaba así congraciarse

¿El ortodoxo Pelypenko? Von Roeder Michels afirmó que los 20.000 fieles del ICAB en Paraná lo habían elegido obispo (Pelypenko creía que la cifra real era de “unas pocas docenas”¹), pero quería que al menos dos obispos lo consagraran, y que al menos un obispo estuviera en estado de regularidad canónica. ¿Pelypenko ayudaría?

“Tu deseo es en realidad un sueño que nunca podrá realizarse”¹ fue la respuesta. Esto se convertiría en un patrón familiar para el ICAB y sus clérigos derivados, que intentaban “regularizar” o legitimar su estatus y fracasaban.

Von Roeder Michels fue capaz de arrojar luz sobre la realidad de la vida en el clero del ICAB: “todos nuestros sacerdotes, así como también los obispos, están bajo la autoridad directa de Dom Carlos, de Río, ya que Dom Carlos no confía en ninguno de nuestros obispos y no les concede más autoridad que a los sacerdotes”.¹ Von Roeder Michels afirmó haber estudiado filosofía y teología con Duarte Costa¹ pero no está claro cómo lo había hecho. Tampoco está claro si esto fue antes o después de que el seminario del ICAB en Río de Janeiro fuera cerrado por la policía “por razones de inmoralidad y falsificación de moneda”¹ según Estêvão Bettencourt, otro observador entusiasta del ICAB. Dom Estêvão Bettencourt OSB era un sacerdote benedictino muy respetado que en 1956 había fundado una revista popular destinada a responder a las preguntas teológicas de la gente en un lenguaje sencillo: Pergunte e Responderemos. “La formación intelectual y moral de los ‘ministros’ [del ICAB] es muy deficiente”, escribió Bettencourt; “el candidato puede, en algunos casos, obtener la ordenación sacerdotal en ocho días”⁹ Pelypenko también conoció a un sacerdote llamado Raúl Clementino Smania –un francmasón activo, como muchos⁰ sacerdotes del ICAB– de ascendencia italiana. Smania trabajaba como enfermero en el hospital del ejército, pero según Pelypenko era “analfabeto” y “de cultura mínima”. Cuando se le preguntó qué pensaba sobre el hecho de que el ICAB no fuera una Iglesia en sentido canónico, Smania preguntó “¿qué significa ‘canónico’?”. Smania era uno de los sacerdotes de Antídio José Vargas, aunque, por supuesto, él también reportaba directamente a Duarte Costa. A pesar del principio básico del ICAB de que los sacerdotes podían –y debían– tener una profesión de su elección, Smania se vio obligado a elegir entre su exigente trabajo en el ejército y el ICAB. Cuando decidió continuar con su trabajo habitual, fue considerado un “traidor”.² Pelypenko y Bettencourt no fueron los únicos que se vieron obligados a escribir sobre el ICAB en ese período. Otros fueron los obispos católicos romanos de la provincia de Belo Horizonte, quienes publicaron sus opiniones el 12 de abril de 1958, poniendo en duda la validez de las acciones del ICAB:

“No faltan eminentes teólogos que ponen en duda las ordenaciones de la 'Igreja Brasileira'. La opinión de estos teólogos se basa en el hecho de que el 'Obispo de Maura' y sus seguidores no tienen la intención de hacer lo que hace la Iglesia. Aunque pronuncian las palabras justas imitando servilmente los ritos y las fórmulas, en realidad no quieren hacer lo que hace la Iglesia, porque ordenan sacerdotes para vivir fuera y contra la unidad de la verdadera Iglesia, para enseñar dogmas diferentes y antagónicos a los que enseña la Iglesia, para administrar sacramentos cuya eficacia ya no mantienen como lo hace la Iglesia. Hacen como hace la Iglesia, pero no hacen lo que hace la Iglesia.”²

6

EspañolFueron hechos condenatorios, a los que no sobrevivió ninguna respuesta publicada del ICAB, pero Pelypenko no notó ninguna desaceleración en la actividad de los sacerdotes del ICAB. El obispo Antídio José Vargas fue el que más ansiedad causó a Pelypenko, ya que, según su evaluación, padecía una enfermedad mental grave. Vargas le mostró con orgullo a Pelypenko su enorme iglesia con edificios adyacentes y un seminario, todo pagado con donaciones de la parroquia, dijo Vargas.² Pero los padres Von Roeder Michels y Smania dijeron que Vargas solo tenía unas 20 familias que lo respaldaban, y no eran ricas.² De dónde salió el dinero entonces, se preguntó Pelypenko. Pronto, Vargas, sin darse cuenta, comenzó a ofrecerle una explicación a Pelypenko. “Tengo información confiable de que el obispo católico romano local, un maldito alemán, tiene la intención de quemar mi iglesia... Es cierto, tengo pruebas”.² Como se predijo, unos días después, la iglesia se incendió. Por casualidad, los bancos, los adornos, los libros, el cáliz, las vestimentas y todo lo demás de valor habían sido trasladados al salón de la iglesia justo antes del incendio. En opinión de Pelypenko, esta farsa tenía dos objetivos: cobrar el seguro, obviamente, y proporcionar leña para más diatribas contra los cobardes católicos romanos³: “Fui testigo de cómo el 'obispo' Antídio, echando espuma por la boca, provocaba a sus feligreses”. Pelypenko escribió:

“¡Los comunistas –dijo [Vargas]– no nos dan miedo! En la Rusia soviética la Iglesia está floreciendo y allí el gobierno ayuda a los obispos; ¡los que nos dan miedo son los romanistas! ¡Quemaron nuestra iglesia, socavan el gobierno y nuestro gobernador es un ladrón, es romanista y apoya a los romanistas!”³¹

Estas palabras convencieron a Pelypenko de que el ICAB era en secreto una marioneta de los comunistas, “una obra subversiva y astuta del enemigo de Dios, de la Santa Iglesia”.

³² La línea de argumentación de Vargas es ciertamente muy Duarte Costa al estilo del ICAB de los primeros tiempos: prosoviética y antirromanista. Todo ello contribuyó a cultivar la imagen de ser “implacablemente perseguidos”. ³³ Incluso los alemanes no habían dejado de atacar al ICAB, insistió Vargas, pero el “maldito obispo alemán” ³ al que se refería Vargas era, por supuesto, el franciscano Daniel Hostin, un brasileño que había ordenado a Vargas en 1938.

“La iglesia brasileña no tiene organización ni credo definido, y cada sacerdote se las arregla como puede”, confesó a Pelypenko un sacerdote desilusionado del ICAB; “me prometieron montañas de oro cuando me invitaron a participar”. Se trataba del padre Vásquez, un joven sacerdote español del Fidei Donum. Fidei Donum fue, en primer lugar, el título de una carta encíclica del Papa Pío XII que subrayaba que la tarea misionera de la Iglesia no estaba terminada.

Sobre la base del Fidei Donum –el “Don de Dios”– la Iglesia, especialmente en Italia y España, dispuso el envío de sacerdotes diocesanos a territorios de misión. Los términos debían ser estipulados entre la diócesis de envío y la de recepción. Después de llegar a Brasil, el padre Vásquez se encontró en una situación de lo más previsible: se enamoró. Cuando Pelypenko lo conoció, Vásquez tenía una esposa de hecho (aún no divorciada), dos hijos y problemas de salud y dinero.³ Se suponía que la ICAB había sido su salvación, ya que tenía pocas posibilidades de empleo, no estaba lo suficientemente bien como para realizar trabajos físicos y su visa religiosa fue invalidada tan pronto como abandonó la Iglesia Católica. Vásquez le rogó a Pelypenko que interviniera en su nombre ante Von Roeder Michels –que controlaba todo en la ICAB– para asegurarle un trabajo en la enorme parroquia de Von Roeder, de 20.000 almas.

Pelypenko despertó bruscamente a Vásquez y le dijo que no existía tal parroquia.

Sin duda, una situación lamentable en la que Vásquez se sintió abandonado por el ICAB: “los fundamentos principales de este movimiento eclesiástico son la mentira y el engaño, el fraude y la explotación”³, concluyó.

Sin duda, el ICAB podía dar motivos para sentirse desanimado, y el obispo Ferraz, que ya tenía 78 años, comenzó a preguntar sobre la posibilidad de ser aceptado en la Iglesia Católica Romana. Gran parte de su largo ministerio había apuntado en esa dirección general: sus gustos siempre habían sido ampliamente católicos y había ganado influyentes amigos católicos romanos. Aun así, se había puesto del lado de los agitadores del anticatolicismo romano. Pero el propio Ferraz nunca había sido un

Católico: no debía lealtad a Roma y no estaba sujeto al derecho canónico. Por lo tanto, no había cometido cisma, herejía o apostasía, ya que sólo un católico romano puede estar sujeto al derecho canónico católico romano. No había ningún impedimento para que se uniera a la Iglesia católica romana. Sin embargo, esto era a principios o mediados de 1958, la Iglesia de los viejos tiempos, antes del ecumenismo y la libertad religiosa. Para convertirse, le dijeron a Ferraz, tendría que renunciar a su condición de obispo y sacerdote, no por su pasado cismático, sino por su pasado protestante. Incluso tendría que someterse a ser bautizado de nuevo: su bautismo presbiteriano no podía considerarse válido (las normas del ecumenismo después del Concilio Vaticano II descartaban expresamente la necesidad de un segundo bautismo, siempre que el primero siguiera la fórmula trinitaria). Estos requisitos eran inaceptables para Ferraz. Sin embargo, su momento era un poco prematuro: una nueva era estaba a punto de amanecer también en Roma.

Al mismo tiempo que Ferraz miraba con nostalgia hacia Roma, de Roma llegó un joven sacerdote católico cuyo futuro se entrelazaría con el del ICAB. Luigi Mascolo³ nació en Irsina, una pequeña ciudad de la región de Basilicata, en Italia. Hasta el día de hoy es la región italiana menos desarrollada: la capital provincial, Matera, es la única del país que no tiene estación de tren. Mascolo nació el 7 de enero de 1927 y fue guiado hacia el sacerdocio desde la infancia, como era normal en ese tiempo y lugar. Sus estudios en el seminario se vieron interrumpidos por la ocupación nazi de Italia a finales de 1943, cuando el seminario fue requisado para uso militar. Los seminaristas tuvieron que huir a pie al comienzo de un duro invierno. Fueron divididos y finalmente reasignados a otros seminarios. La guerra iba mal para los nazis: mientras se retiraban hacia el norte a través de Italia, la desesperada necesidad de mano de obra en Alemania intensificó la práctica del rastrellamiento, es decir, la recolección de mano de obra forzada, el reclutamiento forzado de civiles para su deportación. Un día, Mascolo y otros fueron detenidos en la calle y conducidos a camiones que se dirigían al noreste. Mascolo aprovechó la oportunidad y logró saltar del camión sin ser visto. Logró escapar y se escondió en el bosque, antes de llegar finalmente a la ciudad de Facen di Pedavena en el Véneto, donde fue acogido por el párroco hasta el final de la guerra. Regresó a su casa en Irsina después de la guerra y fue recibido con entusiasmo; su familia no había tenido noticias de él y temía lo peor. Italia había quedado dividida en dos por la guerra civil y no había forma de enviar noticias a casa. Su escolaridad regular, así como sus estudios en el seminario, se vieron interrumpidos por la guerra, y permaneció varios años ayudando al párroco en Pedavena. Cuando regresó a casa, como en ese momento no era seminarista, estuvo sujeto a un servicio militar obligatorio en tiempos de paz de 12 a 18 meses. En algún momento regresó para continuar

Realizó sus estudios de seminario hasta los de filosofía, debiendo primero terminar los estudios de bachillerato. Luego pasó a estudiar teología en el Angelicum de Roma, con los dominicos Garrigou Lagrange y Raimondo Spiazzi.

Esta acumulación de retrasos fue tal que Mascolo no fue ordenado sacerdote hasta el 7 de diciembre de 1957 (a la edad de casi 31 años, inusualmente tarde para su generación), con el consuelo de que su ordenación tuvo lugar en San Pablo en Roma. Celebró su primera misa al día siguiente, fiesta de la Inmaculada Concepción, en la Basílica de Santa María la Mayor. Ese mismo año comenzó el servicio misionero Fidei Donum para sacerdotes diocesanos. La encíclica Fidei Donum del Papa Pío XII fue principalmente una iniciativa destinada a promover el servicio en África, pero pronto la atención se dirigió también a América Latina. Con este pretexto, el 16 de septiembre de 1959 Luigi Mascolo llegó a Brasil y parece que probó varios roles sin encontrar su lugar. Había inquietud en el corazón del sacerdote italiano y comenzó a sentir una llamada a algo nuevo; y justo en ese momento escuchó hablar de ICAB. No sería el primer sacerdote Fidei Donum que saltaba del barco y se unía a ICAB. Lo irónico del caso es que el Papa que excomulgó a Carlos Duarte Costa en 1945 escribió el documento que proporcionaría a Brasil el eventual sucesor de Duarte Costa, Luigi Mascolo.

En forma similar al recién llegado de Italia, el obispo Salomão Barbosa Ferraz también había estado experimentando inquietud, al igual que los sacerdotes casados de su Iglesia Católica Libre. Estos últimos, al equilibrar el trabajo, la familia y la vida eclesiástica, desertaban con regularidad, o encontraban otras organizaciones a las que unirse. “Dom Salomão fue muy criticado, además, por el hecho de que predicaba la unidad entre las Iglesias mientras que él mismo, de hecho, había fundado una nueva [dos, de hecho: la Iglesia Católica Libre y la Orden de San Andrés], aumentando así el número de instituciones religiosas disidentes”.¹ Estos fueron los empujones finales que necesitaba para reabrir el diálogo con los católicos romanos, y esta vez fue recibido mucho más favorablemente: ahora era el papado de Juan XXIII, y Ferraz fue acogido en el espíritu de la era del ecumenismo que estaba por venir. El 8 de diciembre de 1959, festividad de la Inmaculada Concepción, a las ocho y media de la mañana, en la Capilla del Niño Jesús, Dom Salomão, ante Su Eminencia el Cardenal Carlos Carmelo de Vasconcellos Motta, hizo una profesión de fe y firmó el correspondiente acto de compromiso. Fueron muchos los presentes. Así fue recibido en la Iglesia Católica Romana como Obispo Superior de la Orden de San Andrés. El Cardenal habló sobre el significado del evento y bendijo el anillo episcopal de Dom Salomão. A las nueve, Dom Salomão celebró su primera Misa como Obispo Católico Romano, con el Padre Nicola Rossetti SJ y Monseñor Costa Neves como obispos.

A las cuatro de la tarde, el «nuevo» obispo fue recibido por el cardenal Motta en el Palacio Pío XII. La modesta capilla del Niño Jesús había sido elegida evidentemente para garantizar la discreción, «ya sea porque el evento, en la comprensión de los organizadores, no era de gran importancia, ya sea para evitar cualquier clamor indeseable por parte del público católico romano». ² No tenían por qué preocuparse por las manifestaciones masivas que pedían el fin del celibato clerical: «como era de esperar, [los fieles católicos] lamentaron que la Iglesia romana hubiera recibido en su clero a un obispo casado, antes disidente, con una esposa, en pleno estado de matrimonio y con siete hijos: en resumen, una vida familiar normal». ³ Dom Salomão experimentó remordimientos también: continuó diciendo misa todos los días, pero ahora en latín, y sintió que había perdido sentido. Sería la primera de varias decepciones. El 30 de diciembre tenía previsto viajar a Roma para reunirse con el Papa y comenzó a preparar una petición para que la Orden de San Andrés fuera recibida (junto con sus esposas) en la Iglesia Católica Romana. Se despertó el primer día de 1960 en el Pensionato Romano de Roma, con la esperanza de ser recibido rápidamente por el Santo Padre, pero en realidad estaba destinado a pasar las siguientes semanas haciendo giras turísticas por Roma y sus alrededores.

La recepción de Ferraz en la Iglesia se había producido, entre otras cosas, en medio de una creciente controversia sobre el futuro del celibato clerical obligatorio. Es significativo que no fuera invitado a asistir al Sínodo Romano celebrado en enero, a pesar de que se alojaba allí mismo, en Roma. En este Sínodo, el Papa Juan XXIII se vio obligado a reafirmar vigorosamente el compromiso de la Iglesia con un sacerdocio célibe, a pesar de las excepciones que ni siquiera se mencionaron. Obviamente, la presencia de un obispo casado con siete hijos sólo podía haber añadido un elemento de farsa y vergüenza a los procedimientos del Sínodo. ¿Había sido un error la recepción de Ferraz en la Iglesia? “A principios de febrero, su secretario, siguiendo órdenes superiores, aconsejó a Dom Salomão que no celebrase más misas hasta que llegase de São Paulo su ⁶ certificado de consagración.” Los retrasos inquietaron a Ferraz —la culpa recayó en el servicio postal y en la lenta marcha de la burocracia, pero ¿el Vaticano se lo estaba pensando mejor? Al menos un cardenal parecía tener la impresión de que Ferraz no estaba casado, sino viudo. Era al menos improbable que el obispo fuera padre de más hijos: el 18 de febrero, mientras todavía estaba de «vacaciones» en Roma, Ferraz cumplió 80 años. Nueve días después llegó por fin un nuevo juego de documentos de consagración (reemplazos de los que se habían «perdido» en el correo) y una semana más tarde se le autorizó a celebrar la misa. Pero no todo eran buenas noticias desde el Vaticano: ahora se le pidió a Ferraz que firmara una declaración de que, a los 80 años, su matrimonio era efectivamente casto e inactivo, una especie de celibato. Ferraz se negó, diciendo «No habrá ninguna mancha en mi f

con el Papa – Ferraz declaró más tarde que el Papa le había encomendado personalmente trabajar para traer de vuelta al redil a los «hermanos separados» de América Latina –los cismáticos y disidentes.

9

Ciertamente, la Iglesia estaba cambiando ante los ojos de todos; antes de regresar a Brasil, Ferraz asistió a la investidura de siete nuevos cardenales en San Pedro; los nombres de otros tres nuevos cardenales, que trabajaban detrás de la Cortina de Hierro, no se hicieron públicos. Este no fue el único signo de los tiempos en el Consistorio de marzo de 1960. Tres de los siete cardenales nombrados no eran europeos: el cardenal Doi de Tokio, el cardenal Santos de Manila, que tenía solo 51 años, y el cardenal Rugambwa de Tanzania, que tenía solo 47. Compárese esto con las investiduras anteriores: los Consistorios de 1953 y 1958 incluyeron solo un asiático entre ellos –el cardenal Gracias de Bombay- y ningún africano; los nuevos cardenales de 1953 y 1958 tenían una edad promedio de 64 y 68 años respectivamente.

El 8 de abril de 1960, Ferraz regresó a Brasil, conmocionado y perturbado por su propia situación; era evidente que había inquietud por su presencia en la Iglesia, tanto en Roma como en São Paulo. ¿Qué podemos pensar de la gestión de Ferraz por parte de Roma? En el clima de creciente debate sobre el celibato clerical, hubo una aprensión comprensible, un poco tarde, por la aparición repentina de un obispo casado. Los sacerdotes casados, por otra parte, siempre han sido una característica de la Iglesia en general, y a los 80 años de edad, Ferraz nunca iba a tener un ministerio episcopal "pleno" de todos modos; tendría una posición nominal en la jerarquía, pero ningún poder ejecutivo. Y esto todavía dependería de que aceptara la idea de firmar esa declaración de "castidad"; Ferraz no apareció en el *Annuarium Pontificium* hasta 1963.

Para el ICAB, la recepción de Ferraz en la Iglesia Católica Romana con sus credenciales en su mayor parte intactas se consideró comprensiblemente un gran precedente,¹ pero esto no era estrictamente exacto; de hecho, el de Ferraz era un caso único y no precedería a ningún otro similar. Ciertamente no tenía precedentes. Ferraz había participado en un cisma, claramente, pero sin ser personalmente culpable de cisma. Además, no solo era inocente a los ojos del Derecho Canónico –ya que solo los católicos pueden estar sujetos a él–, sino que también pasó varias décadas haciendo amigos y construyendo buena voluntad entre los católicos romanos.

Sacramentalmente, su consagración episcopal en 1945 se produjo antes de que el ICAB estuviera legalmente obligado a crear sus propios ritos; Ferraz era, por tanto, un respetado (protestante) Cristiano, consagrado mediante el Rito Romano por un obispo católico, sin incurrir en sanción bajo el Derecho Canónico.² Sería casi imposible para tal

La combinación precisa de factores hizo que volviera a coincidir. Aleksei Pelypenko opinó que la salida de Ferraz no era una gran pérdida para el ICAB: "La deserción de Salomão Ferraz del ICAB no debería causarle demasiados problemas; por el contrario, podría incluso beneficiar al ICAB".³ Después de todo, explicó Pelypenko, todo lo que Ferraz y Duarte Costa habían hecho siempre era pelearse, y eso probablemente significaría ahora el fin de las iglesias disidentes rivales de Ferraz, dejando el campo libre para el ICAB.

Sin embargo, con el supuesto "precedente" de Ferraz se había plantado la semilla de la duda entre los sacerdotes y obispos de la ICAB: la Iglesia Católica Romana, con su seguridad, eternidad y certezas, podría aceptarlos de vuelta con su estatus de ordenados intacto; esa puerta puede estar todavía abierta. Como veremos, todos los intentos futuros de jugar la "carta de Ferraz" quedarían en nada. Es fundamental recordar que incluso mientras Ferraz, el recién recibido obispo católico casado, era festejado en Roma, el Papa reafirmaba en el Sínodo de enero de 1960 que el celibato clerical seguiría siendo la regla.

Luta! y los archivos municipales nos cuentan más idas y venidas de la época: el 15 de noviembre de 1959, Mons. Alves de Souza fue finalmente confirmado como Obispo de São Paulo – parece que ya era "obispo interino" desde el 12 de mayo de 1952, tras la renuncia de Ferraz. Exactamente seis meses después, el 12 de mayo de 1960 –ocho años después de haber asumido el cargo en São Paulo– Alves de Souza murió a la edad de 48 años. Esta vez sí que fue una gran pérdida para la ICAB –además de un obispo leal, la Iglesia también perdió las valiosas conexiones de De Souza dentro de la masonería.

Un joven sacerdote llamado Milton Cunha, que había sido ordenado sacerdote por Duarte Costa el 18 de diciembre de 1958, tomó el cargo en São Paulo y fue consagrado obispo el mes siguiente, junio de 1960. Dos meses después, el 31 de julio de 1960, Duarte Costa consagró a su penúltimo obispo, José Barbosa dos Anjos, como el primer obispo diocesano de Natal, Rio Grande do Norte. Como en Roma, este fue sin duda un momento en el que se estaba formando una nueva guardia en las filas de la ICAB, y precisamente en esta atmósfera la Iglesia italiana se convirtió en la primera en ser obispo. El sacerdote Fidei Donum Luigi Mascolo se unió a ellos. Fue casi como una puerta giratoria: Ferraz fue recibido en la Iglesia Católica y se dirigió al Vaticano solo tres meses después de que Mascolo llegara de Italia. A pesar de todas las pruebas y tribulaciones que había superado para llegar al sacerdocio, Mascolo había sido sacerdote católico romano durante menos de tres años antes de sucumbir a la doble atracción de ICAB y la vida en Brasil. ¿Cómo podemos interpretar este cambio en el joven sacerdote piadoso y educado en Roma? Su maduración como sacerdote cismático y futuro obispo no surgió de la nada.

Mascolo había estado inmerso en una atmósfera teológica única, Roma en los años inmediatamente anteriores al Vaticano II. La Iglesia se estaba preparando para enfrentarse al mundo moderno; se hablaba de reformas por todas partes, y Mascolo no estaba separado de ellas. Había estudiado teología con el padre Raimondo Spiazzi OP, un dominico italiano cuyas opiniones progresistas alcanzaron su clímax en 1959 con un artículo polémico que dismantelaba las bases históricas del celibato sacerdotal. Spiazzi y esta escuela de pensamiento fueron reprimidos inequívocamente por el Papa Juan XXIII en el Sínodo Romano posterior en enero de 1960 —del que Ferraz fue notablemente excluido—, pero los llamados a un debate sobre el tema se harían más fuertes a medida que se acercaba el Vaticano II. En cuanto al propio Spiazzi, la controversia lo llevó a ser desterrado de Roma, pero ¿en qué medida su antiguo alumno, Luigi Mascolo, fue influenciado por el franco dominico? No cabe duda de que, una vez que llegó a Brasil y se enfrentó a la realidad de los sacerdotes católicos (ICAB) que estaban casados o eran libres de encontrar novia (y no estaban obligados a casarse), algo se acomodó para Luigi Mascolo. Su desertión tardó semanas en concretarse, en lugar de años. No debe subestimarse el efecto de haber sido criado en la atmósfera progresista de Roma anterior al Vaticano II, bajo la tutela de teólogos de avanzada. Los escritos de Spiazzi serían citados más tarde también en apoyo de los argumentos de los teólogos a favor de un papel más importante para las mujeres en la Iglesia, incluido el sacerdocio.

60

En junio de 1960, cuando Ferraz lanzó su campaña para el uso del portugués en la liturgia, se sentía una gran reforma. Fue una campaña discreta porque, obispo o no, la "catedral" que se le había asignado era una pequeña capilla en el hospital de maternidad. Sin embargo, envió una solicitud formal al Papa. El 3 de agosto, Ferraz dirigió a sus sacerdotes casados de la Orden de San Andrés a hacer una profesión de fe católica, como un paso más para atraerlos al redil católico romano. Siguió tomando en serio su misión ecuménica especial, asistiendo abiertamente a los servicios en las iglesias presbiterianas y episcopales. El 10 de agosto, el Nuncio reprendió a Ferraz por diversos delitos menores, especialmente por celebrar el matrimonio de un ex sacerdote que ya estaba casado civilmente, lo que dejó a Ferraz descontento. Cinco días después celebró su aniversario —15 años desde el día en que Duarte Costa lo había consagrado obispo— y con todas las peleas, riñas y enfrentamientos que sucedieron, Ferraz puede haber sentido que poco había cambiado para él desde 1945.

Para esta época Duarte Costa apareció “anciano, una persona con su sistema nervioso destruido, que después de todo lo vivido, su vida y emociones y prácticas religiosas lo llevaron a la anomalía psíquica”.¹ Reinó sobre un sistema disfuncional

Pelypenko, que había formado una organización sin fines de lucro, se mostró incapaz de delegar.² Según Pelypenko, en ese momento el clero contaba con 10 obispos y 98 sacerdotes, y creía que dos nuevos obispos estaban destinados a Bolivia (no hay ningún otro registro al respecto).³ Duarte Costa ya había nombrado a su sucesor en la diócesis de Río de Janeiro: el obispo Pedro dos Santos Silva, su coadjutor. Pero cuando los demás obispos comenzaron a pelearse por la sucesión, Duarte Costa decidió que Dos Santos Silva también se convertiría en "Supervisor General". Sin embargo, poco antes de su muerte, Duarte Costa decidió nombrar a un cosucesor. Su último protegido sería su último secretario general, José Aires da Cruz, un funcionario bancario soltero de treinta y tres años (c. 1927-1988). Aires da Cruz fue nombrado obispo auxiliar de Río de Janeiro y obispo de Guanabara. El poder se dividiría entre él y Dos Santos Silva. Aires da Cruz fue consagrado obispo el 19 de marzo de 1961. Exactamente una semana después, Carlos Duarte Costa, de 72 años, murió de una enfermedad hepática. Al día siguiente, O Globo informó que "un gran número de miembros del público y un número no pequeño de sacerdotes de la Iglesia Católica brasileña" asistieron a la vigilia. El cadáver de Duarte Costa yacía embalsamado en un ataúd abierto en el "Templo Nacional" en Rua do Couto, que también se convertiría en su lugar de descanso final. El periódico informó que "Dom Luis [Castillo Méndez], desconsolado, lloró". Mientras que O Globo llamó a Aires da Cruz el "probable sucesor", fue Castillo Méndez quien fue fotografiado en la pole position llorando a la cabeza del ataúd. Al día siguiente, la historia oficial era que "el obispo Duarte [Costa] murió sin nombrar un sucesor"¹ y que uno "sería elegido por un cónclave de obispos de la iglesia".² Para entonces, Brasilia se había convertido en la capital de Brasil, y Luis Fernando Castillo Méndez, que ahora tenía 38 años, se apoderó del prestigioso puesto de obispo de Brasilia antes que nadie más, incluso, según afirmaba, antes que los católicos romanos. Fue el comienzo de la larga y finalmente exitosa campaña de Castillo Méndez para tomar el control de la ICAB.

Pero a pesar del fracaso de Duarte Costa en asegurar su sucesor general, su elección de sucesor en Río de Janeiro, Pedro dos Santos Silva, fue respetada. Mientras tanto, el obispo Antídio José Vargas de Lages, como el obispo de mayor antigüedad tanto vivo como miembro de la ICAB, intervino como líder interino. Vargas tomó el título de "Supervisor General"³ en lugar de Dos Santos Silva, como Duarte Costa había pretendido, y más tarde se convirtió también en "Decano del Episcopado Nacional". El Consejo Especial de la ICAB de 1961 reconoció los talentos de la generación más joven: Luigi Mascolo fue puesto en la fila para un puesto de obispo tan pronto como hubo uno disponible, lo que le dio tiempo para convertirse en brasileño naturalizado. Un sacerdote con más años de servicio, aunque todavía tenía solo 37 años, Raimundo Simplicio de Almeida, nacido en Ceará el 11 de junio de 1924, también fue puesto en la fila para una mitra. Antes de que se le otorgara la mitra, el obispo de la ICAB se convirtió en el obispo de la Iglesia Católica.

Ordenado por Duarte Costa en 1948, Simplicio de Almeida emprendió una odisea eclesiástica que casi parece diseñada para rivalizar con la de Castillo Méndez. Pasó del seminario capuchino al noviciado capuchino, luego al seminario salvatoriano antes de optar por la orden sacramentina.

Luego, “perseguido” por razones no reveladas, Simplicio de Almeida encontró su hogar espiritual en el ICAB y fue ordenado diácono y luego sacerdote el 17 y 18 de enero de 1948.

Muchos creían que Duarte Costa siempre había controlado a sus obispos y sacerdotes⁹, pero con su muerte los obispos quedaron libres de ejercer su poder como quisieran. En lugar de un vacío de poder, ahora todos podían convertirse en líderes. El efecto fue la balcanización de la ICAB, que con el tiempo se convertiría en su característica predominante. La Conferencia de Obispos Católicos Romanos observó que “se multiplican los grupos que son ajenos a la Iglesia Católica Apostólica Romana, aunque organizados y presentados de tal manera que atraen a los fieles católicos”. Bettencourt trató de explicar⁰ esta multiplicación de grupos: “[así como] los miembros se unen fácilmente a la ICAB, también se vuelven fácilmente contra ella, creando 'cismas internos' o abandonando el movimiento por completo”.¹ El clero de la ICAB “se separa entre sí, formando constantemente nuevas 'iglesias' bajo diversas denominaciones”.² Bettencourt enumeró algunas ramificaciones que ya estaban presentes en 1962: “Iglesia Católica Antigua (rama brasileña); Iglesia Ortodoxa Brasileña; Iglesia Ortodoxa Latina y otras similares”.³ Compare la modesta lista de Bettencourt con la compilada por la Conferencia de Obispos Católicos una década después:

“Iglesia Católica Apostólica Ecuménica; Iglesia Católica Apostólica Independiente; Iglesia Católica Apostólica Nacional; Iglesia Católica Apostólica Cristiana; Iglesia Católica Apostólica Trinitaria; ... Iglesia católica ortodoxa americana; Iglesia católica ortodoxa libre; ... Orden de los Mensajeros Misioneros del Verbo Divino; Congregación de los Misioneros de Cristo Sacerdote Eterno; Congregación de los Misioneros de Jesús; Congregación de San José; Sociedad Misionera de San Marcos Evangelista [e Iglesia Cristiana Ecuménica del Brasil].”

En general, no es fácil determinar qué obispos o sacerdotes individuales de la ICAB fueron responsables de estos "cismas internos", ya que este período también marcó el comienzo

de que la ICAB se volviera más secreta⁶ – los números de miembros, por ejemplo, no se publicaban o tal vez simplemente no se conocían. En términos de clero, Bettencourt contó 21 obispos descendientes de Duarte Costa, y “alrededor de 150 sacerdotes” en 1962. Entonces, ¿qué sentido tenía la ICAB en esos años, en lo que respecta al clero? “Hemos conservado todo lo que es romano”, le había dicho francamente Von Roeder Michels a Aleksei Pelypenko, “sólo que nuestros servicios religiosos se celebran no en latín sino en portugués”. Más allá de esto, la Iglesia Católica Romana lamentaría después del Vaticano II que la ICAB se esforzara por mantener al catolicismo firmemente en la Edad Media; “en el ... renovación conciliar, [ICAB] contradice y contexto de los prejuicios todo lo que el Concilio desea⁸⁰”.

Dom Salomão Ferraz estaba ciertamente concentrado en sus objetivos ecuménicos: el 18 de octubre de 1961, en el Colegio São Luiz, había organizado una conferencia sobre la “Unificación de las Iglesias”. Siguió asistiendo a los servicios con anglicanos y presbiterianos, especialmente en la iglesia de la Santísima Trinidad en São Paulo, para consternación de sus correligionarios católicos romanos. Fue llamado ante el Nuncio, Dom Armando

Lombardi, para explicarse, y el secretario de Ferraz, el padre Rossetti SJ, expresó sus profundas dudas e insatisfacción. Pero en mayo de 1962, Rossetti también trajo noticias maravillosas: ambos regresarían a Roma el próximo octubre para asistir al Concilio Vaticano II.

¹ En julio, la Orden de San Andrés de Ferraz celebró su propio Concilio, reformando su constitución con la esperanza de aumentar sus posibilidades de ser recibida en comunión con Roma. Ferraz, también buscando congraciarse mejor con Roma, disolvió la Iglesia Católica Libre (ICL) después de 25 años, transfiriendo su patrimonio a la Orden de San Andrés, que a su vez se subordinó al Santo Padre. ² Con el colapso de la ICL, la ICAB vio a un competidor abandonar el campo, pero ese fue el alcance del efecto del Vaticano II sobre la ICAB. Sus ⁹ ritos y doctrinas permanecerían como eran antes del Concilio. ³ A su vez, si la ICAB influyó de alguna manera en el enfoque de los obispos católicos brasileños hacia el Concilio, los archivos no lo muestran.

¿Y qué decir del efecto que tuvo Ferraz en la ICAB? Es posible que su "exitosa" admisión en la Iglesia Católica Romana haya inspirado a otros obispos de la ICAB a pedir un "viaje gratis a Roma". El "efecto Ferraz" evidentemente se apoderó de Dom Raimundo Simplicio de Almeida en 1963. Tenía 38 años y era uno de los obispos de la ICAB consagrados más recientemente cuando solicitó su readmisión en la Iglesia Católica Romana. No está claro si incluso solicitó su reconocimiento como obispo o sacerdote, pero en cualquier caso fue readmitido el 10 de mayo de 1963 como laico. Este sería el procedimiento estándar establecido para todos los obispos de la ICAB.

'retornados': "Bajo ninguna circunstancia y nunca, los obispos cismáticos pueden esperar ser recibidos como obispos en la Iglesia Católica⁹. Ferraz, crucialmente, nunca fue un 'cismático', ya que sólo los católicos romanos pueden ser culpables de cisma bajo la Ley Canónica. El ejemplo de Ferraz dio esperanza abortada a otros obispos de la ICAB de que ellos también podrían ser aceptados de regreso a Roma. Como persiste el rumor de que dos obispos de la ICAB fueron bienvenidos de regreso a la Iglesia Católica Romana como obispos, vale la pena mirar un poco más de cerca el caso del chileno Orlando Arce Moya. Tal vez no podamos saber quién pudo haber sido la fuente del mito de Arce Moya, pero podemos saber la verdad del caso en sí, del Cardenal Carlos Oviedo Cavada, Arzobispo Católico Romano de Santiago. El Cardenal fue contemporáneo de Orlando Arce Moya, quien era "un ex seminarista de Concepción", nunca sacerdote;

"Señor Arce ... "Hasta hace algunos años vivió en Alemania, acogido por una comunidad salesiana. Ha reafirmado su ordenación episcopal, pero ningún grupo de fieles ni ninguna Iglesia lo reconoce como tal. A principios de los años setenta hizo algunas gestiones para regresar a Chile, pero su intención de retorno quedó en nada, porque pidió ser reconocido como obispo de la Iglesia católica, petición que no le fue concedida".

96

El 13 de enero de 1964, Luigi Mascolo, de 37 años, se nacionalizó brasileño y el 5⁹ de abril de ese mismo año fue nombrado obispo de la ICAB. Fue consagrado obispo por el Supervisor General y obispo mayor Antídio José Vargas, subrayando así la continuidad de la línea directa de Duarte Costa.

Vargas era un miembro completamente ortodoxo del ICAB y nunca había desertado, y Mascolo también era considerado una opción conservadora. La consagración de Mascolo fue bien recibida por los obispos de la vieja guardia, que intentaron disuadir a cualquier contendiente que rondara como buitres el puesto de liderazgo vacante. El golpe militar de derecha que se estaba produciendo en el exterior no empañó el ánimo. Este golpe respaldado por los EE. UU. -o el Golpe de '64- derrocó al presidente electo al alentar y explotar simultáneamente un clima de miedo anticomunista. Grupos de derecha y militares organizaron manifestaciones masivas a favor de "la Familia, con Dios, por la Libertad" - Marchas da Família com Deus pela Liberdade. Este lema recordaba al lema de los integralistas al que el lema del ICAB "Dios, Tierra y Libertad" pretendía contrastar. Más tarde, en 1964, Dom Milton Cunha dimitió,

dejando vacante la diócesis de São Paulo para Dom Luigi Mascolo, quien demostraría ser la fuerza impulsora del ICAB durante muchos años. Después de 1961, el ICAB había resuelto celebrar Consejos regulares, a partir de febrero de 1965. Ocho de los diez⁹⁹ obispos activos estaban presentes y resolvieron consagrar al menos cuatro más en 1965, incluido Michel Von Roeder Michels, que había sido elegido obispo siete años antes. El cargo de Supervisor General, ocupado por el obispo mayor, Vargas, fue abolido: Vargas se convirtió en "Decano del Colegio de Obispos".¹ El cambio de humor político en todo el continente veía al ICAB moverse claramente hacia la derecha.⁹⁰
^{1 1} Este cambio de marca, "aprovechando la tendencia actual de nacionalismo, fue visto como un movimiento puramente oportunista, considerando que en América Latina",^{1 2} "Duarte Costa

... había sido excomulgado [en parte] por sus opiniones procomunistas".^{1 3} Pero la estrategia populista parecía funcionar; "el período de mayor crecimiento [del ICAB] es posterior a 1965", como escribió Wagner Pires da Silva:

"Los cambios del Concilio Vaticano II llegaron a Brasil y pusieron freno al catolicismo popular brasileño. Las acciones de la iglesia cismática, dirigidas al nivel más popular y a la sacramentalización, con énfasis en bautismos, confirmaciones y casamientos, atrajeron un gran número de conversos al ICAB."¹

Además, el ICAB siempre subrayó su libre y fácil compatibilidad con otras creencias y filosofías, y continuó celebrando misas y otros eventos en centros espiritistas, en reuniones de Macumba,¹ Candomblé,¹ Umbanda,¹ y en compañía de⁰⁶ masones y positivistas.¹ Los obispos católicos romanos admitirían que⁰ "numerosos fieles católicos buscan los templos de esta organización",¹ pero insistieron en que

"Lo hacen, en su mayoría, de buena fe, creyendo que no se trata de una iglesia diferente sino de la Iglesia de su bautismo, la Católica Apostólica Romana, dado que los ministros de la 'igreja brasileira' utilizan la denominación 'católica' de forma engañosa, utilizan vestimentas y ritos utilizados por la Iglesia Católica desde tiempos inmemoriales, exhiben iconos de santos que [la Iglesia Católica] venera tradicionalmente, se dan los títulos de 'padre' y 'obispo'".

La ICAB hacía un llamamiento a los fieles católicos comunes, argumentaban los obispos católicos romanos, “sobre todo a aquellos de fe ardiente pero sencilla y ... con poca formación desorientados por las ambigüedades de la ICAB”.¹¹¹ Mientras tanto, en 1965, Dom Ferraz también se dirigía a la cuarta y última sesión del Vaticano II, partiendo el 23 de agosto de Brasil. Todavía estaba presionando para el reconocimiento y la aceptación de su congregación de sacerdotes casados, la Ordem de Santo André, aunque ahora toda esperanza parecía perdida. Si Roma no admitía a la Orden, reflexionó, podría tratar de vincularla a otra “rama” de la Iglesia –los anglicanos, por ejemplo– o declararla “independiente” como otra ICAB –su destino real–.

En 1966, el ICAB tenía previsto consagrar tres nuevos obispos, entre ellos uno para una rama que se había intentado fundar en Paraguay durante la dictadura de Stroessner. Luigi Mascolo consagró a Antonio Ramón Talavera Goiburu¹¹² el 21 de junio de 1966, nombrándolo Primado de Paraguay. Se informó de que el gobierno de Stroessner no estaba dispuesto a que un movimiento anticatólico romano perturbara las relaciones con el Vaticano, a pesar de las credenciales nacionalistas del ICAB, y Talavera se contentó con acechar en la frontera paraguaya como obispo auxiliar en Foz do Iguaçu. En años sucesivos se sucedieron cantidades similares de nuevos obispos. El segundo Consejo Nacional, en 1968, con la presencia de 18 obispos, eligió a Pedro dos Santos Silva –antiguo sucesor de Duarte Costa– como Presidente de la Conferencia Episcopal de la ICAB.¹¹³ La década comenzó a cerrarse con la noticia de la muerte de Monseñor Ferraz, a los 89 años, el 9 de mayo de 1969. Hasta el final estuvo preocupado por el destino de su Orden de San Andrés, que ya nunca estaría en comunión con Roma. La Iglesia Católica Libre de Ferraz se había reformado por iniciativa propia, bajo un nuevo nombre: Iglesia Católica Apostólica Independiente en Brasil. El comportamiento de Ferraz siempre había planteado un desafío a sus superiores, pero nadie podía decir que no intentaba tomar en serio, a su manera, el ecumenismo y la unificación de la Iglesia. Su secretario, el padre Nicola Rossetti SJ, profundamente conmovido, celebró su misa de funeral y Dom Ferraz fue enterrado en la cripta de la Curia Metropolitana de São Paulo.

El Consejo Nacional de 1970 –del 4 al 6 de julio– fue de hecho la segunda sesión del Consejo iniciado en 1968, e incluyó las celebraciones del 25º aniversario del ICAB. Fue el Consejo más completo y abarcador hasta el momento: asistieron 21 obispos, se planificaron cinco nuevas diócesis, se inauguró una comisión para una mayor reforma litúrgica, se reformaron los estatutos del ICAB y, finalmente, Carlos Duarte Costa fue canonizado¹¹ como San Carlos de

Brasil.¹¹ Acompañado de oraciones al Santo recién canonizado, el ICAB se preparó para su mayor expansión internacional hasta el momento. El ICAB estaba a punto de respaldar una rama en Argentina que demostraría ser casi tan exitosa, tan controvertida y tan conflictiva como la iglesia madre (ver Capítulo VI). La consagración del Primado de Argentina, Leonardo Morizio Domínguez, fue aprobada retroactivamente en el tercer Concilio Nacional del ICAB, que tuvo lugar del 4 al 6 de julio de 1973 con la presencia de 19 obispos. Se anunciaron tres nuevas diócesis y se completó la reforma litúrgica, que dio como resultado el nuevo Misal brasileño y el Ritual brasileño.¹¹

6

A finales de los años 60, la ICAB había evolucionado, pero luego se había fosilizado, convirtiéndose y permaneciendo en la Iglesia que conocemos hoy. Cuando se acercaba el trigésimo aniversario de la ICAB, había adquirido definitivamente la forma y las características que se convertirían en sus rasgos permanentes. Hay que reconocer que la ICAB sobrevivió después de la muerte de Duarte Costa en 1961 –al menos en espíritu, aunque no como un organismo coherente– y evitó con más o menos éxito una crisis total de liderazgo. En esa época, la ICAB era descrita como “semisecreta”¹¹ y las misas solían celebrarse en los hogares de las personas. La mayoría de las fuentes, incluso las hostiles, indican que este fue un período de crecimiento para el ICAB, pero los números de miembros no estaban claros: algunos decían un puñado de personas, otros afirmaban 20.000 en un solo estado, algunos decían 20.000 miembros en total. ¹¹ Las áreas de mayor crecimiento siempre parecieron ser São Paulo y Brasilia,¹¹ donde los dos líderes indiscutibles (uno italiano, uno venezolano) estuvieron radicados en las dos décadas posteriores al fallecimiento de Duarte Costa. La innovación de los Concilios Nacionales permitió lograr la canonización de Duarte Costa,¹² una mayor reforma litúrgica, una reforma constitucional y, sobre todo, una explosión de obispos.

Pero el ICAB todavía luchaba por encontrar realmente su lugar: se había “posicionado a la cabeza de la campaña para romper con la jerarquía romana, pero no encontró una manera de canalizarse hacia la religiosidad popular brasileña”. ¹²¹ Ciertamente intentaron aprovechar la religión populista, “[utilizando] ilegítimamente ritos católicos, los nombres de los santos, vestimentas y ropas, etc., que son legítimamente nuestros”, se quejó la Iglesia Católica Romana. El ICAB, el gran movimiento de reforma, ahora buscaba no reformar nada, simplemente establecerse en competencia con Roma: “Después de la muerte del fundador, el modelo elegido por la igreja [brasileira] fue el de un vasto dispensario de servicios eclesiásticos para personas que no pueden obtenerlos de la Iglesia Romana”. ¹²³ Esto más que nada ganó la atención de los obispos católicos romanos brasileños, quienes advirtieron sobre los “peligros”¹² del ICAB, que parecía generar confusión con bastante éxito: “Los obispos y sacerdotes de la Iglesia

“La Iglesia Brasileña, en repetidas ocasiones, en programas de radio y televisión, es aceptada por el público como miembro del clero católico romano”.¹² Los argumentos católicos romanos también se fosilizaron a partir de este punto, y la posición oficial nunca cambiaría: “[ICAB] es verdaderamente un caso de mistificación que no puede excusarse bajo el pretexto de la libertad de conciencia”.¹²

6

Duarte Costa había muerto sin identificar con suficiente claridad a un sucesor,¹² y esto condujo a una larga lucha por el liderazgo. Más importante aún, condujo a la balcanización del movimiento: cada obispo se convirtió en un Duarte Costa, todos ellos cabezas como hidras de una masa de pequeños grupos derivados con nombres desesperanzadamente confusos. Aunque Duarte Costa se esforzó por mantener un férreo control autoritario sobre su organización, sus orientaciones sociales y políticas originales fueron abandonadas incluso durante su vida, suponiendo que alguna vez fueran realmente importantes para él de todos modos. El ICAB se volvió “mucho más conservador... ardientemente anticomunista”.

... y [acusó] a los católicos romanos de inclinaciones izquierdistas”.¹²

El movimiento del ICAB hacia la derecha no fue una ilusión: comenzó una tendencia aterradora de fomentar amistades con regímenes opresivos y respaldarlos. Esto era algo por lo que Duarte Costa había criticado a Roma; de hecho, se alardeó de ello como una de las razones para fundar el ICAB. Ahora buscaban desesperadamente establecer sucursales en Bolivia bajo el régimen nacionalista y en Paraguay bajo Stroessner. El liderazgo de Luigi Mascolo conduciría al lanzamiento exitoso de una sucursal en Argentina bajo los auspicios de las horribles dictaduras de los años setenta. El obispo chileno del ICAB, Arce Moya, solo consideraría regresar a Chile una vez que Pinochet hubiera tomado el poder, aunque su intento fracasó. Al mismo tiempo, “la Igreja Brasileira adoptó una actitud ofensiva en relación con la Iglesia romana”,¹² con una serie sistemática de artículos en un⁹ periódico simpatizante, la Folha de São Paulo.

Los artículos del ICAB “acusaban a la Iglesia Romana de traicionar a Jesús por Marx, y a la Nación por el comunismo ateo. La acusación que se lanzó contra el obispo de Maura estaba siendo utilizada ahora por la iglesia que él fundó, contra la Iglesia Romana”.¹³ Fue, por lo menos, un cambio de⁰dirección, una ironía, una contradicción: si algunos jerarcas del ICAB también lo vieron como una traición a su fundador canonizado, guardaron silencio al respecto. Los obispos católicos romanos de São Paulo contraatacaron: “Ni siquiera la aplicación más generosa de los principios de la libertad religiosa admitiría una justificación de esta actitud”,¹³¹ escribieron. “Más bien, el simple sentido común basta para clasificarla como un genuino abuso de la libertad y un ataque poco caritativo a la conciencia religiosa de nuestro pueblo católico”.¹³² Sin embargo, siempre han estado decididos a ser los “hombres grandes”, y por lo general concluyeron sus condenas extendiendo una generosa invitación:

“Queremos hacer un llamamiento sincero a los líderes de las iglesias brasileñas y decirles que las puertas de la Iglesia estarán siempre abiertas para recibir a los que, reconociendo su error, deseen volverse de lleno a la verdad del Evangelio, en la única Iglesia del Señor Jesús. Y la alegría de la Iglesia será inmensa al acoger a los que, sinceramente convertidos, pidan un lugar en la casa del Padre.”¹³³



“DE LO TRADICIONAL A LO ESOTÉRICO Y
“DE ULTRACONSERVADOR A RADICAL”

1

— El fenómeno ICAB, sus ramificaciones y ramificaciones

Hoy en día es más preciso hablar de ICAB como fenómeno que de ICAB como Iglesia. La tendencia de ICAB a balcanizarse en grupos independientes ha hecho que se fusione con una subcultura preexistente. Esta subcultura o fenómeno se centra en la búsqueda y adquisición de las Órdenes Sagradas provenientes de la Iglesia Católica Romana, fuera de ella. Se piensa que esto confiere al individuo un trampolín legítimo desde el cual fundar su propia Iglesia; es en cierto sentido la perpetuación de lo que Duarte Costa hizo originalmente al fundar ICAB. Con la profusión de cismas internos de ICAB, ramificaciones con nombres elaborados y la producción regular de obispos independientes —“una especie sumamente peligrosa”²— se le dio un nuevo impulso a esta subcultura. En su forma moderna, este fenómeno tiene unos 150 años y está vinculado a lo que podría denominarse la subcultura de los episcopi vagantes (obispos errantes) u “obispos en general”.³ El fenómeno consiste en “microiglesias” generalmente pequeñas o muy pequeñas que son en diversos grados —y por lo general de manera discutible— católicas en su carácter o afinidad. Más allá de esto, es casi imposible caracterizar el fenómeno de las microiglesias. Además, esta descripción no cubre realmente algunas microiglesias que son más como operaciones individuales que como grupos, ni tampoco cubre a grupos que posiblemente no sean católicos en absoluto o no quieran serlo. El fenómeno se menciona de una gran variedad de maneras: se las puede llamar “denominaciones escindidas”, “iglesias escindidas”, “iglesias paralelas” o “agrupaciones oscuras” y se las puede considerar parte de una “iglesia clandestina” más amplia. Karl Prüter intentó contrarrestar el siniestro término de episcopi vagantes reemplazándolo con el término mucho más comprensivo de Obispos Extraordinarios.¹ Otros tratamientos caritativos del tema se refieren al “episcopado independiente”,¹¹ al “catolicismo independiente”,¹² al “movimiento sacramental independiente”¹³ y a los “otros católicos”.¹ Algunos autores simplemente los descartan a todos como cismáticos.¹

Anteriormente, las principales fuentes de ordenación para esta subcultura de microiglesias independientes eran las diversas ramificaciones del movimiento católico antiguo europeo. La afiliación a las microiglesias puede ser bastante laxa o transitoria. Puede estar motivada por objeciones previsibles a las enseñanzas oficiales de la Iglesia Católica, que Karl Rahner afirmaba que eran comunes a la mayoría de los católicos.¹ Ocasionalmente, las microiglesias muy comprometidas o exclusivas pueden volverse fanáticas o sectarias.¹ Si de hecho estos fenómenos son parte de la Iglesia Católica en general, entonces constituyen una manifestación extrema de las “rupturas muy profundas”¹ que lamentó el Papa Benedicto XVI.

La variedad de grupos en este fenómeno puede parecer muy grande,¹ pero gran parte de su diversidad se manifiesta en elementos superficiales como el estilo de culto, la vestimenta y la parafernalia, más que en aspectos fundamentales como la estructura o la teología. Las similitudes entre estas comunidades superan las diferencias,² no siendo la menor sus orígenes comunes. En *The Many Paths of the Independent Sacramental Movement*, John P. Plummer enumeró algunos factores comunes a las micro-iglesias: los miembros individuales a menudo han buscado deliberadamente la comunidad a través de un proceso de sufrimiento o angustia personal; puede haber un atractivo para aquellos que se sienten excluidos de la Iglesia principal; a menudo está presente y es necesario un mayor compromiso individual y participación laica para mantener la micro-iglesia en marcha; y generalmente hay una mayor proporción de clérigos a laicos, por lo que es más fácil acceder a la ordenación.²¹ El lado negativo de este fácil acceso a la ordenación está bien comentado. Aleksei Pelypenko notó que “‘ICAB’ ordenaba sacerdote a cualquiera, con mucha prisa, para aumentar el número de sus ‘sacerdotes’”;²² Estêvão Bettencourt afirmó que “la formación intelectual y moral de los ‘ministros’ [de ICAB] es muy deficiente; el candidato puede, en algunos casos, obtener la ordenación sacerdotal en ocho días.”²³ Al escribir sobre las actuales “iglesias católicas independientes” con sede en Estados Unidos, no solo las que se originaron en la ICAB, Julie Byrne las llamó “enormemente diversas, incluyendo sabores que van desde lo tradicional a lo esotérico y desde lo ultraconservador a lo radical.”² Seguramente son diversas en “sabor”, pero podría decirse que menos en sustancia. Sin duda son numerosas. Consideremos el ejemplo de una sola parroquia católica romana de Estados Unidos: Holy Innocents de Long Beach, California, enumera en su boletín siete iglesias católicas independientes en su área local,² y la Arquidiócesis de Santa Fe advierte contra no menos de doce “iglesias cismáticas” locales.² Al inspeccionarlas, casi todas descienden de la ICAB de alguna manera.

Teniendo en cuenta los nombres de estas iglesias independientes –Santísima Trinidad, Sagrada Familia, San Francisco de Asís, Nuestra Señora de Guadalupe–, parecen estar unidas en su actitud de no darse cuenta, o tal vez contentas, de que las confundan con católicas romanas. Éste es claramente el extremo no diverso del espectro donde las microiglesias, de hecho,

El objetivo es acentuar su parecido con las principales iglesias católicas.

¿Y qué hay de distinguir las diferencias fundamentales? Las comunidades y microiglesias derivadas del ICAB se pueden clasificar de varias maneras:

1. Grandes problemas

Un número significativo de grupos que participan en este fenómeno, incluidas las filiales y ramificaciones del ICAB, están impulsados por cuestiones sociales y morales. Son aspectos de campañas más amplias relacionadas con la sexualidad, el género o la etnicidad, por ejemplo. Pueden centrarse en la promoción y defensa de un grupo en particular, como los derechos de las mujeres o los derechos LGBT. Estos grupos a veces giran en torno a un individuo carismático específico, un "pionero" en el campo en particular; ejemplos de esto incluirían a Rómulo Antonio Braschi como un destacado ordenante de mujeres, y a Mark Steven Shirilau como el organizador de la Iglesia Católica Ecuménica de orientación gay. Muchos grupos funcionan como salidas para aquellos excluidos por alguna razón del sacerdocio católico convencional, incluidos ex sacerdotes y religiosos que dejaron el ministerio activo para casarse. Los grupos "formados con el objetivo de brindar apoyo a sacerdotes dimitidos y casados y a sus familias y trabajar por el celibato opcional en la Iglesia Católica se han convertido cada vez más en estructuras de ministerio organizado al margen de la Iglesia oficial, aunque todavía identificados como católicos".² Otros aspirantes a sacerdotes de las microiglesias pueden, justa o injustamente, haber fracasado en sus solicitudes para el sacerdocio principal.

Entre las motivaciones menos comunes se incluyen los intentos de armonizar creencias no cristianas con el catolicismo, como la reencarnación o los ovnis,² lo que puede haber llevado a la exclusión de una Iglesia convencional.

2. Política

Algunas microiglesias pueden identificarse con fuertes posturas políticas, como en el caso del apoyo a dictaduras de derecha en América Latina combinado con una

perspectiva tradicionalista o conservadora de la iglesia. Esto a veces se combina con la oposición a la reforma litúrgica y al ecumenismo, una combinación comparable a la mentalidad del arzobispo Lefebvre.² La rama argentina de la ICAB –ICAA– fue fundada de hecho como un títere del “peronismo de extrema derecha”.³ Otros grupos pueden acoger o realmente buscar la “instrumentalización de la vida religiosa por parte de los poderes políticos”.³¹ Ejemplos como la ICAA alientan la percepción de una división entre micro-iglesias de mentalidad progresista y conservadora, que generalmente también se ajustan a perspectivas litúrgicas y eclesiales progresistas y conservadoras.

3. Vaticano II

Con menos frecuencia, las micro-iglesias independientes pueden ser identificadas por una posición específica sobre el Vaticano II y su visión de la Iglesia –una división que obviamente es aplicable al espectro más amplio de organizaciones católicas marginales, no sólo a las micro-iglesias.³² Algunos sienten que la implementación completa del Vaticano II ya debió haberse hecho hace tiempo, que fue traicionada o frustrada por fuerzas restauracionistas y la Curia Romana.³³ Es importante reiterar que la ICAB no constituyó más que un precursor accidental del Vaticano II –Duarte Costa no fue el único en pedir el uso de la lengua vernácula en la liturgia. Los elogios a la calidad profética de la ICAB son generalmente injustificados, y de hecho la ICAB trató de socavar el Concilio; “en el contexto de la renovación conciliar, [la ICAB] contradice y perjudica todo lo que el Concilio desea.”³ La ICAB no estaba interesada en una reforma genuina. Se convirtió en “un vasto dispensario de servicios eclesiásticos”³ justo cuando la Iglesia Católica Romana comenzó a eliminar esa misma comprensión del papel de la Iglesia. El ICAB se aferró a la percepción de la tradición católica como “una pesada roca de oro... un objeto pesado extraído en el pasado que se transmite sin cambios de una generación a la siguiente”.³

6

Algunas ramificaciones pueden incluso rechazar directamente todo lo que representa el Vaticano II, en similitud nuevamente con la posición que “el arzobispo Marcel Lefebvre ejemplifica”.³ Al igual que con la división aparentemente clara entre las microiglesias progresistas y conservadoras, el Vaticano II tiende a dividirlos en una de dos facciones claras a pesar de los orígenes comunes. Los tradicionalistas pueden tener “dinámicas diferentes, [pero] están estrechamente relacionados con sus primos liberales, y hay más fertilización cruzada de lo que cualquiera de las partes generalmente se preocupa de admitir”.³ Las divisiones y escisiones no son necesariamente herméticas, incluso la ICAB, generalmente conservadora,

La Iglesia Madre revela ocasionalmente que alberga tendencias progresistas y de mente abierta.³

9

4. Veletas

Los grupos de micro-iglesias que se han formado a partir de ellas suelen ser celebrados por presagiar cambios inminentes en la Iglesia dominante. Pueden actuar inadvertidamente como una especie de veleta o barómetro para mostrar cómo se sienten sectores más amplios de católicos silenciosos sobre “cuestiones contemporáneas urgentes”. Esto parece haber sido siempre así hasta cierto punto con los grupos católicos disidentes: hace 100 años, cuando los inmigrantes polacos en los EE. UU. se sintieron desatendidos y marginados, comenzaron sus propias parroquias. Ésta se convirtió en la Iglesia Católica Nacional Polaca. Después de unas décadas, el Vaticano “se puso al día” y reconoció la necesidad de una atención pastoral especial para grupos específicos de inmigrantes, idiomas y etnias. La llegada de hombres casados “probados” –*virī probatī*– que sean ordenados sacerdotes será sin duda la próxima gran innovación en la Iglesia Católica, y, por supuesto, se producirá primero en Brasil. ¹ Sin embargo, no se debe exagerar la imagen de la ICAB y las micro-iglesias como adivinos eclesiásticos. Los argumentos a favor de los sacerdotes casados y de la reforma litúrgica no comenzaron con la ICAB. La ICAB tampoco exploró otras áreas de reforma que la Iglesia tradicional ha comenzado a abordar con el tiempo, como el papel de las mujeres y los laicos en puestos de responsabilidad.

Intentar un catálogo completo de todas las ramificaciones del ICAB sería una tarea gigantesca incluso para el investigador más minucioso y tenaz, y aun así no se lo desearía a ese investigador. Ha habido tantas ramificaciones, y tantas que no han dejado nada publicado en ninguna forma. Lo que se puede intentar en un capítulo es describir aquellas ramificaciones del ICAB que se distinguen por ser a) duraderas y/o actuales; b) famosas o notorias: aparecieron en las noticias; c) bien documentadas a través de sus propias publicaciones, de personas ajenas o de académicos; o d) significativas en tamaño, en impacto o notables por alguna otra razón. Algunas microiglesias derivadas pueden marcar más de una de estas casillas y escribir sobre ellas se vuelve mucho más fácil. También ocurre lo contrario: puede haber poco que decir sobre un grupo que no marca ninguna de estas casillas, ya que la historia puede que solo registre un nombre y una ubicación. Este capítulo analizará las microiglesias internacionales del ICAB.

sucursales, sus desviaciones alrededor del mundo y el estado actual del propio ICAB, en ese orden.

Vale la pena distinguir entre una rama y una comunidad o grupo fuera de Brasil que el ICAB ha reconocido expresamente como parte de su familia internacional. "Rama" no significa necesariamente subordinación -también podrían llamarse iglesias hermanas o asociadas- aunque el ICAB obviamente goza de cierta antigüedad en la familia. Se hizo un intento de organizar esta familia de ramas en una comunión internacional -el Consejo Mundial de Iglesias Católicas Apostólicas, o WCCAC- pero el entusiasmo parece no haber durado. El WCCAC afirmó tener dieciocho miembros de iglesias nacionales en julio de 2007, ² aunque varios de ellos fueron expulsados o se fueron poco después. La rama estadounidense de los arzobispos Queen y Gubala ahora se conoce como la Antigua Iglesia Católica de los Estados Unidos y afirma tener un "Patriarcado Mundial" propio.

Diez años después, la ICAB no reconoce prácticamente ninguna de las dieciocho ramas originales. Si parece difícil mantener las ramas de la ICAB dentro del redil, es mucho más difícil simplemente hacer un seguimiento de las ramificaciones. Las ramificaciones son aquellas microiglesias o grupos que han roto vínculos con la ICAB o cuya relación con la iglesia madre nunca tuvo la intención de ser duradera. Algunas ramificaciones son resultado de la iniciativa más o menos individual de obispos que pueden haber roto o no sus vínculos con la ICAB en su momento. Durante su largo liderazgo en la ICAB, Castillo Méndez aparentemente no era escrupuloso sobre a quién consagraba. Los candidatos a obispo no tenían que pertenecer a la ICAB o a una de sus ramas. La edad y la educación no eran barreras. Se infiere ampliamente que estos receptores de las Sagradas Órdenes estaban generalmente felices de contribuir financieramente a la causa de la ICAB –como en casi cualquier Iglesia, tal vez, algo tenía que ir a las arcas. El cardenal Aloísio Lorscheider simplemente lo llamó simonía. ³

Sucursales mundiales del ICAB

Tal vez sea apropiado que Castillo Méndez, quien empoderó a muchas –y a cualquier– rama o rama con sus consagraciones, haya liderado él mismo la primera rama externa de la familia ICAB, la Iglesia Católica Apostólica Venezolana. Como sabemos, la ICAV tuvo una vida breve (1947 a 1950), aunque actualmente parece haber un intento de revivirla, según la escasa información ofrecida sobre uno o dos

sitios web. Castillo Méndez también quería lanzar una sucursal colombiana al mismo tiempo. Una nueva sucursal colombiana comenzó en 2005 – Iglesia Católica Apostólica Nacional Colombiana – bajo Guillermo Pacheco Bornacelli, pero pronto fueron expulsados de WCCAC. Estêvão (Stefano, Esteban o Stephen) Corradi (1912-1979) fue uno de los primeros de muchos que fueron ordenados sacerdotes y luego consagrados obispos por Castillo Méndez en los días de la ICAV. Corradi, a su vez, pronto consagró a Albert A. Steer, quien ya era un obispo “viejo católico” irregular, y que luego intentó fundar una rama panameña: la Iglesia Católica Apostólica Panamense. Usando el nombre de Stephen Meyer Corradi Scarella, Corradi se mudó a los EE. UU., donde continuó involucrado en el fenómeno de la microiglesia, que duró poco tiempo. Finalmente, consagró al menos a tres obispos, y entre ellos generó una jerarquía de alrededor de 150 obispos norteamericanos. Esta dinastía de obispos incluye a los siguientes notables que han sido noticia de diversas maneras: George Stallings del Templo Imani en Washington DC y Peter Paul Brennan, quienes fueron posteriormente re-consagrados por el Arzobispo Milingo; Forest Ernest Barber, quien llevó a ICAB a las Filipinas (ver abajo) y también consagró a Peter Paul Brennan; Emilio Federico Rodríguez y Durand (alias Fairfield) quien también consagró a Peter Paul Brennan; Bertil Persson; Joseph Grenier de la Iglesia Cristiana Celta; el autor John P. Plummer, un experto en catolicismo independiente; James Alan Wilkowski de la Iglesia Católica Evangélica (ver abajo); y Mark Steven Shirilau de la Iglesia Católica Euménica (ver abajo). Corradi perdió contacto con sus camaradas en Brasil y comenzó a asociarse con varios grupos católicos antiguos con base en los EE. UU. En 1970, llamó a su denominación la Diócesis de la Antigua Iglesia Católica de América, que en 1973 se convirtió en la Santa Iglesia Católica Apostólica. Después de su muerte, este pasó a llamarse primero Iglesia Ortodoxa Occidental en América y luego Iglesia Católica Apostólica en América del Norte (CACINA) Patriarcado de Brasil, anteriormente una rama reconocida del ICAB.

Los dos intentos siguientes del ICAB de crear filiales dieron escasos frutos. Duarte Costa consagró a su sexto obispo específicamente para fundar una filial en el extranjero. Pedro Luis Hernández fue consagrado el 29 de junio de 1955 para una nueva Iglesia Nacional Boliviana, con la esperanza de aprovechar un momento de fervor nacionalista, pero murió de un ataque cardíaco poco después. Más tarde ese año, Duarte Costa planeó una sucursal en Chile y consagró debidamente a un joven de 29 años llamado Orlando Arce Moya. La desertión de Arce Moya al ICAB no duraría mucho, y más tarde fue aceptado nuevamente en la Iglesia Católica, como laico. Pasó algún tiempo viviendo con una comunidad salesiana en Alemania como ayudante laico antes de solicitar, sin éxito, regresar a Chile como obispo católico romano en la década de 1970.

En 1966, la pretendida rama paraguaya dirigida por Antonio Ramón Talavera Goiburú, un ex sacerdote católico romano que se había casado y formado una familia, también fracasó. En 2010 se lanzó un nuevo intento de crear una rama paraguaya, la Iglesia Católica Apostólica Nacional de la República del Paraguay, bajo el obispo Rafael Ruiz. Argentina sigue siendo la filial del ICAB en el exterior con mayor éxito, durabilidad y cercanía a la iglesia madre.

En 1962 se produjo el primer intento serio de establecer una sucursal en Argentina, bajo la dirección de Guillermo Campos Insiarte, pero fue en 1971 que se fundó la Iglesia Católica Apostólica Argentina.

Al igual que las ramas anteriores del ICAB, el ICAA se benefició de un "momento" político caracterizado por el malestar social, el nacionalismo, el extremismo de derecha y el anticlericalismo. El ICAA se ajustó a los planes de un influyente "asesor" del gobierno llamado José López Rega. Lo apodaban El Brujo por su amor por lo oculto y lo esotérico. El ICAA se convirtió en uno de los proyectos favoritos del brujo. El presidente Juan Perón nombró imprudentemente a López Rega como Ministro de Bienestar Social para apaciguar y contener a la peligrosa derecha de su partido, pero los poderes de López Rega se volvieron extremadamente amplios. Controlaba el 30% del presupuesto nacional y comandaba escuadrones de la muerte para eliminar a los oponentes a su antojo y al de su amo. Se lo considera el Rasputín de Argentina, especialmente porque la Primera Dama (y futura Presidenta) Isabel de Perón cayó completamente bajo el hechizo de López Rega. Cuando el esperado tercer mandato de Perón (18 años después del primero) y su tercer matrimonio se vieron truncados por su muerte a los 78 años, su viuda, como vicepresidenta, intervino y se convirtió en la primera mujer presidenta del mundo. Isabelita, que no era la persona adecuada para el cargo, entregó el control efectivo al brujo y a su siniestra camarilla de derechas. La utilidad de López Rega bajo Juan Perón había sido mantener a raya al ala extrema derecha del peronismo, pero después de la muerte de Perón no había nadie que mantuviera a raya al brujo. Fue en esta atmósfera que la Iglesia Católica Apostólica Argentina (ICAA) logró el preciado reconocimiento del Registro Nacional de Cultos del gobierno, una distinción que abrió muchas puertas y reconoció a la ICAA como una de las religiones autorizadas del Estado.

Como gran parte del continente, la ICAB ya había virado políticamente hacia la derecha.

En consecuencia, en 1972 la ICAB intervino con gusto para respaldar a la ICAA como su iglesia hermana. Dom Luigi Mascolo consagró personalmente al líder de la ICAA, Leonardo Morizio Domínguez, como obispo principal, a sólo tres pasos de Duarte Costa en el árbol genealógico de la sucesión apostólica de la ICAB.

El logro más importante se produjo en la Navidad de 1974, cuando su patrón, el ministro López Rega, desairó públicamente a la Iglesia Católica Romana –la religión oficial– en favor de la ICAA. El brujo permitió que la ICAA dirigiera las celebraciones festivas en el sitio del nuevo "Altar de la Patria" en Buenos Aires, provocando la indignación oficial de la Iglesia Católica Romana. En ese mismo período, López Rega y sus derechistas hicieron más que desairar a la Iglesia Católica: docenas de sacerdotes y religiosos "progresistas" fueron perseguidos, arrestados e interrogados, y el más destacado de ellos, el padre Carlos Mujica, fue asesinado a tiros por el escuadrón de la muerte del brujo. Pero la ICAA estaba en lo más alto y a salvo por el momento.

El golpe militar de 1976 fue aún más antiprogresista: la dictadura asesinó a muchos más sacerdotes, religiosos, catequistas, activistas y al menos un obispo. Pero los líderes del golpe de 1976 se consideraban devotamente católicos romanos, en contraste con Perón, que era anticatólico y, en la práctica, indiferente a la religión. Con la huida del país del brujo, ya no hubo una "relación especial" para la ICAA después de 1976.

El ICAA, al igual que el ICAB, se convirtió en un imán para personajes interesantes. Pedro Ruiz Badanelli (1899-1985) se convertiría en una especie de estadista veterano del ICAA. Siguiendo la tradición del ICAB de convertir en una tontería la "nacionalización del clero", Ruiz Badanelli era de Andalucía, España. ¹ Había gozado de un alto perfil en varias épocas; había escrito libros serios; había sido amigo de Perón y de la realeza española; Se había rumoreado que planeaba ser consagrado obispo por Duarte Costa como parte del plan de Perón para lanzar una Iglesia Nacional Peronista o Iglesia Justicialista Argentina ² – Ruiz Badanelli lo negó en su libro de 1960 Perón: La Iglesia, y Un Cura – 'Perón: la Iglesia, y un Sacerdote.' ³ Aun así, fue ganado para la causa de la ICAA y consagrado obispo por Morizio Domínguez en 1973. Morizio Domínguez consagró más tarde a su eventual sucesor José Eugenio Tenca Rusconi (c. 1930-2003) en 1980. Aunque sus días de gloria duraron poco, la ICAA sobrevivió, incluso después de que su protector López Rega cayera en desgracia. A medida que la ICAA menguaba, los funcionarios no vieron ninguna justificación para que se la consagró en el Registro Nacional de Religiones –si es que alguna vez hubo una justificación– y fue eliminada. Los intentos posteriores de reinstauración han fracasado. La ICAA fue originalmente un títere del "peronismo de extrema derecha" y un ejemplo de la "instrumentalización de la vida religiosa por los poderes políticos". Sin embargo, la ICAA nunca se ha quejado de ser instrumentalizada: en las últimas décadas la jerarquía actual ha explorado posibilidades extravagantes como vincularse con la Asociación Católica Patriótica China o ayudar a establecer una Iglesia Nacional en la Venezuela de Hugo Chávez.

Casi desde que existe, la ICAA ha sido víctima del efecto balcanizador –cismas internos, escisiones y deserciones– que se había convertido también en una característica clave de la ICAB. En los primeros días de la ICAA se llamaba casi simultáneamente Iglesia Ortodoxa Católica Apostólica Americana, con un libre intercambio de personal entre las dos –el Primado alternativo era Jacobo Antonio Lozano Sánchez–. La ICAA también absorbió el intento anterior de una iglesia nacional, y esto continuó, solo de nombre. A medida que transcurrió el tiempo, el número de grupos escindidos de la ICAA se disparó: Congregación de María Rosa Mística; Iglesia Liberal Apostólica de Cristo; Movimiento Católico Carismático; Congregación de Sacerdotes Misioneros Obreros; Congregación de San José Obrero; Congregación Agustina Disidente; Sacerdotes Cristianos Apostólicos Disidentes; Iglesia Misionera de Evangelización – Orden del Espíritu Santo, etc., etc. – todos con frecuentes intercambios de miembros y las indispensables disputas internas. La última iglesia escindida en la lista, la Iglesia Misionera de Evangelización, Orden del Espíritu Santo (Iglesia Misionera de Evangelización - Católica Apostólica Nacional - Orden del Espíritu Santo - o IME) es quizás digna de una mención especial.

Fundada en los años 70 por Bruno Tinivelli Fangelli, se jacta de la novedad de preservar una hostia de comunión sangrante milagrosa, posiblemente inspirada en una iglesia independiente similar en la Ciudad de México. Otras absurdidades más recientes de la ICAA incluyeron una escandalosa Misa de "Réquiem" al costado de la carretera con acompañamiento de música de cuarteto. Esto tuvo lugar en el lugar de una colisión fatal, que mató a un ídolo de la música de cuarteto, el cantante Rodrigo "El Potro" Bueno, en 2000. "Miles de personas rezaron. Entre ellos, vendedores furtivos ofrecían velas, carteles, llaveros, flores y diademas. La ceremonia concluyó con una comunión masiva". En otra desviación característica del repertorio tradicionalista de derecha de la ICAA, el obispo gobernante también ofició un matrimonio entre personas del mismo sexo.

El 8 de noviembre de 1988 llegó a Filipinas la ICAB –Igreja Católica Apostólica Brasileira nas Filipinas (ICABF)–, cortesía de Forest Ernest Barber, quien fue consagrado obispo por Castillo Méndez. Barber parece haber sido ordenado unas quince veces en total, obispo y sacerdote, para quince microiglesias diferentes, según varias fuentes. También parece haber consagrado a una docena de obispos él mismo. Es difícil establecer la situación actual de la ICABF. Su presencia era lo suficientemente significativa en 2012 como para justificar una nota de la oficina del Nuncio a la Conferencia Episcopal Católica Romana, señalando que las “comunidades cismáticas” en Filipinas “no son reconocidas de ninguna manera [sic] por la Iglesia Católica”.¹ La advertencia afirmaba que la ICAB tenía al menos dos nombres⁶ en Filipinas: la Sociedad Católica Romana [sic] del Papa León XIII.

(RCSPLXIII) y “una cierta Sacred Cruces Franciscanum (Franciscanos de la Sagrada Cruz), una rama de la ICAB... presente en al menos tres diócesis”.² La Convención dicta que ninguna sociedad católica romana jamás usaría “católica romana” en su título; por lo tanto, cualquier organización católica romana genuina reconocería instantáneamente a RCSPLXIII como una especie de parodia. RCSPLXIII fue aparentemente la iniciativa de un obispo británico expulsado de ICAB. Sin embargo, el premio al mejor título puede ser para la “Sacred Cruces Franciscanum”. Este intento macarrónico de latín dice mucho a pesar de ser totalmente sin sentido: logra combinar tres idiomas diferentes en un nombre de solo tres palabras. Las excomuniones de todos los involucrados fueron debidamente confirmadas. Desde noviembre de 2015 ICAB ha tenido una sucursal en Bolivia, 59 años después del primer intento. La Conferencia de Obispos Católicos Romanos condena enérgicamente a este “grupo formado por sacerdotes despedidos del sacerdocio o suspendidos por sus respectivos obispos”, entre los que se encuentra un obispo consagrado por la ICAB. “Los sacramentos que supuestamente celebran y ofrecen son actos cismáticos que dañan la unidad de la Iglesia de Cristo”, afirmó el Secretario General de la Conferencia Episcopal. Las filiales de la ICAB reciben poca atención dondequiera que aparecen, incluido el propio Vaticano.

“El extraño caso de 'Su Eminencia' Bell” en 2012⁶ trajo una cantidad desmesurada e indigna de publicidad a la rama británica de ICAB. Sus obispos se aseguraron de ser fotografiados repetidamente mientras asistían a la misa en la plaza de San Pedro, para la cual se las habían ingeniado para conseguir invitaciones. Luego, en 2012, el obispo católico romano de Fiesole en Toscana sorprendió a 'Su Eminencia' Bell en el acto de ordenar a dos diáconos en un antiguo convento en San Giovanni Val d'Arno. Aunque entonces era conocido como David Bell, nada menos que arzobispo de Londres, antes era y es conocido actualmente como James Atkinson-Wake, “Su Eminencia, arzobispo de Birmingham y Dudley”. Como señaló La Stampa, “el título de 'Eminencia' [está] reservado para los cardenales”.⁶⁶ Las ordenaciones en Toscana se llevaron a cabo por invitación⁶ de una comunidad religiosa recién fundada que había obtenido el uso del antiguo convento; la comunidad fue despojada inmediatamente de su autorización diocesana y suprimida. El obispo Meini confirmó que se había cometido “un acto cismático” “y que tanto [el obispo ordenante] como los dos sacerdotes ordenados... incurrieron en excomunión”. James Atkinson-Wake – alias Bell – contraatacó con “una respuesta inmediata, amarga y dura” y La Stampa informó que Bell “preparó una 'maldición' contra el obispo Meini, pidiendo a Dios que ‘perdone sus errores’”.⁶⁹ Bell [también] puso por escrito su convicción de que Messini [sic] era un mal obispo “que usa la mitra de Satanás”. ICAB ya se había separado de su rama del Reino Unido en esta etapa, en parte quizás por la

Ordenaciones de mujeres por parte de la rama "tradicionalista" del Reino Unido. La ICAB desautorizó definitivamente a Bell en 2013. ¹

En 2007 se creó otra rama de alto perfil de la ICAB en Guatemala. Al igual que la rama del Reino Unido ratificada el año anterior, Guatemala quedaría fuera de la comunión de la ICAB unos años más tarde. Monseñor Eduardo Aguirre Oestmann –que recibió ese título del Papa San Juan Pablo II en 1985– fue excomulgado por el Vaticano en 2006 tras negarse a disolver un “grupo controvertido [y] cismático” ² que había fundado. No menos de ocho obispos de la ICAB volaron para consagrarlo obispo en una ceremonia a la que acudió una multitudinaria concurrencia. La comunidad de Aguirre Oestmann forma ahora parte de la Iglesia Ortodoxa Siria oficial de Antioquía. Otra rama muy visible y enérgica es la misión de la ICAB en Long Beach, California: la Misión Católica del Divino Nazareno. Su líder, Rodrigo Romano Pereira, fue consagrado obispo en 2013. La parroquia católica romana local incluye al Divino Nazareno como una de al menos siete iglesias católicas "rivales" en su área. ³

Es evidente que el ICAB ha tenido dificultades para mantener la unidad y la continuidad de su comunión mundial de ramas. Es posible identificar algunas de las razones de ello: las prioridades de cada rama no siempre parecen estar en armonía; es evidente que han producido algunos personajes fuertes con visiones propias; y a veces resulta difícil ver qué sentido se supone que tiene tener una comunión internacional. En defensa del ICAB, tal vez no sea fácil mantener grupos disidentes en una comunión, por muy poco sólida que sea: es casi una contradicción directa en términos.

Filiales mundiales del ICAB

Las primeras ramificaciones de la ICAB, reconocidas a regañadientes por Duarte Costa, fueron la Iglesia Católica Libre (ICL) de Ferraz y la Orden de San Andrés, que en realidad precedieron a la ICAB. Después de que Ferraz fuera recibido en la Iglesia Católica Romana, la ICL y la OSA se preguntaron "¿Y ahora qué?". Los miembros de la Orden eran en su mayoría sacerdotes casados ordenados por Ferraz. Por sugerencia suya, hicieron un juramento católico de lealtad con la esperanza de que esto facilitara su aceptación en la Iglesia Católica Romana; Ferraz esperaba defender su caso en

persona al Papa. Cuando esto no llegó a nada, la Orden se preparó para el largo camino. Despojada de Ferraz, la Iglesia Católica Libre continuó bajo el obispo Manoel Ceia Laranjeira, a quien Ferraz había consagrado obispo en 1951. Bajo Laranjeira, la ICL adoptaría un nuevo nombre para una nueva era: la Iglesia Católica Apostólica Independiente en Brasil (Igreja Católica Apostólica Independente no Brasil) - ICAIB. No está claro si era la intención causar confusión con la ICAB, pero sea como fuere, ahora había una 'otra ICAB': ICAIB. Dom Manoel continuaría consagrando a varios obispos. De ellos, Benedito Pereira Lima, quien posteriormente consagró a José Machado, se hizo responsable de una serie de ramificaciones, incluida la Iglesia Católica Carismática y la Provincia Anglicana Tradicional de Brasil. Laranjeira también consagró a Lapercio Eudes Moreira y a Felismar Manoel, quienes permanecieron con el núcleo de la Iglesia ICAIB. En 1969, Laranjeira consagró a un siciliano de 27 años, Vittorio Giovanni Maria Busa, que se convertiría en uno de los consagradores más prolíficos del fenómeno de las microiglesias. Busa ayudó a difundir las ramas de la ICAB y la ICAIB por Italia y el resto de Europa, y los candidatos a la ordenación no siempre eran seleccionados escrupulosamente. Uno de los protegidos de Busa, el obispo Vittorio Maria Francescone, parece haber acumulado un currículum asombroso en el submundo criminal de Nápoles y Salerno. En este siglo, la ICAIB sufrió un conflicto interno y vio cómo la "vieja guardia" se desintegraba bajo el mando de Felismar Manoel. Esta facción se ha convertido en una Iglesia "continuista", rebautizada como Iglesia Católica Apostólica Independiente "Tradición Salomonita" - ICAI-TS - (Igreja Católica Apostólica Independente - Tradição Salomonita) en referencia y homenaje al obispo Salomão Barbosa Ferraz.

El último obispo consagrado por Manoel Ceia Laranjeira fue Roberto Garrido Padin en 1989, cuando Laranjeira tenía 86 años. Padin había sido ordenado sacerdote en el ICAB por Luigi Mascolo. Padin fue noticia en 2002 –identificado erróneamente como obispo del ICAB, en lugar de ICAIB– como el consagrador de Rómulo Antonio Braschi, quien realizó las ordenaciones de los “Siete del Danubio”. Los Siete del Danubio son un grupo de siete mujeres católicas alemanas y austriacas que solicitaron ser ordenadas sacerdotes en 2002 y dieron origen al movimiento de Mujeres Sacerdotes Católicas Romanas (RCWP). La ceremonia tuvo lugar en una barcaza de recreo en el Danubio –entre otras razones para hacer difícil precisar la ubicación jurisdiccional exacta del evento. El obispo que aceptó officiar, y que esperaba involucrar a otros obispos, fue Rómulo Antonio Braschi Basualdo. Braschi nació en Buenos Aires en la Navidad de 1941 y fue ordenado sacerdote diocesano el 15 de agosto de 1966. Mientras Argentina retrocedía a través de una serie de dictaduras cada vez más draconianas, Braschi

Braschi se alineó con el clero progresista y se asoció con el obispo Jerónimo Podestá. Braschi fue detenido durante las represiones antiprogresistas de principios de los años 70 y posteriormente se alejó de la Iglesia. Más tarde se casó, se estableció en Alemania y finalmente volvió a ejercer su ministerio. Con su esposa fundó pequeñas comunidades de fe a las que más tarde dio el nombre un tanto engorroso de "Iglesia Católica Apostólica Carismática de Jesús Rey". Fue consagrado obispo por Roberto Garrido Padin en 1998. La respuesta del Vaticano a las ordenaciones de los Siete del Danubio fue previsiblemente rápida e inflexible: se les dio a las mujeres el tiempo habitual para arrepentirse y luego fueron excomulgadas. El Osservatore Romano informó sobre la posición de la Congregación para la Doctrina de la Fe de que las ordenaciones de mujeres eran inválidas –específicamente debido a que eran mujeres, no porque las ordenaciones no estuvieran autorizadas– pero se abstuvo de comentar sobre el estatus sacramental de Braschi, a quien se hizo referencia como obispo. El Decreto de Excomunión apuntaba específicamente a las siete mujeres, pero estaba precedido por una Premisa que tenía como objetivo “disipar cualquier duda sobre el estatus canónico del obispo Rómulo Antonio Braschi”, afirmando que “la Congregación para la Doctrina de la Fe confirma que, como cismático, ya ha incurrido en una excomunión reservada a la Sede Apostólica”.

La comunidad de Braschi y la RCWP no son los únicos miembros de la familia ICAB que se han aventurado a la ordenación de mujeres (existió el caso de la antigua rama del Reino Unido), pero son, con diferencia, los de más alto perfil. El movimiento mundial que hace campaña por la ordenación de mujeres ha estado dividido sobre si la vía de la "ordenación en barco" está justificada y es apropiada, una señal profética de protesta o en realidad perjudicial para la causa. Uno de los pioneros de la teología en apoyo de la ordenación de mujeres, John Wijngaards, dijo: "en cierto modo, ellos [los Siete del Danubio] tienen razón, pero por otro lado... se ponen en peligro mortal de alejarse realmente de la comunidad católica". El creciente movimiento RCWP ha estado⁹ decidido a mantener vínculos con la Iglesia en general y no ser aislado. Se dice que otras ordenaciones de los Siete del Danubio y sus propias consagraciones como obispos han sido llevadas a cabo clandestinamente por obispos católicos romanos tradicionales que apoyan secretamente al movimiento. Sin embargo, el apoyo abierto del clero católico romano se enfrenta con firmeza: en 2012, el padre Roy Bourgeois fue excomulgado, despedido y apartado del sacerdocio –las “tres cosas importantes, todas a la vez” – por su apoyo activo a la RCWP. Bourgeois fue expulsado de Maryknoll, la Sociedad de Misiones Católicas Extranjeras de Estados Unidos, después de 45 años de servicio. La RCWP, a su vez, ha creado un refugio espiritual dentro de sus filas para sacerdotes despedidos o laicizados. Esto incluye a aquellos ordenados y luego casados.

Hombres católicos romanos “cuya misión se expandió hace mucho tiempo desde la disposición a reanudar el ministerio tradicional como individuo [sacerdote] a una conciencia y apoyo más plenos de un sacerdocio expandido”.¹ Esto puede hacer que la RCWP sea uno de los pocos caminos significativos tanto para hombres como para mujeres que apuntan no solo a perpetuar el actual modelo 'clericalista' de sacerdocio de una forma independiente, sino a abordar radicalmente las concepciones y la cultura que sustentan el sacerdocio. Los partidarios de la ordenación de mujeres afirman que el objetivo no es “simplemente incluir a las mujeres en el modelo actual de clericalismo patriarcal, sino transformar la Iglesia en una comunidad más democrática y participativa en la que el clero [hombres y mujeres] sería el animador del ministerio del pueblo, en lugar de gobernarlo como una casta superior”.² Esta rama de la micro-iglesia derivada es, por lo tanto, posiblemente única, no para ordenar mujeres, sino para mirar hacia un replanteamiento más completo y fundamental de lo que significa ser sacerdotes e iglesia.

Otras ramas de la ICAB se oponen vehementemente a cualquier replanteamiento del sacerdocio y de la iglesia, rechazando la ordenación de mujeres, las cuestiones LGBT y la agenda progresista en general. Entre estos radicales se encuentra la Iglesia Evangélica Carismática, cuyos altos mandos fueron consagrados en grupo por el complaciente Castillo Méndez en 1997. En los márgenes del tradicionalismo estrictamente católico se encuentra la Sociedad Sacerdotal de Cristo Rey³ (SSCR) en California, fundada como una organización independiente de misa en latín en 1994. La SSCR está conectada con la ICAB a través de las consagraciones de Castillo Méndez. En 1982, Castillo Méndez consagró a Antônio José da Costa Raposo para una rama portuguesa conservadora de la ICAB. Hoy en día, esto parece haber evolucionado hasta convertirse en una microiglesia de estilo ortodoxo –Igreja Católica Ortodoxa Hispânica– que afirma ser “de fe genuinamente ortodoxa y de tradición y rito católico occidental (latino)”. Examinado desde cualquier ángulo, esto es un galimatías palpable. Los “ortodoxos hispanos” se colocaron bajo el “reconocimiento canónico y el patrocinio eclesiástico universal de Su Santidad Viktor Ivan I [El Primero] Busa” –nada menos que Vittorio Giovanni Busa de Sicilia. A diferencia de sus ramificaciones similares que apuntan a reformar progresivamente la Iglesia, algunas microiglesias parecen querer retroceder en el tiempo a través de los siglos. Otro “Su Santidad” en la genealogía derivada del ICAB se puede encontrar en Kansas, en su “Vaticano en el exilio” – la única colina exiliada del mundo, presumiblemente.

El Papa Miguel fue elegido Papa por seis personas, incluidos sus padres y él mismo. Siguieron cuidadosamente los procedimientos electorales anteriores al Vaticano II después de que las reformas del Concilio habían dejado a la Iglesia Católica sin un Papa “válido”, en su opinión. El Papa Miguel, nacido David Bawden, es considerado un ejemplo actual de un antipapa o aspirante al cargo de Papa. El Papa Miguel es también el tema y el título de un

Fascinante documental de 2010 de Adam Fairholm. Bawden ofrece un ejemplo muy visible de conclavismo, una rara cepa de sedevacantismo, que es en sí misma una variante del tradicionalismo católico extremo. Los sedevacantistas sostienen que el cargo papal está vacante, generalmente debido a la herejía y/o apostasía de los últimos Papas (lo que podría hacer que su elección sea nula y sin valor); los conclavistas sostienen que debe celebrarse una elección papal (un cónclave) (por iniciativa propia de los conclavistas) para resolver este problema. Bawden fue elegido papa en 1990, aunque no había sido ordenado. 21 años después, claramente sin ganas de apresurar las cosas, finalmente fue ordenado y tomó su lugar en la Sucesión Apostólica de la ICAB, aunque en una rama bastante larga y poco documentada de la misma. Sin embargo, gracias a la ICAB, el ultraconservador Papa Miguel ahora comparte el mismo linaje episcopal que las mujeres sacerdotes católicas romanas y algunos de los católicos más progresistas del mundo.

En 2013, en la archidiócesis de Agrigento, en la costa sur de Sicilia, un ex seminarista católico de unos treinta años reapareció en la ciudad de Licata como arzobispo, que operaba desde una capilla reconvertida en un garaje. También fue un ex drag queen (con el nombre artístico de Lorella Sukkiarini) y presidente de la rama local de Arcigay, la Asociación Nacional Italiana LGBTI. El nuevo arzobispo, Agostino de Caro, era miembro de la Iglesia Católica Ecuμένηca, otra encarnación de la sucesión de la ICAB en los EE. UU. fundada en 1987. La ECC tiene sus raíces en varias otras pequeñas ramificaciones de la ICAB. Su linaje de obispos se encuentra dentro de la vasta dinastía de Castillo Méndez, y también dentro de los descendientes de Milton Cunha, uno de los últimos obispos consagrados por Duarte Costa. La ECC surgió de las experiencias del fundador californiano en dos iglesias más grandes: la Iglesia Comunitaria Metropolitana (MCC), una iglesia centrada en la comunidad LGBTQ, y la Iglesia Episcopal. Para el fundador Mark Steven Shirilau, esta última iglesia no era totalmente inclusiva con las personas en uniones del mismo sexo debido a su comprensión del matrimonio, mientras que también encontró insatisfactoria la falta de una dimensión episcopal sacramental completa en la MCC. Por lo tanto, se identificó una auténtica "brecha" y nació la ECC. Es sorprendente y tal vez en detrimento de la Iglesia Católica Ecuμένηca que su nombre no transmita nada de su propósito, orientación y carácter. Además, el uso del término "Iglesia Católica" solo parece generar confusión y consternación. El cardenal Montenegro, arzobispo de Agrigento, hizo circular una carta en respuesta a la comparecencia de la ECC en Licata, declarando inválidas e ilegítimas las ordenaciones del obispo de Caro. Se produjo el habitual intercambio de advertencias a los fieles, citas de cánones y amenazas de excomunión. La situación en Sicilia apenas había empezado a calmarse cuando en la costa este de la Italia continental se produjo una situación similar.

En Alba Adriatica, se desató un enfrentamiento entre Gianni di Marco, otro obispo de la ECC, y el obispo católico romano local Michele Seccia (actualmente arzobispo de Lecce).

Este caso en Alba Adriatica fue testigo de las acusaciones habituales de confusión entre los fieles católicos, títulos y nombres de parroquias ambiguos y sospechas de que el clero de la ECC iba de puerta en puerta ofreciendo bendiciones. Después de varias excomuniones y expulsiones, Di Marco ya no forma parte de la ECC y ha fundado⁹⁰ en su lugar la Iglesia Apostólica Ecuménica, subtitulada Prelatura Episcopal de Europa. Sus miembros siguen apareciendo en las noticias de vez en cuando por ser confundidos con el clero católico romano. Agostino de Caro también ha abandonado la Iglesia Católica Ecuménica (ECC) para unirse a la Iglesia Católica Ecuménica de Cristo (ECCC), que es más amplia. No son lo mismo: la ECCC, a diferencia de la ECC, no es una rama de la ICAB.

También en 2013, en Bend, Oregón, el obispo destituyó al padre James Radloff de sus funciones sacerdotales por razones que hasta ahora no se han hecho públicas. La disputa –el National Catholic Reporter la llama la Controversia de Bend¹– se intensificó hasta⁹ el punto en que el padre Radloff se unió a la "ECC" y fundó su propia parroquia. Pero no se trataba de la Iglesia Católica Ecuménica, sino de la Iglesia Católica Evangélica. La Iglesia Católica Evangélica comparte cierta herencia con la Iglesia Católica Ecuménica. Además, las credenciales del obispo presidente de la ECC provienen de una rama lanzada por un sacerdote de la ICAB llamado Dylmar Correia Balduino da Costa. Balduino da Costa fue consagrado obispo por Luigi Mascolo el 5 de junio de 1969. Se alejó de la ICAB y fundó la Iglesia Católica Apostólica de Jerusalén, aunque no parece que se haya trasladado nunca a Tierra Santa. Sin embargo, Balduino da Costa consagró a más obispos dentro de Brasil – Jorge dos Santos Costa, que entonces tenía sólo 22 años ² y que en ese momento se identificaba como obispo anglicano³– y José Elias Jacomo dos Santos, que fundó la Iglesia Católica Apostólica Reunida; ellos claramente necesitaban una reunificación en esa etapa. La recepción del Padre Radloff en la Iglesia Católica Evangélica en 2014 provocó 78 consultas de otros sacerdotes despedidos y ex sacerdotes, deseosos de explorar sus propias opciones con la ECC. NCR también informó que la ECC había recibido alrededor de 50 consultas de mujeres con títulos de teología interesadas en la ordenación con la ECC, después de leer sobre el Padre Radloff y la Controversia de Bend.

Las ramificaciones descritas aquí constituyen algunos de los ejemplos más organizados, sustanciales, bien documentados y dignos de mención. Todas ellas han aparecido en las noticias, pero varían en orientación, "sabor" y visión de la iglesia. Hay, y ha habido, innumerables otras ramificaciones que no se mencionan aquí: la Iglesia Católica Iberoamericana Libre

Iglesia Apostólica Bielorrusa; la Iglesia Neo-Luciferiana; la Iglesia Católica Ortodoxa Bielorrusa Apostólica de Rito Esloveno Bizantino en las Américas y el Mundo. Esta última es sólo otro ejemplo de una pequeña micro-iglesia de Brasil, a pesar del nombre absurdo. Se describe a sí misma como “una parte inseparable de la Iglesia de Cristo” y parece haber sido fundada por Vittorio Giovanni Busa de Sicilia – el Patriarca Bielorruso Siciliano de Brasil. Incluso dejando de lado el extremo ridículo del espectro, hay algunas características de las micro-iglesias que aparecen una y otra vez: obispos que reciben múltiples consagraciones; nombres y títulos extravagantes; cambios de nombre y alta rotación; cismas internos con la aparición de nuevas ramificaciones; y por supuesto, conflicto con la Iglesia Católica Romana local. Esto no pretende ser un ataque a la subcultura de las micro-iglesias derivadas. No cabe duda, y hay que subrayarlo, de que los intentos serios y valiosos de formar comunidades de fe genuinas se incluyen entre los grupos aparentemente menos adaptados. Pero las características comunes pueden permitirnos comprender realmente el fenómeno de la ICAB. El movimiento de la ICAB se separó del Vaticano, pero la eliminación de la "cabeza" no convirtió automáticamente al cuerpo de obispos en colegial. Nunca han constituido un verdadero colegio de obispos -o una verdadera comunión internacional- sino más bien un gran número de cabecillas individuales. Duarte Costa había mantenido a sus obispos en línea con su autoridad personal -todos eran efectivamente sus sacerdotes, no obispos-. El papado, con todos sus posibles defectos, actúa como una salvaguardia contra los caprichos de obispos individuales -no hay nadie que controle eficazmente a un obispo derivado de la ICAB o le pida cuentas-. Los intentos de afirmar la autoridad, por ejemplo por parte de obispos de alto rango como Castillo Méndez, sólo provocaron nuevos cismas internos. La ICAB no tiene instituciones doctrinales o legales ni órganos consultivos a los que se espera que los obispos muestren la debida deferencia; El ICAB tampoco reconoce instituciones u organismos externos y neutrales que puedan tener una influencia moderadora o restrictiva. El principio fundador del ICAB, que permea todo el movimiento, está profundamente arraigado: si no estás contento con cómo están las cosas, puedes abandonar y empezar de nuevo por tu cuenta. El mundo de las filiales del ICAB es simplemente la perpetuación del cisma original de Duarte Costa de 1945, que se repite una y otra vez en nuevos contextos y para nuevos públicos.

ICAB hoy

A pesar de todo, la “iglesia madre” del ICAB siguió adelante. Luis Fernando Castillo Méndez finalmente consolidó su control sobre el ICAB en el octavo Consejo Nacional, del 5 al 6 de julio de 1982, cuando fue elegido Presidente de la Conferencia Episcopal.

Seis años después fue proclamado, además de Presidente, nada menos que “Patriarca del ICAB”. Este período también vio la canonización de Manoel Carlos Amorim Correia, fundador del ICAB original de Itapira en 1913. El siguiente gran paso fue que el Consejo Nacional trasladara la sede del ICAB a Brasilia, la tierra de Castillo Méndez, aunque todos reconocían que esa era la situación de facto ya. Castillo Méndez hizo un buen trabajo de estabilización y conservadurismo del ICAB, pero la Iglesia Católica Romana siempre se mantuvo firme en sus posiciones:

“1 – Como no hay garantía de validez de los sacramentos recibidos en la iglesia brasileña, éstos deben ser conferidos nuevamente “sub conditione”.

“2 – Sea conocido entre nuestros fieles que es gravemente ilícito asistir o participar en eventos religiosos de la iglesia brasileña o contactar con sus ministros.

“3 – Quienes asisten conscientemente al culto de dichas ‘iglesias’ o se adhieren a ellas no pueden ser aceptados como padrinos en bautismos o confirmaciones”. 99

A pesar de todo esto, la ICAB es hoy la Iglesia católica renegada que ha encontrado un lugar en la sociedad brasileña. La Iglesia Católica Romana a veces expresa su indignación –la ICAB todavía utiliza vestimentas, símbolos y lenguaje similares, que pueden confundir a los fieles inocentes–, pero los brasileños modernos no se escandalizan fácilmente. Al hablar con jóvenes brasileños en Río de Janeiro y São Paulo, tienen una vaga idea de la Igreja Brasileira, han visto señales o anuncios de ella en alguna parte, pero no son capaces de señalar nada distintivo o especial en ella.

Una estudiante de Río de Janeiro me dijo que había asistido a una boda en el ICAB, igual que otras bodas a las que había asistido, dijo, excepto que era al aire libre y un poco más divertida. Los movimientos católicos romanos oficiales en Brasil ofrecen opciones radicales y emocionantes para jóvenes comprometidos, desde los ultraconservadores hasta los superprogresistas, pero el catolicismo convencional deja a la mayoría de los jóvenes brasileños completamente impasibles. Hace mucho tiempo que el ICAB decidió situarse en paralelo al catolicismo convencional, no desafiarlo. Mientras el ICAB ofrezca

Es probable que, a pesar de su antigua línea de productos, siga siendo un último recurso para quienes, como los divorciados vueltos a casar, no pueden acceder a los servicios que desean de la Iglesia Católica Romana. Si el apego de los brasileños al catolicismo romano continúa debilitándose, pero su apego a los rituales tradicionales del bautismo y el matrimonio se mantiene, es probable que la popularidad del ICAB siga aumentando de manera constante.

Los resultados del censo religioso decenal de Brasil comienzan alfabéticamente con la Iglesia Católica, algo muy apropiado ya que también es la religión mayoritaria. Brasil alberga a más de 150 millones de católicos, y se prevé que esa cifra aumente a la asombrosa cifra de 215 millones en 2050¹ a pesar de la ⁰⁰avalancha del pentecostalismo, el evangelismo y la umbanda. El censo incluye tanto la Igreja Católica Apostólica Romana como la Igreja Católica Apostólica Brasileira¹ ¹, ambas reconocidas por el Estado.

Sin embargo, no podrían ser más diferentes en tamaño: uno representa el 64,6% de la población y el otro apenas el 0,29% (560.781 personas en 2010).

Esta cifra no incluye a las personas que hayan declarado una doble afiliación, a las que puedan ser afiliadas dobles ocasionales (estos dos grupos se enumeran por separado) o a las que no respondieron. En 2006, el patriarca Castillo Méndez, que falleció en 2009, se aventuró a estimar que el ICAB contaba con 15 millones de miembros, cifra atenuada por una estimación católica romana de 3 millones.¹ ² En la conurbación industrial densamente poblada conocida como Grande ABC¹ ³ en el estado de São Paulo, el ICAB mostró un ⁰crecimiento del 95,8% entre los censos de 2000 y 2010. Esto supera con creces incluso el crecimiento de los evangélicos del 35,6%, y va de la mano de una caída real de la lealtad católica romana del 9,4%.¹ En términos del clero de la ICAB, siempre es probable que haya ⁰alguna fluctuación, pero los números parecen haberse estancado en la última década en unos 50 obispos y alrededor de 300 sacerdotes, seis sacerdotes por cada obispo.¹ Pero con los seguidores de la ICAB creciendo a un ritmo constante del 12% a nivel ⁰nacional,¹ será verdaderamente asombroso si los teólogos y comentaristas ⁰⁶siguen siendo capaces de ignorar a la ICAB.

Los resultados del Censo del 2020 serán esperados con gran entusiasmo.

El ICAB sigue siendo un refugio para sacerdotes que, por diversos motivos, se distancian de la Iglesia Católica Romana. Una de las razones más comunes puede que siga siendo el matrimonio, pero no es el único factor. En 2003, un sacerdote católico romano, el padre Roosevelt de Sá Medeiros, fue excomulgado por presunta participación en el tráfico de drogas: un niño que llevaba cocaína y marihuana fue encontrado en su dormitorio y arrestado por la policía. El padre Roosevelt también fue arrestado y retenido durante 15 días antes de ser liberado sin cargos. Mientras tanto, el obispo local no había demorado en organizar la excomunión del padre Roosevelt.

“Di mi vida por la Iglesia y, al final, me echaron”, dijo. Padre

Roosevelt de Sá Medeiros pronto se cambió al ICAB, fue elegido obispo y debidamente consagrado. “Si hubiera llegado al ICAB cuando era más joven, también me habría casado, pero terminé completamente solo”, agregó. En 2014, el ICAB fue noticia internacional cuando suspendió a uno de sus obispos, Dom Fernando Pugliese, por oficiar en un matrimonio entre personas del mismo sexo. Dom Fernando Pugliese luego comenzó a dar entrevistas defendiendo su creencia en los ovnis y el origen extraterrestre de Jesús. Casi al mismo tiempo, Dom Raúl Clementino Smania resurgió, el enfermero del ejército ahora retirado, de 88 años, que había sido tildado de traidor por el ICAB en la década de 1950. Smania había comenzado su propia rama, la Santa Iglesia Católica Apostólica, pero todavía se apegaba a una política clásica de puertas abiertas al estilo del ICAB en su capilla nupcial: “Lo único que no acepto es la bigamia. [Aparte de eso] Dios no discrimina. Y lo que yo hago es simplemente un puente entre la pareja y Dios”.¹¹ No es difícil entender por qué ICAB sigue siendo atractivo.

¿Qué sigue?

El dinamismo original de la “abençoada rebeldía”¹¹¹ –bendita rebeldía– desapareció hace mucho tiempo de la ICAB. Como escribió el erudito brasileño Wagner Pires da Silva, parece que “la Iglesia Católica [Apostólica] brasileña es una sombra de lo que Dom Carlos Duarte da Costa imaginó cuando la fundó en los años 1940”.¹¹² El mayor enemigo interno de la ICAB y del movimiento de microiglesias es quizás su tendencia a balcanizarse o atomizarse en sectas más pequeñas. Como escribió Frédéric Luz:

“Es sin duda una de las mayores paradojas de nuestro siglo haber ofrecido el espectáculo, por una parte, de las ‘grandes iglesias’ que tienden, a través de un ecumenismo globalizador, hacia la unificación organizativa, y por otra parte de pequeñas comunidades independientes que se multiplican turgentemente.”¹¹³

Parece que una vez que un grupo amenaza con desestabilizar a la Iglesia, esta queda maldita y nunca podrá disfrutar de la estabilidad. Son “fluidos e inestables en carácter debido a

su espíritu rebelde y falta de estructura uniforme”,¹¹ como escribió Kathleen Kautzer sobre las micro-iglesias estadounidenses. El catolicismo independiente siempre ha parecido condenado a ser una realidad físipara.¹¹ La ausencia de formas reconocidas de autoridad jerárquica parece resultar en el comportamiento negativo repetitivo mencionado en estas páginas. Ocasionalmente una micro-iglesia evita la tendencia a la división mejorando la cooperación con otros grupos y alentando la diversidad interna – un ejemplo sorprendente de diversidad interna son las Mujeres Sacerdotes que aceptan miembros masculinos.¹¹ Peño el secreto para ser aceptados y reconocidos por la sociedad y las autoridades generalmente elude a las micro-iglesias. Desde los primeros días de ICAB la búsqueda de “dirigir [a la Iglesia] hacia el camino de la legalidad”¹¹ ha confundido a sacerdotes disidentes como Michael Von Roeder Michels; Pelypenko lo había desilusionado diciendo: “Su deseo es en realidad un sueño que nunca podrá realizarse”.¹¹ Los rumores de obispos y sacerdotes que están siendo aceptados nuevamente en la Iglesia Católica Romana con todos los honores frecuentemente tientan a los aspirantes de las micro-iglesias que están ansiosos por ser reconocidos, pero en realidad la posición del Vaticano es absolutamente inquebrantable.

En defensa de estos aspectos del fenómeno, se podría decir que algunas microiglesias simplemente consisten en asociaciones más flexibles y una estructura menos rígida, lo que les permite maximizar su creatividad y flexibilidad; lo que puede parecer una colección díscola de subgrupos puede ser de hecho un modelo de trabajo más eficiente. No serían los únicos en imaginar modelos flexibles para la Iglesia del futuro:

“Quizás estemos ante una época nueva y diferente en la historia de la Iglesia, donde el cristianismo volverá a caracterizarse más por el grano de mostaza, donde existirá en grupos pequeños, aparentemente insignificantes, pero que sin embargo viven una intensa lucha contra el mal y traen el bien al mundo.”¹¹

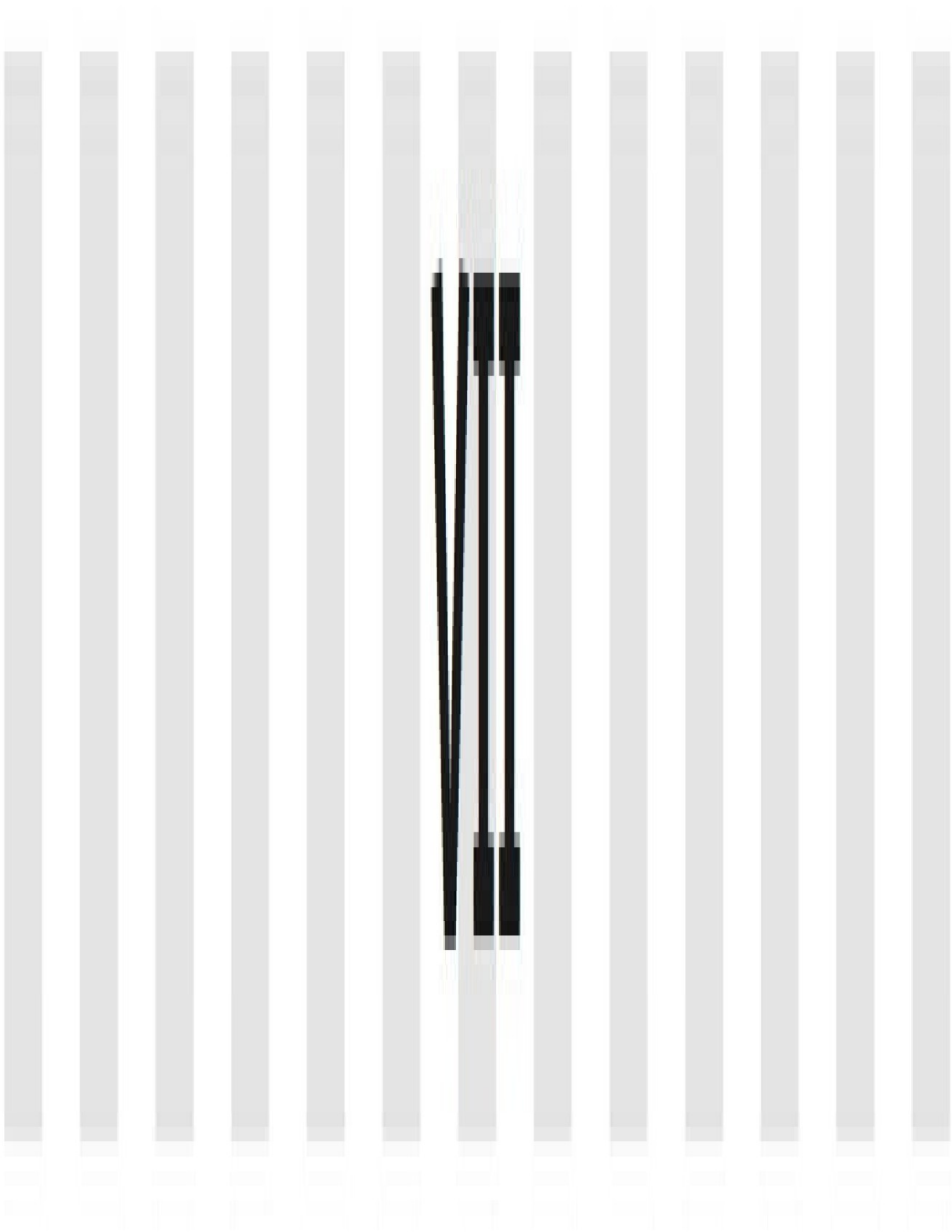
9

Para que las microiglesias católicas florezcan deben obtener órdenes sagradas válidas. Los ultratradicionalistas incluso han tenido que recurrir a obispos de linajes progresistas para que les ordenen,¹² con “más fertilización cruzada de la que ambos bandos generalmente están dispuestos a admitir”.¹²¹ Algunas ramificaciones, de manera similar a la iglesia madre de la ICAB, parecen rechazar todo lo “romano” aparte de los títulos, vestimentas, sombreros, parafernalia, rituales, ritos y joyas. Esto puede llevar a acusaciones de simplemente “jugar a la iglesia”,¹²² pero simplemente desestimar la micro-

El hecho de que las iglesias se conviertan en grupos excéntricos conlleva sus propios riesgos. Avery Dulles advirtió a los católicos que no debían empujar a los "grupos flotantes" hacia un cisma más profundo, porque estos grupos son signos y síntomas de un malestar más profundo: "una verdadera crisis de identidad"¹²³ que se está produciendo en las bases. Sin embargo, el acercamiento al movimiento ICAB no ha sido sencillo, como escribió el cardenal Lorscheider:

“El verdadero trabajo ecuménico con el ICAB no es fácil. Esto no excluye una relación prudente y un diálogo personal con personas sinceras y de buena fe. La dificultad surge, generalmente, de sus actitudes cuestionables y de su bajo nivel cultural.”¹²

El Vaticano II, sin embargo, insistió en que la Iglesia auténtica puede encontrarse incluso entre realidades humildes, desesperanzadas e incómodas, “aunque a menudo sean pequeñas y pobres. Cristo está presente, por cuyo poder e influencia se constituye la Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica.”¹² La Iglesia del futuro seguirá enfrentándose a la tarea de discernir, comprender e identificar dónde y qué es realmente la auténtica Iglesia de Cristo. Como predijo Avery Dulles, abordar el fenómeno que él llamó la “iglesia subterránea”¹² es una dimensión de esa tarea que no debe ignorarse. 6



“¿DÓNDE Y QUÉ ESTÁ LA IGLESIA?”

1

—

— Crítica teológica del fenómeno ICAB —

En la actualidad, la idea de que una persona inicie su propia Iglesia no es ni escandalosa ni chocante. El dominio de las Iglesias institucionales ha sido reemplazado por una libertad religiosa que hace posible y aceptable que una persona funde su propia religión si siente la necesidad. Pero para el cristiano individual el objetivo no es sólo tener algo satisfactorio o divertido al que pertenecer —la Iglesia “no es un club al que nos unimos porque nos gusta lo que ofrece o porque encontramos a la gente con la que nos sentimos a gusto”² — más bien, el objetivo es encontrar realmente a Cristo, en la Iglesia que los cristianos creen que Él fundó. Por lo tanto, los buscadores se enfrentan a la pregunta: “¿Es esta Iglesia o aquella, que se llama a sí misma la Iglesia de Cristo, realmente la Iglesia de Cristo?”³ La autocomprensión de la ICAB afirma que es la Iglesia de la misma manera y en la misma medida —si no más— que la Iglesia Católica Romana o cualquier otra Iglesia. La ICAB muestra muchas características del catolicismo —no menos importante, tener sacerdotes, obispos y sacramentos— y se declara una manifestación legítima de esa Iglesia creada por Jesucristo. ¿Cómo puede entonces probarse esta afirmación?

“Ante tantos desarrollos falsos, de fanatismo y herejía, incluso la posibilidad de una pseudo-Iglesia... [esta pregunta] nos confronta constantemente y exige una respuesta: ¿dónde y qué está la Iglesia?... No sólo lo universal tiene Iglesia, sino también la Iglesia local, ... que preguntarse, debe preguntarse, qué es. que la hace legítima.”

El fenómeno ICAB sirve como recordatorio de que la Iglesia debe afrontar esta exigencia de evidencia de su propia autenticidad, ya que es derecho y deber del cristiano individual conocer la verdadera Iglesia. ¿Por medio de qué conoceremos la verdadera Iglesia?

¿Iglesia? ¿Con qué debemos comprobar su autenticidad y, si pretende poseerla, su catolicidad? Una discusión teológica del fenómeno ICAB presenta un desafío en el sentido de que no tiene una teología propia, como siempre han señalado observadores tanto dentro como fuera del movimiento. Sin embargo, la existencia de ICAB y sus ramas y ramificaciones toca claramente varios temas teológicos y plantea preguntas pertinentes para toda la Iglesia:

- a) ¿Iglesia Católica significa necesariamente Iglesia Católica Romana?
- b) ¿Es relevante el papado?
- c) ¿Puede la Iglesia ser al mismo tiempo inclusiva y católica?
- d) “Ecumenismo interno” o “diversidad inaceptable”: ¿cuáles son los límites de la Iglesia?
- e) ¿Lex suprema salus animarum?
- f) ¿Qué pasa con la validez de los sacramentos y la comprensión del sacerdocio?

Credo in unam, sanctam, catholicam, et apostolicam Ecclesiam. Tradicionalmente se ha creído que los símbolos de la Iglesia “resumen toda la esencia de la enseñanza y el testimonio de Cristo”, pero no está claro “si el credo afirma un hecho sobre la Iglesia tal como existe realmente, un ideal de lo que debería ser o una promesa sobre lo que finalmente será”. Confiar en los credos puede correr el riesgo de resaltar únicamente la conformidad externa, mientras que la Iglesia “sólo puede ser reconocida por lo que es a través de la fe”. La fe es incluso más importante que la iniciativa, la innovación y el coraje que siempre han sido características clave de la Iglesia pionera y militante. “El fundamento básico de la Iglesia”, escribió Johann Adam Möhler, “es el Cristo vivo, el Dios que se hizo hombre, no la búsqueda de quién podría ser”.¹ Incluso la cuestión de localizar e identificar a la Iglesia auténtica sólo tiene valor en asociación con la cuestión de descubrir y alimentar la fe. La gracia de Dios, después de todo, obra siempre y en todas partes, por definición; no está prisionera dentro de la Iglesia. En la teología católica, la gracia de Dios incluye a las personas y excluye a otras religiones; seas cristiano o no, la teología dice que no hay camino hacia la salvación.

excepto por medio de Cristo.¹¹ Este es el dilema y el desafío del diálogo interreligioso. El enfoque "inclusivo" sostiene "que toda verdad religiosa no cristiana pertenece en última instancia a Cristo".¹² Este enfoque "evita la confrontación, pero busca discernir formas por las cuales las religiones no cristianas pueden integrarse creativamente en la reflexión teológica cristiana".¹³ De modo que incluso el enfoque inclusivo es a la vez inclusivo y excluyente. Este enfoque puede extenderse al reconocimiento de que la gracia de Dios también se mueve entre "grupos separados" e incluso en casos de separación voluntaria y obstinada: el cisma. La decisión de separarse de la comunión de la Iglesia puede ser un error, pero las elecciones que hace un individuo en relación con la Iglesia seguramente corren el riesgo de equivocarse porque deben hacerse libremente. La libertad de los cristianos surge de su fe, de modo que incluso el individuo que hace una elección imprudente en su vida eclesial puede aferrarse a una fe inmutable, lo cual es seguro porque está ejerciendo la libertad; "La libertad del cristiano es la fe viva en su interior, que no se puede cambiar porque Cristo es el mismo hoy y por los siglos."¹⁴ Pero el pueblo de Dios, en su libertad, también ha desarrollado 'marcadores' para identificar y delinear a la Iglesia y a los miembros de ella, a fin de mantenerse alejados del error.

a) ¿Iglesia Católica significa necesariamente Iglesia Católica Romana?

Karl Adam escribió que "la comunión con Pedro y la Iglesia romana ha sido considerada desde los primeros tiempos como una necesidad fundamental de la conciencia católica".¹

Clemente, Ignacio y Cipriano reconocieron la preeminencia de la Iglesia en Roma como "una influencia autoritaria y decisiva en el desarrollo de la doctrina, la moral y el culto".¹ Lo

que esto ha significado en la práctica ha sido obviamente objeto de desarrollo. ¿Qué es el Vaticano para los católicos de hoy? ¿Sede central, sede central, un lugar para visitar, o es realmente su fuente moral y espiritual? Los católicos pueden experimentar solo una tenue conexión con Roma.

Paul Lakeland escribió que "la mayoría de los católicos miran a Roma en busca de algún tipo de liderazgo, [pero] la mayoría, si no todos, los católicos se nutren principalmente en su vida de fe de la comunidad local, no de la diócesis o la Iglesia nacional o mundial".

¹ Los católicos pueden tener la sensación de estar en una "Iglesia mundial", pero la tarea real e inmediata de ser católico en el mundo está a la vuelta de la esquina; llegar a los que sufren, a los excluidos, a los solitarios, a los marginados, a los no católicos y a los no creyentes.

Es poco probable que la identificación como católico esté motivada por una relación personal tangible con Roma como centro de la misma, y es más probable que comience con alguna preocupación, experiencia o necesidad personal, incluso algo tan poco dramático como la curiosidad, la duda, la fe residual de la infancia o un persistente sentido de obligación. Es lógico que el sentimiento de un verdadero sentido "romano" tenga dificultades para encontrar su lugar en la lista de prioridades, a menos que "católico romano" no signifique más que el sonido de las cuentas de un rosario que repiquetea en el bolsillo. La identidad católica a menudo parece pender de "un hilo frágil"¹ y la palabra "católico" es reivindicada y cambiada por varios autodenominados católicos, incluidos los católicos romanos".¹ Las formas específicas de ser católico a nivel local siempre han ejercido una poderosa influencia, incluso si las formas modernas de ser católico han tendido a relegar la dimensión geográfica.² La diversidad es el futuro y el pasado del catolicismo. La idea de que la "Iglesia mundial" haga todo exactamente igual en todos los lugares y para todas las edades es una ilusión. En nuestros tiempos, el paso de la Iglesia "de la unidad monolítica a la unidad pluriforme"²¹ no sólo es irreversible, sino que también es un reconocimiento de la realidad. No es probable que se satisfaga la añoranza de las antiguas certezas bajo un Papa divino: la mayoría de los Papas del Vaticano II han sido Papas pro-Vaticano II, e incluso después de "35 años de nombramientos tradicionalistas para el Colegio Electoral, los 120 Cardenales Electores de 2013 eligieron a uno de los más progresistas entre ellos, habiéndolo casi elegido en el cónclave anterior de 2005".²² Es probable que la comprensión católica de "Roma" continúe desarrollándose como parte de una perspectiva global y local en lugar de global y centralizada.

La disputa ICAB puede verse en términos de un debate más amplio sobre la relación entre la iglesia universal y la local²³ y lo que esto dice sobre las fuentes de la experiencia católica y la identidad católica en un lugar particular. En un par de generaciones, la Iglesia en Brasil pasó del padroado real a la libertad religiosa, y luego a un período de rigurosa romanización. Bajo el patrocinio real, la Iglesia era efectivamente el poder del Estado en sí misma, pero todos los nombramientos eran al menos brasileños. En el período de la Primera República, cuando todas las religiones obtuvieron la misma base legal, comenzaron a llegar los misioneros protestantes. Luego, las oleadas de inmigración (armenia, siria, rusa, alemana, polaca, etc.) trajeron sus cuotas de pastores, sacerdotes y rabinos. Brasil se volvió extraordinariamente diverso. En respuesta, la Iglesia Católica se "romanizó". Los nombramientos superiores, ahora emanados del Vaticano, eran cada vez más italianos, y las órdenes misioneras, también predominantemente italianas, inundaron el país. Desde 1913, el ICAB (en su primera encarnación) constituyó el extremo de la resistencia a la romanización, apoyado por anticlericales, nacionalistas y masones. Duarte Costa relanzó el ICAB en 1945 y lo concibió como la verdadera Iglesia en su dimensión verdaderamente local.

Expresión brasileña. La ICAR, por otra parte, la Igreja Católica Apostólica Romana, debía ser rechazada como una importación europea y principalmente italiana, impuesta a Brasil y no como la Iglesia auténticamente brasileña. Era una imposición, una extensión ilegítima de ultramar de la diócesis romana, que debería ocuparse de la Iglesia en Roma. La ICAB, como algunas de sus ramificaciones, está firmemente arraigada en un lugar particular y en una experiencia local del catolicismo, de modo que podría decirse que es una expresión legítima de la manera de ser católico de ese lugar.

El fenómeno ICAB plantea la cuestión de si es necesario ser católico romano y en qué sentido. Incluso para el movimiento ICAB la respuesta puede no ser una conclusión inevitable: puede ser posible reconocer la preeminencia de Roma y un papel especial para el Papa, al tiempo que se rechaza el requisito de sumisión administrativa e ideológica al aparato del Vaticano. Cuando sumamos a todos los partidarios y simpatizantes de las iglesias y comunidades católicas no romanas, es decir, independientes, parece que un número significativo de católicos no sólo cuestiona y condena el supuesto monopolio del Vaticano sobre ser católico, sino que lo rechaza activamente. Ese monopolio, de hecho, hace mucho que se rompió. Es la Iglesia romana, ha sostenido el ICAB, la que no quiere o ni siquiera tolera la verdadera unidad y rechaza la diversidad, no en principio, por supuesto, sino porque la diversidad es prácticamente incompatible con la conformidad rígida y total.

Roma se disfraza de superior, sugiere la ICAB, como lo demuestra la falsa adición de etiquetas no bíblicas y no apostólicas como Eminencia, Arzobispo, Metropolitano y Cardenal, que la ICAB rechaza, como lo hace con el título honorífico de “Monseñor”.²

Según Johann Adam Möhler, no es necesario suprimir la diferencia y la individualidad en aras de la unidad.² De hecho, toda la Iglesia sólo existe a través del “libre desarrollo y movimiento sin trabas”² de los individuos. Al mismo tiempo, el cristiano nunca está realmente libre de la realidad histórica y política de la que también es producto la iglesia local. Toda la Iglesia trabaja dentro de estructuras que ha heredado, que no necesariamente fueron diseñadas para la tarea en cuestión. Esto se logra en el contexto de una crisis generalizada de confianza en las instituciones –gobiernos, empresas, ONG– que tan a menudo se han ganado la desconfianza de la gente. La gente se ha “desilusionado con las instituciones religiosas convencionales”² e incluso los católicos no se abstienen de buscar soluciones no católicas. Esto ha coincidido desde hace mucho tiempo con un creciente celo misionero por parte de las religiones no católicas², y esto es especialmente cierto en Brasil.

Muchos católicos experimentan “una sensación generalizada de que la Iglesia ha fracasado”

ellos.”² Pero mientras la lucha por mantener la unidad en la Iglesia esté en la agenda, las fuentes tradicionales de unidad continuarán siendo valoradas y debatidas. Duarte Costa había servido a la Iglesia Católica Romana durante 34 años sin experimentar una aversión de principio a la primacía papal. Luego se opuso al papado tal como lo veía en un momento particular en el tiempo; no podemos saber con certeza cómo habría reaccionado ante el papado tal como se ejerce hoy. ¿Duarte Costa era miope? Se rebeló contra un modelo de la Iglesia que suponía que nunca podría cambiar, pero ignoró sus propias lecciones de historia. También se engañó a sí mismo pensando que su propia nueva Iglesia de alguna manera sería inmune a la fosilización, el estancamiento y el error.

b) ¿Es relevante el papado?

Los obispos católicos romanos brasileños advirtieron que “rebelarse contra Pedro –es decir, el Papa– es naufragar en la fe”. Walter Kasper escribió que⁰ “la aceptación de la primacía del Obispo de Roma es un sello distintivo de la identidad católica”, pero admitió que la función real de la primacía todavía es discutible: “La relación entre primacía y colegialidad, la relación entre la iglesia universal y la local, la interpretación de la jurisdicción directa del Papa en todas las iglesias locales... y otras cuestiones plantean cuestiones teológicas y prácticas que siguen abiertas”. El papado es un papel que nunca ha sido definido de una vez por todas, excepto en términos teológicos bastante amplios. El papado como soberanía absoluta ofrece claramente un intento histórico de definición, así como las interpretaciones y los desarrollos futuros ofrecerán algo más. La historia del desarrollo del papado puede verse críticamente como “un primer período de desarrollo orgánico y saludable... y un segundo período de crecimiento canceroso y metastásico del *centrum unitatis*”.³ En 1945, cuando Duarte Costa rechazó su excomunión, citando a Tertuliano, el Vaticano II aún no había reafirmado la autonomía de las iglesias locales³ deriva su autoridad del papa: “[los obispos no deben] ser considerados como vicarios del Romano Pontífice; porque ejercen el poder que poseen por derecho propio”.³ Como señaló Kasper, estas relaciones son obras en progreso. La naturaleza y el papel del papado no están escritos en piedra ni son tabú; John R. Quinn escribió en 1999 que “por primera vez es el propio papa quien plantea y legitima la cuestión de la reforma y el cambio en la Iglesia”.

“El Papa Juan Pablo II pide que se lleve a cabo una amplia discusión sobre cómo se podría llevar a cabo esta reforma y qué forma podría adoptar”.³ Rebelarse contra una Iglesia que nunca cambia o contra un Papado que nunca cambia, como hizo Duarte Costa, es rebelarse contra un mito.

El Concilio Vaticano Segundo (Lumen Gentium 14) reafirmó la jerarquía —junto con la fe y los sacramentos— como una “marca” fundamental y foco de la unidad de la Iglesia.³ La jerarquía católica romana brasileña negó haber condenado a la ICAB “por instintos sectarios”,³ pero fue inequívoca al afirmar que la ICAB “no puede presentarse como la legítima Iglesia católica de Cristo [porque] está separada del centro visible de unidad de la Iglesia de Cristo, que es el Papa”. [sic]⁹ Avery Dulles escribió que “se puede esperar que la Iglesia asuma una postura 'sectaria' precisamente para hacer una contribución distintivamente católica”.⁰ ¹ Precisamente porque el papado es capaz de adaptarse a los tiempos, argumentó Klaus Schatz, a menudo ha sido el foco de la discordia: “el problema de la continuidad o la ruptura surge siempre que la primacía, en respuesta a nuevos desafíos históricos, asume una nueva forma histórica”. ² El problema central de la ICAB con respecto a la primacía papal es que la rechazó en principio en su historicidad, no solo en la forma en que se ha ejercido históricamente. Aun así, los propios nombramientos de la ICAB de Supervisor General, Decano de Obispos, Presidente de la Conferencia Episcopal, Patriarca, etc. apuntan a la necesidad de alguien en un papel de presidente como punto de referencia, foco y símbolo de unidad. Muchos cristianos sienten la necesidad de alguien con precisamente esa tarea unificadora. El concepto de un ministerio con características y primacía petrinas sigue gozando de apoyo tanto entre católicos como entre no católicos; nunca ha habido un movimiento significativo a favor de la abolición del papado, lo cual sería antihistórico. Muchas instituciones de la Iglesia “han tenido sus momentos de fracaso y de autoengrandecimiento, y no por ello concluimos que deban ser descartadas”, ³ escribió Michael Ramsey.

Algunos teólogos protestantes sostienen que incluso Martín Lutero no rechazó el papado en principio, contrariamente a la creencia popular, y “la cuestión de la primacía papal [se mantuvo] para los reformadores luteranos que ... una “cuestión abierta” Anglicanos, enfrentan un creciente conflicto dentro de su Comunión, ⁶ reconocen la necesidad de abordar el “ministerio a nivel global” y no han abandonado el tema de la Primacía y el ministerio petrino. ⁹ “Toda primacía es un ministerio petrino” destinado a equilibrar “la unidad y la diversidad, una unidad diversa y una diversidad unida”. ⁰ Para los católicos, hacer ecumenismo no tiene por qué significar tratar de ocultar el papado debajo de la alfombra o quitarle esquinas afiladas, y no es necesariamente el mayor obstáculo para la unidad cristiana: las cuestiones de los sacramentos, la ordenación, el ministerio y el género posiblemente constituyen obstáculos más grandes.

En comparación con algunas iglesias, la ICAB y sus grupos derivados pueden tener sólo un puñado de diferencias con Roma, pero si rechazan la idea de la Primacía o de un papel petrino en la Iglesia Mundial –en la práctica así como históricamente– entonces el diálogo es imposible. Y si no hay apertura al diálogo entonces la ICAB parece más sectaria que católica. Sin embargo, el estado de separación de los “hermanos separados” individuales puede no ser seguro. El estatus en el Derecho Canónico de algunos grupos derivados puede ser ambiguo, y puede ser demasiado general calificarlos a todos individualmente como cismáticos sin evaluar los detalles. Yves Congar, escribiendo sobre el caso de la FSSPX, pidió un “ecumenismo interno”,¹ que “debería ser menos difícil que el otro tipo de ecumenismo ya que tenemos muchos más puntos de referencia en común. De hecho, ¡tenemos (casi) todo en común!”² Algo similar podría decirse de la ICAB. Además, el escindido movimiento ICAB podría beneficiarse de un “foco (y lugar) de unidad”³, como se ha descrito al papado. ¿Qué otra cosa –y no se trata de una pregunta retórica– podría hacer el trabajo de “simbolizar la unidad de la Iglesia” para ellos, sino un individuo dotado con vocación para esa tarea? El peligro de rechazar el principio petrino es el peligro de rechazar la continuidad con la comunión católica histórica –la unidad con el pasado de la Iglesia así como con el presente. Los críticos contemporáneos de Duarte Costa no estaban seguros precisamente sobre qué base rechazaba la primacía papal. El padre Dubois señaló la inconsistencia del argumento de Duarte Costa de que el Papa es simplemente un obispo tal como es, un hombre tal como es, sin derecho a excomulgar a un compañero obispo –“¡Un argumento sublime! El padre Carlos Duarte aceptó su nombramiento [como obispo, en 1924] a pesar de que provenía de un hombre igual al padre Carlos Duarte y como todos los demás”. Si reconoció el derecho del Papa a nombrarlo obispo, debería haber reconocido el derecho del Papa a deponerlo. No se convirtió en pastor de almas por sí mismo, o por la 'voluntad del pueblo'.

c) ¿Puede la Iglesia ser al mismo tiempo inclusiva y católica?

Johann Adam Möhler utilizó la imagen de un coro para explicar la relación interdependiente entre la unidad y la diversidad en la Iglesia. Un coro está compuesto por personas de diferentes edades, géneros, talentos y tonos. La armonía nunca se lograría si todos emitieran los mismos sonidos, ni sería exactamente lo mismo si faltara incluso una voz. Mientras que el pecado equivale a división y desunión, la virtud está en

unidad y unión – “así como cada individuo en el todo está fundado en Dios, Dios puede ser conocido por el individuo sólo en el todo.” La Iglesia Católica realmente mantiene unida una enorme diversidad, aunque las diferentes facciones puedan parecer tener muy poco en común. Richard McBrien escribió que “se ha vuelto cada vez más evidente que a veces hay divisiones más agudas dentro de la Iglesia Católica que entre algunos católicos y algunos protestantes.” Karl Rahner señaló que la divergencia de creencias entre diferentes denominaciones de cristianos se refleja en al menos igual divergencia de creencias entre el cristiano individual y la enseñanza oficial de su Iglesia. El grado de divergencia puede variar, dijo, y puede no ser directa o conscientemente contradictoria. Se trata de una diferencia general de percepción de lo que implica la fe en el día a día. La posibilidad de la unidad cristiana es, por tanto, un problema multifacético y no tiene nada que ver con “presentar un modelo al cristiano [e] invitar a la aceptación como marca de posesión de ‘la fe’”. La experiencia de los cristianos en todas las tradiciones, observó Rahner, incluye el disenso. Esto apunta a la tentadora posibilidad de que los cristianos puedan estar más cerca unos de otros en lo que realmente creen y practican de lo que sugieren los modelos denominacionales.

La Iglesia, como quiera que se la identifique y delimite, está formada en última instancia por personas imperfectas: “los convertidos [que] siempre están en proceso de conversión”. ¹ La Iglesia no descendió completamente formada en una nube, ni es inevitable. Requiere la decisión libre y diaria de las personas para seguir adelante ² – *ecclesia semper reformanda est* – es una Iglesia en constante reforma. Tampoco es inevitable la naturaleza de la Iglesia, aun cuando se puedan identificar algunas características fundamentales. ³ Reformar constantemente la Iglesia es una decisión libre porque la “libertad del cristiano es la fe viva en su interior, que no puede cambiarse ya que Cristo es el mismo hoy y por siempre”. La tendencia a lamentar “el estado de la Iglesia”,⁶ es decir, la suma de sus diversas disidencias, defectos e insuficiencias, corre el riesgo de no captar la realidad histórica de la Iglesia. Incluso los apóstoles “no se llevaban muy bien entre sí, a veces se peleaban y siguieron siendo un grupo bastante conflictivo durante todo el ministerio público [de Jesús], pero estas idiosincrasias personales se ven eclipsadas en importancia por el trabajo común que hicieron de dirigir la joven Iglesia que construyeron sobre los cimientos de Jesús”. La unidad de la Iglesia nunca se ha medido por el grado de acuerdo o buena comunión entre sus miembros. Tal vez sea necesario abandonar la idea de que la desunión significa que todos están en desacuerdo entre sí, y que la unidad equivale a uniformidad de posiciones, en lugar del reconocimiento de un propósito compartido y la presencia real de Jesucristo.

d) “Ecumenismo interno” o “diversidad inaceptable” – ¿cuáles son los límites de la Iglesia?

La Iglesia católica puede ser mucho menos homogénea de lo que generalmente se presume y esto no debe verse como una gran tragedia o paradoja. Hablar de una catolicidad común se basa más en una teología compartida –sacramentos, mediación– que en una praxis común en el día a día. La teología católica es encarnacional, consiste en la manifestación externa del misterio interior. Idealizar la convergencia formal –externa– e incluso pretender que existe un tipo de catolicismo “da prioridad a la dimensión humana” y es un alejamiento del misterio. Como resultado, los eventos de “culto conjunto” incluso entre católicos romanos de diferentes culturas o ritos siempre parecen imposibles de lograr con solemnidad y decoro; terminan pareciendo “consumismo religioso o sincretismo”.¹ No se sigue de la diversidad que todo vale; Hay una “diversidad aceptable e inaceptable”.² Pero la diversidad en sí misma es un hecho ineludible, argumentó Möhler, porque incluso el paso del tiempo cambia la forma en que la religión se presenta: “la religión engendra diversas visiones del mundo según diversos períodos, culturas, razas, pueblos, familias, individuos, de hecho según diversas etapas de desarrollo”.³ La diversidad no es solo tolerable o inevitable sino deseable: “la religión puede darse a conocer completamente solo en una infinidad de tales variaciones”. Pero, ¿cómo podría alentarse una diversidad aceptable con aquellos que insisten en mantenerse al margen?

A pesar de todo lo permisivo que fue el Vaticano II, no hubo un punto de inflexión en cuanto a permitir el acceso abierto a la Eucaristía. Esto se debe a “la conexión intrínseca entre la comunión eucarística [sic] y la comunión eclesial. La una significa y llama a la otra”.

La Eucaristía es un signo de unidad, pero no una invitación abierta a unirse. La plena comunión eclesial entre las Iglesias significaría que “no sólo comparten la misma fe con respecto a los sacramentos del Orden Sagrado y la Eucaristía, sino que también reconocen la Eucaristía de cada una como plenamente válida”. La Iglesia Católica Romana no tiene tanta confianza en el Orden Sagrado y la Eucaristía del movimiento ICAB, por cierto, incluso aunque admita que puede haber casos individuales de validez. ¿Significa esto que es la Iglesia Católica Romana la que es sectaria? Significa que la unidad formal o externa no es el único objetivo: la comunión esencial de fe es lo que une a la Iglesia.

La Iglesia puede, de hecho, “asumir una postura 'sectaria'” en su práctica real porque la fe –el núcleo– de la Iglesia sólo se entiende “mirando la práctica real de los creyentes cristianos”. Llegar al corazón de la práctica de la Iglesia evita la tentación “de sacar a relucir una serie de definiciones del Credo de Nicea o del Catecismo de la Iglesia Católica” en un intento de explicar la fe. El desafío de distinguir qué⁹ elementos de la práctica de la Iglesia son productos de la historia, diseñados para lograr un objetivo particular, y qué elementos son fundamentales, todavía permanece. La Eucaristía y la Escritura se consideran fundamentales “porque aunque uno podría imaginar una comunidad de fe que no tenga ni lo esencial, el cristianismo obviamente debe aceptar grados de diferencia e incluso separación –una ... No sería esta particular comunidad de fe.”¹ especie de 'gran cisma' interno² – porque la ilusión de estar de acuerdo en todo no es un objetivo realista o deseable.

El ecumenismo de Duarte Costa ciertamente se adelantó bastante al Concilio Vaticano II, que dio el mayor impulso al enfoque inclusivista.³ La Iglesia católica post-Vaticano II tendría menos dificultades en teoría con la actitud de Duarte Costa, ya que la Iglesia “no rechaza nada de lo que es verdadero y santo en [otras] religiones”.

Además, el propio Concilio no se pronunció sobre la forma que se suponía que debía adoptar esta actitud en la práctica. La actitud de Duarte Costa hacia otras religiones era extremadamente relajada. Los obispos católicos romanos se sorprendieron de que “donde todavía no han construido iglesias propias, los ministros de la 'igreja brasileira' operan en locales de Umbanda y Candomblé, ¡donde incluso llegan a 'administrar sacramentos'!”. Es justo concluir que el ICAB siempre ha operado una mesa eucarística muy abierta en estas y otras situaciones. Este nivel de “diversidad inaceptable” subraya “la dificultad de un verdadero progreso ecuménico con la 'Igreja Brasileira’” – y no hay ninguna indicación de que el ICAB quisiera que fuera de otra manera.

e) ¿Lex suprema salus animarum?

Las microiglesias de la tradición ICAB a veces apelan al canon 1752 del Código de Derecho Canónico como justificación. Es el último de los cánones y hace referencia –este punto es crucial– a la lex suprema o ley suprema de la Iglesia, que es la salvación de las almas. Karl Rahner mencionó la lex

suprema en el contexto de las justificaciones para la ordenación de hombres y mujeres casados y se ha utilizado con frecuencia en su defensa desde entonces. Sin embargo, la lex suprema no aparece en el Código como una ley independiente; se agrega a la guía para el traslado de un pastor, y todo el canon dice lo siguiente:

“Canon 1752 — En los casos de traslado se deben aplicar las prescripciones del canon 1747, obsérvese la equidad canónica y tenga siempre presente la salvación de las almas, que debe ser siempre la ley suprema de la Iglesia.”

Aunque esta ley, como escribió Thomas J. Paprocki, “está destinada a aplicarse a todas las áreas de la jurisprudencia canónica” y “ayuda a hacer que la ley sea accesible” para los no iniciados, no debe “perder su efectividad... al volverse demasiado fácil de invocar en cualquier situación”. El peligro de una máxima tan general, por importante que sea, es obvio: “podría citarse para los lados en conflicto de la misma ley de la Iglesia”. Para llegar a cánones, un acuerdo en una situación así sería necesario hacer referencia a otros siempre que quienes apelen al Canon 1752 no tengan la ilusión de que su invocación hace que el resto del Código de Derecho Canónico sea irrelevante. No hay ninguna sugerencia de que el Canon 1752 esté destinado a tener precedencia sobre todos los demás cánones. El Canon 1752 se refiere a la “ley suprema”; no es “el canon supremo” que triunfa sobre todos los demás. La ley suprema debe mantenerse ante los ojos en armonía con el resto de los cánones; y “ésta es sólo una de las razones por las que el Código de Derecho Canónico contiene mil setecientos cincuenta y dos cánones en lugar de sólo esta ley suprema”.¹ De hecho, toda la ley —y cada canon— debe estar dirigida a la salvación de las almas, como expresión de todo el esfuerzo colectivo de la Iglesia. Los delitos⁹ más comunes en el mundo de la ICAB y sus derivados serían el Canon 1364 por cisma, que conlleva una excomunión automática, y el Canon 1382, consagración episcopal no autorizada, que también conlleva una excomunión mayor automática. Una defensa típica apelando al Canon 1752 sería que el obispo ordenante está proporcionando sacerdotes, y por lo tanto acceso a los sacramentos, a una sección de la Iglesia que de alguna manera ha sido excluida o aislada. Esto puede delatar una comprensión superficial o inmadura de lo que es la salvación de las almas, equiparando la salvación con el acceso frecuente a los sacramentos por cualquier medio.

Además, promueve una concepción del sacerdote como intermediario, salvador y dispensador de sacramentos; la salvación depende de tener acceso a él en lugar de estar en comunión con la Iglesia, lo cual es una distorsión de la comprensión católica.

Según Möhler, cualquier grupo que se considere a sí mismo como “salvador de la Iglesia”, “revitalizador de la Iglesia” o “devolvedla a sus orígenes” corre el riesgo de alinearse con la actitud de los antiguos herejes, para quienes “la preservación de la doctrina cristiana debe ser vista como una obra humana, porque creían que debían llamar a los seres humanos para que la descubrieran de nuevo”.² Möhler explicó esto como una falta fundamental de fe en el “Espíritu Santo que preserva continuamente a la Iglesia, [que es] formada y vivificada por ese Espíritu”³ y no en salvadores humanos. El hereje cree en salvadores humanos que vienen al rescate, no en Dios.

Los grupos ilustrados que defienden la Iglesia tienden a distanciarse de la corriente dominante como si “el cristianismo y Cristo pudieran ser comprendidos con toda seguridad de una manera separatista y egoísta al margen de cualquier comunidad eclesial”. Esto se refleja en la observación de Richard McBrien de que lo opuesto de católico es sectario en lugar de protestante, como se piensa a menudo.⁹ Para los herejes, la fe se nos escapa constantemente de las manos, y siempre es un buen momento para una acción drástica. Todo esto, lamentablemente, suena muy cierto en el caso del movimiento ICAB, que anhela purgar al catolicismo de todos sus defectos. Una apreciación más madura de la Iglesia acepta que existe en un estado de tensión en lugar de una paz idílica, y que las tensiones “pueden ser fructíferas y son, de hecho, un signo de vida. Cuando las tensiones cesan, hay muerte”.⁹⁶ Walter Kasper escribió: El ICAB y sus microiglesias tienden a prescindir de la tensión y a pasar directamente a culpar al enemigo eterno, Roma.

En los años posteriores al Vaticano II, como señaló Wagner Pires da Silva, la Iglesia Católica Romana en Brasil quería “ponerle freno al catolicismo popular brasileño”. La ICAB llenó⁹ esa brecha, produciendo sacramentos “y sacramentalización” como si la mera acumulación de rituales y bendiciones se sumara matemáticamente para lograr una ‘salvación’ cada vez mayor. Su objetivo era alcanzar el mínimo común denominador “con énfasis en bautismos, confirmaciones y bodas”. Los obispos católicos romanos condenaron a la ICAB por “la falsificación de la idea de religión”.¹ La ICAB aspiraba a “la imagen basada en rituales del ministerio ordenado”¹⁰⁰ como los antiguos herejes, que veneraban los rituales mismos “en los que no habitaba ningún espíritu”.^{1 2} La ICAB, dijeron los obispos, se oponía a una “auténtica renovación eclesial” y a la recepción de los sacramentos de una manera “consciente, activa y fructífera, [coherente] con la enseñanza del Vaticano II”.^{1 31} La CNBB decidió que era importante “permanecer alerta a las nuevas

desarrollos... que puedan surgir de la Igreja Brasileira y de grupos independientes”¹
para que la propia Iglesia Católica Romana pudiera evitar reproducir “todos estos aspectos
negativos”¹ . 0

f) ¿Qué pasa con la validez de los sacramentos y la comprensión del sacerdocio?

Los fieles del ICAB tenían “ciertas reservas”¹ sobre la validez⁰⁶ de los sacramentos del ICAB, informó Pelypenko. Los obispos católicos romanos de São Paulo declararon que “los propios fieles demuestran que están perplejos y ansiosos, y con frecuencia nos cuestionan sobre la validez de los actos sacramentales [del ICAB]”.¹ La Iglesia Católica Romana dejó clara su posición ya en 1947 al afirmar que “la Iglesia no ha reconocido, no reconoce y no reconocerá las ordenaciones conferidas por el obispo de Maura, lo que significa, por lo tanto, que quienes sean [así] ordenados serán considerados como laicos”.¹ Esta declaración se abstiene cautelosamente de declarar inválidas las ordenaciones. Los obispos católicos romanos de Belo Horizonte fueron de los primeros en publicar sus dudas sobre la validez real de los sacramentos de la ICAB.¹ El Vaticano confirmó más tarde que en el caso de las Sagradas Órdenes, tal vez el más polémico de los sacramentos, “sería necesaria una nueva ordenación, incluso en el caso de un 'obispo' de esta 'iglesia', con graves dudas sobre la validez de las 'órdenes sacerdotales' de los 'ministros' de la 'igreja brasileira' y, en consecuencia, sobre la validez del ministerio que ejercen”.¹¹ Pelypenko concluyó que las ordenaciones de la ICAB eran inválidas porque eran tan contrarias a la voluntad de la Iglesia de Dios que los ministros no podían ... Si la Santa Sede exige una reordenación condicional es porque ha tener la intención de hacer lo que la Iglesia hace.¹¹¹

0

Pero ¿qué significan “válido” e “inválido” cuando se hace referencia a los sacramentos? Son palabras engañosamente comunes y sus usos cotidianos no corresponden a sus usos teológicos. “Válido” puede significar oficial o basado en hechos, como en el caso de un pasaporte o un billete que es válido y reconocido. Estos significados son sólo coincidentemente similares a la validez sacramental teológica. Los sacramentos se entienden como signos eficaces de la gracia de Dios realizada a través de la Iglesia; en términos prácticos, también son ritos de paso y la concesión de funciones sagradas. Actúan como hitos en la vida de fe de una persona: el Bautismo, la Confirmación, el Matrimonio, la Unción de los Enfermos. Dos de los sacramentos, la Sagrada Comunión

(o Eucaristía) y la Reconciliación (o Confesión) son particulares en el sentido de que están destinados a ser repetidos a lo largo de la vida – repetir cualquiera de los otros cinco sacramentos se considera sacrilegio. La validez de estos sacramentos, en términos simples, significa que se administran de manera efectiva y realmente transmiten las gracias de Dios. ¿Puede un católico saber realmente que proviene de Dios? Hay una especie de garantía. Para la teología católica, la validez de los sacramentos está asegurada porque el ministro, a su vez, ha sido nombrado ministro válidamente – ha recibido válidamente el sacramento del Orden Sagrado.

Esta cadena debe ser demostrablemente ininterrumpida: un obispo ordena sacerdotes, algunos de los cuales son luego consagrados obispos, y estos ordenan a más sacerdotes, quienes a su vez proporcionan los sacramentos al pueblo. Esta "genealogía" de ministros se remonta a un vasto árbol genealógico de obispos que sucedieron a obispos, que en teoría se remonta a uno u otro de los Apóstoles; por lo tanto, se la conoce como la Sucesión Apostólica. En la práctica, los registros de este "árbol genealógico" solo suelen ser completos hasta el siglo XVI o XVII. Una vez que se establece la Sucesión Apostólica, solo hay tres criterios para la concesión de un sacramento válido: la Materia correcta - las cosas, acciones y personas utilizadas en la ceremonia; la Intención correcta - que debe estar en línea con lo que hace la Iglesia cuando confiere el sacramento, por ejemplo, con la intención de hacer un nuevo sacerdote; y la Forma correcta - las palabras esenciales del rito. Para que se pueda impugnar la validez de un sacramento o para que haya dudas sobre su validez, uno de estos tres criterios tendría que ser "defectuoso". Otros defectos pueden considerarse incorrectos o sacrílegos, como la recepción repetida o múltiple del Orden Sagrado, o la concesión de algunos sacramentos fuera de la Misa, o incluso el hecho de que el ministro sea hereje, apóstata o cismático, sin que ello afecte necesariamente a la validez.

Cada vez que Duarte Costa ordenaba a alguien “se aseguraba de declarar públicamente, antes de la ceremonia, que tenía la intención de hacer lo que la Iglesia Católica Apostólica Romana desea hacer en sus ordenaciones y consagraciones y de seguir el Rito Romano al pie de la letra”.¹¹² Duarte Costa defendió las primeras ordenaciones de la ICAB al responder a lo que erróneamente llamó “un decreto papal”;¹¹³ dijo que “con escrupulosa exactitud, se utilizó el Pontifical Romano y, sobre todo, se recitó el Credo para que nada se pudiera alegar con respecto a la intención de la Iglesia”.¹¹ Esto fue antes de que Duarte Costa se viera obligado legalmente a reformar la liturgia de la ICAB para diferenciarla de la Iglesia Católica Romana. Una vez que los libros litúrgicos –el Pontifical– fueron traducidos y alterados, el rito de la ICAB ya no era el Rito Romano. Esto es importante porque tradicionalmente se presume que el ministro ordenante tiene la intención sacramental correcta siempre que

En la actualidad, se ha empleado la forma sacramental correcta, el Pontifical Romano. El Derecho Canónico nunca pretende saber lo que está pasando dentro de una persona. En consecuencia, es extremadamente difícil hacer un pronunciamiento sobre la intención sacramental de un ministro. Lógicamente, el uso de la forma prescrita por la Iglesia es el indicador más claro y obvio de que el obispo ordenante también tiene la intención correcta prescrita por la Iglesia. Los obispos católicos romanos de Belo Horizonte, escribiendo en 1958, tenían razón en que no se podía presumir la validez en el caso de los sacramentos de la ICAB; “Hacen lo que hace la Iglesia, pero no hacen lo que hace la Iglesia”, escribieron. Pero el Derecho Canónico es generoso y razonable cuando se podría esperar que fuera implacable y estricto; también es a menudo simple cuando se podría esperar que fuera complejo. “Lo que hace la Iglesia” en una ordenación es hacer un nuevo sacerdote. Si el ministro ordenante de la ICAB entiende en términos generales lo que es un sacerdote, entonces puede tener la intención de hacerlo. El hecho de que realmente aprecien o no la complejidad de la teología del sacerdocio, o tengan la capacidad de formar a dicho sacerdote, o tengan la esperanza de ganar algo de dinero ordenando a dicho sacerdote, son cuestiones irrelevantes en lo que respecta a la validez. Pelypenko finalmente dio marcha atrás y supuso que las órdenes del ICAB eran probablemente “nulas” –sin valor– en lugar de teológicamente inválidas.¹¹ El Vaticano suele pecar de cauteloso: “no reconoce y no reconocerá las ordenaciones [del ICAB]”.¹¹ En la práctica, esto coloca la validez técnica y teológica en segundo lugar, frente al reconocimiento –licitud o lícitud.

La concesión del sacramento del Orden Sagrado no debe surgir de la iniciativa individual del ministro, sino ser una respuesta al llamado de la comunidad cristiana.¹¹ El Concilio de Calcedonia (451) condenó cualquier consagración que no estuviera basada en tal llamado, y las consagraciones “libres” siempre fueron consideradas nulas y sin valor.¹¹ “La distinción entre clérigos y laicos” en la Iglesia primitiva, escribió Möhler, “era vista como nada más que una distinción de dones”,¹² y los dones del clérigo no lo distinguían como autónomo o autocéfalo. El clérigo cismático no debe olvidar que “su” poder era en origen un poder delegado, que debía tener sus raíces en una comunidad.

Cuanto más persistente y arbitrariamente ejerza un obispo cismático su poder de ordenar, por ejemplo, más se desvía de la voluntad y la tradición de la Iglesia, de su mandato. Puede llegar a resultar imposible presumir que su intención sea la misma que la de la Iglesia: ordenar sacerdotes debe significar simplemente algo diferente para él. Esto se demuestra en el caso del arzobispo Milingo, que fue excomulgado en 2006 después de consagrar obispos a cuatro hombres casados.

Fue laicizado en 2009 y el Vaticano declaró que cualquier ordenación posterior realizada por el laico Milingo sería inválida y no reconocida.¹²¹ Aunque

La sucesión apostólica es una práctica que puede ser objeto de abusos en el catolicismo occidental, que la considera una garantía de continuidad y estabilidad, mientras que la ortodoxia oriental adopta la postura opuesta: la validez de las órdenes sagradas se deriva de la estabilidad de la Iglesia, que es la que les otorga su mandato.¹²² “Esta postura insiste en que las órdenes válidas dependen de la vida de la Iglesia y que la autorización de toda la Iglesia es parte integral de su validez”.¹²³ Sin embargo, en la práctica, la Iglesia católica romana aplica la misma política que la ortodoxa. Roma “no reconoce y no reconocerá”¹² las ordenaciones de la ICAB, independientemente de si son o no técnicamente válidas.

La validez teológica no tiene vigencia sin el aval de la Iglesia, como afirma el Canon VI del Concilio de Calcedonia. En un momento dado, un miembro de alto rango de la ICAB intentó en vano establecer vínculos con las Iglesias ortodoxas para legitimar sus acciones sacramentales,¹² pero, como explicó Pelypenko, los obispos ordenados por un obispo suspendido no son obispos para los ortodoxos, ni obispos ordenados por un solo obispo.¹² También señaló, al encontrarse con la esposa y las seis hijas de Von Roeder Michels, que incluso los obispos ortodoxos no pueden casarse.¹² Roma reconoció una excepción cuando aceptó a Salomão Barbosa Ferraz en sus filas como obispo. El Vaticano dio señales de lamentar esta decisión sin precedentes. En términos de validez sacramental también fue un caso único. Fue la primera consagración, solo un mes después de la fundación de la ICAB.

Duarte Costa no había sido excomulgado en grado superior de vitandus. Utilizó el Pontifical Romano correcto en latín, esto fue antes de la revisión y traducción de la liturgia. Pero el mayor factor atenuante fue el propio Ferraz, un no católico que era amigo de la Iglesia Católica. No había herido directamente a la Iglesia y no había cometido cisma; como no católico, no estaba sujeto al Derecho Canónico. La Iglesia no condenó ni aprobó su consagración en ese momento, por lo que pudo darle su mandato retroactivo.

La historia de Ferraz tiende a dar esperanza a quienes están involucrados en el fenómeno de la ICAB.¹² Tener –ser– obispos válidos es de suma importancia para las micro-iglesias católicas.¹² De este pozo “sacan toda la legitimidad de su existencia”.¹³ Pero la proliferación desproporcionada de obispos y sacerdotes corre el riesgo de empujar todo el fenómeno de las micro-iglesias al reino del absurdo y plantea dudas sobre su propia comprensión del sacerdocio. A menudo parecen afirmar la concepción exclusiva y clerical del sacerdocio que critican con frecuencia por ser demasiado “romana”, particularmente cuando significa ser exclusivamente masculino, célibe y distante.¹³¹ Sigue siendo raro que las ramas o ramificaciones de la ICAB pidan una “revisión completa”¹³² del sacerdocio y el ministerio, como lo dice Michael Richards.

Los grupos católicos progresistas de todo tipo parecen incapaces de conciliar “estas dos demandas de ordenación y renovación de la Iglesia”, escribió Rosemary Radford Ruether sobre las mujeres sacerdotes. Por lo tanto, asegurar la ordenación puede presentar problemas de continuidad y credibilidad. Los ultratradicionalistas, como el Papa Miguel, se han rebajado a aceptar las Órdenes Sagradas de las ramas progresistas de la ICAB. Mientras tanto, algunas ramas progresistas parecen haber rechazado todo lo romano, excepto las vestimentas, los títulos y la pompa. En 1964, Peter Anson denunció las microiglesias de la época; aunque afirmaban “revivir el cristianismo primitivo”, imitaban “desarrollos posteriores de la política, el ritual y el ceremonial eclesiásticos”.

6

“En casi todos los casos, han adoptado la concepción de la prelatura de finales de la Edad Media o postridentina, en su totalidad. Esto, por supuesto, ha implicado el uso de vestimentas y otros adornos al estilo barroco, neogótico u oriental.”¹³

El fenómeno de la microiglesia no ha cambiado en estos aspectos superficiales. La mayoría de sus exponentes se adhieren a la concepción de prelacia aquí descrita. La propia ICAB se convirtió en “un vasto dispensario de servicios eclesiásticos para quienes no podían obtenerlos de la Iglesia Romana”.¹³ No hay bases demostrables para presumir la validez de los sacramentos que la ICAB “dispensa”. Desde que crearon su propia liturgia, la ICAB ha tenido un rito diferente, no católico romano, que no se puede presumir como válido. La liturgia de la ICAB ha sido reformada una y otra vez desde entonces, y los obispos son libres de introducir sus propios toques y alteraciones locales. Por lo tanto, no se puede presumir la intención sacramental correcta sobre la base de que los ministros de la ICAB usen la Forma prescrita, porque no lo hacen. Incluso si, tras un examen minucioso, el rito cismático pareciera válido, la ausencia de una práctica unificada entre los obispos de la ICAB significa que no se puede presumir el uso consistente de ese rito. Los motivos de duda superan con creces los motivos para presumir la validez, no sólo el hecho de que el ICAB sea un “dispensario de servicios eclesiásticos”:

“No es su simonía la que pone en duda la validez... sino la combinación

“Debido a una serie de factores –la formación de sus ministros, la conducta moral cuestionable, la fluctuación doctrinal, el deseo manifiesto de engañar a la gente, además, claro está, de sus motivos financieros.”¹³

La validez técnica –a menudo imposible de establecer o refutar con certeza– pasa a un segundo plano cuando se trata de los dudosos sacramentos del ICAB, que son descartados como “actos nulos, que no transmiten ni pueden transmitir la Gracia, porque están separados de Jesús y de la Iglesia”.¹

0

Conclusiones

“Si analizamos la teología de la Iglesia de Cristo, las dudas [sobre la ICAB], lejos de disiparse, se acentúan aún más”, escribieron los obispos de São Paulo. La ICAB se fundó sobre el rechazo del papado^{1 2} y para la Iglesia católica romana la “jerarquía legítima” y la “comunidad de obispos” existen “por voluntad expresa de Cristo, como una 'forma sacramental' de él”.^{1 3} La ICAB, además, no tiene fieles propios:

“Sus ‘ministros’ operan entre personas que ya están comprometidas con la Iglesia Católica [Romana] y ya tienen pastores legítimos... ¡Las personas que logran atraer a sus templos son personas que no se dan cuenta del error al que están siendo atraídos, ni están contemplando abandonar la Iglesia de su bautismo!”¹

Por su parte, la Iglesia Católica Romana rechaza la sugerencia de que la ICAB sea incluso una Iglesia stricto sensu. “Ni en términos de fieles porque no tienen ninguno, ni como jerarquía, la llamada 'igreja brasileira' existe realmente como iglesia y mucho menos como Iglesia de Cristo”.¹ La ICAB ni siquiera ofrece una religión auténtica sino más bien “la tergiversación de la idea de religión. Con

el énfasis... en bendiciones y devociones, con un claro cultivo del sentido de lo mágico.”¹ Sin embargo, los obispos católicos romanos extrajeron potenciales aspectos positivos de la experiencia de tratar con ICAB “a pesar de todos estos aspectos negativos.”¹ Claramente podría haber algunas lecciones útiles que aprender, específicamente sobre las formas de no ser una Iglesia: “Siempre debemos permanecer alertas a nuevos desarrollos y diferentes actitudes que puedan surgir de la Igreja Brasileira y de grupos independientes, que a su vez pueden impactar en los nuestros.”¹ De hecho, este ha sido el caso. Los obispos católicos romanos de São Paulo fueron impulsados por el fenómeno ICAB a mejorar la instrucción –catequesis– de sus fieles, con particular atención a desmitificar la dimensión sobrenatural de la Fe “que, mal dirigida, conduce a la superstición, al sincretismo religioso, al formalismo ritualista [y] al devocionismo de tono folclórico”.¹ Esta dimensión del catolicismo,⁹ minimizada desde el Vaticano II pero favorecida por el ICAB, “oscurece el sentido más profundo de la relación del hombre con Dios”.¹ 0

Si se puede o no llamar correctamente a la ICAB una Iglesia es obviamente una cuestión de múltiples niveles. La ICAB ha emprendido un largo camino para establecer su identidad, como lo haría comprensiblemente cualquier grupo “emergente” de cristianos.¹ ¹ Los grupos cristianos emergentes experimentan dificultades para conciliar los límites necesarios para definir al grupo y proyectar una actitud de inclusión positiva.¹ ² No todos los grupos pequeños han fracasado. El movimiento Catholic Worker es un ejemplo de un grupo con una identidad católica (romana) firme y una práctica esencial de inclusión en lo que hace a diario.¹ ³ El Catholic Worker supera el dilema de la identidad comunitaria versus la inclusión al tratar personalmente y cara a cara con “personas... diferentes de ellos en el mundo real, en lugar de simplemente teorizar sobre ellas de una manera abstracta”.¹ En última instancia, todo debate sobre la identidad católica y la inclusión tiene lugar en el contexto de lo que el Papa Benedicto XVI llamó “rupturas muy profundas [en la propia Iglesia Católica], tanto que a veces uno tiene la sensación de que dos Iglesias viven una al lado de la otra en una sola Iglesia”.¹ El cisma real, como hemos visto a lo largo de la historia de ICAB, no se limita a la Edad Media ni siempre se anuncia inequívocamente con campanas e incienso. Se requieren medidas constantes para evitar el cisma y, como dijo el Papa Benedicto, “mucho se ha hecho ya si no se producen más rupturas internas”.¹ No sólo hay lecciones que ⁶ aprender del fenómeno ICAB sino también una agenda de acción concreta que elaborar, que resulte de y en la necesidad práctica y “moral del diálogo con los que están dentro y fuera de la Iglesia”.¹

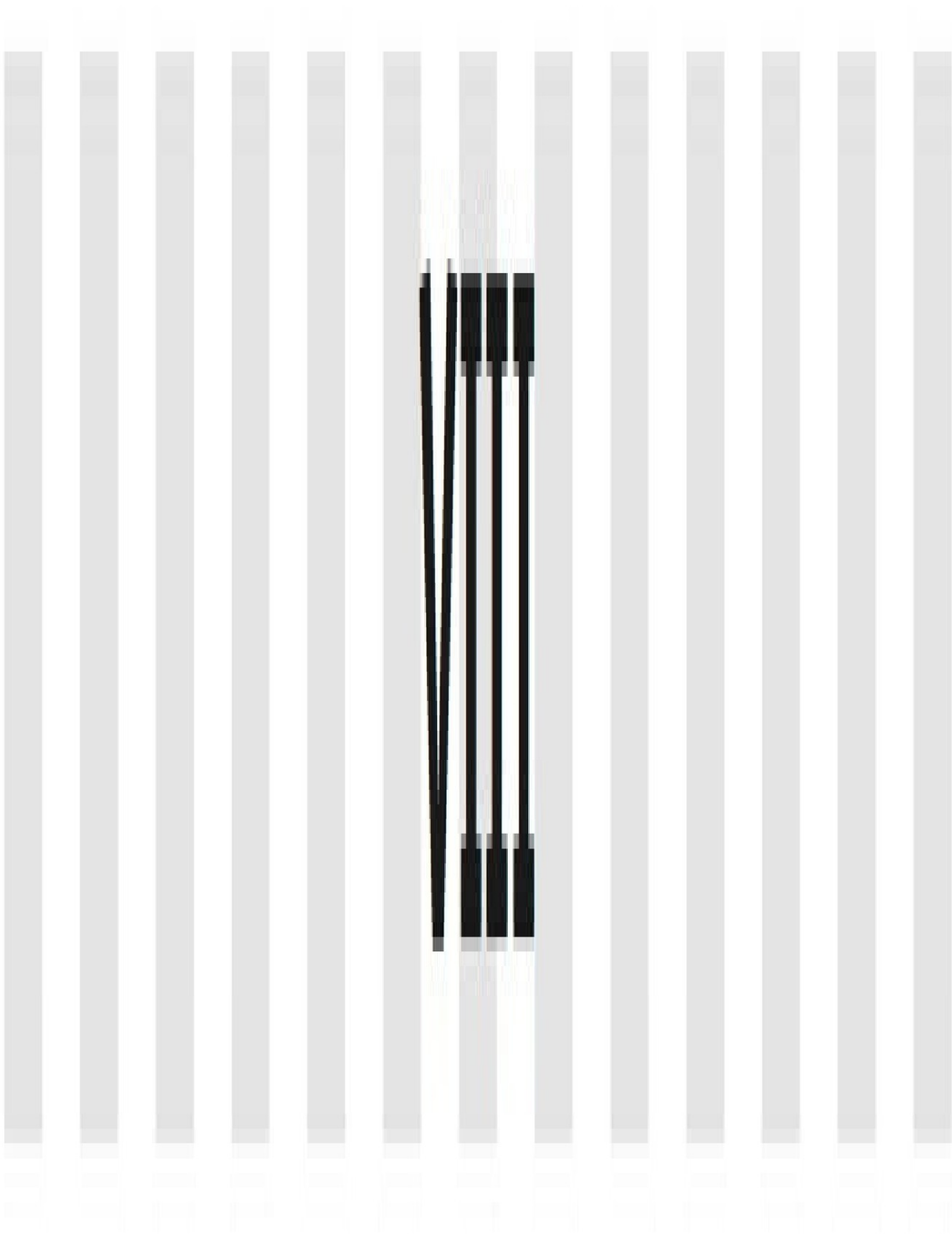
En nuestra era de pluralismo, el aparente enfrentamiento entre la unidad y la diversidad y entre las visiones del mundo católicas y sectarias no es sólo un problema de la Iglesia.

que “el mundo necesita gente que pueda sentir varias lealtades, varias afinidades, varias identidades.”¹ Toda la cuestión de delinear la membresía y la pertenencia puede ser discutible para el ciudadano del mundo moderno: “Ser un miembro leal y dócil de un solo grupo tribal ya no ofrece salvación, si alguna vez la ofreció.”¹ ¿Qué esperanza tiene el catolicismo en este escenario? Karl Rahner pareció apelar al compromiso: “la única esperanza del futuro”, escribió, “es una visión de la Iglesia como una familia de 'Iglesias que forman una unidad de Iglesias'.”¹

60

“Debemos hacer lo que esté en nuestras manos para que de las muchas Iglesias surja la única Iglesia de Cristo... pero no debemos permitir que esto signifique la simple abolición de la diversidad de las Iglesias como comunión en la única Iglesia.”¹ ⁶

Sin duda, la Iglesia Católica Romana puede encontrar formas de adaptarse y hacer frente a la situación; nunca ha conocido otra cosa.¹ ²



“UNA DECISIÓN LIBRE DE FE”

1

-

— Defensa teológica del fenómeno ICAB —

Se podría esperar que la Iglesia Católica Romana tuviera hoy sólo palabras duras para la ICAB, tal como lo hizo en 1945. Sin embargo, si bien es claro que el movimiento ICAB ha perdurado a través de las décadas, la teología de quienes originalmente condenaron la ICAB puede no haber resistido la prueba del tiempo. La teología moderna es mucho más complaciente y comprensiva con el fenómeno ICAB. Este capítulo examina algunas objeciones a la fundación y existencia de la ICAB, sus ramas y ramificaciones, y explora lo que la teología, la eclesiología y la historia de la Iglesia tienen que decir sobre ellas, con el espíritu de presentar el caso para la defensa de la ICAB. Este capítulo no se ocupa directamente del Derecho Canónico; da por sentado que en 1945 las leyes de la Iglesia (en ese entonces) se aplicaban con precisión y, de hecho, que la teología de 1945 también ha tenido su opinión. Este capítulo analiza las respuestas de la teología moderna a algunas objeciones comunes:

- a) Seguramente no puedes simplemente decidir crear tu propia “rama” de la Iglesia, ¿no?
- b) Seguramente todas las ramas de la Iglesia deben ser parte de estructuras canónicas reconocidas: diócesis, sociedades, órdenes, etc.
- c) ¿De dónde surge la autoridad para crear el ICAB?
- d) ¿Qué pasa con la autoridad del obispo? ¿No ignoró Duarte Costa la legítima autoridad y jurisdicción del obispo local?
- e) Si se reivindica la Apostolicidad, ¿no significa eso la comunión con una Sede Apostólica?

- f) Si reivindicas la apostolicidad, ¿cómo puedes cuestionar el papel del Papa?
- g) Seguramente no puedes simplemente decidir crear tu propia "rama" de la Iglesia.

Después del Vaticano II, la Iglesia católica se encontró en un territorio desconocido. Los estudiosos intentaron interpretar los signos de los tiempos y especular sobre cómo sería la Iglesia del futuro. Con los métodos avanzados de recopilación de datos, investigación y análisis de la actualidad, hacer predicciones sobre la Iglesia del futuro es mucho más accesible y científico, pero en cualquier caso siempre ha implicado observar tendencias y ver lo que los católicos estaban haciendo realmente en la práctica. Una nueva generación de teólogos que se dedicaron a este juego de predicciones incluía a Hans Küng, Karl Rahner y Joseph Ratzinger, quienes predijeron cambios significativos en la forma de la Iglesia del futuro. Pintaron un cuadro de una Iglesia futura revitalizada por comunidades espontáneas, de base, marginales, emergentes –no faltan adjetivos para describirlas, por supuesto– o “grupos sociales autónomos”.² Estos grupos estarían impulsados por los problemas y preocupaciones de los propios fieles, incluidos los conflictos con las enseñanzas de la Iglesia o la sensación de haberse perdido. Sería como un retorno a las raíces de la Iglesia; estas comunidades serían “pequeñas y tendrían que empezar de nuevo más o menos desde el principio”³ en lugar de encajar en las estructuras canónicas establecidas. Los teólogos estaban advirtiéndole a la Iglesia de que tendría que afrontar esta eclesiología emergente, pero nunca se desarrolló un enfoque uniforme ni comprensivo para tratar el fenómeno.

Muchas de las comunidades y micro-iglesias que surgieron del fenómeno ICAB encajarían en la descripción de los "grupos autónomos" esbozados anteriormente, especialmente aquellos motivados por cuestiones sociales y éticas específicas. Las predicciones de los teólogos no fueron motivadas por el surgimiento del movimiento ICAB específicamente, sino más bien por las "comunidades eclesiales de base" (CEB) más visibles (en ese momento) de América Latina. Ese fenómeno a su vez no es ajeno al ICAB; el ICAB ya había estado explorando y experimentando con nuevos modelos eclesiales, mientras que la Iglesia Católica miraba ajena a la pobreza urbana moderna. Es justo señalar que los teólogos comenzaron a "predecir" estas pequeñas comunidades autónomas una vez que ya estaban empezando a aparecer. Luego, el movimiento ICAB también comenzó a producir comunidades derivadas que cada vez más coincidían con los criterios descritos por los teólogos. La teología católica no está en absoluto cerrada a este tipo de "búsqueda".

“comunidad interpersonal”, pero seguramente, uno podría preguntar, ¿la teología no sanciona la ruptura de las reglas, el cambio de disciplinas, la ignorancia del sistema parroquial local? De hecho, los teólogos previeron las “misas en casa”, las “parroquias flotantes” y las “prácticas litúrgicas contrarias a las rúbricas oficiales” como inevitables más que expresamente indeseables. Karl Rahner vio la Iglesia futura como “construida desde abajo por comunidades básicas como resultado de la libre iniciativa y asociación” más que con el permiso desde arriba. No se habla aquí de obispos, jurisdicciones, estructuras canónicas, Derecho Canónico o de consultar al Nuncio.

El futuro Papa Benedicto XVI, Joseph Ratzinger, anticipó vivamente el surgimiento de nuevas concepciones del sacerdocio, diciendo en 1969 que la Iglesia futura indudablemente “descubrirá nuevas formas de ministerio y ordenará para el sacerdocio a cristianos aprobados que ejerzan alguna profesión” . Será por necesidad “una Iglesia más espiritual”, dijo, “ya no... el poder social dominante en la medida en que lo fue hasta hace poco; pero disfrutará de un nuevo florecimiento y será vista como la patria del hombre”. El surgimiento de este futuro modelo de Iglesia fue visto como positivo, excepto que la Iglesia debe prepararse urgentemente para él. “Debemos hacer todos los esfuerzos posibles para no detener, sino promover este desarrollo y dirigirlo por las líneas correctas”, escribió Karl Rahner. Pero la vieja guardia de la jerarquía de la Iglesia –ya sacudida hasta la médula por el Vaticano II– nunca se acercaría a ceder terreno a grupos marginales, sacerdotes casados, mujeres sacerdotes, sacerdotes trabajadores o experimentación litúrgica. Algunos comentaristas esperaban que el enfrentamiento resultara en un cisma a gran escala entre progresistas y conservadores.¹¹

Así que nunca se presentó ningún enfoque valiente e innovador para las pequeñas comunidades espontáneas. Lo que realmente ocurrió fue que los grupos marginales fueron mantenidos en los márgenes, o empujados desde los márgenes hacia la oscuridad, y así la “iglesia emergente” se convirtió en la “iglesia subterránea”.¹² No puede haber duda de que estos teólogos identificaron correctamente los impulsos y tendencias, las preocupaciones y los problemas, que al menos en parte han encontrado expresión como ramas y vástagos del movimiento ICAB, con todos sus innumerables defectos. Si el movimiento ICAB y fenómenos similares no son lo que estaban prediciendo, entonces ¿qué estaban prediciendo? Después de todo, los teólogos predijeron la llegada de la Iglesia futura, no la llegada de la Iglesia perfecta. Puede ser chocante o desagradable, pero el fenómeno ICAB es una característica auténtica de la evolución lógica y teológica de la Iglesia Católica.

b) Seguramente todas las ramas de la Iglesia deben ser parte de estructuras canónicas reconocidas: diócesis, sociedades, órdenes, etc.

En el transcurso de los últimos 50 años, la Iglesia Católica ha reconocido en repetidas ocasiones que sus estructuras organizativas y administrativas no siempre se adaptan a las necesidades y situaciones particulares. A medida que la sociedad ha ido cambiando continuamente, el sistema de jurisdicciones territoriales estrictamente delimitadas de la Iglesia –diócesis y parroquias– ha demostrado ser en ocasiones un obstáculo para la prestación de una atención pastoral eficaz. La Iglesia ha respondido con frecuencia de manera inteligente: ha demostrado la capacidad de crear nuevas estructuras organizativas para trabajar fuera y junto con las tradicionales, y a través de las fronteras administrativas si es necesario. La Iglesia también puede modificar y aplicar el Derecho canónico de manera creativa para abordar cuestiones que considere dignas de atención. Este ha sido el caso durante mucho tiempo con ciertos grupos inmigrantes y/o de lenguas minoritarias, por ejemplo. Lógicamente, estos grupos, aunque tal vez estén bien representados a nivel nacional o regional, pueden constituir solo un pequeño número en cada jurisdicción de la Iglesia individual; pueden vivir en áreas que se extienden a lo largo de varios límites parroquiales o diocesanos. En respuesta, la provisión de atención pastoral (capellanías, misas en lenguas minoritarias y servicios sociales, por ejemplo) puede organizarse de tal manera que cruce las líneas jurisdiccionales. Varias parroquias y/o diócesis pueden trabajar juntas, y las estructuras canónicas pueden quedar en segundo plano frente a las necesidades pastorales.¹³ Pero la Iglesia ha tenido que aprender esto a las duras penas: la atención pastoral inadecuada a grupos étnicos e inmigrantes específicos en los EE. UU. ha llevado a varios otros cismas significativos y duraderos (no relacionados con el ICAB), como la Iglesia Católica Nacional Polaca (PNCC) a partir de 1897, la Antigua Iglesia Católica Romana [sic] desde la década de 1910 en adelante, y la Congregación Católica Afroamericana (Templo Imani) fundada en 1989.

La Iglesia Católica demuestra, por tanto, su capacidad para abordar situaciones que desafían sus estructuras canónicas reconocidas. Esto también es cierto en respuesta a las comunidades católicas emergentes que, de otro modo, vacilaban al margen de la Iglesia oficial. La «prelatura personal», una invención reciente, se extiende a lo largo de jurisdicciones y se superpone a ellas, e incluso cruza fronteras internacionales. La prelatura personal es el estatus canónico que se le ha concedido al Opus Dei. Aunque se le anima a cultivar buenas relaciones con los obispos diocesanos, como su nombre lo indica, una prelatura personal tiene su propio prelado u obispo. Su propósito vago es «realizar obras pastorales o misioneras particulares para varias regiones o para diferentes grupos sociales»¹ –se busca en vano una definición más clara. Los cínicos

Los católicos ven el modelo de la Prelatura Personal como un pase libre para operar como y donde quieran. Los "Ordinariatos Personales" para los ex anglicanos están limitados territorialmente, pero cubren vastas áreas, como toda América del Norte. Estos Ordinariatos son la continuación de la "disposición pastoral" anterior para los ex episcopalianos en los EE.UU. Fundamentalmente, como en el caso de la Prelatura Personal, se trata de una innovación canónica en respuesta a una necesidad pastoral identificada por los propios fieles. Cuando las consagraciones de 1988 del Arzobispo Lefebvre separaron a la tradicionalista Sociedad Sacerdotal de San Pío X (FSSPX) de la Iglesia Católica, el Vaticano respondió en cuestión de días fundando su propia versión rival, la Fraternidad Sacerdotal de San Pedro. La Iglesia no había objetado en principio el plan de Lefebvre de consagrar obispos; habían estado en negociaciones para autorizar oficialmente un "obispo volante" para la FSSPX. En otras partes del movimiento tradicionalista se habló de lanzar un «Ordinariato de la Misa en latín».¹

Es evidente que las innovaciones en las estructuras organizativas de la Iglesia han sido impulsadas "desde abajo" por grupos no oficiales y marginales. Una de las características más polémicas de la ICAB es la creación de diócesis paralelas y competidoras, pero el propio Vaticano no se abstiene de crear estructuras organizativas "rivales" o paralelas, incluso dentro de exactamente la misma área que una entidad canónica existente. Cuando la contraparte de la FSSPX en Brasil –la Sociedad de San Juan Vianney– se reconcilió con el Vaticano, el Papa San Juan Pablo II anunció una nueva estructura canónica única para acomodarlos: una "Administración Apostólica Personal". Esto suena como una combinación de términos preexistentes y efectivamente lo es: una "Prelatura Personal" es un grupo dirigido por obispos sin fronteras, como el Opus Dei, y una "Administración Apostólica" es una especie de diócesis; mezcle las dos y obtendrá, bueno, una "Administración Apostólica Personal". Su jurisdicción "cubre exclusivamente la Diócesis de Campos, en Brasil" y está "inmediatamente sujeta a la Santa Sede".¹ Una diócesis paralela y un altar rival: sería un cisma de manual, excepto que responden directamente al Papa. También en Brasil y bajo la autoridad directa del Papa, la primera "Asociación Privada Internacional de Fieles de Derecho Pontificio" del nuevo milenio, los Heraldos del Evangelio, es otro grupo estrictamente ortodoxo, tradicionalista y socialmente conservador. Recluta a sus miembros entre las generaciones más jóvenes, aunque su fundador y líder durante mucho tiempo, João Scognamiglio Clá Dias, nació en 1939.

Fue ordenado junto con la primera cohorte de sacerdotes "Heraldos" en 2004, a la edad de 64 años. Clá Dias estuvo muy involucrado en la organización católica ultraconservadora Tradición, Familia y Propiedad (TFP) junto con el obispo Antônio de Castro Mayer de Campos, compañero consagrante de Lefebvre en las consagraciones de 1988.

Nuestro mundo cambiante exige que el Vaticano ejerza toda su flexibilidad y creatividad disponibles para mantener unida a la Iglesia Católica, pero es muy claro que el Vaticano ha gastado más energía en dar cabida a los grupos conservadores y tradicionalistas (incluidos los tradicionalistas anglicanos) que en grupos liberales o progresistas análogos. La revuelta de la FSSPX provocó una respuesta canónica inmediata y concreta: el Derecho Canónico se modificó rápidamente, se lanzó una estructura canónica al estilo de la FSSPX y el Papa personalmente declaró que la Misa en latín estaba repentinamente disponible para todos los católicos. Los tradicionalistas de Campos, Brasil, así como el Opus Dei, disfrutaban cada uno de estructuras canónicas totalmente únicas para garantizarles la máxima libertad, bajo la autoridad directa del Papa. Hay flexibilidad, por lo tanto, y la prioridad de mantener unida a la Iglesia es fuerte, pero el movimiento ICAB no haría bien en sentarse y esperar mientras el Vaticano conjura una nueva estructura canónica innovadora para dar cabida a ella. Partes del movimiento ICAB están en desacuerdo con cosas tan fundamentales para las estructuras y el gobierno de la Iglesia Católica que de todos modos no querrían ser incorporadas al marco existente. Otras, como la propia iglesia madre del ICAB, en realidad se basan en hacer una demostración de protesta profética, y llegar a un compromiso significaría el fin de su razón de ser.¹ La Iglesia Católica, por su parte, sólo mueve con mucha cautela los objetivos canónicos, aunque no necesariamente lentamente, sino casi siempre sólo para los grupos conservadores y tradicionalistas.

Las estructuras canónicas no lo son todo. Johann Adam Möhler advirtió contra el apego excesivo a las estructuras organizativas de la Iglesia, ya que éstas pueden confundirse con características permanentes y venerables de la Iglesia. Ni siquiera la Iglesia misma debe ser reverenciada como una institución “fundada para la preservación y perpetuación de la fe cristiana. Más bien, es mucho más un fruto de esta fe, una acción de amor que vive en los creyentes a través del Espíritu Santo”.¹ Tampoco se debe elevar a la Iglesia a un objeto de fe o culto.¹ Si bien reconoce estos peligros, la Iglesia post-Vaticano II todavía carece de una visión eclesiológica,² y nunca ha habido la respuesta coherente y global a las comunidades católicas emergentes que los teólogos pedían. Cualquier visión eclesiológica futura tendría que aprovechar de alguna manera “en una tensión creativa y conflictiva los diferentes elementos, puntos de vista y formas de ser eclesial”²¹ que existen incluso dentro de la corriente principal y no solo en los márgenes de la Iglesia. ¿Se acercará la Iglesia católica alguna vez a la “Iglesia subterránea” como lo ha hecho con los grupos tradicionalistas? ¿No sería al menos abrir un diálogo el mínimo que exige la caridad, o la Iglesia se vería obligada entonces a decir, con el padre Faber: “Nuestra caridad es mentirosa porque no es severa; y es poco persuasiva, porque es

“No es veraz... Donde no hay odio a la herejía, no hay santidad.”²² Pero dejando de lado a los herejes y cismáticos, ahora hay generaciones de católicos que han nacido y crecido dentro del movimiento ICAB – no han “roto” con ninguna Iglesia, y el crimen del cisma no se transmite genéticamente. Otros, probablemente más numerosos, fueron bautizados en otras Iglesias (o no lo fueron en absoluto) y han llegado a la fe católica a través del movimiento ICAB, no a través de Roma. Estos fieles son simplemente católicos, una variedad no romana.

Seguir negando su presencia en la Iglesia no es un acto de verdad ni de santidad; es simplemente golpearlos con el mismo palo gastado de 1945.

c) ¿De dónde surge la autoridad para crear el ICAB?

La cuestión de las fuentes de autoridad es uno de los temas más divisivos y problemáticos entre las denominaciones cristianas y en la teología en general.²³

Se podría decir que la autoridad de la Iglesia comienza con el Bautismo. La experiencia del Bautismo, común a prácticamente todos los cristianos, confiere una especie de autoridad o mandato en términos sencillos, ya que abre la puerta a la plena pertenencia a la Iglesia. No hay grados en el Bautismo ni tampoco "rangos" dentro del mismo. Recibir el rango de Cardenal o Metropolitano palidece en insignificancia comparado con el Bautismo.

El bautismo no es sólo un sacramento «inicial» o menor, y junto con la fe conlleva todos los derechos y responsabilidades del miembro de la Iglesia. No se necesita una autorización especial para que los cristianos se reúnan, oren y discutan responsablemente sobre la fe u otros temas que les preocupan, que podrían incluir, por supuesto, preocupaciones sociales o políticas. El cristiano puede, y realmente debe, reunirse y hablar a otros sobre su fe, dar testimonio de su fe y tratar de llevar a otros a la fe en Dios por medio de Jesucristo. Dentro de esta reunión hipotética de cristianos es natural y legítimo que se desarrollen roles, como dentro de cualquier grupo social. Según Karl Rahner, este breve esquema constituye la esencia de la Iglesia, totalmente fiel a su naturaleza y de ninguna manera subversiva de ella. Rahner predijo que la Iglesia del futuro surgiría de «una libre decisión de fe y la formación de congregaciones por parte de individuos en medio de una sociedad secular». ² No mencionó ninguna denominación en este contexto; no mencionó a la Iglesia Católica.

Según Rahner la gran concepción institucional no es una fuente de autoridad

25 Rahner, "la fe es siempre una decisión libre y activada personalmente". 26

Los grupos de base espontáneos y emergentes que él imaginaba no son la auténtica Iglesia del futuro a pesar de ser una iniciativa suelta de individuos, sino por eso mismo; porque "no puede ser contrario a la naturaleza de la Iglesia ser más claramente visible que antes como una realidad social". 27 En otras palabras, todas las manifestaciones de la Iglesia son buenas, y cualquier manifestación de la Iglesia es mejor que ninguna. Los miembros de la reunión cristiana descrita anteriormente "tienen tanto derecho como una parroquia territorial a ser reconocidos como un elemento básico de toda la Iglesia", 28 escribió Rahner. Pero se convierte verdaderamente en "Iglesia local cuando puede realmente sostener las funciones esenciales y básicas de la Iglesia (la proclamación organizada del evangelio, la administración de los sacramentos, la caridad cristiana, etc.)"², siendo las prioridades el evangelio y la Eucaristía.² Para este fin, la congregación tiene el derecho, escribió Rahner, de proponer un candidato para la ordenación,⁰ "incluso si está casado",³ subrayó Rahner. Y no veía "ninguna razón en principio"³¹ por la que una mujer no pudiera ser ordenada, citando la *salus animarum* suprema *lex* – la salvación de las almas es la ley suprema de la Iglesia.³² La "forma de la Iglesia por venir" predicha por Rahner refleja muy claramente las tendencias y características de los grupos dentro del movimiento ICAB, pero para la Iglesia Católica oficial todo esto es pura fantasía. Las posiciones oficiales de la Iglesia todavía están a años luz de esta visión, incluso teniendo en cuenta el progreso real en las actitudes hacia el ministerio, las mujeres, los laicos y la cuestión urgente de los sacerdotes casados. Aunque el apoyo a estas y otras reformas similares se ha extendido exponencialmente entre los católicos, que cada vez se muestran más abiertos y proactivos, la "gran institución" es notoriamente inmóvil. Es imposible imaginar que comunidades tan poco controvertidas como El Arca, los Focolares o Les Foyers de Charité propongan a sus propios candidatos calificados, varones y solteros para la ordenación y que sea

Para la Iglesia católica "real", el ministro ordenado sigue siendo "simple y únicamente el representante designado de la gran Iglesia episcopal y no puede concebirse de otra manera". ³³ La teología de Rahner contribuye en gran medida a reivindicar el movimiento ICAB, pero la gran institución nunca cede. Contrasta un poco con los primeros cristianos que, creyendo que el fin estaba cerca, priorizaron el testimonio del evangelio en lugar de establecer una organización jerárquica disciplinada que se mantuviera inmutable a lo largo de los siglos. ³ No intentaron hacer que sus diversas prácticas (pobreza, propiedad común, abstención del matrimonio) fueran vinculantes para todos los demás. El cristiano individual no intentó "elevar su práctica a una ley general". ³ La santa misión de la Iglesia aseguró, sin embargo, que si bien seguramente está formada por pecadores, llegó a entenderse a sí misma a lo largo de los siglos como una *societas perfecta*, es decir, completa en lugar de moralmente

perfecto.³⁶ Con el tiempo, esto se distorsionó y se consagró como la imagen de la Iglesia como "sociedad perfecta", argumentó Paul Lakeland, para la cual "la evangelización no es tanto proclamar el Evangelio como atraer conversos a la Iglesia, la comunidad de los salvados. Además, la fe misma se convierte rápidamente en una cuestión de asentimiento a una serie de proposiciones que funcionan como una especie de constitución para la Iglesia".³

La concepción dominante de la Iglesia sigue siendo claramente de arriba hacia abajo, comenzando desde arriba con todo lo que es revelado, sobrenatural y doctrinal.³ Esta concepción de la Iglesia tiende a colocarla por encima del análisis histórico crítico, ya que tiende a atribuir a Dios lo que vemos de la Iglesia. En otras palabras, se presume que la Iglesia tal como es es la manera en que Dios la quiso, y la continua participación directa de Dios en la Iglesia se considera una aprobación total de la misma.³ La innovación o la espontaneidad desde abajo están destinadas a parecer no sólo audaces, sino que van directamente en contra de la voluntad de Dios. La Iglesia y sus estructuras tal como están constituidas actualmente se postulan como efectivamente divinas e incuestionables, triunfan sobre todo. Esta "autocomprensión de la Iglesia asume una autoridad especial por derecho propio. Se eleva por encima de todo desafío y crítica". La Iglesia propone un modelo de autoridad absoluta —en realidad no es el ejercicio de la autoridad en absoluto, sino el ejercicio del mando— que automáticamente excluye, proscribe, estigmatiza y anula cualquier desafío. ¿Puede realmente argumentarse seriamente, entonces, que son los cristianos bautizados comunes del movimiento ICAB quienes han excedido o usurpado la autoridad?

d) ¿Qué pasa con la autoridad del obispo? ¿No ignoró Duarte Costa la legítima autoridad y jurisdicción del obispo local?

La ICAB parece ser una demostración clásica del "rechazo de la sumisión al Sumo Pontífice o de la comunión con los miembros de la Iglesia sometidos a él"¹ — cisma según el Código de Derecho Canónico. La comunión con el obispo local es el signo fundamental de la comunión con la Iglesia y de la sumisión al Papa. Pero la comprensión de la naturaleza de la comunión ha cambiado —incluso la comprensión de lo que es un obispo ha cambiado. ¿Hay una razón objetiva, que trascienda estas comprensiones cambiantes, que impida concebir algún tipo de comunión reparada para el movimiento ICAB?

La comunión, por supuesto, no significa uniformidad: existe entre iglesias de diferentes ritos, lenguas y disciplinas. En todos los países católicos hay, por ejemplo, diversos ritos de sacerdotes casados que sirven en armonía con los demás ritos; existe diversidad precisamente a causa de la comunión, no a pesar de ella.

Pero equiparar la comunión con la Iglesia a la comunión con el obispo es un obstáculo persistente; también es problemático porque la concepción actual de un obispo ha sido el producto de un desarrollo desigual.

La Iglesia de los primeros siglos era un movimiento compuesto por grupos locales diversos, autónomos y algo insulares, explicó John E. Lynch: “Aunque había una conciencia vívida de la Iglesia universal, la unidad se expresaba en la fe más que en la organización o la disciplina”.² La comunidad invariablemente elegía a su propio líder, pero el respaldo de los líderes u obispos de las comunidades cristianas vecinas —la consagración— se consideraba un signo necesario de unidad con la Iglesia en general.

³ ¿Quién era el obispo de la Iglesia primitiva? Él era “el amor personificado de la congregación” y “un servidor de todos”. Como se mencionó, el obispo era elegido por la comunidad, desde dentro de la comunidad, “no elevado por encima de los demás, ya que era entendido como uno con la congregación... el producto puro de su amor”. Esta visión holística de la congregación era compartida por los Apóstoles, quienes “no enviaban sus Epístolas a los obispos de las congregaciones, sino directamente a las congregaciones”. Sin embargo, este modelo de obispo y comunidad no estaba aislado de la Iglesia primitiva, y “ciertamente fue la práctica de la iglesia durante gran parte de su primer milenio”. Es un marcado contraste con la situación en la Iglesia de hoy, en la que un nuevo obispo es “impuesto” a una diócesis “porque está bien conectado en Roma” o “debido a su estrecha identificación con poderosas figuras eclesásticas que ha cultivado asiduamente a lo largo de los años”.¹ No hace falta decir que ha habido, a lo largo de los siglos, una transformación radical en la concepción de lo que es un obispo. La Iglesia de hoy todavía lleva la impronta de la Edad Media y el feudalismo, cuando la clase dominante cooptó al clero superior para que fuera una rama de sí misma, y la Iglesia creó una falsa división entre el “poder” sacerdotal y la participación comunitaria, repudiando así los primeros Concilios de la Iglesia.

Actualmente no faltan los llamados a una nueva transformación radical de la concepción del obispo, o simplemente a una puesta en práctica más fiel del Vaticano II. Se comenzaría por devolver a la congregación —“y por lo tanto a los laicos— una voz decisiva en la elección de su propio obispo: la elección del obispo local debería ser hecha ordinariamente por la iglesia local”². De hecho, si “el obispo ha de mostrar el amor de todos en una imagen viva, todos deben ser activos en su

53 Una vez elegidos democráticamente, se sostiene que se debe esperar que los obispos se comprometan con su diócesis para siempre, reafirmando así “la antigua prohibición canónica que prohíbe a un obispo dejar una sede para obtener otra”. 54 La Iglesia primitiva se propuso eliminar esta “fuente inagotable de ambición, rivalidad y autopromoción clerical”, 55 que más tarde se convirtió en parte integral de la agenda del obispo arribista moderno. La Iglesia Tridentina desestimó las afirmaciones enfáticas de los primeros Concilios “sobre la unión que debe existir entre el obispo y el pueblo de su diócesis” 56 mientras seguía apoyando de palabra la imagen del obispo como “un pastor residencial que preside de manera estable la iglesia en una ciudad y sus alrededores”. 57 Pero es poco probable que las palabras basten por mucho más tiempo, ya que los católicos modernos cada vez menos dan deferencia automática a los obispos. “Les guste o no, los líderes de la Iglesia se ven obligados con frecuencia a consultar a los laicos cuando intentan ejercer su autoridad”. Es mucho más probable que el liderazgo futuro sea participativo y que la autoridad exista por consenso o no exista en absoluto. Según Michael J. Buckley, los católicos rechazan expresamente la actual desconexión entre el liderazgo y los laicos: “si no se corrige el sistema actual de selección de obispos, todos los demás intentos de reforma sería fracasarán y un número cada vez mayor de católicos se encaminará hacia la alienación, el desinterés y el cisma afectivo”.

9

¿Es de extrañar que Duarte Costa hablara de un regreso a la Iglesia primitiva? Decidido a practicar lo que predicaba, declaró su objetivo de “democratizar la Iglesia” y afirmó ser obispo de Río de Janeiro por “aclamación popular”. A medida que esta idea se fue extendiendo gradualmente dentro de la ICAB, también se convirtió en una característica de algunas de sus ramas y ramificaciones. En 1945, hablar de democratización en la Iglesia era, en el mejor de los casos, ridículo y, en el peor, escandaloso, pero los elementos de la democracia se han convertido en realidad para la Iglesia católica; “la autoridad en la Iglesia ahora se ejerce generalmente en relación con aquellos que eligen voluntariamente aceptar su autoridad... Es más probable que la autoridad sea negociada en lugar de simplemente aceptada”. 1 El tema de una mayor democracia en la Iglesia está ahora lejos de ser escandaloso; es casi un debate general. Pocos negarían a Duarte Costa la distinción de haber sido el defensor más vociferante y dramático de la reforma episcopal en su tiempo y lugar particulares. Ciertamente, no hay ninguna figura tan crítica similar en los registros, especialmente dentro de las filas del propio episcopado católico romano.

La comunión con la Iglesia Católica equivale a la comunión con el obispo local, pero esto invita a una demanda de aclaración sobre quién es realmente el obispo: únicamente un representante designado del club de antiguos alumnos eclesiásticos o la iglesia local.

¿Cuál es la verdadera elección de líder por parte de la comunidad? ¿El obispo "muestra el amor de toda [la congregación] en una imagen⁶viva"² o está esperando el momento oportuno hasta que se disponga de un puesto más atractivo? ¿Hasta qué punto está ese obispo en verdadera comunión con la Iglesia local? El verdadero punto de la comunión, al parecer, no es tanto la unidad con la Iglesia local como la sumisión al poder centralizado. La teoría sostiene que el obispo es el sucesor de los Apóstoles, pero este es otro ejemplo de la Iglesia que rinde homenaje de palabra a una teoría bastante vacía: "los apóstoles fueron misioneros y fundadores de iglesias; no hay evidencia, ni es en absoluto probable, de que alguno de ellos haya establecido residencia permanente en una iglesia en particular como su obispo".³ La noción de que los Apóstoles eran obispos, escribió Francis A. Sullivan, es problemática: "Por un lado, es indudable que el mandato que Cristo dio a los apóstoles incluía el triple oficio de enseñar, gobernar y santificar, que el Vaticano II describió como conferido por la consagración episcopal [Lumen Gentium 21]. Sin embargo, la corrección de describir a los apóstoles como 'obispos' es otra cuestión". El modelo feudal tridentino de obispo de la Baja Edad Media que la Iglesia ha heredado no es adecuado para este propósito, y no invita a un reconocimiento serio y digno como símbolo de comunión con la Iglesia. El obispo moderno, a años luz de ser un Apóstol, es un agente de poder remoto de arriba hacia abajo, que solo inspira "alienación, desinterés y cisma afectivo" en los católicos de hoy. La idea del obispo, tal como la apoya actualmente la Iglesia Católica, claramente no tiene su origen en los primeros cristianos, y esto constituye una burla a la apostolicidad. Más que⁶ nunca antes, los teólogos se oponen a ella, y la voz de Duarte Costa no estaría sola hoy.

e) Si se reivindica la Apostolicidad, ¿no significa eso la comunión con una Sede Apostólica?

Una, Santa, Católica y Apostólica: las cuatro "marcas" de la Iglesia que el Papa San Juan XXIII sostuvo que "resumían verazmente toda la esencia de la enseñanza y el testimonio de Cristo". Estas marcas de la Iglesia son identificables⁶⁶ a través de la fe en lugar de la ciencia forense, y la teología católica desde el Vaticano II reconoce que también se encuentran en otras comunidades cristianas. La apostolicidad es quizás la marca de la Iglesia un poco más⁶ elusiva y menos evocadora; "no está del todo claro qué afirmación estamos haciendo sobre la iglesia cuando decimos

es apostólica”, escribió John Burkhard, señalando que fue la última de las marcas de la Iglesia que se incluyó en el credo. En la práctica, mantener vínculos concretos con las Sedes Apostólicas originales ha sido un asunto delicado para la Iglesia; los primeros cientos de años de catolicismo en Brasil son un ejemplo, cuando la Iglesia estaba separada y era independiente en todo sentido práctico. Con el tiempo, esta interpretación estrecha de la apostolicidad se ha relativizado en favor de otros aspectos de la herencia apostólica. Apostólico en su sentido más simple implica una continuidad con la Iglesia del primer siglo; que las creencias y prácticas, si bien difícilmente se puede esperar que sean las mismas, de alguna manera se pueden ver como ubicadas dentro de la misma tradición.

Siendo realistas, por supuesto, los católicos de hoy estarían completamente perdidos y desconcertados si entraran en una iglesia del primer siglo. Todo, desde la logística y las convenciones de las reuniones y el culto, el idioma, el clima y la vestimenta, hasta las normas sociales, las presiones y las preocupaciones de la época, incluso el lenguaje corporal, las vistas y los olores, se combinarían para hacer que la experiencia de la Iglesia primitiva fuera profundamente ajena para los cristianos modernos. Sin embargo, la apostolicidad no quiere decir que la Iglesia sea la misma, sino que existe un continuo esencial que se puede identificar. Las otras cosas –el idioma, la vestimenta, la administración, la logística– pueden considerarse accidentales y sujetas a cambios. Este continuo, una apostolicidad histórica general a lo largo del tiempo, se puede distinguir de otro aspecto que podríamos describir como un ethos de apostolicidad activa. Esto es vivir el espíritu o “modo” del Apóstol. ¹ El primer tipo de Apostolicidad, el histórico, se relaciona con el funcionamiento interior y el gobierno de la Iglesia –elementos que es menos probable que sean de interés inmediato para los de afuera– mientras que el ethos de la Apostolicidad es una perspectiva misionera, la manera de relacionarse con el mundo en el día a día. John Thiel sugirió que la Apostolicidad puede apreciarse mejor observando lo que los fieles realmente hacen –son esas actitudes y valores los que “perduran en los corazones y acciones de los fieles” ². Paul Lakeland escribió que esto ayuda a poner el ministerio ordenado en su contexto apropiado; “La Apostolicidad... es una marca de la Iglesia llevada principalmente por los laicos, ya que son los laicos quienes cargan con la mayor parte de la tarea de ser la presencia amorosa de Dios en el mundo” ³. Acentuar el espíritu y la actitud apostólica diaria resalta el papel real de los laicos numéricamente abrumadores, y los coloca a la vanguardia de la Iglesia.

El ser apostólico emerge, por tanto, de la neblina del Credo para convertirse en una verdadera misión cotidiana, una práctica en armonía con lo que se predica. El Credo mismo ilustra los dos aspectos de la apostolicidad, siendo un resumen de creencias teóricas con un ethos subyacente de acción. El Credo “mira hacia atrás a ciertas

acontecimientos en la historia en los que Dios ha actuado y ... Espera con ansias el propio Dios la consumación de estos actos.” Las verdades del Credo se basan en acciones y eventos tanto calculados como aún por realizarse, que recuerdan la frase de Karl Barth de que “[la verdad] no es lo que decimos sobre Dios, sino lo que Él hace, hará y ha hecho.” También es cierto que la Apostolicidad es una conexión históricamente rastreable que se extiende a lo largo de dos mil años, pero en el carácter de herencia espiritual en lugar de un inventario o lista de verificación. La apostolicidad está destinada a ser en gran medida intangible. Aunque los Credos no son listas de verificación para validar la verdadera Iglesia, esto no significa que sea imposible identificar los fundamentos y también los no fundamentales: “Si pudiéramos viajar en el tiempo... No siempre encontraríamos a la Iglesia si buscáramos características de nuestra Iglesia actual, como el clero célibe o los diáconos permanentes o los consejos financieros diocesanos o los cardenales o las catedrales góticas”. El triple ministerio de obispos, presbíteros y diáconos —a veces presentado como la marca por excelencia de ser católico y apostólico— ha tenido en sí mismo un desarrollo complejo y tardó mucho tiempo en surgir.

La sucesión apostólica debería servir idealmente para demostrar ambos tipos de apostolicidad: continuidad de la creencia, en la que se elige a un sucesor para que continúe encarnando las creencias y prácticas de los Apóstoles, combinadas con los aspectos prácticos de la misión apostólica diaria: sacrificio y servicio. La sucesión apostólica, muy apreciada y mantenida por la ICAB y sus grupos descendientes, es una expresión importante de la apostolicidad, aunque no sea la suma total de él.

La apostolicidad “no significa que todos hayan sido siempre y en todo momento absolutamente fieles a la tradición apostólica, sino más bien que la comunidad en su conjunto, a lo largo del tiempo, ha permanecido discerniblemente en continuidad con la fe apostólica”. El mayor punto de discordia entre el Vaticano y el movimiento ICAB sería la sumisión a la jurisdicción universal del Papa; pero como ninguna de las instituciones, el Vaticano ni la ICAB, son productos de los tiempos apostólicos, la apostolicidad en realidad no tiene mucho que decir sobre la disputa. Ninguna institución ha sido “siempre y en todo momento absolutamente fiel a la tradición apostólica”. Ambas muestran signos de la herencia apostólica, pero también son desarrollos bastante recientes tal como están. El papado, del que se podría esperar que tuviera la última palabra, tampoco vive fuera de la historia; como la ICAB y el Vaticano, es una institución que se esfuerza por vivir su fe en continuidad con la herencia apostólica. La apostolicidad es fundamentalmente aspiracional. La presencia de la continuidad apostólica podría ponerse en duda si una de las partes no alcanzara a desear esa Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica profesada en el Credo. Podría surgir la pregunta de si esa Iglesia o institución estaba haciendo lo suficiente para cumplir

Su compromiso profesado de trabajar por esa Iglesia a la que se aspira. También aquí lo que cuenta es el espíritu de apostolicidad, no la letra.

f) Si reivindicas la apostolicidad, ¿cómo puedes cuestionar el papel del Papa?

Cuestionar y debatir el papel del Papa es fundamental para una comprensión responsable del catolicismo y no tiene por qué hacerse de manera irrespetuosa. Las cuestiones más polémicas en torno al papel del Papa son el resultado del accidentado desarrollo histórico del papado, más que de sus fundamentos bíblicos, teológicos o espirituales. El papado tal como lo conocemos surgió de una "necesidad percibida de una autoridad central" en la Iglesia. Este reconocimiento de la autoridad central se convirtió en una teoría de la autoridad universal, que no tenía sus raíces en la Iglesia primitiva. "No hay nada en los primeros mil años de la historia de la Iglesia que sugiera que la primacía de la Sede Romana debería dar derecho o exigir a su ocupante que determine quién ha de ser el obispo de cada sede de la Iglesia", por ejemplo. Pero la historia de la Iglesia es una historia de conflictos, "gran parte de ellos sobre el grado relativo de peso que se debía atribuir a la autoridad de los diferentes obispos"¹. Roma era el centro del Imperio, y su predominio final en la Iglesia se debió mucho a su relación con el poder civil. Fue el comienzo de la simbiosis Iglesia-Estado que se convertiría en la norma en todas partes, y la Iglesia primitiva se volvió irreconocible después de convertirse en la religión oficial del Imperio.

Es difícil decir si el cristianismo se habría desarrollado o incluso sobrevivido sin la llegada de la cristiandad, que podría decirse que es el mal necesario por excelencia. Ya sea que se deba hacer hincapié en lo "necesario" o en lo "malo", el hecho es que "esos días, en su mayor parte, han pasado, y la iglesia se beneficiaría enormemente de recuperar algo de la libertad y la autodirección de las iglesias locales del primer milenio".² En ese primer milenio, "se celebraron reuniones de iglesias vecinas, sin duda, pero se convocaron para discutir problemas comunes más que para promulgar decisiones vinculantes. Cualquier acuerdo que se produjo fue el resultado de un autoajuste más que de la imposición de normas desde fuera".³ La infalibilidad papal ha dominado y nublado el debate más amplio sobre la infalibilidad de la Iglesia. El Primer Concilio Vaticano subrayó "la comprensión en gran medida jurídica [de la infalibilidad] como la definición

y el uso legítimo del poder papal extraordinario.” El Concilio Vaticano II amplió este “horizonte por lo demás limitado al hablar de la infalibilidad de toda la Iglesia como la fe infalible del pueblo de Dios.” Pero difícilmente diríamos que esto constituye una rebelión general contra el Papa.

Tal vez resulte irónico que en las últimas décadas, en las que el papado ha sido objeto de debate y discusión más que nunca, la gente haya amado verdaderamente a los papas. Desde Pío XII, el primer "papa televisivo", hasta Francisco, el primer "papa selfie", los papas recientes han demostrado, de maneras muy diferentes, dotes extraordinarias para comunicarse y generar simpatía. Pero aún quedan puntos de discordia. ¿Estamos obligados a elegir entre la adulación y la difamación? Y, si es así, ¿por qué? ¿Qué ha sido tan divisivo como para dividir a la Iglesia de esta manera: la infalibilidad, la jurisdicción universal, la Curia, el Vaticano I, el Vaticano II?

“No es la autoridad del Papa lo que está en duda entre los hijos fieles de la Iglesia, sino el ‘sistema’ que lo tiene prisionero... Lo que se quiere es liberar a todos, incluso al mismo Santo Padre, del sistema –que ha sido objeto de quejas durante varios siglos, y sin embargo no hemos logrado realmente aflojarlo ni reestructurarlo.”

6

Algunas características de este "sistema" papal obviamente sirvieron en algún momento para algo, pero tal vez necesiten una reforma o incluso su abolición: el arribismo curial, los obispos burócratas de ninguna parte, los títulos pomposos, las sinecuras inútiles en el Vaticano, el inflado cuerpo diplomático. Éstas son las cosas con las que Duarte Costa tenía un problema, no con el Papa mismo. Criticó la abrumadora "italianidad" del Colegio Cardenalicio, que representaba ridículamente a la Iglesia universal; en el cónclave que eligió a Pío XII, 33 de los 62 cardenales eran italianos, incluido, por supuesto, el ganador. Pero en sólo dos décadas (1945-1965) la composición del Colegio Cardenalicio se transformaría por completo, de manera permanente e irrevocable.

El mundo entero y la Iglesia entera se transformarían de manera permanente e irrevocable. La institución que parecía una fortaleza contra la que Duarte Costa despotricaba probablemente haya desaparecido; el papado, constantemente reexaminado desde los años 60 y entendido bajo nuevas luces, ya no es intocable ni está por encima de la crítica, ya sea de progresistas o conservadores.

Algunos de los comentarios y críticas más escandalosos de Duarte Costa en los años 40 son ahora observaciones teológicas corrientes, aunque no totalmente cómodas. Muchas de sus objeciones carecerían de sentido si se hicieran hoy, dado que las aclaraciones del Vaticano II sobre el papado, la infalibilidad, el gobierno, la colegialidad, el *sensus fidelium* y el culto han dejado a un lado muchas de sus quejas. Muchas de las objeciones restantes de Duarte Costa finalmente han llegado a la lista de temas para revisión, como la ordenación -en Brasil, especialmente- de hombres casados y el uso excesivo de títulos. Es fácil condenar la desobediencia de Duarte Costa, pero desde aquellos días la relación de todos los católicos con la autoridad ha sufrido una revisión completa. "Si bien muchos en posiciones de autoridad en la iglesia aún pueden exigir obediencia

... "El ejercicio de la autoridad nunca puede ser tan sencillo en una situación en la que los feligreses son libres de irse y retirar su apoyo, tanto material como espiritual." Después de todo, la Iglesia Católica ha renunciado al monopolio que antes reivindicaba, como parte del precio que debía pagar por interactuar con éxito con el mundo moderno. No se debe considerar a Duarte Costa como un gran villano por anticipar, en unas décadas, actitudes que se convertirían en posiciones católicas estándar.

Conclusiones

La Iglesia católica es estudiada con mayor frecuencia por personas de uno u otro tipo, y existe una tendencia a ignorar la imagen que la Iglesia proyecta a los no católicos. La Iglesia católica es ampliamente incomprendida y casi instintivamente detestada. Puede parecer sectaria, "extraordinariamente engreída y egocéntrica".⁹ Pero nadie lucha con la Iglesia tanto como los propios católicos. "Entre la mayoría de los católicos del mundo occidental hay una sensación generalizada de que la Iglesia les ha fallado, de que no ha escuchado su experiencia y sus necesidades". Los teólogos posteriores al Vaticano II advirtieron a la Iglesia que escuchara las experiencias y necesidades de los católicos, y una de las formas más vocales y visibles que han tomado estos gritos es la formación de grupos de micro-iglesias independientes. Todos los "grandes problemas" que enfrenta la Iglesia católica moderna encuentran expresión parcial en la red de micro-iglesias, que han adquirido forma sacramental y eclesial gracias al ICAB. No parece haber ninguna razón objetiva por la cual la Iglesia Católica no deba tender una mano y tratar de sanar las heridas.

Los personajes dramáticos del cisma de 1945 desaparecieron hace mucho tiempo: no hay nadie que viva actualmente.

Ninguna persona de uno u otro lado es responsable de la división de la ICAB en ningún sentido, legal o de otro tipo, y las mismas instituciones posiblemente se comportarían de manera diferente hoy en día. La retrospectiva nos dice que el rencor y la rebelión de estas pequeñas escisiones tienden a poner de relieve preocupaciones reales y genuinas; los grupos renegados actúan como veletas para toda la Iglesia. Plantean cuestiones que la Iglesia tendrá que abordar tarde o temprano. Las escandalosas reformas que exigía la ICAB finalmente se promulgaron en veinte años, aunque los críticos de la ICAB en 1945 no pudieron preverlo.

No es que la Iglesia nunca escuche las necesidades y demandas de los católicos y, de hecho, ha demostrado ser capaz de responder decisivamente, sobre todo en la creación de estructuras canónicas innovadoras para dar cabida a las ambiciones de grupos emergentes específicos. Se trata de nuevas creaciones oficiales, que no forman parte del patrimonio bimilenario de la Iglesia. La apostolicidad en realidad no valida un "camino" sobre otro, ya que ser apostólico significa adaptar la herencia apostólica a los tiempos. Todo lo visible en la Iglesia es el resultado del desarrollo, que se mantiene unido en un espíritu de continuidad invisible. El Vaticano como tal no es más un producto de la era apostólica que la ICAB: ambos son desarrollos recientes y, sin embargo, ambos comparten una continuidad histórica con los Apóstoles. Ambos "lados" del debate han exagerado en algún momento sus afirmaciones. No habría nada adecuado, históricamente fundamentado o fiel a la tradición en abolir el papado, como sugirió Duarte Costa; Pero tampoco es honesto ni constructivo pretender que el papado no ha cambiado a lo largo de la historia, dentro de la tradición, y que seguirá haciéndolo. Comparar la realidad del papado de hace 500, 1000 o 1500 años con la de hoy y afirmar que son efectivamente la misma cosa es una sugerencia absurda que pondría a prueba la cara de póquer del funcionario curial más desprovisto de sentido del humor. El papado en sus diversas formas ha sido un medio empleado para defender a la Iglesia cuando ha sido necesario, mantenerla viva y asegurar su supervivencia en el mundo, adaptándose siempre a las necesidades del momento, especialmente después de que la era de la seguridad de la cristiandad llegó a su fin.

La mayoría de las estructuras canónicas, las disciplinas clericales e incluso las órdenes religiosas comenzaron como estrategias radicales empleadas para salvaguardar a la Iglesia. Muchas órdenes religiosas comenzaron como los grupos marginales renegados – los reformadores proféticos – de su época. La Iglesia tiende a producir estrategias apropiadas para un tiempo y una tarea en particular, pero tarde o temprano ellos también deben adaptarse. Incluso el número de sacramentos, el número de órdenes sagradas principales, han requerido siglos de desarrollo para establecerse. La elección no es entre tradición o desarrollo – no son opuestos – y es solo a través de la incomprensión o el miedo que esta creencia ha echado raíces.

La Iglesia es claramente una tradición de desarrollo, que contiene todos los recursos necesarios para avanzar con confianza; esto es coherente con la etimología de desarrollar, desenvolver o desplegar. En las últimas décadas, nuevas estructuras canónicas se han "desplegado" estratégicamente para dar cabida a conservadores "marginales", tradicionalistas, partidarios de la misa en latín, anglicanos conservadores, grupos étnicos y nacionales específicos y el Opus Dei. De hecho, otras comunidades han pasado de ser "marginales" o renegadas a la comunión plena. Es más coherente y respetuoso con la tradición considerar las instituciones y estructuras organizativas de la Iglesia, incluida la forma actual del papado, como respuestas estratégicas a necesidades, conflictos y dificultades, en lugar de como impasibles bloques de piedra, inescrutables e inmutables a lo largo de los siglos.

Incluso la obligación del celibato clerical, objeto de apasionados debates, debe verse históricamente como lo que fue: una innovación estratégica para abordar una situación histórica particular. Esta es la manera más práctica y menos emotiva de ver la cuestión, y nos permite evaluar tanto el celibato obligatorio como su abandono según el conjunto de sus fundamentos en la fe, la Escritura, la tradición, la sociedad y la naturaleza.

Lo que se necesita no es una revolución sino una constante recalibración. Ver los argumentos como caras opuestas de una moneda puede no ser útil, equiparando una postura con la tradición y la otra con romper la tradición. La relación del celibato clerical con la tradición, su pasado y su futuro, es evidencia de una conversación más compleja. La ordenación de mujeres, una característica de algunos grupos de micro-iglesias emergentes, parece presentar un problema más difícil en la superficie y de hecho un problema que no es un problema desde algunos puntos de vista. Surge la tentación una vez más de ver dos caras: cara o cruz, a favor o en contra: ¿tiene la Iglesia la autoridad para ordenar mujeres o no? Pero esta pregunta "simple" da demasiado por sentado, como preguntar "¿Por qué la limonada Smith's sabe tan bien y por qué es mejor que todas las demás marcas?" ¿Tiene la Iglesia, en realidad, la autoridad para ordenar candidatos indignos, candidatos con motivos siniestros o desquiciados? Claramente, a veces ordena a los ineptos, los deshonestos y los malévolos, de modo que a) tiene la autoridad para hacer lo que es sumamente dañino para la Iglesia y la sociedad, y objetivamente incorrecto, o b) la Iglesia excede rutinaria y regularmente su autoridad; claramente, en la práctica, no está obligada a tener o no tener autoridad para llevar a cabo sus actos. Para aceptar las limitaciones de su autoridad y garantizar que ninguna ordenación desagrade a Dios, la Iglesia tendría que renunciar por completo a ordenar personas. La ordenación, el ministerio ordenado y el sacerdocio son simplemente más productos del desarrollo dentro de la tradición. Como se entiende actualmente, su conexión con el liderazgo es perfecta; los roles de liderazgo más altos están reservados para los ordenados y, por lo tanto, para los hombres. "No es evidente que la Iglesia ordene a los hombres, sino que los hombres ordenan a los hombres, y por lo tanto, a lo

“El carisma del liderazgo está intrínsecamente conectado con el del ministerio pastoral”, escribió Paul Lakeland, “pero mientras nuestra Iglesia esté organizada sobre la suposición de que la conexión es real, las mujeres simplemente no pueden ocupar sus lugares apropiados en el liderazgo de la Iglesia⁹”.¹

En realidad, la relación entre ministerio, liderazgo y ordenación sacramental es más flexible de lo que parece. Un número considerable de ordenados, sacerdotes y obispos, pasan parte o toda su carrera en trabajos no pastorales, como por ejemplo en funciones administrativas, gerenciales, diplomáticas o docentes. La ordenación puede ser un prerrequisito para el liderazgo, pero ejercer el ministerio pastoral en realidad no lo es. La ordenación en sí no implica que necesariamente se vaya a obtener un ministerio pastoral o un puesto de liderazgo: no todos los sacerdotes ejercen el ministerio y no todos los que ejercen el ministerio son sacerdotes.² También es evidente que los roles de⁹ responsabilidad para las mujeres, los hombres casados y los laicos consagrados han aumentado drásticamente en las últimas décadas, incluidos los roles de liderazgo. Muchos trabajos que normalmente hacían los hombres ordenados en el pasado ahora los desempeñan con mayor frecuencia las mujeres, por ejemplo en colegios y universidades, departamentos diocesanos y capellanías. La Iglesia demuestra repetidamente que en la práctica no considera que la interrelación entre liderazgo, ministerio y funciones ordenadas esté escrita en piedra para toda la eternidad. El (deliberadamente) creciente número de religiosas que trabajan en departamentos del Vaticano, la expansión continua del clero casado (diáconos, ex anglicanos y –de manera inminente– viri probati) y el crecimiento de las prelaturas y ordinariatos no diocesanos constituyen interpretaciones flexibles del modelo clerical clásico.

Los cuatro obispos ordenados por Monseñor Lefebvre en 1988 vieron revocadas sus excomuniones en 2009. Esto constituye un nuevo reconocimiento por parte de la Iglesia Católica de que puede haber maneras apropiadas de hacer las cosas fuera de las formas estándar. Los obispos de Lefebvre no tienen jurisdicción ni papel de liderazgo, pero el levantamiento de las censuras abrió la puerta al reconocimiento gradual de la Sociedad de San Pío X. Las Sagradas Órdenes, al menos en este caso, no son cuestionadas en absoluto. También vale la pena recordar la anomalía de Salomão Barbosa Ferraz, recibido en la Iglesia como obispo, aunque casado y padre de siete hijos. Existen oficialmente zonas grises en la teología del sacerdocio, incluso mientras fuerzas regresivas alimentan la cultura predeterminada de “docilidad y obediencia [y] reverencia por los ordenados”.

La Iglesia es capaz de encontrar soluciones a situaciones difíciles, anómalas y canónicamente irregulares cuando quiere. El recurso a una dialéctica simplista –“o estás dentro o estás fuera”– no es útil y, de hecho, no expresa la compleja realidad de la pertenencia a la Iglesia.

El desarrollo siempre ha encontrado resistencia, especialmente después de un Concilio: “Nunca ha habido un Concilio General de la Iglesia que no haya sido seguido por una crisis de fe para alguna parte del pueblo, e incluso por un cisma”, escribió el obispo George Dwyer, en un momento en que muchos temían que se acercaba otro gran cisma. Pero “los Concilios Generales se convocan para tratar las crisis, no son la causa de ellas”. Los teólogos del Vaticano II ciertamente intentaron evitar las crisis presentes y futuras, pero la Iglesia nunca escuchó seriamente las advertencias de personas como Küng, Rahner, Dulles y Ratzinger. El fenómeno ICAB es una característica real de su Iglesia “futura” –nuestra Iglesia actual. Las micro-iglesias de ICAB son la encarnación de tendencias que los teólogos predijeron y comprendieron. Pidieron que se contuvieran y se les diera cabida –un llamado que nunca fue respondido. La Iglesia Católica es selectiva al extender su flexible abrazo de bienvenida. Dios todavía habla oficialmente a través de las instituciones de la Iglesia, consagradas y respetadas por el tiempo, tal como están, con la suposición de que “las estructuras de 'mando' del pasado persistirán en el futuro”. Pero esta actitud descuida deliberadamente la realidad de una Iglesia profundamente dividida. De todos modos, es casi imposible hablar de estar ‘dentro o fuera’ de la Iglesia: la Iglesia ‘principal’ indivisa es un mito. La unidad de la Iglesia es, en el mejor de los casos, una “unidad pluriforme” y, en el peor, un estado permanente de cisma. ¹ Tal vez la Iglesia se vea de manera más realista como una colección de cismas que se mantienen unidos en un acuerdo fluctuante. Cada grupo dentro de la Iglesia actúa como le place hasta cierto punto. Algunos cismas están en ‘plena comunión’ con otros y otros no.

En ambos bandos del debate, casi nadie diría que la Iglesia no necesita cambiar en absoluto. “Una respuesta inicial a la pregunta ‘¿debería cambiar la Iglesia?’ bien podría ser: ‘¿Por qué no? ¿Por qué cambiar la costumbre de dos mil años?’” ¹ Bernard Hoose escribió: ⁰

“Después de todo, a lo largo de los dos últimos milenios, ha habido innumerables cambios de diversos tipos: cambios en la forma de dirigir la iglesia; cambios de actitud; cambios en la calidad moral; cambios en la enseñanza; y cambios en el estilo. De hecho, se podría sugerir que el cambio es un aspecto importante de la naturaleza de la iglesia.” ^{1 2} ⁰

La teología católica también ha cambiado. La teología que condenó a ICAB en

El fenómeno ICAB y el movimiento mundial derivado de él han sobrevivido a la década de 1940, y el pensamiento actual hace mucho más difícil condenar el fenómeno ICAB. Este fenómeno debe verse como parte de la vasta experiencia de los fieles que ha empujado continuamente a la teología y a la Iglesia misma en la dirección de la adaptación y el cambio. Mirando hacia atrás desde nuestra perspectiva actual, el fenómeno ICAB –nos guste o no, oficialmente o no– es una característica de nuestra herencia –o bagaje– católica y apostólica acumulada, tanto como la CDF o el Opus Dei. ¿Acaso el fenómeno ICAB, y la falta de una respuesta seria al mismo, ayudan a desenmascarar a una Iglesia católica que vive en la negación –negación de su propia naturaleza cambiante, de su propia necesidad de cambio? Cismas menores del siglo XX –los mariavitas, los aglipayanos, los lefebvrianos– impulsaron la publicación de documentos papales extensos y revolucionarios, pero el medio millón a tres millones de católicos de ICAB nunca han recibido tanta atención oficial.

El fenómeno ICAB es quizás demasiado grande, demasiado difícil de manejar, demasiado extendido, demasiado pertinente y, por lo tanto, demasiado embarazoso para que la Iglesia Católica realmente admita que existe.



¿DIOS, TIERRA Y LIBERTAD?

— Conclusiones —

“Juzgará también a los que dan origen a cismas, a los que están destituidos del amor de Dios, y que buscan su propio beneficio especial más que la unidad de la Iglesia; y que por razones insignificantes, o por cualquier clase de razón que se les ocurra, cortan en pedazos y dividen el grande y glorioso cuerpo de Cristo”.

San Ireneo, *Adversus Haereses*

(Sobre la detección y el derrocamiento de la llamada gnosis)

Libro IV, Capítulo XXXIII, Número VII

¿Qué fue lo que motivó realmente a Carlos Duarte Costa? Es comprensible que se le haya llamado “revolucionario”, pero no era el único que quería que la Iglesia se adaptara y desarrollara un papel y una voz distintivos en la sociedad poscristiana. El desafío para su generación de obispos era “hacer frente a la muerte de la cristiandad sin simplemente aceptar la privatización de la Iglesia”. 2 Y la Iglesia misma pareció aceptarlo, lo que tal vez fuera “extraño desde el punto de vista de la teología, pero perfectamente comprensible [y deseable] desde el punto de vista de la política”. 3 Pero esto es menos extraño cuando se lo ve como una estrategia para sobrevivir en el nuevo orden político, que no carecía de potentes elementos de anticlericalismo. 4 El cardenal Silveira Cintra, casi contemporáneo de Duarte Costa y jefe de la Iglesia católica en Brasil, aceptó lo que podría llamarse la “marginación política de la Iglesia” sólo hasta cierto punto. Si bien es cierto que Silveira Cintra no denunció violentamente el régimen autoritario de Vargas, sólo lo toleró lo suficiente para obtener las concesiones deseadas y permitir que la Iglesia se convirtiera en una influencia moderadora de la dictadura. Como resultado, la Iglesia en Brasil soportó la dictadura mejor que la Iglesia en la

Por ejemplo, aunque los miembros de la junta de Vargas no eran particularmente simpatizantes del catolicismo.

Los regímenes dictatoriales de los años 30 representaban la versión extrema del Estado-nación moderno, por lo que era evidente que se esforzaban por heredar el dominio omnímodo que había tenido la religión en el pasado. El Estado-nación iba a ser la nueva religión en cierto sentido, la nueva cristiandad. En algún momento de este nuevo estado de cosas, Duarte Costa se comprometió con la idea de una Iglesia nacional. Al ser nacional, su idea no era apuntalar el régimen nacionalista –al contrario– sino más bien hacer retroceder el ethos del Estado-nación al dominio de la religión; si el “Nuevo Estado” podía abarcar todo, también podía hacerlo la Iglesia. Se concebía al ICAB como el agregado de todas las creencias, valores, rituales y costumbres brasileñas –una especie de Iglesia-Estado-nación–, ya que “la base de la religión en Brasil está en la cultura misma... [que es de] naturaleza sagrada”. La ICAB acogía a la masonería, la teosofía, el protestantismo, el positivismo, el comunismo, el espiritismo, la umbanda, la macumba y el candomblé, todo bajo un mismo techo. Aunque el objetivo de Duarte Costa era “democratizar la Iglesia” y aunque acusaba a otros de fascismo –al Papa, al Nuncio, a los obispos, al clero extranjero–, la ICAB era fundamentalmente totalitaria en sus principios –todo dentro de la ICAB, nada de valor fuera de la ICAB– e incluso ligeramente fascista en su complejo de persecución y nacionalismo. Y a pesar de todas sus condenas del fascismo, el estilo de liderazgo de Duarte Costa era absolutamente autoritario y totalmente opuesto a la delegación, la consulta o la colegialidad.

9

La cristiandad, que “final y definitivamente se desmoronó en el siglo XX”¹, es considerada ampliamente como una peculiaridad poco edificante y vergonzosa de la historia, pero sí demuestra que la forma y el papel que la religión asume en la sociedad no son inevitables.¹¹ La política de Duarte Costa tal vez no estaba muy bien elaborada, pero su visión para el ICAB ciertamente no estaba alejada de la realidad.

Brasil es, en general, una nación profundamente religiosa, pero su catolicismo es una versión “extremadamente heterogénea”¹² de ella. El catolicismo brasileño es más bien, como escribió Thomas C. Bruneau, “un repertorio cultural de [rituales,] costumbres [y] sacramentos”¹³ –una frase que serviría bien como descripción del ICAB. A pesar de las inconsistencias y contradicciones,¹ la idea del ICAB de Duarte Costa no era incompatible con el carácter del catolicismo brasileño. El ICAB tenía por objeto combinar este carácter con el propósito universalizador y abarcador del Estado-nación moderno, “que abarca a todos los ciudadanos independientemente de sus otras afiliaciones”.¹

Carlos Duarte Costa – ¿Valiente y democrático?

¹
6

Aunque su estilo tendía hacia lo autoritario y totalitario, Duarte Costa adoptó una postura crítica inflexible contra el fascismo en un momento en que sectores de la jerarquía de la Iglesia estaban en connivencia con regímenes de derecha. Sin embargo, este es también uno de los aspectos más exagerados y falaces de la historia de la ICAB. El papel del papa Pío XII en la Segunda Guerra Mundial sigue siendo un tema controvertido, aunque las interpretaciones más sensacionalistas de Pío como "el papa de Hitler" han sido en gran medida desestimadas. Es irónico que el Vaticano excomulgara a Duarte Costa sólo una semana después de la muerte de Hitler y nueve días después de la muerte de Mussolini, ambos católicos que nunca fueron excomulgados. Incluso se rumoreaba que el cardenal Bertram de Breslau (Wrocław) había ordenado que se celebrara una misa de Réquiem por Hitler. Pero la pregunta no es si alguna vez se le pasó por la cabeza al papa Pío XII excomulgar a Hitler y a Mussolini, sino más bien qué bien habría hecho. La Iglesia en Alemania e Italia, al igual que la Iglesia en Brasil, tomó medidas para asegurar su supervivencia; tal vez a Duarte Costa le haya resultado más fácil criticar porque Río de Janeiro no estaba ocupada por los nazis. En cuanto a las acciones concretas del Papa durante la ocupación nazi, el Gran Rabino de Roma en tiempos de guerra, Israel Zolli, se convirtió en uno de los defensores más vehementes de Pío XII. El propio Zolli se encontraba entre los judíos salvados por el Papa, y cuando se convirtió al catolicismo en 1945 adoptó el nombre cristiano de Pío XII, Eugenio María.

La propia postura antinazi de Duarte Costa sigue siendo una parte poderosa y duradera del mito de la ICAB.¹ Cuando Duarte Costa hace apariciones breves y ocasionales en libros que tratan sobre el catolicismo independiente y las microiglesias de la ICAB, esta parte del mito suele repetirse acríticamente. Una parte central del mito es que Duarte Costa supuestamente se pronunció en contra de las "Ratlines", redes clandestinas de asistencia para criminales de guerra nazis que huían a países como Brasil, utilizando o abusando de agencias de la Iglesia Católica o la Cruz Roja. Esta denuncia se cita a menudo como una de las razones de la excomunión de Duarte Costa.¹ Esto fecharía la "declaración" de Duarte Costa contra las Ratlines a la primera mitad de 1945 a más tardar, ya que fue excomulgado el 4 de mayo de 1945. La primera

El problema es obvio: las líneas de comunicación con Brasil no habían comenzado⁹ en mayo de 1945.¹ La línea de comunicación sudamericana estaba en funcionamiento desde 1946, facilitada en gran medida por la llegada al poder de Juan Domingo Perón en⁰ febrero de ese año.² Las primeras "ratas" sudamericanas confirmadas fueron periodistas colaboradores de los nazis conectados con el movimiento Acción Francesa Católica (AF), y su destino era Argentina, no Brasil.²¹ Los criminales de guerra más notorios que huyeron a Brasil -Franz Stangl y Gustav Wagner- llegaron en 1950-1951 por medios de viaje regulares, y Josef Mengele llegó a Brasil en 1960. Las primeras líneas de comunicación que operaban únicamente dentro de Europa no eran de conocimiento público en 1945, y Duarte Costa no era un miembro de la Iglesia en ese momento. Lo más concluyente es que Duarte Costa nunca mencionó las líneas de comunicación, a pesar de las muchas cosas negativas que dijo y escribió sobre el Vaticano. El extenso Manifiesto de Duarte Costa de 1945 da las razones, tal como él las veía, de su excomunión, y ni siquiera insinúa nada sobre denunciar a los nazis que escapaban. No estaba ejerciendo discreción; acusó abiertamente a la Iglesia de orquestar al menos dos asesinatos a sangre fría (no relacionados con los nazis) y de conspirar con los regímenes de Franco y Salazar para planificar una toma conjunta del poder de la derecha ibérica en América Latina. Duarte Costa nunca presentó pruebas firmes de ninguna de estas acusaciones, por lo que no había razón para que no mencionara las Ratlines Europeas si sabía de ellas.

¿Podría ser que las supuestas denuncias de Duarte Costa contra los Ratlines surgieran más tarde, cuando eran de conocimiento público? No, porque a lo largo de 25 ediciones y cientos de páginas de *Luta!* escritas, producidas y publicadas bajo su dirección personal, Duarte Costa repitió toda su lista de quejas contra la Iglesia Católica Romana y nunca mencionó a los Ratlines. El hecho es que simplemente no sabemos qué pensaba de los miles de inmigrantes de Alemania después de 1945 –muchos de ellos sin duda habían servido en la guerra y algunos, tal vez muchos, podrían haber sido ex nazis– lo que en cualquier caso no es la definición de un criminal de guerra. Cabe recordar que el ICAB consideró al obispo católico romano de Lages, que nació en Brasil, un “nazi” porque se unió a la rama alemana de los franciscanos, y este tipo de sensacionalismo perdura. El mito de la “denuncia de los Ratlines” es un embellecimiento descuidado e irresponsable de la historia del ICAB, que debería dejar de repetirse. Sin duda, el respeto a las víctimas del nazismo exige que se establezca cuidadosamente la máxima veracidad en el relato de la historia.²²

Un problema similar surge con la descripción acrítica de Duarte Costa como un abierto partidario de la reforma social y política. ¿Qué reformas promovió?

¿Habló abiertamente de esto? En lugar de reformar, tal vez estaba a favor de conservar la constitución democrática de la Primera República cuando ésta se vio amenazada y luego desechada. Diez años después, estaba más a favor de la revolución que de la reforma, con su apoyo a Stalin y a la Unión Soviética —en 1943, por supuesto, prácticamente todo el mundo en el "mundo libre" apoyaba a Stalin. No está claro hasta qué punto Duarte Costa era realmente un comunista ideológico comprometido, sobre todo porque sus puntos de vista y opiniones fueron bastante variables a lo largo de los años. No hay pruebas de que alguna vez se uniera al influyente Partido Comunista de Brasil. Duarte Costa intervino directamente en la política con la fundación de su efímero Partido Socialista Cristiano, pero su impacto fue insignificante. Pelypenko anhelaba encontrar pruebas sólidas de “la ICAB y sus vínculos con los agentes de Moscú”, pero no llegó muy lejos; lo hizo mucho mejor al establecer los vínculos de la ICAB con los masones. 24 Duarte Costa ciertamente apoyó abiertamente la posibilidad de permitir el divorcio civil, así como el divorcio religioso, pero los mejores ejemplos de intentos de reforma social son sus esfuerzos por proporcionar educación primaria gratuita a los pobres. Las primeras iglesias de la ICAB, decretó, también tenían que tener una escuela adjunta. Esto se produjo en el contexto de que la Iglesia Católica Romana había fracasado estrepitosamente en establecer una buena provisión de educación primaria, concentrando en cambio sus esfuerzos en la educación secundaria y universitaria, que es el coto privado de los hijos de la élite.

Carlos Duarte Costa – El Rebelde en Río

“El odio hacia el Pastor Supremo es la columna vertebral de la herejía”,² escribió Dubois, pero afirmó que el rechazo de Duarte Costa al papado era más visceral que teológico: “El dolor del rechazo está en el corazón del antipapalismo de Dom Carlos”.² Duarte Costa había anhelado convertirse en obispo auxiliar de Río de Janeiro y se resentía de tener que conformarse con ser obispo de Botucatu. ¿Cómo fue Duarte Costa como obispo? Su desempeño recibió críticas mixtas: aparentemente “permitió que la propiedad de la diócesis cayera en la ruina. ... [pero] ha habido obispos santos que no fueron buenos administradores.”² A pesar de criticar a la Iglesia Católica Romana como una “institución dominada por la pompa,”² era conocido por su “amor [a] las mitras, anillos y báculos pastorales.”² Se pensaba que sin sus conexiones familiares nunca habría sido ordenado sacerdote u obispo.³ Seguramente no es necesario especular demasiado sobre el estado mental de Duarte Costa y su aparente condición nerviosa. Sus contemporáneos

Padres

Bettencourt y Dubois no eran crueles ni antipáticos, pero Pelypenko consideraba que Duarte Costa estaba "perturbado"³¹ y temía que su salud mental lo hiciera capaz de cualquier cosa, como el obispo Vargas, cuya iglesia se quemó misteriosamente.³²

Duarte Costa dirigió el ICAB durante casi dieciséis años antes de su muerte en abril de 1961, pero después del drama de su ruptura inicial con Roma sus logros fueron modestos.

Es cierto que ordenó a muchos sacerdotes y obispos, pero siempre estuvo enemistado con la mayoría de ellos. Esto fue particularmente cierto con Luis Fernando Castillo Méndez, a quien denunció como un fraude, un estafador, un ladrón, un mentiroso, etc., y con Salomão Barbosa Ferraz, a quien consideró un oportunista en complicidad con el Vaticano para socavar la ICAB. Las deserciones, las deserciones y las denuncias fueron constantes. Duarte Costa al menos intentó, para ser justos, mantener contacto con todos sus sacerdotes, incluso pasando por alto a los otros obispos para hacerlo; ³³ "todos nuestros sacerdotes, así como también los obispos, están bajo la autoridad directa de Dom Carlos, ya que Dom Carlos no confía en ninguno de nuestros obispos y no les concede más autoridad que a los sacerdotes". ³

Hasta aquí el estilo de liderazgo de Duarte Costa. Su producción intelectual fue, por desgracia, también escasa, y consistió en artículos breves y bastante repetitivos que aparecieron en Luta! Los artículos a menudo adoptan la forma de un "ataque" a algún aspecto de la enseñanza católica romana; repetía que el celibato es malo porque no es natural - "un factor de aberraciones sexuales"³ - aunque él mismo, ostensiblemente, permaneció célibe durante toda su vida. Algunos, incluidos obispos y clérigos de la ICAB, han puesto esto en duda. Pelypenko atormentó a sus lectores al mencionar "una dama de mediana edad, de apariencia bastante agradable, que vive en el apartamento [de Duarte Costa] con él"³ - pero no se la ⁶ menciona en ningún otro lugar. Duarte Costa afirmó que los sacerdotes católicos romanos sólo están interesados en el dinero. Duarte Costa calificó a la Iglesia Católica Romana como "institución altamente comercializada", pero su propia institución se haría conocida por su simonía y por ser "un vasto dispensario de servicios eclesiásticos", además del ⁹ pequeño asunto de la falsificación de dinero en el seminario de la ICAB. Pero, según Luta!, ⁹ son los jesuitas una secta secreta, avara y corrupta. El catolicismo romano es simplemente otra forma de colonización, el Vaticano es fascista, el control papal es parasitario y socava la patria, la verdadera Iglesia debería unir a todas las religiones en una sola, y el propio Duarte Costa siempre está más allá de todo reproche. Luta! publicó artículos de espiritistas y masones sin crítica alguna, sin admitir nunca la posibilidad de conflictos ideológicos o espirituales con el cristianismo; sólo el catolicismo romano tenía defectos.

La manía del sacerdocio y los obispos en abundancia

Duarte Costa quería “revivir el cristianismo primitivo” ¹ restaurando el carácter “autónomo, autosuficiente e insular” ² de la Iglesia primitiva. Sin embargo, incluso en la visión de su clero superior, la ICAB permaneció “idéntica a la [Iglesia Católica] Romana, con la única diferencia de que no tiene Papa.” ³ Duarte Costa y sus obispos no tenían intención de renunciar a “los honores del episcopado” de acuerdo con “la concepción medieval tardía o postridentina de la prelación [incluyendo] el uso de vestimentas y otras insignias en las modas barroca, neogótica u oriental.” Mientras que la Iglesia Católica Romana comenzó a evolucionar y adaptarse al siglo XX, la ICAB se apegó cada vez más vehementemente a esta misma vieja “imagen basada en rituales del ministerio ordenado.” Pero la Iglesia primitiva a la que Duarte Costa aspiraba no solo no reconocía la supuesta libertad de un obispo para ordenar y consagrar a quien quisiera, sino que la condenaba vehemente y expresamente como falsa. El Concilio de Calcedonia (451) enfatizó que el llamado al ministerio ordenado surge de la comunidad, y no de la iniciativa del obispo ordenante. No está claro hasta qué punto Duarte Costa pudo difundir su propuesta original para la elección de obispos y sacerdotes de la ICAB, pero nunca se convirtió en la norma en el ámbito más amplio. movimiento.

La reforma sería nunca estuvo realmente en la agenda del ICAB, pero en su defensa, surgió de una forma de catolicismo preocupada principalmente por impartir “verdades espirituales”, “hermosas palabras y actos exteriores”. La Iglesia Católica Romana se encontró sin preparación para la sociedad urbana moderna, y en contraste con este estado de parálisis, el ICAB –al menos en parte un movimiento genuinamente de base– logró parecerse más a la verdadera Iglesia del pueblo. El ICAB asumió el manto de “la iglesia de los pobres”, aunque esta frase real parece haber adquirido popularidad solo más tarde, y no hay evidencia de que se usara en la época de Duarte Costa. Tras la muerte de Duarte Costa, el ICAB quedó sujeto al capricho y al oportunismo del obispo que estuviera temporalmente en el poder, y el supuesto movimiento reformista se resistió a la modernización, a la reflexión teológica, al compromiso intelectual y al diálogo. La suerte del ICAB siempre estuvo determinada, en cierta medida, por la oportunidad y la conveniencia: algunas ramas se aliaron con gobiernos opresores y otras fueron utilizadas como secuaces para desacreditar a la Iglesia Católica.

La fama y la notoriedad también pueden tener un atractivo extraño, como los informes sensacionalistas de los últimos años sobre matrimonios entre personas del mismo sexo, ovnis y el origen extraterrestre de Jesús. El ICAB siempre recibió acusaciones de comportamiento cuestionable, aunque no hay duda de que se reflejaban en una amplia gama de motivaciones.

¿El ICAB se adelantó a la Teología de la Liberación?

La experiencia del catolicismo en el mundo de la posguerra y de la Guerra Fría, particularmente en América Latina, dio origen a la Teología de la Liberación, que atrajo nueva atención hacia la innegable dimensión política de la práctica de la fe cristiana. Duarte Costa ciertamente reconoció esta dimensión, pero nunca tuvo una filosofía cuidadosamente elaborada. La idea de la "Iglesia nacional" que abrazó era completamente análoga a la Teología de la Liberación; la ICAB fue diseñada para marcar el fin de la cristiandad mediante la creación de una nueva fuerza religiosa que abarcara a todo en la sociedad. La Teología de la Liberación, por otra parte, rechazó todo lo que recordara la era de la cristiandad "cuando la iglesia ejercía directamente el poder político", especialmente rechazando las alianzas con los gobiernos que la ICAB buscaba cultivar. De manera similar, la "Iglesia nacional" como instrumento de pompa y ceremonia sólo ayuda a enfatizar el exilio de la Iglesia al "reino apolítico de valores e ideales", ¹ a salvo de la política real. Pero las contradicciones potenciales inherentes a la idea de una Iglesia católica nacional o nacionalista nunca preocuparon a Duarte Costa. Pelypenko supuso que el hecho de que la llamaran "igreja brasileira" tenía como objetivo apelar al patriotismo básico de la gente, para atraer a la mayor cantidad de personas posible, o que la palabra "brasileño" fue elegida más o menos arbitrariamente para reemplazar a "romano". ² Dubois calificó al ICAB de "patriotismo mal dirigido". ³

Ser una "Iglesia nacional" significa en la práctica abandonar una dimensión política, porque cualquier postura política que adopte excluirá necesariamente a algún sector de la sociedad. La Iglesia nacional aspiraría a abarcar todas las culturas y ser representativa, y se volvería divisiva si alguna vez tomara partido en política.

Esto hace eco de la antigua objeción del cardenal Silveira Cintra a la idea de un partido político católico, que Duarte Costa ignoró. El ICAB sólo podía afirmar que representaba a toda la nación centrándose en costumbres y rituales compartidos, muy parecido a la antigua Iglesia católica de "bellas palabras y actos exteriores". Esta concepción bastante vacía de una Iglesia nacional –"lealtad ritualista formal a

El cristianismo, mezclado con las costumbres y la cultura nacionales, fue lo máximo que el ICAB pudo lograr, o de hecho logró, en su vida. Aun así, en el período posterior al Vaticano II, el ICAB se desplazó significativamente hacia la derecha política e incluso coludió directamente con dictaduras de derecha. Esto fue claramente un rechazo a la orientación política del fundador, pero el propio Duarte Costa era políticamente volátil: firmó la carta pastoral de Silveira Cintra contra el comunismo y luego prologó con entusiasmo *La sexta socialista del mundo* / El poder soviético de Hewlett Johnson, alabando a Stalin; hizo campaña contra el presidente Vargas y luego prometió solidaridad y unidad nacional con él; dio la bienvenida a sacerdotes y religiosos de la Italia de Mussolini antes de 1937 y más tarde condenó a todo el clero del "Eje" como "fascista". Todo el mundo tiene derecho a cambiar de opinión, por supuesto, pero para Duarte Costa era claramente algo que ocurría con regularidad. Sin duda, estaba imbuido de un cierto "espíritu de contradicción".

¿Se adelantó el ICAB al Vaticano II?

El buque insignia del ICAB fue el "uso del portugués en lugar del latín" y la reforma no fue inicialmente más allá de una traducción conveniente. El clero de Duarte Costa no se hacía ilusiones; aparte del hecho de que "Dom Carlos renunció al latín", el ICAB "conservó todo lo que es romano, sólo que... los servicios religiosos se celebran no en latín sino en portugués".¹ Igualmente destacada fue la postura de Duarte Costa sobre el diálogo interreligioso; los críticos llamaron al ICAB una "amalgama de sectas"² debido a sus intentos de incluir a todas las religiones en una definición muy amplia del catolicismo. "Dom Carlos dijo a los periodistas que no hay incompatibilidad entre la Igreja Brasileira y otras religiones. Hay 'delicadas diferencias' de conceptos teológicos y filosóficos. Pero eso es todo".³ El arzobispo de Belém, Mario de Miranda Vilas Boas, comentó que una apostasía completa es al menos preferible a una apostasía parcial; El primero es más sincero y el apóstata no corre el riesgo de ser acusado de repudiar todo lo que le resulta incómodo para quedarse con todo lo que le conviene. Mucho más tarde, los críticos del Vaticano II —que no dudan en calificar de apostasía a ese Concilio— pudieron reconocer paralelismos entre el ICAB y la Iglesia católica reformada que "renunció a su visión distintiva del mundo y a su papel en él", demostrando tal vez que las mentalidades eclesiales opuestas no han desaparecido en absoluto. Sin embargo, más allá de estas innovaciones iniciales, la Iglesia católica romana lamentaría el hecho de que

Por otra parte, el ICAB se esforzó por mantener la fe en la Edad Media, especialmente en el contexto del Vaticano II: “[El ICAB] contradice y perjudica todo lo que el Concilio desea”.

6

Pelypenko se quedó estupefacto ante las disciplinas “reformadas” del ICAB –sacerdotes y obispos casándose, separándose, viviendo en pareja, adoptando niños extraoficialmente, divorciándose, volviéndose a casar; “Esta es la contradicción más crasa de las Sagradas Escrituras y la violación de los preceptos de la Santa Iglesia”. De hecho, no se trataba de reformas al estilo del Vaticano II, sino simplemente de un levantamiento generalizado de restricciones y tabúes. La distinción fundamental entre las reformas del Vaticano II y las reformas del ICAB es que detrás de las decisiones decisivas de Duarte Costa hubo muy poca reflexión, consulta, coloquio o investigación. El mito de “el ICAB como precursor del Vaticano II”, como tantas otras leyendas que rodean al ICAB, necesita una aclaración. El ICAB no se adelantó a la Teología de la Liberación ni al Vaticano II en ningún sentido sustancial que pueda señalarse. Es comprensible que haya una tendencia a tratar de interpretar la historia de ICAB “vinculándola” a los eventos más notables de la época: las Ratlines, el Vaticano II, la Teología de la Liberación; pero las conexiones de ICAB con todos ellos son, en el mejor de los casos, circunstanciales y, en el peor, como ocurre con el mito de denuncia de las Ratlines, inventadas. Lo mismo ocurre con la comparación entre ICAB y el movimiento de los Sacerdotes Trabajadores, o la descripción de los sacerdotes de ICAB como Sacerdotes Trabajadores, simplemente porque tienen trabajos. Esta descripción ignora deliberadamente cuáles son los principios del movimiento de los Sacerdotes Trabajadores. Los (verdaderos) Sacerdotes Trabajadores tienen una historia, una metodología, una teología, una filosofía del trabajo y una praxis que no sugieren ninguna comparación con los sacerdotes de ICAB. Esto no es para denigrar a los sacerdotes de ICAB simplemente por ganar dinero para mantener a sus familias, obviamente. Los sacerdotes de ICAB, en su mayoría, son sacerdotes que trabajan, u hombres trabajadores que también son sacerdotes, y no están de ninguna manera conectados con el movimiento de los Sacerdotes Trabajadores. La propia ICAB no siempre ha apreciado los esfuerzos de trabajo de sus sacerdotes; El padre Raúl Clementino Smania tuvo que elegir entre su trabajo y la Iglesia, y cuando eligió su carrera por encima del ICAB fue tildado de “traidor”. 69

Conclusiones – ICAB y teología – ¿qué pasa con la catolicidad?

Duarte Costa fue reconocido abierta y reiteradamente como el “fundador” del ICAB;

Nunca hubo ninguna pretensión de que ésta fuera una Iglesia fundada por Jesucristo. Por lo tanto, Duarte Costa merece el crédito por tener 500.000 seguidores en Brasil, 50 años después de su muerte, y un número incalculable de partidarios –posiblemente muchos miles– a través de las filiales y ramificaciones del ICAB en otros países. Duarte Costa captó algunas verdades sobre el catolicismo brasileño que sus colegas obispos católicos romanos tal vez no hubieran querido reconocer: el clero brasileño simplemente no tenía una larga historia de mantener el celibato o de poner las preocupaciones de la Iglesia por delante de las de uno mismo, la familia, la sociedad o la patria; los católicos brasileños en general no consideraban que el catolicismo fuera exclusivo o incompatible con las religiones afrobrasileñas, el espiritismo, la masonería, la superstición o la magia. Duarte Costa, lejos de acobardarse ante estas verdades desagradables, las incorporó todas al repertorio del ICAB. Para Pelypenko, todo era “completamente equivocado”.

Tal vez percibiendo en la actitud pluralista de Duarte Costa una amenaza a su identidad católica, a lo largo de las décadas el clero de la ICAB y sus ramificaciones han tendido a depositar cada vez más fe en la sucesión apostólica. Además de proporcionar “verdad teológica implacable [y] legitimidad”¹, a menudo se piensa que la sucesión apostólica –órdenes sagradas válidas– actúa también como garantía de la catolicidad. Pero la idea de que durante la ordenación el obispo transmite una especie de “ser católico” no tiene fundamento teológico. Para los ajenos a la teología, esta idea puede no parecer menos razonable que la idea de la sucesión apostólica en sí, pero las dos cosas son diferentes. De hecho, para la teología católica, la fe del obispo ordenante, o su falta de fe, o la herejía, en realidad, no tienen relación con la ordenación transmitida.

La idea de que la ordenación por un católico te convierte en católico es como la idea de que comer una comida vegetariana preparada por un chef vegetariano te convierte en vegetariano: sin duda, las cosas están relacionadas, pero ser vegetariano, o católico, implica decisiones y factores de compromiso y asimilación continuos que no se pueden transmitir mediante la realización de ciertas acciones o rituales. Esta comprensión empobrecida de ser católico se puede observar en la práctica en una gran cantidad de material y sitios web de micro-iglesias. A menudo enumeran sus sucesiones apostólicas (en plural) dando listas de líneas genealógicas acumuladas descritas como caldeos, ortodoxos, católicos antiguos, sirio-malabáricos, celtas y los importantísimos católicos romanos. Al menos un obispo católico independiente se jacta de haber recibido todas las variedades de órdenes sagradas disponibles en el mercado, lo que lo equipa mágicamente para realizar todos y cada uno de los ritos religiosos (o ninguno en absoluto) según se le solicite. Es como si sus múltiples ordenaciones lo hubieran convertido simultáneamente en ortodoxo, anglicano, copto, mariavita y católico antiguo. El fenómeno ICAB, fundado por un obispo católico pero que

La conclusión lógica es que el hecho de haber sido ordenado por un católico no convierte a alguien en católico. La sugerencia de que la ICAB o los obispos de la ICAB son "evidentemente católicos" porque Duarte Costa era católico carece totalmente de fundamento.

Conclusiones – ICAB y eclesiología – ¿qué pasa con la ‘Dominus Iesus’?

En cuanto a la comprensión y explicación del lugar de la ICAB en la Iglesia universal, algunos han tendido a aplicar la teoría de la “rama” no católica, que se descarta principalmente porque no se refleja en nada del Evangelio. Michael Ramsey la llamó “un intento inconsciente de sacar lo mejor de la unidad y del cisma, y se oscurece la relación entre el orden de la Iglesia y el Evangelio”.

² Los miembros del movimiento ICAB encontraron esperanza en un documento del Vaticano publicado en agosto de 2000, “Dominus Iesus”, sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y la Iglesia, ³ en particular la Parte IV, Párrafo 17. La frase de mayor interés en el importantísimo párrafo dice:

“Las Iglesias que, aun no estando en perfecta comunión con la Iglesia católica, permanecen unidas a ella mediante vínculos estrechísimos, es decir, por la sucesión apostólica y por una válida Eucaristía, son verdaderas Iglesias particulares.”

En el caso del fenómeno ICAB, se sostiene, se trata de una reivindicación clara y total y de un reconocimiento explícito por parte de la Iglesia Católica Romana; el documento enuncia dos criterios para ser una verdadera Iglesia particular (en efecto, dos elementos de un mismo criterio) y la ICAB los posee. El argumento opuesto se compone de lo siguiente:

a) La frase clave en Dominus Iesus comienza con 'Las Iglesias' – está hablando de Iglesias, y la ICAB no es una Iglesia en el sentido de la Iglesia Católica.

La Iglesia y la teología católica, y menos aún las micro-ecclesiásticas que se derivan de ellas, pueden o no ser Iglesias según diversas definiciones legales nacionales o las definiciones utilizadas por otras organizaciones y denominaciones, pero esto obviamente no concierne aquí a la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF).

b) El contexto del documento, las referencias bíblicas específicas y las referencias específicas a documentos del Concilio Vaticano II dejan en claro que las Iglesias a las que se hace referencia son las Iglesias ortodoxas orientales, incluidas las antiguas sedes de Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén; éstas son las Iglesias que no están "en perfecta comunión con la Iglesia católica", mientras que la ICAB y sus ramificaciones no están en ningún tipo de comunión con la Iglesia católica. La fraseología del resto del documento - "Iglesias particulares" - también ejemplifica la discusión previa sobre las Iglesias históricas de rito no latino.

c) El documento hace referencia a la sucesión apostólica como criterio para ser una verdadera Iglesia particular y luego lo aclara haciendo referencia a un subcriterio, una Eucaristía válida. Una Eucaristía válida implicaría una sucesión apostólica válida, en contraposición a una sucesión apostólica que se reconoce como tal pero no se reconoce como válida. Sin embargo, la Iglesia Católica Romana ha declarado repetidamente que ninguno de los sacramentos de la ICAB o sus ramificaciones deben considerarse válidos, considerarse válidos o tratarse como válidos. Deben evitarse absolutamente. Si Dominus Iesus hubiera tenido la intención de incluir el movimiento ICAB, fácilmente podrían haber usado la frase "y una Eucaristía posiblemente válida" o una redacción similar.

Para ser justos con el movimiento ICAB y los católicos independientes en general, la interpretación más generosa de Dominus Iesus no es del todo irrazonable. La dificultad radica en la terminología utilizada: "las Iglesias" no es un término de uso universal sino de uso específico, y el documento no lo define. De hecho, el documento "supone una audiencia selecta de católicos teológicamente competentes familiarizados con el estilo curial" que no necesitan ninguna aclaración sobre los términos utilizados. No se le puede haber ocurrido a la CDF que Dominus Iesus sería de gran interés para aquellos católicos que no están en perfecta comunión con Roma, o que no están en ninguna comunión con ella. Esto demuestra además que para la Iglesia Católica Romana el fenómeno ICAB o católico independiente simplemente no existe. El Vaticano no anticipó que las cuestiones de Dominus Iesus pudieran tener una relevancia más amplia, o incluso que "los documentos que vienen de Roma no son documentos puramente eclesiásticos"

más, y llegará a un público más amplio más allá de "aquellos que saben". Por cierto, no se especifica el público al que se dirige el documento.

La posición real de la Iglesia Católica Romana sobre el fenómeno de la ICAB no es universalmente conocida. Los partidarios de la ICAB en general han trabajado duro para dar publicidad al ejemplo del reconocimiento de Salomão Barbosa Ferraz por parte del Vaticano, mientras que prefieren pasar por alto las declaraciones oficiales sobre la dudosidad, ilicitud o invalidez de los sacramentos de la ICAB y el hecho de que no se la considera una Iglesia. Si se considera la Dominus Iesus en su totalidad, su propósito, sus antecedentes y el contexto más amplio de otros documentos, la única conclusión posible es que el "reconocimiento" contenido en el documento no tiene nada que ver con el fenómeno ICAB. El documento sí tiene cierta relación incidental e imprevista con el caso ICAB, pero a pesar de los problemas resaltados anteriormente, el resultado sigue siendo negativo. Es evidente que, en lo que respecta a la Dominus Iesus -y a sus autores-, el fenómeno ICAB no existe.

Conclusiones – ¿Es el ICAB una herejía, un cisma, una apostasía?

¿Sigue siendo útil hablar del movimiento ICAB en términos de "cisma"? Muchas de las comunidades que surgieron del ICAB corresponden a la descripción de la Iglesia futura ofrecida por los teólogos del Vaticano II –Rahner, Ratzinger, Dulles, Küng–, aunque es posible que no hayan previsto todos los defectos del movimiento ICAB. El momento elegido para la elección de Duarte Costa significó que se le juzgó según la teología del Vaticano I, mientras que la teología del Vaticano II parece reivindicarlo en gran medida. Sigue siendo difícil evaluar exactamente cuánto influyó el ICAB en la reforma de la Iglesia católica y cuánto se inspiró y motivó en las reformas que ya estaban en marcha. En el caso de Luigi Mascolo, que estudiaba en el Angelicum a fines de los años 50, pareció encontrar en el ICAB la expresión plena del catolicismo reformable que había aprendido en Roma. Incluso la postura extrema de Duarte Costa sobre el diálogo ecuménico se vuelve menos escandalosa, ya que "el dogma del IV Concilio de Letrán (1215) y del Concilio de Florencia (1442), 'extra ecclesiam nulla salus', ya no ha sido sostenido ni siquiera por la Iglesia Católica desde el Vaticano II".

La propia Iglesia Católica hace que sea difícil hacer valer las acusaciones de herejía.

Si el Vaticano se acercara y mostrara algún signo de reconocimiento o aceptación hacia el ICAB, ¿qué sucedería? ¿Se derrumbaría la cúpula de San Pedro?

La presencia de la ICAB en el seno de la Iglesia católica podría hacer que ésta sea más conflictiva, pero ¿podría ser más conflictiva de lo que ya es, al borde permanente de dividirse en dos o tres? El verdadero desafío, como advirtieron los teólogos, seguramente no es sólo sobrevivir en la ignorancia voluntaria de los cismas efectivos, sino identificar las fracturas y repararlas. La respuesta de la Iglesia al catolicismo independiente nunca ha sido clara ni uniforme. Las diversas respuestas a la ICAB (desde el nivel diocesano, desde la conferencia episcopal nacional y desde el Vaticano) no sólo han estado descoordinadas, sino que en realidad han estado en desacuerdo entre sí. La desinformación y la mistificación no son sólo culpa del movimiento de la ICAB. Esta incapacidad para abordar adecuadamente el fenómeno ha contribuido a que las comunidades derivadas se adentren aún más en una mentalidad sectaria y una postura defensiva. Permitir que los cismas⁹ ocurran y persistan es posiblemente una calle de doble sentido: ¿hizo la Iglesia católica todo lo que pudo (o de hecho algo) para prevenir o remediar el cisma de la ICAB? ¿Qué opciones exploró? ¿Qué contraste con la imaginativa respuesta de múltiples capas de la Iglesia al caso Lefebvre de 1988, a los Heraldos del Evangelio y a los tradicionalistas anglicanos! Incluso los mariavitas, los aglipayanos y la FSSPX, aunque condenados, provocaron los niveles más altos de respuesta del Vaticano. Pero ¿dónde está la encíclica papal que trata de la vasta comunidad internacional de católicos independientes, católicos que ni siquiera pueden jactarse de una comunión "imperfecta" con Roma? Se podría decir que el fenómeno ICAB no fue infligido a la Iglesia, sino que se permitió que ocurriera, y se está permitiendo que continúe.

Pelypenko dudaba de que más de un “puñado de personas engañadas” realmente sintieran⁰ que pertenecían a la ICAB y asimilaran sus preceptos, opinando que probablemente huirían a toda velocidad si supieran en qué se estaban metiendo. ¹ La Iglesia Católica Romana también negó que la ICAB realmente tuviera fieles exclusivos propios, en lugar de cooptar a los católicos romanos regulares: “¡Sus 'ministros' operan entre personas que ya están comprometidas con la Iglesia Católica [Romana] y contemplan abandonar la Iglesia de su ... quienes no se dan cuenta del error en el que están siendo arrastrados, ni son bautismo!” ² En términos generales, las ramificaciones modernas de la ICAB tienden a atraer no tanto a los católicos tradicionales como a los católicos descontentos, católicos que por alguna razón sienten que no “encajan” en la Iglesia tradicional y aquellos que han encontrado obstáculos en sus carreras como seminaristas o sacerdotes. Las ramificaciones con frecuencia han conservado las características menos edificantes de la iglesia madre de la ICAB, centrándose en rituales, bendiciones y ceremonias en lugar de presenciar auténticamente la

Evangelio. Sin embargo, teniendo en cuenta que muchos en el movimiento derivado de la ICAB son al menos sinceros y genuinos en su esfuerzo por formar una comunidad cristiana, es difícil decir qué modelo es la excepción y cuál es la regla.

Conclusiones – ¿Es el ICAB un pecado?

Más allá de cualquier afirmación de que la ICAB puede ser verdaderamente católica, verdaderamente apostólica y verdaderamente preocupada por la unidad, hay otra marca de identificación clásica de la Iglesia que hay que considerar –posiblemente la menos verificable científicamente y la más difícil de discutir: la santidad. Para comenzar a discutir la santidad hay que empezar reconociendo que ser santo no equivale a no romper nunca las reglas – Jesús, después de todo, “fue ejecutado por las autoridades legítimas de su época por actos que realmente cometió”³. En última instancia, ni las leyes civiles ni las religiosas pueden tener precedencia sobre hacer la voluntad de Dios. Sin embargo, el objetivo de la “mala acción” de Jesús no era anular las leyes civiles o religiosas, sino desafiar a las autoridades civiles y religiosas. El Templo es mucho más recordado como el lugar de la manifestación más famosa de Jesús que por su predicación. Las autoridades del Templo ciertamente no estaban violando ninguna ley: mantenían el templo funcionando sin problemas durante la ajetreada temporada de Pascua, asegurando servicios esenciales de cambio de moneda y la conveniente venta de palomas sacrificiales para los peregrinos que viajaban desde lejos. Jesús no se limitó a hablar en contra de las autoridades, ejerciendo legítimamente su libertad de expresión; “perturbó el funcionamiento legítimo, incluso necesario, del templo, ¡incluso durante la semana de Pascua!” Seguramente, esto no fue bien recibido por los peregrinos. Las protestas de Jesús podrían haber sido comprensiblemente calificadas de extremas, sectarias, cismáticas, sin falta de “confusión y desorientación” para los fieles comunes.

Además, Jesús “no está simplemente pidiendo una reforma del templo. Se opone fundamentalmente al templo. Espera con ansias su destrucción”⁴. Las autoridades religiosas –ciertamente legítimas, ciertamente legítimas– no son sacrosantas. Son cuestionables y cambiantes, no inmunes a la alteración radical. Y, por supuesto, Jesús, el “cismático extremista”, no estaba solo en su actitud, aunque era claramente más vocal que la mayoría: “Muchos judíos (no podemos saber cuántos) consideraban que las autoridades del templo eran totalmente corruptas”⁵. Debemos apreciar que las autoridades religiosas pueden ser legítimas y corruptas –o santas y pecadoras, infalibles y falibles– al mismo tiempo.

y al mismo tiempo. De sus acciones se desprende que Jesús realmente quiere este reconocimiento de la naturaleza pecaminosa de las instituciones religiosas. Como escribió Charles Curran: “El reconocimiento de la pecaminosidad de la iglesia no sólo exige un escrutinio constante de las estructuras y aspectos institucionales de la iglesia, sino que también da alguna indicación del tipo de estructuras que necesitamos.” Esto recuerda la pregunta de Küng: “¿Es esta Iglesia o aquella, que se llama a sí misma la Iglesia de Cristo, realmente la Iglesia de Cristo?” Surge la urgente necesidad de no sólo cuestionar la legitimidad de la institución, sino de desarrollar una cultura en la que la institución misma lidere con valentía y abiertamente el cuestionamiento.

La historia actual de la Iglesia está llena de potenciales trampas pecaminosas, atravesada por “falsos desarrollos... fanatismo y herejía, incluso la posibilidad de una pseudo-Iglesia”.¹ De vez en cuando se necesita un poco de radicalismo al estilo de Jesús para obligar a la Iglesia a ser fiel a sí misma. El cambio y el conflicto no son extraños entre sí en la historia de la Iglesia. Robert Schreiter escribió que “cambio, conflicto y transición”² tienden a provocar el debate sobre las cuatro marcas de la Iglesia, y esto incluye la reflexión sobre una posible quinta marca de la Iglesia.³ Las sugerencias de una quinta marca han incluido el diálogo, el discernimiento, la inmigración, marcada por el sufrimiento, marcada por la sexualidad y, por supuesto, el pecado. El “llamado a la conversión” de la Iglesia se sitúa junto a “la pecaminosidad que afecta a la iglesia y a todos sus miembros”.⁹ Estas quintas marcas colocan la imperfección en el corazón de la identidad católica, para equilibrar y desafiar la exaltación histórica de la *societas perfecta*. Cuestionar activamente las instituciones de la Iglesia, protestar y exigirles autenticidad y transparencia es coherente con el llamado a la santidad, aunque reconociendo la pecaminosidad. También puede considerarse parte del deber —e incluso de los derechos humanos— del miembro de la Iglesia.

Conclusiones – El ICAB y los derechos humanos de los católicos

La demanda de derechos humanos dentro de la Iglesia Católica ha sido llamada el “legado implícito”⁹ del desarrollo de la Doctrina Social Católica, gran parte de la cual Duarte Costa descartó incidentalmente como “fascismo”, sin dar más detalles. Pero, lamentablemente, Duarte Costa se perdió por poco la crucial encíclica *Pacem in Terris* del Papa San Juan XXIII de 1963, que defiende “el derecho supremo de los seres humanos a poder seguir su conciencia”, lo que podría haberle sentado bien al fundador de la Iglesia Católica.

ICAB. La lucha del movimiento ICAB puede considerarse como parte del diálogo entre el catolicismo y la ética social y religiosa, incluido el derecho a disentir. No se trata de idear una jerarquía moral compuesta de derechos y poderes seculares y eclesiásticos, sino más bien de identificar la armonía entre las dos fuentes de derechos: los “derechos dados por Dios”¹ limitan justificadamente los poderes temporales de la Iglesia, como reconoció Walter Kasper. El ritmo del debate se aceleró durante la década de 1960, con el Vaticano II y el surgimiento de los movimientos seculares de derechos humanos y derechos civiles, y no ha disminuido desde entonces.

La revolución actual en los medios de comunicación contribuye a alimentar el deseo de libertad y desarrollo en todo el universo religioso, exigiendo respuestas concretas de la Iglesia Católica. La importancia de los medios de comunicación e Internet para la religión –y no menos para el catolicismo independiente– es un tema amplio en sí mismo. Las habilidades de comunicación de los independientes son a veces muy superiores a las de sus homólogos católicos habituales, por cierto, lo que plantea interesantes posibilidades para el futuro. Lo que significa ser católico se enfrenta a desafíos diarios directos no sólo por parte de fenómenos como el movimiento ICAB, sino también de toda la gama de contextos cambiantes y competitivos en línea y fuera de línea en los que los católicos viven y trabajan. Como escribió Julie Byrne, podemos llegar a estar “menos interesados en quién es realmente católico, y más interesados en cómo funciona la palabra católico, cómo la reivindican y la cambian los diversos autodenominados católicos”.^{1 1}

0

¿Por Dios, por la tierra y por la libertad?

El Cristo Redentor, símbolo indiscutible de Brasil, mira inescrutablemente sobre Río de Janeiro. La inmensa estatua del Cristo Redentor tardó diez años en construirse, pero en el momento de su inauguración en 1931, la Iglesia católica en Brasil –la mayor población católica del mundo, en el continente católico más grande del mundo– no tenía influencia. Su suerte había estado tan ligada a la del Estado que, después de la separación, la Iglesia no tenía voz propia. Además, en contraste con el tamaño de la Iglesia, los católicos comprometidos estaban casi completamente sin representación en la vida pública. El proceso de romanización, que restableció los vínculos con Roma y se convirtió en un católico romano más claro, fue bastante exitoso. Entonces, el cardenal Silveira Cintra se propuso restablecer a la Iglesia como un motor influyente.

en la sociedad y "recuperar" Brasil para el catolicismo, aunque es cuestionable si Brasil realmente se había convertido en primer lugar. La inauguración del Cristo Redentor fue parte de la estrategia de Silveira Cintra para reafirmar el poder de la Iglesia.

Pero la romanización, como la veía Duarte Costa, no era más que una colonización con otro nombre. El hecho de que el principio colonizador no hubiera desaparecido parecía confirmarse a medida que la Iglesia forjaba cada vez más alianzas con regímenes no democráticos. La presencia de clérigos extranjeros en Brasil, especialmente de la España de Franco y de la Italia de Mussolini, parecía una prueba de la inminente toma del poder mundial por parte de los fascistas, respaldada por el Vaticano. Para Duarte Costa, la Iglesia católica, en el mejor de los casos, había sido engañada. Le parecía que ya era hora de recuperar la nacionalidad y el cristianismo de manos de peligrosos usurpadores. Puede que algunos reverenciaran a Duarte Costa, pero sin duda era más revolucionario que santo: "Guiado por el orgullo de su ambición, decidió fundar su propia Iglesia".^{1 2} Se enfrentó a una organización que la mayoría de la gente percibía como intocable; luchó contra un poder que a menudo inspira miedo. Fue un David contra un Goliath. Afirmaba que estaba devolviendo la Iglesia al siglo III, pero en realidad se refería al siglo XVI, cuando el catolicismo se desarrolló en su versión brasileña original, con todos sus defectos y contradicciones, y su divergencia con la marca romana.

Dubois sostuvo que la Iglesia Católica Romana "está acostumbrada, desde hace casi dos mil años, a sonreír ante los atacantes. El camino de la historia de la Iglesia está plagado de los detritos de mil anti-Iglesias".

^{1 3} Aun así, Dubois advirtió que "la anti-Iglesia de Dom Carlos puede crecer".¹ Aunque "perseguido con dureza",¹ Duarte Costa pronto afirmó tener "varios cientos de miles de miembros en Brasil"⁰ y alrededor de 150.000 miembros en Venezuela".¹ Usó sus poderes sacramentales para empoderar y alentar a quienes compartían su consternación con la Iglesia Católica Romana. Aunque tal vez no lo haya previsto,⁰⁶ sus "descendientes" sacramentales han llevado la lucha al Vaticano una y otra vez, en nombre de todo, desde la abolición del celibato, la ordenación de mujeres, los derechos LGBT, hasta el tradicionalismo conservador extremo. El legado duradero de Duarte Costa consiste en haber dado a muchos y variados católicos renegados un derecho potencialmente válido a las Sagradas Órdenes, aunque ese derecho se basa en una aplicación benévola de la teología y en gran medida en el beneficio de la duda. Su legado también consiste, por supuesto, en dejar tras de sí una Iglesia que todavía existe, aunque ha evolucionado considerablemente con respecto a lo que originalmente se propuso ser.

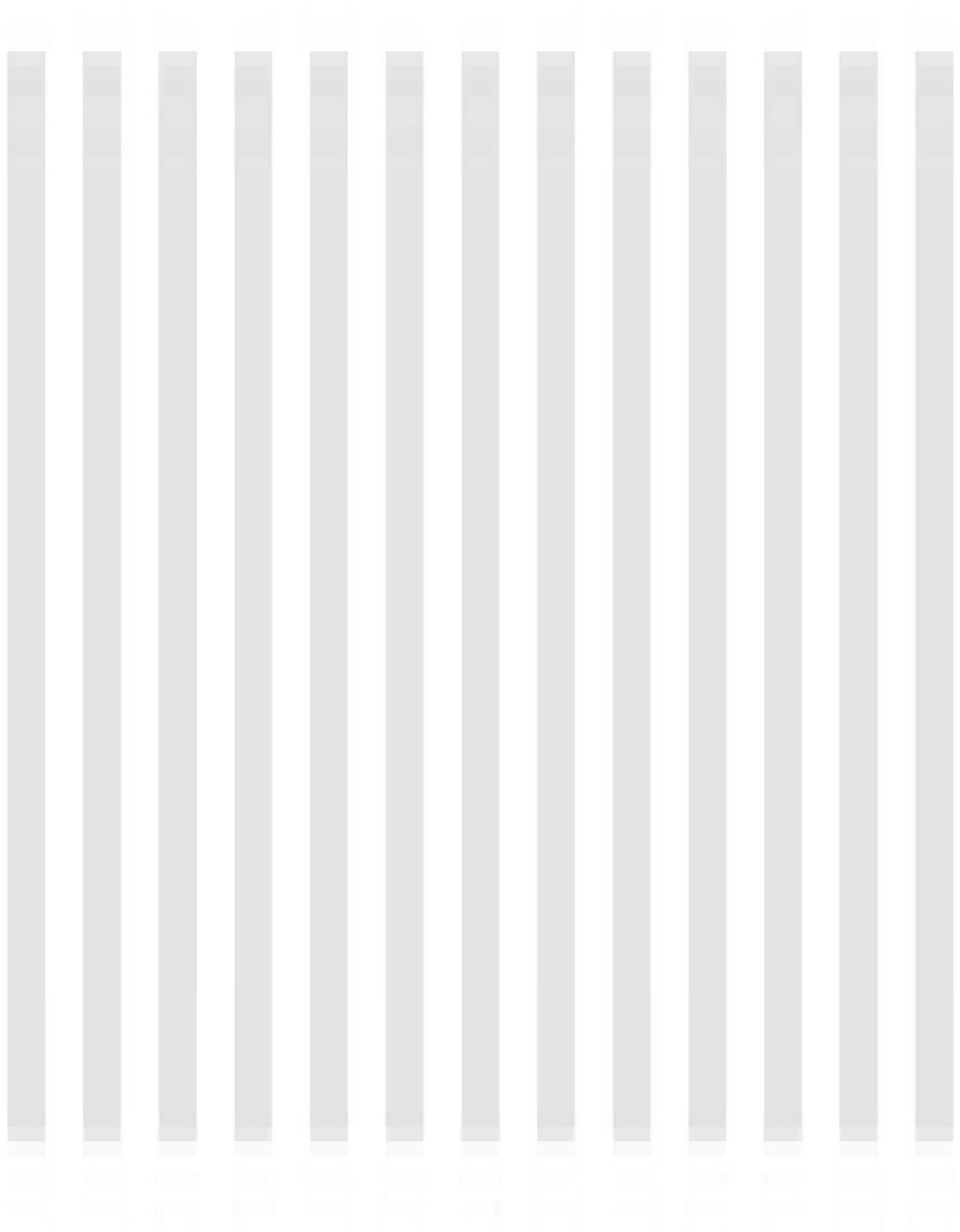
Cualesquiera que fueran las buenas intenciones de Duarte Costa, durante su vida el ICAB se convirtió en un

refugio para personajes que con toda razón no pudieron encontrar un lugar en la Iglesia Católica Romana; aquellos con “conceptos erróneos de vocación sacerdotal” y “manía del sacerdocio”. Es poco probable que la ICAB se libere alguna vez de la reputación de simonía, oportunismo y superficialidad, pero mientras tales acusaciones provengan de la Iglesia Católica Romana pueden ser ridiculizadas como persecución, fascismo y monopolio religioso. Pelypenko concluyó que “la ICAB existe con el único propósito de socavar la autoridad de la Iglesia Católica Romana”,¹ y la posición católica romana nunca cambió de la expresada en el caso judicial de 1948 contra la ICAB, por su “intención maliciosa de crear confusión entre los fieles”.¹ Pero la Iglesia Católica Romana también se dio cuenta de que podía aprender algo de la ICAB, y un diálogo tácito de ideas ya estaba en marcha dentro del catolicismo.

La Iglesia contra la que Duarte Costa se rebeló ha sido reformada hasta quedar irreconocible. Su teología actual no sólo acepta mucho de lo que el ICAB quería hacer, sino que lo abraza. La historia del ICAB revela cuánto ha cambiado la Iglesia Católica, lo cual es “un aspecto importante de [su] naturaleza”.¹ Duarte Costa se rebeló contra el Papa Pío⁰⁹ XII —es difícil decir si hubiera chocado de la misma manera con el Papa San Juan XXIII, pero Salomão Ferraz ciertamente encontró el pontificado del Papa Juan más dócil. La aceptación de Ferraz en la Iglesia Católica Romana no fue bien recibida de inmediato en Roma —existe la posibilidad de que se produjera en medio de malentendidos o desinformación, especialmente en lo que respecta a su estado civil preciso— al menos un cardenal tenía la impresión de que Ferraz era viudo. Además, nadie jamás revisó la teología de Ferraz: no dejó de concelebrar con protestantes ni de usar el portugués, y al cierre de la Tercera Sesión del Vaticano II Ferraz escribió sobre “el Santo Padre como cabeza visible de la Iglesia, no como el alter-Christus”. No es de extrañar que no quisieran que Ferraz hablara demasiado en público. Pero, en realidad, ¿no son la mayoría de los católicos, incluso los obispos, culpables de⁰ obediencia selectiva al Papa? En este momento, algunos católicos de alto rango sin duda están “al margen” del papado de Francisco con la esperanza de conseguir a alguien más conservador la próxima vez. Pero en general, la teología católica se ha suavizado, y en algunos sectores la práctica también. Sabemos que algunos obispos católicos romanos “misteriosos” han consagrado a mujeres sacerdotes, y que el Papa Francisco ha estado en términos amistosos con más de un obispo católico independiente. Tal vez las cosas estén volviendo a su punto de partida: Duarte Costa llamó al Papa “mi hermano en el episcopado” y el Papa actual se refirió a un prelado independiente como “mi hermano obispo”. Seguramente estamos más cerca que nunca de la realización de la “diversidad en la unidad” al estilo de Duarte Costa.

Es justo decir que no se puede lograr una comprensión completa del catolicismo en Brasil sin comprender la ICAB, el intento de un hombre de encarnar la visión auténticamente brasileña del catolicismo como una "iglesia nacional" oficial e incluyente. Para la Iglesia Católica Romana, la ICAB sigue siendo simplemente el fomentador de "confusión y desorientación"¹¹³ bajo la máscara de apelar a la libertad religiosa. Roma rechaza este llamamiento, diciendo que "las 'igrejas brasileiras' no respetan la libertad religiosa; más bien, son una amenaza para ella".¹¹ El compromiso de la Iglesia Católica Romana con el diálogo ecuménico y la "cohabitación fraterna, de acuerdo con el Concilio [Vaticano II]"¹¹ está fuera de toda duda, dicen,¹¹ entonces, ¿por qué el árbol ha producido tan pocos frutos? La demanda de los católicos⁶ brasileños hoy parece ser la de una apariencia sencilla de catolicismo a pedido -bodas y bautismos- pero sin las exigencias de asimilar la fe o comprometerse con la Iglesia. Si, en efecto, el ICAB se ha convertido en un "dispensador de servicios eclesiales para aquellas personas que no pueden obtenerlos de la Iglesia Romana",¹¹ entonces tal vez eso diga más sobre la Iglesia Romana que sobre el ICAB. La Iglesia Católica Romana se encuentra con frecuencia con casos de sus miembros que, en el momento de necesitar presentar un certificado de bautismo, descubren que en realidad fueron bautizados en una iglesia del ICAB, sin saberlo. ¿Acaso a la mayoría de los católicos brasileños realmente les importa? El ICAB ciertamente demuestra cómo escuchar la voz de los laicos.

Fue necesario que un Papa latinoamericano dijera muchas de las cosas que los católicos habían estado pensando durante años: más compasión por los divorciados, los separados, los vueltos a casar, los homosexuales, los pobres, los agnósticos, los que dudan y los no católicos; abordemos finalmente las cuestiones de los roles de los hombres casados, los roles de las mujeres, y que las decisiones de vida, incluido el celibato, se tomen con apertura, sencillez y justicia. De repente llegó el momento de sacar la basura de la Curia romana, de sacudir a los burócratas holgazanes, a los arribistas y a los buscadores de riqueza; de denunciar la corrupción como lo que es, de involucrar a los laicos en los desafíos más difíciles de la Iglesia y de comprometerse con las víctimas de la Iglesia. Los debates finalmente se fusionaron en un proyecto urgente: la construcción continua de un Reino que sea justo, aquí en la Tierra como en el Cielo. Los cristianos de todo color están finalmente unidos en el mismo objetivo: alcanzar el Cielo. Mientras tanto, luchan con el anhelo muy humano de comprender de dónde venimos, a dónde pertenecemos y hacia dónde nos dirigimos en nuestra peregrinación. Y esta es la esencia de la historia del ICAB: es una historia fundamentalmente humana de las ambiciones y esperanzas que se agitan dentro del alma humana hambrienta de expresión: el anhelo de abrazar y reconciliar nuestras creencias, nuestros orígenes y nuestras aspiraciones: la búsqueda de Dios, la Tierra y la Libertad.



EXPRESIONES DE GRATITUD

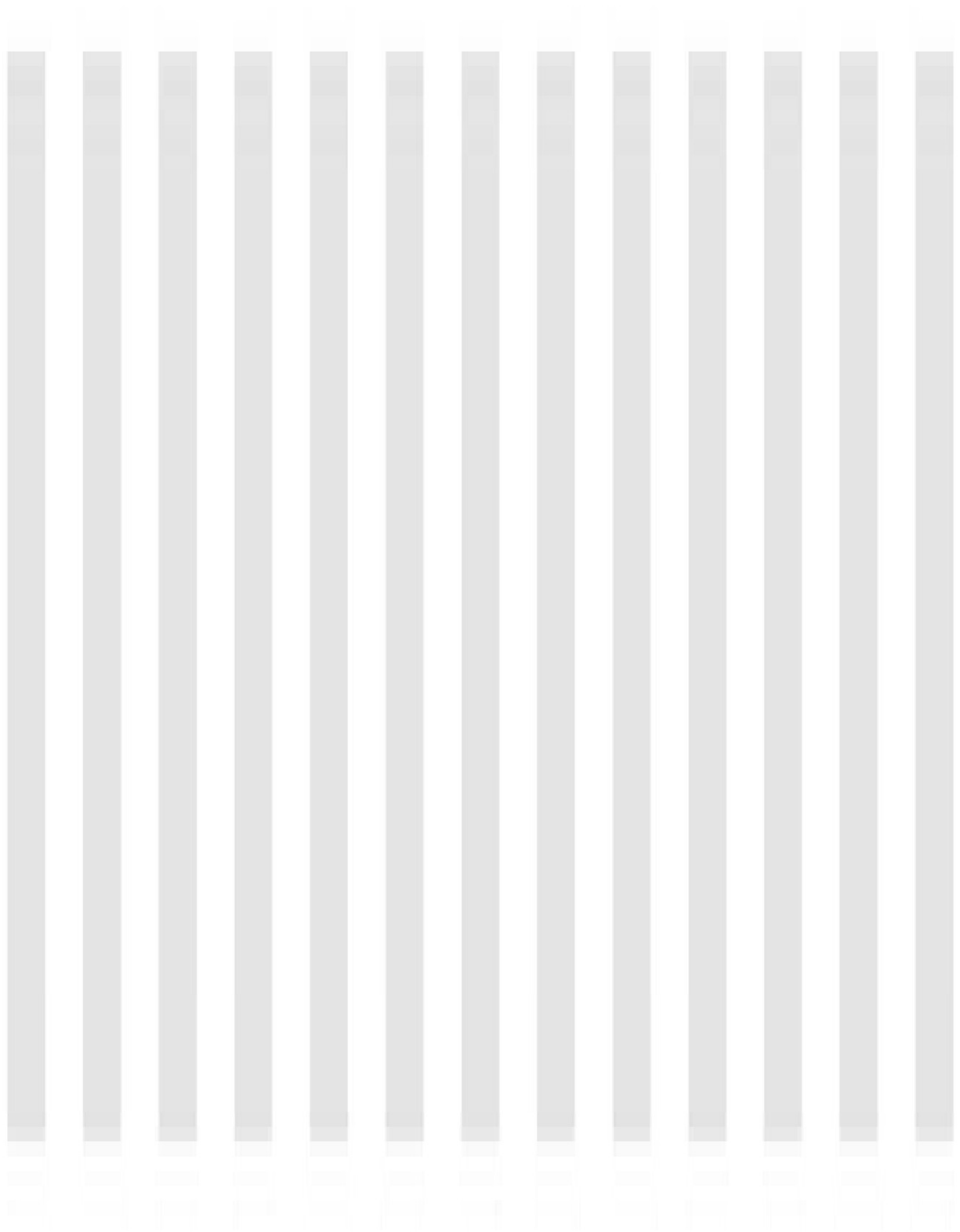
Es un gran placer poder expresar mi agradecimiento a quienes han contribuido de muchas maneras a la realización de este libro, entre ellos el profesor Paul D. Murray y el doctor Marcus Pound del Centro de Estudios Católicos de Durham. Estoy en deuda con los siguientes obispos y arzobispos: sus Excelencias Reverendísimas Oscar Pereira Andrade, Luis Bergonzi Moreno, Rómulo A. Braschi, Alicia Cabrera Braschi, Gustavo A. Gabucci, David J. Kalke, el doctor Felismar Manoel, el doctor William J. Manseau, Christine Mayr-Lumetzberger, Harold J. Norwood, Raimundo A. de Oliveira y James A. Wilkowski, y en memoria de: Peter Paul Brennan, Horacio Clark y Gustavo Navarro.

Mi más sincero agradecimiento al Dr. Luca Badini Confalonieri y al Dr. John Wijngaards del Instituto Wijngaards. Muchas gracias a Yosmar I. Ferrer y Natalia Hidalgo de la Universidad Católica Andrés Bello, Miguel A. Araujo y Araceli Noguez de la Universidad Nacional Autónoma de México, y Priscila Medeiros de Oliveira del Centro de Documentación e Información de la CNBB. Estoy muy agradecido a la Biblioteca Bodleian, Heythrop College, la Biblioteca del Congreso (Buenos Aires), las Arquidiócesis de Río de Janeiro, Caracas, Matera-Irsina y la Diócesis de Solsona. Por muchas y variadas ayudas y estímulos, agradezco calurosamente a la Prof. Julie Byrne, Cathy Caridi, Nelson Ferrara Gomes, Peter Harvey, el Prof. Edward N. Peters, el P. James Radloff y el Hno. Tim Raible. Muchas gracias al Rev. Dr. John R. Mabry y Apocryphile Press.

Y todo sería imposible sin el apoyo y el estímulo de una familia y unos amigos brillantes: la Hermana Dra. Margaret Atkins OSA, Andrew Brady, James Brady, el Dr. Simon Bryden-Brook, Patrizia Della Rosa, Christine Jarvis Hall, Robert Hall, Stella Hall, Ted Jarvis, Martin McManus, Emily Manis, el Padre Giuseppe Nardoza, Patricia Guitti Pollastri, Tatiana Guitti Pollastri, el Dr. Giorgio Scalici, Gabriel Seisdedos y Rachanee Surintharat, fuente de infinita paciencia y ayuda.

Edward Jarvis

25 de mayo de 2018, festividad de San Beda el Venerable



FUENTES

Bibliografía

ALLEN John L. Jr., La Iglesia del Futuro – Cómo diez tendencias están revolucionando a la Iglesia Católica, Image, Nueva York, 2009

AMALADOSS Michael SJ, Vida en libertad – Teologías de la liberación de Asia, Orbis, Maryknoll, 1997

ANSON Peter F., Obispos en general, Faber & Faber, Londres, 1964 / Apocryphile Press, Berkeley CA, 2006

AZEVEDO Thales DE, O Catolicismo no Brasil [El catolicismo en Brasil], Gobierno de Brasil, Ministerio de Educación y Cultura, Río de Janeiro, 1955

BADANELLI Pedro, Perón: la iglesia y un cura
Editorial Tartessos, Buenos Aires, 1960

BAIN Alan M. (ed.) Obispos irregulares: un directorio internacional de obispos independientes, AM Bain, Bristol, Reino Unido, 1985

BARRETT David V., Sect, 'Cults' & Alternative Religions, Blandford (un sello editorial de Cassell), Londres, 1998

BARTH Karl, La epístola a los romanos, Oxford University Press, Oxford, 1968

BEAL John P., James A. CORIDEN, Thomas Joseph GREEN (eds), Nuevo comentario sobre el Código de Derecho Canónico, Paulist Press, Nueva York/Mahwah NJ, 2000

• PAPROCKI Thomas J., 'Parte V: El método de procedimiento en el recurso administrativo y en la remoción o traslado de pastores (cc. 1732-1752)' [pp 1818-

1847] en BEAL John P. et al (eds), Nuevo comentario sobre el Código de Derecho Canónico

CAMPANA Daniel M. Jr.—ver SCOTT Peter y William T. CAVANAUGH

BEOZZO José Oscar, Padres Conciliares Brasileiros no Vaticano II: Participação e Prosopografia – 1959-1965, [Padres Conciliares Brasileños del Vaticano II: Participación y Prosopografía – 1959-1965], Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001

BENEDICTO XVI—ver RATZINGER José

MEJOR Thomas F.—ver MANNION Gerard y Lewis S. MUDGE

BRANDÃO Carlos RODRIGUES, Memória do Sagrado: religiões de uma cidade do Interior [Memoria de lo Sagrado: religiones de una ciudad del interior] Tempo e Presença Editora, Itapira SP, 1980

BRANDRETH Henry RT, Episcopi Vagantes y la Iglesia Anglicana, SPCK, Londres, 1961 / Apocryphile Press, Berkeley CA, 2006

BRUNEAU Thomas C., La transformación política de la Iglesia católica brasileña, Cambridge University Press, Londres y Nueva York, 1974

BUCKLEY Michael J.—ver PAPA Stephen J.

BURKHARD John J. OFM Conv., Apostolicidad entonces y ahora: una iglesia ecuménica en un mundo posmoderno, Liturgical Press, Collegeville MN, 2004

BYRNE Julie, Los otros católicos: rehaciendo la religión más grande de Estados Unidos, Columbia University Press, Nueva York, 2016

CAREY Greg, Pecadores: Jesús y sus primeros seguidores, Baylor University Press, Waco, Texas, 2009

CAVANAUGH William T.—ver SCOTT Peter

CHAPMAN Mark—ver MANNION Gerard y Lewis S. MUDGE

CLARKE Peter B. (ed), Enciclopedia de nuevos movimientos religiosos, Routledge, Londres, 2006

COLLINS Paul, El poder papal: una propuesta de cambio en el tercer milenio del catolicismo, Harper Collins / Fount, Londres 1997

CONGAR Yves, Desafío a la Iglesia: el caso de Monseñor Lefebvre [La Crise dans l'Eglise et Mgr Lefebvre], Collins Liturgical Publications, Londres, 1977

COOKE Bernard J.—ver WEAVER Mary-Jo y R. Scott APPLEBY

CUNEO Michael W., El humo de Satanás: disidencia conservadora y tradicionalista en el catolicismo estadounidense contemporáneo, Johns Hopkins University Press, Baltimore MD, 1999

CURRAN Charles E.—ver MADGES William y Michael J. DALEY

DUBOIS (Padre) Florêncio Maria [Florence Marie] B [Barnabite], O Ex-Bispo de Maura eo Bom Senso [El Ex-Obispo de Maura y el Sentido Común], Editora Vozes Limitada, Petrópolis RJ – Río de Janeiro – São Paulo, (Biblioteca Apologética, Dirigida pelo Padre Agnelo Rossi, Tomo V), 1945

Dulles Avery SJ

– La Iglesia Resiliente, Gill y Macmillan, Dublín, 1978

– La catolicidad de la Iglesia, Oxford University Press, Oxford, 1987

FABER Frederick William CO, La Preciosa Sangre: o el Precio de Nuestra Salvación, John Murphy, Baltimore (10.^a edición estadounidense), [sin fecha – c.1868]

FAUSTINO Oswaldo, A Legião Negra: A Luta dos Afro-Brasileiros na Revolução Constitucionalista de 1932 [La Legión Negra: La lucha de los afroamericanos] Brasileños en la Revolución de 1932, Selo Negro Edições, São Paulo SP, 2011

FERRAZ Salomão BARBOSA, A Fé Nacional OSA, São Paulo, 1932

FILHO João DORNAS, O Padroado ea Igreja Brasileira [Mecenazgo y la Iglesia Brasileña], Companhia Editôra Nacional, Río de Janeiro, 1937

FILHO Arnaldo LEMOS, Os Catolicismos Brasileiros [Catolicismos brasileños]

Editora Alinea, Guanabara; Campinas SP, 1996

FLANNERY Austin OP (ed), Concilio Vaticano II, Los documentos conciliares y postconciliares, Publicaciones dominicanas, St. Saviour's, Dublín, 1975

FLINN Frank K., Enciclopedia del catolicismo, Checkmark Books, Nueva York, 2008

FREITAS (Dom) Gerardo Albano DE, Igreja Brasileira – Abençoada Rebeldia [Iglesia Brasileña – Bendita Rebeldía], Centro de Estudos Teológicos ICAB, São Paulo, 1987

GABAGLIA (Irmã) [Hermana] Maria Regina do Santo Rosário [Laurita Pessôa Raja Gabaglia], O Cardeal Leme [Cardenal Leme], J. Olympio, Río de Janeiro, 1962

GAILLARDETZ Richard, Ecclesiología para una Iglesia global: un pueblo llamado y enviado, Orbis, Maryknoll, 2008

GARCÍA RODRÍGUEZ José Carlos, Pedro Badanelli – La Sotana Española de Perón [Pedro Badanelli – El sacerdote español de Perón], Editorial Akrón, Astorga, León, 2008

GILL Anthony, Dar al César lo que es justo: la Iglesia católica y el Estado en América Latina, Chicago University Press, Chicago, 1998

GILSON Gregory D. e Irving W. LEVINSON (eds), Positivismo latinoamericano: nuevos ensayos históricos y filosóficos, Lexington Books, Plymouth, Reino Unido, 2013

GOLDENBERG Naomi R., Resucitando el cuerpo: feminismo, religión y psicoanálisis, Crossroad, Nueva York, 1990

GOÑI Uki, La verdadera Odessa: Contrabando de nazis a la Argentina de Perón Granta, Londres, (edición revisada), 2003

HAAG Herbert, Clero y laicos: ¿quería Jesús una iglesia de dos niveles? Tunbridge Wells: Burns & Oates, 1998)

HAIGHT Roger SJ

– La comunidad cristiana en la historia; Volumen I, Eclesiología histórica, Continuum, Nueva York, 2004

– La comunidad cristiana en la historia; Volumen II, Eclesiología histórica, Continuum, Nueva York, 2005

HALLS WD (Wilfred Douglas) Política, sociedad y cristianismo en la Francia de Vichy, Berg, Oxford, 1995

Pedro HEBBLETHWAITE

– La iglesia fugitiva, Collins Fount, Glasgow, 1978

– El año de los tres papas, Collins, Londres, 1978

HIND John—ver PUGLISI James F.

HOOSE Bernard—ver MANNION Gerard

JOHNSON Hewlett, O Poder Soviético, Editorial Calvino, Río de Janeiro, 1943

Kasper Walter

– Teología e Iglesia, Crossroad, Nueva York, 1989

– Liderazgo en la Iglesia, Crossroad, un libro de Herder y Herder, Nueva York, 2003

– Que todos sean uno, Burns and Oates (un sello de Continuum), Londres, 2004

KAUTZER Kathleen, La Iglesia subterránea: resistencia no violenta a la El imperio del Vaticano, Haymarket Books, Chicago, 2013

KELLY (Reverendísimo) Clarence, Lo sagrado y lo profano, Seminary Press, Round Top NY, 1997

KÜNG Hans, La Iglesia, Search Press, Londres, 1978

LAGO PABLO

– La liberación de los laicos, Continuum, Nueva York / Londres, 2004

– Iglesia – Vivir la comunión, Liturgical Press, Collegeville MN, 2009

LAPIDE Pinchas E. Los últimos tres papas y los judíos, Souvenir Press, Londres, 1967

LENNAN Richard, La eclesiología de Karl Rahner, Clarendon Press, Oxford, 1995

LÖBINGER Fritz, como sus hermanos y hermanas: ordenando la comunidad
Líderes, Claretian Publications, Ciudad Quezón, Filipinas, 1998

LOPES Rose, Dimensões dos Aliens [Dimensiones de los extraterrestres] Club de
Autores [autoedición], 2015

LUZ Frédéric, Le Soufre et L'Encens – Enquête sur les Églises parallèles et les Évêques
Dissidents [Azufre e incienso – Un estudio de iglesias paralelas y obispos disidentes],
Claire Vigne, París, 1995

McBRIEN Richard P., Catolicismo, Geoffrey Chapman, Londres, 1994

McMILLAN Sharon L., Ordenación episcopal y consenso eclesial, Liturgical
Press (un libro de Pueblo) Collegeville MN, 2005

MADGES William y Michael J. DALEY (eds), Las muchas marcas de la Iglesia,
Twenty-Third Publications, New London CT, 2006

• CURRAN Charles E., 'La Iglesia es pecadora', en William MADGES y Michael J.
DALEY (eds), Las muchas marcas de la Iglesia [pp 207-211]

MANDATTO Jácomo, Relíquias da Terra Natal [Reliquias de mi Tierra Natal]
Grupo Pedra, Itapira, 1959

MANNION Gerard (ed.)

– Lecturas sobre la Autoridad de la Iglesia: dones y desafíos para la Iglesia contemporánea
Catolicismo, Ashgate, Aldershot; Burlington VT, 2003

– La Iglesia y el «otro» religioso, T&T Clark, Londres, 2008

HOOSE Bernard, '¿Debería cambiar la Iglesia?', en Gerard MANNION (ed), La Iglesia y los 'otros' religiosos [pp 221-231]

MANNION Gerard

– Ecclesiology and postmodernity: questions for the Church in our time, Prensa Litúrgica, Collegeville MN, 2007

– Ecclesiology compared: Critical investigations (Ecclesiology Investigations), Bloomsbury / T&T Clark, London, 2008

MANNION Gerard y Lewis S. MUDGE (eds), El compañero de Routledge para la iglesia cristiana, Routledge, Abingdon, 2008

• BEST Thomas F., 'Ecclesiology and ecumenism', en Gerard MANNION y Lewis S. MUDGE, (eds), The Routledge Companion to the Christian Church [pp 402-420]

• CHAPMAN Mark, 'Authority', en Gerard MANNION y Lewis S. MUDGE Mudge (eds), The Routledge Companion to the Christian Church [págs. 497-510]

MARMION Declan y Mary E. HINES (eds), The Cambridge Companion to Karl Rahner, Cambridge University Press, Cambridge, 2013

MARTI Gerardo y Gladys GANIEL, La Iglesia Deconstruida – Entendiendo el cristianismo emergente, Oxford University Press, Oxford, 2014

MARTÍN David

– Languages of fire: The explosion of Protestantism in Latin America, Blackwell, Oxford, 1991

– Revolutions Prohibited, SPCK, London, 1996

MEYER Harding—véase PUGLISI James F.

MIRANDA Beatriz V. DIAS y Mabel SALGADO PEREIRA (eds), Memórias Eclesiásticas: Documentos Comentados, Editora UFJF / Centro da Memória da Igreja de Juiz de Fora, Cehila / Juiz de Fora, Brasil, 2000

MÖHLER Johann Adam, La unidad en la Iglesia o el principio del catolicismo, Prensa de la Universidad Católica de América, Washington DC, 1996

NEWMAN John Henry, 'IX. La catolicidad de la Iglesia anglicana', [pp 1-73], en Ensayos críticos e históricos, 3.^a edición, volumen II, Basil Montagu Pickering, Londres, 1873

O'CALLAGHAN Joseph F., La elección de nuestros obispos: cómo la Iglesia católica debe elegir a sus líderes, Rowman & Littlefield – un libro de Sheed & Ward – Lanham MD, 2007

OLIVEIRA Dom Raimundo Augusto DE, Dom Salomão Ferraz eo Ecumenismo [Dom Salomão Ferraz y el Ecumenismo], Feira de Santana, Bahía, documento sin fecha

ORSY Ladislav SJ—ver PAPA Stephen J.

PAPROCKI Thomas J.—ver BEAL, John P.

PARTRIDGE Christopher, (ed) Enciclopedia de nuevas religiones: Nuevas religiones Movimientos, sectas y espiritualidades alternativas, Lion Hudson, Oxford, 2006

PELYPENKO (Obispo) [Obispo] Alejo, Infiltración Comunista en las Iglesias de América [Infiltración Comunista en las Iglesias de América], Pia Sociedad de San Pablo, Buenos Aires, 1961

PHAYER Michael, Pío XII, el Holocausto y la Guerra Fría, Indiana Prensa universitaria, Bloomington, IN, 2008

PILETTI Nelson y Walter PRAXEDES, Dom Hélder Câmara: entre o poder ea profecia [Dom Hélder Câmara: entre el poder y la profecía] Editora Atica, São Paulo SP, 1997

PLUMMER John P. y John R. MABRY, ¿Quiénes son los católicos independientes? Prensa apócrifa, Berkeley, California, 2006

PLUMMER John P., Los múltiples caminos del movimiento sacramental independiente, Apocryphile Press, Berkeley CA, 2006

PAPA Stephen J. (ed), Llamado común: los laicos y el gobierno de la Iglesia

Iglesia católica, Georgetown University Press, Washington DC, 2004

- BUCKLEY Michael J. SJ, 'Recursos para la reforma desde el primer milenio' en Stephen J. POPE (ed), Llamado común: los laicos y el gobierno de la Iglesia católica, [pp 71-86]

- ORSY Ladislav SJ, 'La Iglesia del tercer milenio: Elogio de la Comunión', en Stephen J. POPE (ed), Llamado común: los laicos y el gobierno de la Iglesia católica, [pp 229-251]

POTTMEYER Hermann J., Hacia un papado en comunión: perspectivas desde los Concilios Vaticanos I y II, Crossroad, Herder and Herder, Nueva York, 1998

PRÜTER Karl

– Obispos extraordinarios, Saint Willibrord's Press, Highlandville MO, 1985

– Directorio de obispos autocéfalos de las iglesias de sucesión apostólica (octava edición, revisada y ampliada), St. Willibrord's Press, San Bernardino CA, 1996

PUGLISI James F. (Ed), El ministerio petrino y la unidad de la Iglesia: hacia un diálogo paciente y fraternal, Liturgical Press, Collegeville MN, 1999

- HIND John, 'Primacía y unidad: una contribución anglicana a un diálogo paciente y fraternal', en PUGLISI James F. (ed), Ministerio petrino y la unidad de la Iglesia [pp 35-57]

- MEYER Harding, "'Suprema auctoritas ideo ab omni errore immunis": The Lutheran Approach to Primacy', en PUGLISI James F. (ed), Petrine Ministry and the Unity of the Church [págs. 15-34]

- SCHATZ Klaus SJ, 'Consideraciones históricas sobre el problema del papado', en PUGLISI James F. (ed), El ministerio petrino y la unidad de la Iglesia [pp. 1-13]

QUINN John R., La reforma del papado: el costoso llamado a la unidad cristiana Crossroad, un libro de Herder and Herder, Nueva York, 1999

RADFORD RUETHER, Rosemary—ver WEAVER Mary-Jo y R. Scott

MANZANA

RAHNER Karl SJ

– La forma de la Iglesia del futuro, SPCK, Londres, 1974

– Investigaciones teológicas XVII, Darton, Longman y Todd, Londres, 1981

RAMSEY Arthur Michael, El Evangelio y la Iglesia Católica, Longmans, Green and Co., Londres, 1936

RATZINGER José

– Sal de la Tierra – La Iglesia al final del Milenio, una entrevista con Peter Seewald, Ignatius Press, San Francisco, 1997

– La fe y el futuro, Ignatius Press, San Francisco, 2009

REDMILE Robert D., La sucesión apostólica y el episcopado católico en la Iglesia Episcopal Cristiana de Canadá, Xulon Press, Maitland FL, 2006

RICHARDS Michael, Un pueblo de sacerdotes – el ministerio de la Iglesia Católica, Dartman, Longman y Todd, Londres, 1995

RUSH Ormond, Todavía interpretando el Vaticano II, algunos principios hermenéuticos, Paulist Press, Nueva York / Mahwah NJ, 2004

RYCHLAK Ronald J., Hitler, la guerra y el Papa, Our Sunday Visitor, Huntington IN 2000

SCHATZ Klaus SJ—ver PUGLISI James F.

SCHREITER Robert J., La nueva catolicidad: teología entre lo global y lo local, Orbis Books, Maryknoll NY, 2004

SCOTT Peter y William T. CAVANAUGH (eds), The Blackwell Companion to Political Theology, Oxford, 2004

• BELL Daniel M. Jr., 'Estado y sociedad civil', en SCOTT Peter y William T. CAVANAUGH (eds), El compañero Blackwell de la teología política [pp 423-438]

- CAVANAUGH William T., 'Iglesia', en SCOTT Peter y William T. CAVANAUGH (eds), El compañero Blackwell de la teología política, Blackwell, Oxford, 2004, [pp 393-406]
- SEISDEDOS Gabriel, Hasta Los Oídos De Dios, Ediciones San Pablo, Buenos Aires, 1999
- SELIN Gary, Celibato sacerdotal, Fundamentos teológicos, Universidad Católica de Prensa de América, Washington DC, 2006
- SHIRILAU Mark S., Historia y panorama general de la Iglesia católica ecuménica, Healing Spirit Press, Villa Grande CA, 1995
- SMIT Peter-Ben, Ecclesiologías independientes filipinas y católicas antiguas en Historia: La Iglesia católica en todas partes, Brill, Leiden/Boston, 2011
- SPITZECK Heiko, M. PIRSON, W. AMANN, S. KHAN, E. VON KIMAKOWITZ (eds) Humanismo en los negocios, Cambridge University Press, Cambridge, 2009
- SULLIVAN Francis A. SJ, De apóstoles a obispos: el desarrollo del episcopado en la iglesia primitiva, The Newman Press, Nueva York / Mahwah NJ, 2001
- TILLEY Terrence W., Inventando la tradición católica, Orbis Books, Maryknoll NY, 2000
- THAVIS John, Diarios del Vaticano, Penguin, Londres, 2013
- THIEL John E., Sentidos de la tradición: Continuidad y desarrollo en la fe católica, Oxford University Press, Oxford, 2000
- THORNTON Hermana Mary Crescentia, La Iglesia y la Masonería en Brasil, 1872-1875, Prensa de la Universidad Católica de América, Washington DC, 1948
- VIGNOT Bernard, Les Églises Parallèles [Las iglesias paralelas], Cerf-fides, París, 1991
- VORGRIMLER Herbert (ed) Comentario a los Documentos del Vaticano II, 6 Volúmenes, Crossroad, Nueva York, 1989

VORGRIMLER Herbert, Teología sacramental, Liturgical Press, Collegeville
Minnesota, 1992

WARD Gary L., Bertil PERSSON, Alan BAIN, Obispos independientes: un directorio
internacional, Apogee Books, Detroit MI, 1990

TEJEDORA Mary-Jo Weaver y R. Scott APPLEBY (eds):

– Tener razón: los católicos conservadores en Estados Unidos, Indiana University Press,
Bloomington, Indiana, 1995

– ¿Qué queda? Católicos liberales estadounidenses, Indiana University Press,
Bloomington IN, 1999

• COOKE Bernard J. 'Enfoques progresistas del ministerio', en WEAVER Mary-Jo y R. Scott
APPLEBY (eds), What's Left? Liberal American Catholics, [pp 135-146]

• RADFORD RUETHER Rosemary, 'Women-Church', en WEAVER Mary-Jo y R. Scott
APPLEBY (eds), What's Left? Liberal American Catholics, [pp 46-64]

WIJNGAARDS John, Ordenación de mujeres en la Iglesia católica: desenmascarando una
tradición absurda, Bloomsbury Academic, Londres, 2001

WILSON George B. SJ, Clericalismo: la muerte del sacerdocio, Liturgical Press, Collegeville MN,
2008

YÉPEZ CASTILLO Aureo, La Universidad Católica Andrés Bello: en el marco histórico-educativo
de los Jesuitas en Venezuela [Andrés Bello Catholic
La Universidad: en el marco histórico-educativo de los jesuitas en Venezuela],
Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1994

ZAGANO Phyllis, Mujeres y Catolicismo – Género, Comunión y
Autoridad, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2011

Artículos

BETTENCOURT Dom Estêvão OSB, 'Igreja Católica Brasileira', en Pergunte e Responderemos, [Pregunte y responderemos], número 55, julio de 1962, archivo en línea en <http://www.pr.gonet.biz/revista.php>

BREYER Carol Ann, 'Collares comunes: un estudio de la colaboración entre sacerdotes casados católicos romanos y sacerdotes mujeres católicas romanas', en CORPUS Reports, vol. 37, n.º 5, septiembre/octubre de 2011, págs. 23 y siguientes

BYRNE Julie, 'Católico pero no católico romano', American Catholic Studies, vol. 125, núm. 3, otoño de 2014, págs. 16-19

CHIRICO Peter, 'Dominus Iesus como un evento', en América: The Jesuit Review, 26 de marzo de 2001, <https://www.americamagazine.org/issue/332/article/dominus-iesus-event>

CONDE TUDANCA Rodrigo, 'Un Incidente Olvidado del Trienio Adeco: La Creación de la Iglesia Católica, Apostólica, Venezolana', en Boletín de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, No. 302, abril-junio de 1993, pp 87-117 [también en Boletín CIHEV No. 8, año. 5, enero-junio de 1993, págs. 41-81]

CUCCHETTI Humberto, 'Algunas lecturas sobre la relación iglesia/ peronismo (1943–1955): entre el mito de la “nación católica” y la “iglesia nacional”,' mito de la 'nación católica' y la 'iglesia nacional'] en Revista Confluencia, N° 1, 2003, Mendoza, Argentina, pp 1-18

HIBBERT Giles OP, 'Sucesión apostólica: magia, poder y sacerdocio' (un documento entregado por primera vez a la Asociación Newman, Wilmslow, Cheshire, 4 de noviembre de 2002), [folleto] Belfriars Publications, Londres, 2002

HORTAL Jesús SJ, 'O valor dos sacramentos administrados nas “Igrejas Brasileiras”' [La validez de los sacramentos administrados en las 'iglesias brasileñas'], en Direito e Pastoral [Revista de Derecho Canónico Brasileño, Pontificio Instituto Superior de Derecho Canónico, Brasil], N° 14, octubre de 1989, págs. 58 (124)-62 (128)

IBGE – Instituto Brasileño de Geografía y Estadística, Censo Demográfico 2010 [Censo Demográfico 2010] IBGE, Río de Janeiro, 2010

KÜNG Hans, 'Hacia una teología ecuménica de las religiones: algunas tesis para Aclaración', en KÜNG Hans y Jürgen MOLTSMANN (eds), Concilium: La religión en los años ochenta: el cristianismo entre las religiones del mundo, T&T Clark, Edimburgo, 1986, págs. 119-125

LESLIE Kenneth, Protestant Digest, Volumen 6, Número 7, Protestant Digest Incorporada, Nueva York, 1945

LORSCHIEDER Aloísio, "'Igreja Brasileira", Esclarecimento e Procedimento' ['Igreja Brasileira', Aclaraciones y Procedimientos], en Convergência [Revista de la CRB – Conferencia de Religiosos de Brasil], Año. 25, núm. 231, abril de 1990, págs. 137-142

McDONNELL Kilian, 'El debate Ratzinger/Kasper: La Iglesia universal y las iglesias locales', en Estudios teológicos, n.º 63, 2002, pp. 227-250

OVIDO CAVADA Carlos 'Obispos Irregulares' el Repositorio de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 1986

SILVA Wagner PIRES DA, 'Otro catolicismo: el obispo de Maura y la Iglesia católica apostólica brasileña', en Revista de História Bilros (Fortaleza), vol. 5, No. 8, enero-abril. 2017, págs. 106-125

SPIAZZI Raimondo OP, 'Annotazioni' [Anotaciones], Monitor Ecclesiasticus, nº 84, Desclée, Roma, 1959, pp 369-409

Documentos de la Iglesia Católica Romana

CONFERENCIA NACIONAL DOS BISPOS DE BRASIL – CNBB

[Conferencia Nacional de Obispos de Brasil]

- 'Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 4 de marzo de 1972', en Comunicado Mensal n.º 234, marzo 1972, p. 12

- 'Carta pastoral de los obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo sobre

la "Igreja Brasileira", en Comunicado Mensal, No. 243, diciembre de 1972, pp 90-97

- 'La Igreja Brasileira', en Informe de la Reunión de Presidencia de la CNBB, en Comunicado Mensal, n° 252, sept. 1973, pp 1129-1130

- 'Respuestas de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la "Igreja Brasileira"', en Comunicado Mensal, n° 406, noviembre de 1986, págs. 1471-1473

- 'Nota Explicativa sobre Matrimonios realizados en la Igreja Brasileira', en Comunicado Mensal, n° 406, noviembre de 1986, p. 1646

- HORTAL Jesús SJ, 'Guia Ecumênico', en Estudos da CNBB [Estudios CNBB] Número 21 (tres ediciones: 1979, 1983, 1993

REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA (REB) [Revisión Eclesiástica Brasileña Revisar]

- 'Carta circular de la Cámara Eclesiástica de Río de Janeiro, 6 de julio de 1945', REB, septiembre de 1945

- 'Obispos de la Provincia de Belo Horizonte', REB, n° 18, Vozes Limitada, Petrópolis, 1958

ARQUIDIÓCESIS DE CARACAS

- 'Carta al Nuncio Apostólico, 13 de diciembre de 1946' en el archivo 'Castillo Méndez'

- Adsum, periódico de la Arquidiócesis de Caracas, No. 107, noviembre de 1946

- Adsum, Diario de la Arquidiócesis de Caracas, No. 128, agosto de 1948

PAPA JUAN XXIII, 'Virtutes Dignitati Sacerdotum Necessariae: Caput, Cor et Lingua' en Acta Apostolicae Sedis, número 52, Ciudad del Vaticano, 1960

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

- 'Dominus Iesus', 6 de agosto de 2000

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_2000-iesus_en.html

- Decreto de Excomunión, 5 de agosto de 2002

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_2002-scomunica_en.html

Otros documentos en orden cronológico

COMISIÓN PARA LA PUBBLICAZIONE DEI DOCUMENTI

DIPLOMATICI, '28 de abril de 1936' en Documenti Diplomatici Italiani, Ministero degli Affari Esteri, Libreria dello Stato, Roma, 1992

ANDRADA Ministro Lafayette DE, 'Liberdade Religiosa – Igreja Católica Apostólica Romana, 17 de noviembre de 1949', Revista Archivo Judiciário, vol. CI/6-15, Río de Janeiro, enero-marzo. 1952

CÂMARA MUNICIPAL DE SÃO PAULO, SEÇÃO DE PROTOCÓLO [Ciudad Sala, Sección de Protocolo]

- Expediente número 3.779 de 1963, “Denominación de Dom Jorge Alves de Sousa [sic] de la actual calle proyectada entre [...]”

- Caso número 5192 de 1968, “Concesión de la libertad de la ciudad a Dom Luigi Mascolo”

IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA BRASILEIRA

- ¡Lucha! Número 1: enero de 1947, Número 2: noviembre de 1947, Número 4: enero-febrero de 1948, Número 5: junio de 1948, Número 6: julio de 1948, Número 7: agosto de 1948, Número 8: julio de 1949, Número 9: octubre de 1949, Número 10: enero de 1950, Número 11: abril de 1950, Número 12: septiembre de 1950, Número 13: enero de 1951, Número 14: mayo de 1951, Número 15: agosto de 1951, Número 16: marzo de 1952, Número 17: octubre de 1952, Número 18: abril de 1953, Número 19: diciembre de 1953, Número 20: agosto de 1954, Número 21: abril de 1955, Número 22: julio 1955, número 23: marzo 1956, número 24: febrero 1957, número 25: enero 1958

<http://diocesedecabofrio.blogspot.com.br/p/revista-luta.html>

- 'Preámbulo Comemorativo dos 65 años de Organização Jurídico-Eclesial da

Igreja Católica Apostólica Brasileira' [Preámbulo Conmemorativo del 65º Aniversario de la Fundación Jurídico-Eclesial de la Iglesia Católica Brasileña Iglesia Apostólica], 2010

<http://docplayer.com.br/21642059-Preambulo-comemorativo-65-anos-icab-preambulo-comemorativo-dos-65-anos-de-organizacao-juridico-ecclesial-da-igreja-catolica-apostolica-brasileira.HTML>

- 'Declaração Acerca do Arcebispo David Bell'
Arzobispo David Bell], 12 de julio de 2013

<http://noticiasicab.blogspot.com.br/2013/07/declaracao-acerca-do-arcebispo-david.html?m=1>

NOTAS

Prefacio

¹ Luta! número 1, enero de 1947, pág. 2 – Luta! [¡Lucha! o: ¡Lucha!] fue la revista ocasional de la Iglesia Católica Apostólica Brasileña (ICAB) de 1947 a 1958.

² Luta!, número 1, enero de 1947, pág. 7

³ Luta! número 1, enero de 1947, pág. 31

Luta! número 4, enero-febrero de 1948, pág. 31

Carlos Duarte Costa, 'Manifesto á Nação' [Declaración a la Nación], publicado en varios periódicos, entre ellos O Diário de São Paulo, 19 de agosto de 1945, y más tarde en el diario Luta! del propio Duarte Costa. número 12, septiembre de 1950, [pp 7-15] – ver p 9 – <http://diocesedecabofrio.blogspot.com/p/revista-luta.html> [consultado el 23 de mayo de 2018]

⁶ IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [Instituto Brasileño de Geografía y Estadística], Censo Demográfico 2010: Características Gerais da População, Religião, e Pessoas com Deficiência, [Censo demográfico 2010: Características generales de la población, religión y personas con

Discapacidades], IGBE, Río de Janeiro, 2010, Tabla 1.4.1.

Julie Byrne, 'Católica pero no católica romana', Estudios Católicos Americanos
Volumen 125, Número 3, Otoño 2014, págs. 16-19, pág. 18 – Véase también Julie Byrne, The
Otros católicos: reestructurando la religión más grande de Estados Unidos, Universidad de Columbia
Press, Nueva York, 2016, pág. 3

Se han hecho varios intentos de catalogar los grupos dentro del fenómeno de diversas maneras y
con distintos enfoques – Cf. Peter F. Anson, Alan M. Bain, Karl Prüter, Gary L. Ward (ver Bibliografía)

⁹ Cf. Mateo 7, 26-27

¹⁰ La Diócesis de Cabo Frio RJ del ICAB se ha tomado la molestia de añadir estas novedades a su sitio
web: <http://diocesedecabofrio.blogspot.com/p/revista-luta.html> [consultado el 23 de mayo de 2018]

¹¹ El Manifiesto de Duarte Costa se encuentra en Luta! número 12, septiembre de 1950, [pp 7- 15] [http://](http://diocesedecabofrio.blogspot.com/p/revista-luta.html)
diocesedecabofrio.blogspot.com/p/revista-luta.html [consultado el 23 de mayo de 2018]

¹² Dom Gerardo Albano de Freitas, Igreja Brasileira – Abençoada Rebeldia
[Iglesia Brasileña – Bendita Rebeldía], Centro de Estudos Teológicos
ICAB, São Paulo, 1987, pág. 10

¹³ El clásico de Thomas C. Bruneau La transformación política de Brasil

Iglesia Católica (1974) ofrece un panorama completo de la historia política de la Iglesia en Brasil.

I "Un catolicismo liberal, enemigo del papado"

¹ Esta cita no se refiere al ICAB sino al estado de la corriente dominante.

El catolicismo en el Brasil del siglo XIX; tomado de Sor María Crescentia Thornton, La Iglesia y la masonería en Brasil, 1872-1875, Católico Prensa de la Universidad de América, Washington DC, 1948, págs. 36-37

² Carlos Duarte Costa, 'Manifiesto á Nação' [Declaración a La Nación], publicado en varios periódicos, entre ellos O Diário de São Paulo, 19 de agosto de 1945, y más tarde en el diario Luta! del propio Duarte Costa. número 12, septiembre de 1950, [pp 7-15] – ver p 9 – <http://diocesedecabofrio.blogspot.com/p/revista-luta.html> [consultado el 23 de mayo de 2018]

³ Canon 751 del Código de Derecho Canónico de 1983 – véase John P. Beal et al (eds), New Commentary on the Code of Canon Law, Paulist Press, Nueva York / Mahwah NJ, 2000. El corpus de Derecho Canónico anterior, mucho más antiguo, finalmente codificado en 1917, contiene una definición casi idéntica.

Cf. John Henry Newman, 'IX. La catolicidad de la Iglesia anglicana', [pp 1-73], en Ensayos críticos e históricos, 3.^a edición, volumen II, Basil Montagu Pickering, Londres, 1873, pág. 26.

Yves Congar, Un desafío a la Iglesia: el caso de Monseñor Lefebvre, Collins Liturgical Publications, Londres, 1978, pág. 35

⁶ Daniel M. Bell Jr., 'Estado y sociedad civil', capítulo 29 en Peter Scott y William T. Cavanaugh (eds), The Blackwell Companion to Political Theology, Blackwell, Oxford, 2004, [pp 423-438], p 425

Campana, pág. 430

Duarte Costa, 'Manifiesto', en Luta! número 12, septiembre de 1950, [págs. 7-15] págs. 14-15

⁹ The New York Times, 7 de julio de 1945, pág. 11

¹⁰Cf. Thomas C. Bruneau, La transformación política de la Iglesia católica brasileña, Cambridge University Press, Londres y Nueva York, 1974, pp. 15-16.

¹¹ Un resumen exhaustivo de todo el período, desde la colonización de Brasil hasta la Primera República y más allá, se puede encontrar en Thomas C. Bruneau, The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church, Cambridge University Press, Londres y Nueva York, 1974.

¹² Véase Bell, pág. 425

¹³ Campana, pág. 425

¹ El Movimiento Conciliar se opuso a la idea de una jurisdicción centralizada y universal ejercida por el Papa y abogó por una comprensión conciliar o basada en el concilio del poder en la Iglesia.

¹ Thomas C. Bruneau, La transformación política de la Iglesia católica brasileña, Cambridge University Press, Londres y Nueva York, 1974, pp. 15-16

¹₆ Bruneau, pág. 17

¹ Hermana Mary Crescentia Thornton, La Iglesia y la masonería en Brasil, 1872-1875, Prensa de la Universidad Católica de América, Washington DC, 1948, págs. 36-37

—

¹ Bruneau, pág. 22

¹⁹Brasil se convirtió en un estado monárquico independiente; todavía no era una república independiente.

²⁰Obispos Católicos Romanos de Brasil, citado en João Dornas Filho, O Padroado ea Igreja Brasileira [El patrocinio y la Iglesia brasileña], Companhia Editôra Nacional, Río de Janeiro, 1937, p.289

²¹ Cf. The Catholic Herald, Londres, 9 de marzo de 2018 – 'Los sacerdotes casados probablemente estarán en la agenda del Sínodo de 2019' –

<http://www.catholicherald.co.uk/commentandblogs/2018/03/09/analysis-married-priests-likely-to-be-on-2019-synod-agenda/> [consultado el 22 de abril de 2018]

²² 560.781 (en 2010), Fuente: IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Censo Demográfico 2010: Características Gerais da População, Religião, e Pessoas com Deficiência, [Censo Demográfico 2010: Características Generales de la población, la religión y las personas con discapacidad], IBGE, Río de Janeiro, 2010, Cuadro 1.4.1. Esta cifra es posiblemente conservadora ya que no incluye a los afiliados duales, a los afiliados duales ocasionales o no declarados, ni a los que no respondieron.

²³ Cf. Frank K. Flinn, Enciclopedia del catolicismo, Checkmark Books, Nueva York, 2008, pág. 119

² Cf. Julie Byrne, Los otros católicos: rehacer la religión más grande de Estados Unidos, Columbia University Press, Nueva York, 2016, pág. 98

² Las ciudades originales que conformaban la Gran ABC eran Santo André, São Bernardo y São Caetano. Es un importante centro de manufactura, especialmente de automóviles, y se considera un foco de política de izquierda.

²⁶ Cfr. Diário do Grande ABC, 10 de marzo de 2013, 'Eles são católicos mas ignoram o papa' [Son católicos pero ignoran al Papa] por Fábio Munhoz – [consultado el 20 de mayo de 2018] <http://www.dgabc.com.br/Noticia/91241/eles-sao-catolicos-mas-ignoram-o-papa>

² Los lectores también pueden ver paralelismos entre algunos aspectos de la agenda del ICAB y el posterior movimiento de la Teología de la Liberación; sin embargo, es posible que la conjetura de que el ICAB

El argumento de que el fundador fue posiblemente el «primer teólogo de la liberación» no deja de ser atractivo, pero carece de sustancia.

² El título Dom se utiliza en los países de habla portuguesa para dirigirse a los obispos y, con menos frecuencia en los tiempos modernos, a los laicos distinguidos. Es una abreviatura del latín Dominus. El título italiano Don, en cambio, se utiliza para los sacerdotes diocesanos, no normalmente para los obispos, y, con menos frecuencia, también para los laicos distinguidos.

²⁹Umbanda es una religión afrobrasileña sincrética con vínculos con antiguas comunidades esclavas.

³⁰Los presbiterianos rechazan la idea de los obispos.

³¹ New York Times, 28 de marzo de 1961, pág. 35

³² Véase New York Times, 3 de agosto de 1973, pág. 4.

³³ Henry St John OP, en Peter F. Anson, Bishops at Large, Faber and Faber, Londres, 1964, pág. 15

II "El valiente y democrático obispo católico romano de Maura"

¹ Kenneth Leslie, 'Protestant Digest', vol. 6, número 7, Protestant Digest Inc., nuevo

York, 1945, pág. 14

² Cf. Gregory D. Gilson e Irving W. Levinson (eds), Positivismo latinoamericano: nuevos ensayos históricos y filosóficos, Lexington Books, Plymouth, Reino Unido, 2013, pág. 128 (nota 25), y Cf. Heiko Spitzbeck et al (eds), Humanismo en los negocios, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pág. 41

³ Beatriz V. Dias Miranda, y Mabel Salgado Pereira (Eds), Memorias Eclesiásticas: Documentos Comentados, Editora UFJF / Centro da Memoria da Igreja de Juiz de Fora – Cehila / Brasil, Juiz de Fora, 2000 , págs. 96-97

Recopilado a partir de datos de The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church, de Thomas C. Bruneau, Cambridge University Press, Londres y Nueva York, 1974.

Una nota sobre los apellidos de Duarte Costa: 'Duarte Costa' se ajusta a la costumbre portuguesa de usar dos apellidos, manteniendo tanto el apellido materno como el paterno, Materno+Paterno. En el uso cotidiano, el primer apellido (materno) puede omitirse, de modo que Carlos Duarte Costa suele llamarse Carlos Costa. Para mayor claridad, este libro utiliza 'Duarte Costa'. El guión 'Duarte-Costa', que a veces se encuentra en textos en inglés, no tiene nada que ver con la costumbre portuguesa o brasileña, y se evita aquí por completo. El primer nombre de Duarte Costa aparece a veces, erróneamente, como 'Carlo', especialmente cuando una fuente puede ser de origen italiano.

⁶ Los detalles biográficos de este capítulo se han recopilado de una variedad de fuentes, incluidos los registros de la Diócesis de Gôias, las actuales Arquidiócesis de Uberaba y Botucatu, las entradas del Annuario Pontificum y el trabajo del El padre barnabita de origen belga Florence Marie Dubois (1878-1964), que escribió

el estudio contemporáneo O Ex-Bispo de Maura eo Bom Senso.

Irmã [Hermana] Maria Regina do Santo Rosário [Laurita Pessoa Raja Gabaglia], O Cardeal Leme [Cardenal Leme], J. Olympio, Rio de Janeiro, 1962, p 467

Cf. Irmã [Hermana] Maria Regina do Santo Rosário [Laurita Pessoa Raja Gabaglia], 1962, p 467

⁹ Padre Florence Marie [Florêncio Maria] Dubois, O Ex-Bispo de Maura eo Bom Senso [El ex obispo de Maura y el sentido común], Editora Vozes Limitada, Petrópolis RJ–Rio de Janeiro–São Paulo, 1945, p 40

¹⁰ En comparación, la estatua del Cristo Redentor de 635 toneladas que vigila Río de Janeiro tardó 'apenas' nueve años en completarse.

¹¹ Dubois, pág. 88, y cf. pp. 85-88

¹² Dubois, pág. 88

¹³ Cfr. Oswaldo Faustino, A Legião Negra: A Luta dos Afro-Brasileiros na Revolução Constitucionalista de 1932, Selo Negro Edições, São Paulo, 2011, p 156

¹ Nelson Piletti y Walter Praxedes, Dom Hélder Câmara: entre o poder ea profecia [Dom Hélder Câmara: entre el poder y la profecía], Editora Atica, São Paulo, 1997, pág. 142

¹ Comisión para la Publicación de Documentos Diplomáticos (Commissione per la Pubblicazione dei Documenti Diplomatici): Ministerio de Asuntos Exteriores (Ministero degli Affari Esteri), I Documenti Diplomatici Italiani [Italiano Documentos diplomáticos] 28 de abril de 1936, Libreria dello Stato, Roma, 1992

¹⁶ Cuando en 1995 el obispo Jacques Gaillot fue destituido de su cargo de obispo de Evreux (Francia), se le concedió la sede titular de Parthenia (casualmente no muy lejos de la sede de Duarte Costa, Maura). Algunos dedujeron que esto pretendía ser un insulto a Gaillot, que lo estaban desterrando simbólicamente al desierto del norte de África. Algunos también dedujeron que esto pretendía burlarse del trabajo de Gaillot con los inmigrantes y refugiados (en su mayoría norteafricanos) en Francia.

¹ Revista Time, 23 de julio de 1945, pág. 64

¹ Bruneau, pág. 47

¹⁹ Bruneau, pág. 50

²⁰ Thales de Azevedo, O Catolicismo no Brasil [El catolicismo en Brasil], Río de Janeiro: Gobierno de Brasil, Ministerio de Educación y Cultura, Río de Janeiro. Enero, 1955, pág. 21

²¹ Las hermanas Pasionistas de San Gabriel también quedaron igualmente impresionadas, y la visita y fundación de Monseñor 'Carlo' Duarte Costa en Brasil está registrada con orgullo aún hoy en su sitio web; no está claro si alguna vez se enteraron del posterior cisma y excomunión de Duarte Costa.

²² Dubois, pág. 92

²³ New York Times, 22 de septiembre de 1942, pág. 8: "Varios sacerdotes y monjas alemanes, que habían estado operando transmisores de radio clandestinos ocultos bajo altares y en capillas de cementerios, fueron arrestados en cinco localidades diferentes, según informaron hoy despachos del Estado de Santa Catalina".

² Dubois, pág. 53

² Dubois, pág. 52

²⁶ El artículo dice: "El obispo de Sao Paulo [sic], Monseñor Carlos Duarte Costa, en un telegrama dirigido hoy al presidente Getulio Vargas, instó a que los sacerdotes con tendencias fascistas y falangistas sean obligados a retirarse 'para evitar en Brasil lo que ocurrió en Francia'".

² Kenneth Leslie, Protestant Digest, 1945, pág. 14

² Carlos Duarte Costa en el prólogo de Hewlett Johnson, O Poder Soviético, (4.ª edición), Editorial Calvino Limitada, Río de Janeiro, 1943, p xi

²⁹[Carlos Duarte Costa, en Hewlett Johnson, O Poder Soviético, págs. xi-xii](#)

³⁰[Véase Dubois, pág. 91](#)

³¹[Luta! número 6, julio de 1948, p.30](#)

III Un “rebelde en Río” y un cisma en Brasil

¹ [Revista Time, lunes 23 de julio de 1945, pág. 64](#)

² [Véase la revista Time, lunes 23 de julio de 1945, pág. 64.](#)

³ [Padre Florence Marie \[o Florêncio Maria\] Dubois, O Ex-Bispo de Maura eo Bom Senso \[El ex-Obispo de Maura y el sentido común\], Ed. Vozes Limitada, Petrópolis-Rio de Janeiro-São Paulo, 1945, p 93](#)

[New York Times, sábado 7 de julio de 1945, pág. 11](#)

[The Tablet, sábado 14 de julio de 1945, pág. 18](#)

⁶ New York Times, sábado 7 de julio de 1945, pág. 11

Dubois, pág. 7

Dubois, pág. 22

⁹ Revista Time, lunes 23 de julio de 1945, pág. 64

¹⁰ The Tablet, sábado 14 de julio de 1945, pág. 18

¹¹ Revista Time, lunes 23 de julio de 1945, pág. 64

¹² The New York Times, sábado 7 de julio de 1945, pág. 11

¹³ Revista Time, lunes 23 de julio de 1945, pág. 64. El artículo parece haber invertido el orden de los acontecimientos: primero se produjo la excomunión, seguida del anuncio oficial del lanzamiento del ICAB.

¹ Cfr. Carta circular de la Cámara Eclesiástica de Río de Janeiro, 6 de julio de 1945, publicada en 'Revista Eclesiástica Brasileira', septiembre de 1945, pp 709- 712

¹ Luta! número 6, julio de 1948, págs. 3-4

¹⁶Cf. O Globo, 4 de mayo de 1945, citado en Dubois, pp. 41-2

¹ Cfr. CNBB – Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil, 'Comunicado Mensal' Número 252, septiembre de 1973, p. 1221

¹ Carlos Duarte Costa, 'Manifesto á Nação', [Declaración a la Nación], publicado en Luta! número 12, septiembre de 1950, [pp 7-15] – ver p 7 – <http://diocesedecabofrio.blogspot.com/p/revista-luta.html> [consultado el 23 de mayo de 2018]. En el cónclave que eligió al Papa Pío XII, poco más de la mitad de los electores eran italianos.

¹⁹Cf. Duarte Costa, 'Manifesto' – todas las reformas aquí mencionadas se encuentran en las pp. 14-15

²⁰Duarte Costa, 'Manifesto', págs. 14-15

²¹ Cf. Dubois, pág. 42 y pp. 86-87. Ninguno de estos acontecimientos se produjo: ningún obispo polaco ni mexicano se relacionaría con el ICAB durante la vida de Duarte Costa.

²² En realidad Souza.

²³ Cf. O Globo, 4 de mayo de 1945, citado en Dubois, pp. 41-2

² Aleixo Alves de Souza fue ordenado sacerdote de la Iglesia Católica Liberal en 1926, el primero de sus sacerdotes en Brasil. Murió en 1970. La LCC sobreviviente en Brasil ha bautizado su seminario con su nombre: <http://www.catocaliberal.com.br/seminario.php> [consultado el 11 de abril de 2017]. El censo brasileño no informa sobre el número actual de miembros de la LCC específicamente, pero reúne varias "Tradiciones Esotéricas" para un total de 74.013 seguidores.

² Grochowski no fue, como se afirma, el fundador de la Iglesia católica polaca. (PCC), que tiene su sede en Polonia, pero el segundo obispo principal (no el fundador) de la Iglesia Católica Nacional Polaca (PNCC), un organismo separado con sede en EE.UU.

²⁶Cfr. Obispo Alejo Pelypenko, Infiltración Comunista en las Iglesias de América, Pía Sociedad de San Pablo, Buenos Aires, 1961, p 136

² Duarte Costa, 'Manifiesto', págs. 14-15

² Dom Gerardo Albano de Freitas, Igreja Brasileira – Abençoada Rebeldia [La Iglesia Brasileña – Bendita Rebeldía, Centro de Estudos Teológicos ICAB, São Paulo, 1987, pág. 10

²⁹Dubois, pág. 8

³⁰Dubois, pág. 10

³¹ Duarte Costa, 'Manifiesto', pp 7-8 en Luta! 12 <http://diocesedecabofrio.blogspot.com/p/revista-luta.html>

³² Dubois, pág. 19

³³ Dubois, pág. 21

³ Dubois, pág. 20

³ Uno de los seudónimos del escritor y abogado Ariosto de Colona Morosini Palombo.

³⁶ Arnaldo Lemes Filho, Os Catolicismos Brasileiros [Catolicismos brasileiros], Editora Alinea, Guanabara, Campinha, SP, 1996, p.46

³ Lemes Filho, pág. 46

³ Lemes Filho, pág. 54

³⁹ Lemes Filho, pág. 55

⁰ Jácomo Mandatto, Relíquias da Terra Natal [Reliquias de la tierra natal], gr.
Piedra, Itapira, 1959, pág. 99

¹ Lemes Filho, pág. 54

² Beatriz V. Dias Miranda, y Mabel Salgado Pereira (Eds), Memórias Eclesiásticas:
Documentos Comentados, Editora UFJF / Centro da Memória da Igreja de Juiz de Fora – Cehila /
Brasil, Juiz de Fora, 2000 , página 89

³ Jácomo Mandatto, pág. 99

Cf. Duarte Costa, 'Manifesto', en Luta! número 12, septiembre de 1950, pp 9-10 <http://diocesedecabofrio.blogspot.com/p/revista-luta.html> [consultado el 23 de mayo de 2018]

Días Miranda y Salgado Pereira, p.89

⁶ Cfr. cita en Lemes Filho, p.59

Lemes Filho, pág. 60

Lemes Filho, pág. 62

⁹ Revista Time, lunes 23 de julio de 1945, pág. 64

⁰ Dubois, pág. 22

¹ Ferraz fue ministro presbiteriano durante 15 años entre 1902 y 1917; ministro episcopal entre 1917 y 1936, cuando fundó la Iglesia Católica Libre; después de 9 años se involucró con la ICAB de Duarte Costa; después de otros 14 años se unió a la Iglesia Católica Romana, donde permaneció durante 10 años hasta su muerte en 1969. Un total de 67 años como hombre de la iglesia, en cinco iglesias.

² Gestos como éste le valieron a Ferraz un aprecio duradero en los círculos católicos romanos. La buena voluntad acumulada volvería a serle útil más adelante, a pesar de su intermedia asociación con el ICAB.

³ Cfr. Dom Raimundo Augusto de Oliveira, Dom Salomão Ferraz eo Ecumenismo, Feira de Santana, Bahía, sin fecha, pp 48-49. En adelante 'Oliveira'.

Cf. Oliveira, pág. 49

Cf. Oliveira, págs. 48 y siguientes.

⁶ Los viejos católicos polacos fueron una facción escindida en Europa de la Iglesia católica polaca.

Iglesia Católica Nacional.

Cf. Henry RT Brandreth, *Episcopi Vagantes y la Iglesia Anglicana*, SPCK, Londres, 1961, pág. 110

Dubois, pág. 22

⁹ Cfr. Obispo Manoel José da Rocha Neto, Secretario Administrativo, 'Declaração Acerca do Arcebispo David Bell', 12 de julio de 2013 [consultado el 20 de mayo de 2018] <http://noticiasicab.blogspot.com.br/2013/07/declaracao-acerca-do-arcebispo-david.html?m=1>

⁶⁰ Obispo Alejo Pelypenko, *Infiltración Comunista en las Iglesias de América*, p 190

⁶¹ Cfr. Câmara Municipal de São Paulo, Seção de Protocolo, [Câmara Municipal de São Paulo, Sección de Protocolo], expediente número 3779 de 1963, "Denominación de Don Jorge Alves de Sousa [sic] de la actual calle proyectada entre [...]". Ninguna relación aparente con Aleixo Alves de Souza, el principal teósofo de la Iglesia Católica Liberal mencionado anteriormente. Detalles biográficos de Jorge Alves de Souza encontrados en un expediente de la Municipalidad de São Paulo, y también de la investigación de Alejo Pelypenko.

⁶² Pelypenko, pág. 140

⁶³ Véase Pelypenko, págs. 123-124

⁶ Cf. Dubois, págs. 91-2

⁶ Luta! número 1, enero de 1947, pág. 23 contiene una semblanza biográfica de Vargas, con omisiones.

⁶⁶ Luta! número 7, agosto de 1948, pág. 24

⁶ Cf. Luta!, número 7, agosto de 1948, página sin numerar que aparece inmediatamente después de la página 12

⁶ Pelypenko, pág. 130

⁶⁹ ¡Luta! número 2, noviembre de 1947, p.8

⁰ Dubois, pág. 13

¹ Dubois, pág. 94

² Pelypenko, pág. 122

³ Dom Estêvão Bettencourt OSB, en la revista fundada por él en 1956, Pergunte e Responderemos. [Preguntemos y responderemos], nº 55, julio de 1962, <http://www.pr.gonet.biz/revista.php> [consultado el 19 de abril de 2018]

El resultado recuerda a la reelaboración que hizo Aleister Crowley de la frase de Agustín “Ama y haz lo que quieras” y la transformó en el lema hedonista “Haz lo que quieras”.

Véase Luta!, número 8, julio de 1949, pág. 2

⁶ Cfr. ¡Luta! número 2, noviembre de 1947, p 2

Luta! número 7, agosto de 1948, pág. 31

Cf. CNBB – Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil, 'Comunicado Mensal' Número 243, diciembre de 1972, p 91

⁹ Ministro Lafayette de Andrada, 17 de noviembre de 1949 'Revista Archivo Judiciário' Vol CI/6-15, enero-marzo. 1952.

⁰ Ministro Lafayette de Andrada, 17 de noviembre de 1949

¹ Véase Pelypenko, pág. 125

² Cfr. Rodrigo Conde Tudanca, 'Un Incidente Olvidado del Trienio Adeco: La Creación de la Iglesia Católica, Apostólica, Venezolana', en Boletín CIHEV, No. 8, año 5, enero-junio de 1993, [págs. 41-81].
pág.110

³ Cf. ¡Luta! número 2, noviembre de 1947, p.32

Véase el Capítulo Siete para una discusión de la teología y los sacramentos del ICAB.

Dubois, págs. 72-73

⁶ Dubois, pág. 20

Dubois, pág. 72

IV “Manía sacerdotal” y “abundancia de obispos”

¹ El Arzobispo de Caracas, Lucas Guillermo Castillo Hernández, publicó en La Religión, Caracas, 11 de noviembre de 1946, un exhaustivo reportaje titulado “¿Anormal, fraudulento, herético o simplemente escandaloso?”. El subtítulo del reportaje decía: “La historia de un caso tristemente famoso. – La manía sacerdotal de un joven aventurero. – Audacia, obstinación y estupidez escandalosas. – Pobreza de intelecto, fraude sacrílego. – Robo, falsificación de documentos y mucho, mucho más”. El sujeto del artículo era Luis Fernando Castillo Méndez. Cf. Aureo

Yépez Castillo, La Universidad Católica Andrés Bello: en el marco histórico-educativo de los Jesuitas en Venezuela, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1994, pág. 106

² Padre Florence Marie [Florêncio Maria] Dubois, O Ex-Bispo de Maura eo Bom Senso [El ex obispo de Maura y el sentido común], Editora Vozes Limitada, Petrópolis-Rio de Janeiro-São Paulo, 1945, p 19 – Dubois predijo astutamente que una multitud de obispos se convertiría en una característica definitoria del ICAB.

³ Véase Luta!, número 5, junio de 1948, pág. 17

A pesar del nombre de su Iglesia y de su afición por todo lo que tuviera velas, oro y incienso, Ferraz nunca había sido católico romano. Por ello, es importante señalar que no estaba sujeto al Derecho canónico católico romano y, por lo tanto, no incurrió en ninguna censura por ser ordenado obispo. Ciertamente, no perdió a los amigos que había cultivado en la jerarquía católica y no había ninguna razón para que lo hiciera. Véase Dom Raimundo de Oliveira, Dom Salomão Ferraz eo Ecumenismo [Dom Salomão Ferraz y el ecumenismo], Feira de Santana, Bahía, sin fecha, pp. 48 y siguientes.

Cf. Luta! número 10, enero de 1950, pág. 42, y número 11, abril de 1950, pág. 38. Duarte Costa adquirió el hábito de utilizar las últimas páginas de Luta! para denunciar a los traidores y desertores del ICAB.

⁶ Cf. Dom Raimundo de Oliveira, Dom Salomão Ferraz eo Ecumenismo, Feira de Santana, Bahía, sin fecha, pp 52ff – “Elegido obispo de la Iglesia Católica Libre, surgió el problema de la necesaria ordenación (...). Finalmente, la oportunidad se presentó a través de acuerdos con el obispo de Maura, don Carlos Duarte Costa” (op. cit. pp 52-53).

Es tentador especular sobre la brecha entre el nombramiento de Vargas (octubre de 1945) y su instalación como obispo (diciembre de 1946): ¿alguien cambió de opinión acerca de nombrar a Vargas obispo y luego cedió?

Cfr. Obispo Alejo Pelypenko, Infiltración Comunista en las Iglesias Cristianas de América, Pia Sociedad de San Pablo, Buenos Aires, 1961, p 130

⁹ Duarte Costa, 'Manifiesto', en Luta! número 12, septiembre de 1950, págs. 14-15

¹⁰ Duarte Costa acabaría ordenando a su último obispo sólo una semana antes de su muerte, en un último intento por unificar definitivamente el ICAB y proporcionarle un protegido para restablecer el orden.

¹¹ El Arzobispo de Caracas, Monseñor Lucas Guillermo Castillo Hernández, en La Religión, 11 de noviembre de 1946, citado en Aureo Yépez Castillo, La Universidad Católica Andrés Bello: en el marco histórico-educativo de los Jesuitas en Venezuela, p 106. Cualesquiera que fueran las fuerzas que guiaron Castillo Méndez continuaría ministrando como obispo durante sesenta y un años extraordinarios.

¹² Dubois, pág. 19

¹³ Una nota sobre los nombres de Castillo Méndez: 'Castillo Méndez' se ajusta a la costumbre hispánica de apellido doble (sin guión) de mantener tanto el apellido del padre como el apellido de la madre (paterno + materno). En el uso cotidiano, el segundo apellido (materno) puede omitirse, de modo que, por ejemplo, Luis Fernando Castillo Méndez generalmente se puede llamar Luis Castillo.

La costumbre de usar dos apellidos se invierte y pasa a ser de materno+paterno, pero el apellido materno sigue desapareciendo en el uso cotidiano. Como Luis Fernando Castillo Méndez era un venezolano que se estableció en Brasil, a veces se lo encuentra en los documentos como "Méndez" o "Dom Méndez" en la forma corta del apellido, al igual que Carlos Duarte Costa se convierte en "Costa" en la forma corta, no Duarte. En su tierra natal, la forma corta de Castillo Méndez sería "Castillo". Para mayor claridad, el presente texto utiliza "Castillo Méndez". La forma con guión "Castillo-Méndez", que se encuentra ocasionalmente en textos en inglés, no tiene nada que ver con la costumbre brasileña o hispana y se evita por completo en el presente texto. Además, el primer nombre de Castillo Méndez se presenta aquí en su forma original "Luis" en lugar de la forma brasileña "Luiz", que se encuentra ocasionalmente en textos de origen brasileño.

¹ La historia de los primeros años de Castillo Méndez fue reconstruida entre 1944 y 1948 y publicada en dos ediciones de Adsum, revista de la Arquidiócesis de Caracas, con amplias fotocopias de documentos originales y originalmente falsificados, números 107 de noviembre de 1946 y 128 de agosto. 1948. Estas investigaciones fueron muy ampliadas y minuciosamente verificadas por Rodrigo Conde Tudanca en 'Un Incidente Olvidado del Trienio Adeco: La Creación de la Iglesia Católica, Apostólica, Venezolana', en Boletín CIHEV (Centro de Investigación de Historia Eclesiástica Venezolana) No. 8, año. 5, enero-junio de 1993, pp. 41-81, y en Boletín de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, No. 302, abril-junio de 1993, pp.87-117) y Aureo Yépez Castillo (Cap. 10 de su La Universidad Católica Andrés Bello, 1994).

¹ Como todas las notas de Castillo Méndez estaban por debajo de 10 (sobre 30), añadió un número '1' antes de todas sus notas, para que no parecieran catastróficamente malas ni poco convincentemente brillantes: 9/30 se convirtió en 19/30, 7/30 se convirtió en 17/30 y así sucesivamente. Calificaciones por debajo del promedio (las versiones "modificadas"), ciertamente, pero no justifican la expulsión después de un semestre.

¹⁶'Divina Pastora', llamada así en honor a una de las pastoras más importantes de Venezuela.

Iconos religiosos, que se encuentra albergado en Barquisimeto.

¹ Yépez Castillo, pág. 106

¹ Luta! Número 7, agosto de 1948, págs. 16-18

¹⁹ Luta! Número 7, agosto de 1948, pág. 16

²⁰ También conocidos como los Padres Picpus.

²¹ Dos semanas antes del decimosexto cumpleaños de Castillo Méndez.

²² Adsum, número 128 (agosto de 1948), págs. 211 y siguientes

²³ Carta del Secretario del Obispo de Solsona al Secretario del Arzobispado de Caracas en Adsum,
128 (agosto 1948), pág. 212. Bajo la sombra de este asunto, Mons. Comellas falleció algunos meses después.

² Carta de la Nunciatura Apostólica en España, San Sebastián, al Excelentísimo y Reverendísimo Monseñor
Don Valentín Comellas y Santamaría, Obispo de Solsona, 30 de agosto de 1944.

² Carta de la Nunciatura Apostólica en San Sebastián, España, 30 de agosto

1944.

²⁶Cfr. P. Francisco Maldonado en El País (Caracas), 8 de noviembre de 1946, citado en Conde Tudanca, p. 97

² Carta del capellán del barco, 1 de febrero de 1945, en Adsum, n.º 128 (agosto de 1948), págs. 215-216

² Una explicación detallada de los roles de la Iglesia y de Castillo Méndez en el período Adeco se encuentra en Rodrigo Conde Tudanca, 'Un Incidente Olvidado del Trienio Adeco: La Creación de la Iglesia Católica, Apostólica, Venezolana' [A Forgotten Incident of the Adeco Period: La Creación de la Iglesia Católica Apostólica Venezolana, en Boletín CIHEV No. 8, Año. 5, semestre enero-junio 1993, pp 41-81, también en Boletín de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, No. 302, (abril-junio 1993) pp 87-117

²⁹Rodrigo Conde Tudanca, p 89. Véase también Alberto Micheo y Luis Ugalde, 'Proceso Histórico de la Iglesia Venezolana', en Varios Autores, Historia General de la Iglesia en América Latina; Vol VII: Colombia y Venezuela, Sigueme, Salamanca, 1981, pp 625-627

³⁰El obispo de Coro, Francisco José Iturriza, en La Religión, 18 de marzo de 1945, en Yépez Castillo, p. 107

³¹ Yépez Castillo, pág. 105

³² Conde Tudanca, pág. 95

³³ Conde Tudanca, pág. 95

³ Se citaron algunos nombres inventados, junto con los nombres de sacerdotes involuntarios, aparentemente escogidos al azar.

³ Conde Tudanca, pág. 96

³⁶ La forma socialista de saludo utilizada entre miembros de AD –compañeros– y utilizada por Castillo Méndez con respecto a sus contactos partidistas. Cf. Yépez Castillo, p. 126

³ Cfr. Yépez Castillo, pp 125-126 y también Cfr. Conde Tudanca, págs. 112-115

³ Conde Tudanca, pág. 109

³⁹ Carta al Nuncio Apostólico, 13 de diciembre de 1946, Archivo Arquidiocesano de Caracas, expediente 'Castillo Méndez'.

⁰ Cf. New York Times, 9 de marzo de 1947, pág. 5

¹ Véase Luta!, número 1, enero de 1947, pág. 32

² Conde Tudanca, pág. 99

³ Luta!, número 1, enero de 1947, pág. 32, afirmaba que había 50 sacerdotes de la ICAV, mientras que los periódicos venezolanos afirmaban que había 33. Solo se pudo identificar a tres sacerdotes para el decreto de excomunión. Es posible que Castillo Méndez haya recuperado su antigua técnica de añadir dígitos adicionales, como en su boletín de calificaciones del seminario.

Conde Tudanca, pág. 112

Conde Tudanca, pág. 98

⁶ Carta de Castillo Méndez al Ministerio de Justicia solicitando pensión, 16 de abril de 1975, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas – 'Padre Barnola Papeles', también citado en Conde Tudanca, pág. 116

Conde Tudanca, pág. 99

Conde Tudanca, pp 98-99 [énfasis añadido]

⁹ Yépez Castillo, pág. 106 [énfasis añadido]

⁰ Omar Estacio, 'Opinión', en El Universal (Caracas), 6 de febrero de 2006, "Nacido

En 1922, Luis Castillo Méndez intentó, sin éxito, completar sus estudios en los seminarios de San Cristóbal, Menor y Barquisimeto, regentados por los padres franceses de Palo Grande y San José de Los Teques, de donde es expulsado por malas notas y por vestirse de mujer, lo que le valió –entre los demás seminaristas– una designación que no repetiremos aquí, porque no queremos que nadie infiera una alusión a un tercero”. http://www.eluniversal.com/2006/02/06/imp_opi_art_06490AA [consultado el 26 de marzo de 2018] y http://enopinion.tripod.com/salven_al_hermano.htm [consultado el 26 de marzo de 2018]

¹ Conde Tudanca, págs. 109-110

² ¡Luta! número 6, julio de 1948, p.18

³ Conde Tudanca, pág. 110

Conde Tudanca, pág. 109

Rodolfo José Cárdenas, citado en Yépez Castillo, p. 122

⁶ Conde Tudanca, pág. 100

Ramón Cortada Batalla, citado en Conde Tudanca, p. 111

Conde Tudanca, pág. 100

⁹ Cfr. Conde Tudanca, págs. 100-101

⁶⁰ Cf. Dom Estêvão Bettencourt OSB, en Pergunte e Responderemos, número 55, julio de 1962, versión en línea en <http://www.pr.gonet.biz/revista.php> [consultado el 04/05/2018]

⁶¹ Véase Luta!, número 9, octubre de 1949, pág. 36

⁶² Câmara Municipal de São Paulo, Seção de Protocolo, [Ayuntamiento, Protocolo Sección], caso 3779 de 1963

⁶³ Véase Luta!, número 17, octubre de 1952, pág. 31

⁶ Cf. Luta!, número 17, octubre de 1952, pág. 31

⁶ Nació el 3 de febrero de 1891, se incorporó al ICAB en junio de 1950 y fue ordenado diácono y sacerdote un mes después. Consagrado obispo el 15 de agosto de 1954.

⁶⁶ Véase Luta!, número 22, julio de 1955, págs. 3 y siguientes.

⁶ Cf. Luta!, número 23, marzo de 1956, págs. 78-79

⁶ Cf. Pelypenko, p. 140, enumera seis obispos: Duarte Costa, de Souza, Vargas, Castillo Méndez, Silva, Costa.

⁶⁹ Confirmado el futuro cardenal arzobispo de Santiago, Carlos Oviedo Cavada
esto, escrito sobre el caso Arce (eran contemporáneos) en 'Obispos Irregulares', Pontificia
Universidad Católica de Chile, 1986, pp 207-219 – <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/16821> [consultado
el 10 de abril de 2018]

⁰ Luta! número 23, marzo de 1956, pág. 66 – 'El ICAB condena los crímenes de Dom Luiz'

¹ Luta! número 23, marzo de 1956, pág. 66

² Cf. Luta! número 10, enero de 1950, pág. 42, también Cf. Luta! número 11, abril de 1950, pág.
45

³ Véase Luta!, número 10, enero de 1950, pág. 39

Cfr. Diário da Manhã, martes 12 de junio de 1956, p. 8

Véase Luta!, número 1, enero de 1947, pág. 29

⁶ Luta! número 1, enero de 1947, pág. 29

Daniel M. Bell Jr., 'Estado y sociedad civil', capítulo 29 en Peter Scott y William T. Cavanaugh (eds), The Blackwell Companion to Political Theology, Blackwell, Oxford, 2004, [pp 423-438], p 430

Thales de Azevedo, O Catolicismo no Brasil [El catolicismo en Brasil],
Gobierno de Brasil: Ministerio de Educación y Cultura, Río de Janeiro, 1955, pág. 21

⁹ Cf. Thomas C. Bruneau, La transformación política de la Iglesia católica brasileña, p. 61

⁰ Bell, pág. 430 [énfasis añadido]

¹ Bell, pág. 430, págs. 430-431

² Michael Amaladoss SJ, Vida en libertad: Teologías de la liberación de Asia,
Orbis, Maryknoll, 1997, pág. 95

V “Las puertas de la Iglesia siempre estarán abiertas” Pero “¿Qué significa ‘canónico’?”

¹ Un llamado a los conversos de ICAB, 'Carta pastoral de los obispos de la

Provincia Eclesiástica de São Paulo', CNBB 'Comunicado Mensal' No. 243, diciembre de 1973, [pp 90-97], p 96

² Obispo Alejo Pelypenko, Infiltración Comunista en las Iglesias de América, Pía Sociedad de San Pablo, Buenos Aires, 1961, p 126. En adelante 'Pelypenko'.

³ Pelypenko, pág. 117

Véase Pelypenko, pág. 140

También escrito Von Röder

⁶ Pelypenko, pág. 121

Cfr. O Semanário, Año 3, N° 113, 12-19 de junio de 1958, p. 15 – Fundação Biblioteca Nacional Digital <http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=149322&pagfis=1776&url=http://memoria.bn.br/docreader#> – [consultado el 11 de abril de 2018]

Véase Pelypenko, pág. 123

⁹ Cf. O Semanario, 12-19 de junio de 1958, p. 15

¹⁰Véase Pelypenko, pág. 123.

¹¹Pelypenko, pág. 121.

¹²Véase Pelypenko, pág. 121.

¹³Pelypenko, pág. 115.

¹Pelypenko, pág. 127.

¹Pelypenko, pág. 118.

¹⁶Pelypenko, pág. 126.

¹Cfr. O Semanario, 12-19 de junio de 1958, p. 15.

¹Dom Estêvão Bettencourt OSB, en Pergunte e Responderemos, número 55, julio de 1962, versión en línea en <http://www.pr.gonet.biz/revista.php> [consultado el 04/05/2018]. En adelante "Bettencourt".

¹⁹Bettencourt

²⁰Bettencourt

²¹Véase Pelypenko, pág. 136

²²Pelypenko, pág. 134

²³Pelypenko, pág. 125

²Pelypenko, pág. 126

²Pelypenko, pág. 193 y cf. págs. 189-190

²⁶Obispos de Belo Horizonte, CNBB, Revista Eclesiástica Brasileira, nº 18, 1958, p. 564 [énfasis
añadido]

²Véase Pelypenko, pág. 131

²Véase Pelypenko, pág. 131

²⁹Pelypenko, pág. 131

³⁰Véase Pelypenko, págs. 132-133

³¹Pelypenko, pág. 133

³²Véase Pelypenko, pág. 131

³³Pelypenko, pág. 117

³Pelypenko, pág. 131

³Pelypenko, pág. 141

³⁶Pelypenko, pág. 144

³Véase Pelypenko, pág. 225

³Pelypenko, pág. 144

³⁹Detalles biográficos en Câmara Municipal de São Paulo, Seção de Protocolo, [Ayuntamiento, Sección de Protocolo], expediente número 5192 de 1968, "Concesión de la libertad de la ciudad a Dom Luigi Mascolo"

⁰ Cfr. Dom Raimundo Augusto de Oliveira, Dom Salomão Ferraz eo Ecumenismo, Feira de Santana, Bahía, sin fecha, p 58. En adelante 'Oliveira'.

¹ Oliveira, pág. 59

² Oliveira, pág. 59

³ Oliveira, pág. 59

Oliveira, págs. 60-61

Cf. Gary Selin, El celibato sacerdotal, Catholic University of America Press, Washington, 2006, pp. 53-54

⁶ Oliveira, pág. 61

Cfr. Carlos Oviedo Cavada, 'Obispos Irregulares', Pontificia Universidad Católica, Chile, 1986 [pp 207-219], p 216 n.46, <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/16821> [consultado 9 de mayo de 2018]

Oliveira, pág. 61

⁹ Cf. Oliveira, pág. 62

⁰ Cf. Oliveira, pág. 67

¹ Véase Pelypenko, pág. 190

² Cf. Pelypenko, p. 190 – Pelypenko comete el error de suponer que Ferraz era ex católico. “Salomão Ferraz
presentó... una solicitud para ser admitido una vez más en el seno de la Iglesia Católica”.

³ Pelypenko, pág. 190

Véase Pelypenko, pág. 191

Cfr. Câmara Municipal de São Paulo, Seção de Protocolo, [Ayuntamiento, Sección de Protocolo],
expediente No. 3779 1963, “Denominación en honor a Dom Jorge Alves de Sousa [sic] de la actual calle
proyectada entre [...]”

⁶ Más tarde Administrador Apostólico de Belém. Falleció el 6 de febrero de 1991.

Cfr. Raimondo Spiazzi OP, 'Annotazioni', Monitor Ecclesiasticus 84, Desclée, Roma, 1959, pp 369-409

Cf. Papa Juan XXIII, 'Virtutes Dignitati Sacerdotum Necessariae: Caput, Cor et Lingua', Acta Apostolicae Sedis número 52, 1960, [pp 221-30], p 226, y también Cf. Gary Selin, págs. 53-54

⁹ Cf. Selin, pág. 54

⁶⁰ Cf. Raimondo Spiazzi OP, L'Osservatore Romano, 10 de febrero de 1977, págs. 6-7

⁶¹ Pelypenko, pág. 122-3

⁶² Véase Pelypenko, pág. 126

⁶³ Véase Pelypenko, págs. 193-194

⁶ Véase Bettencourt

⁶ Cf. O Globo, 27 de marzo de 1961 (edición vespertina), pág. 6. Cf. también Bettencourt

⁶⁶ Véase Bettencourt

⁶ Véase New York Times, 28 de marzo de 1961, pág. 35

⁶ Cf. O Globo, 27 de marzo de 1961 (edición vespertina), pág. 6

⁶⁹ Cf. O Globo, 27 de marzo de 1961 (edición vespertina), pág. 6

⁰ Cf. O Globo, 27 de marzo de 1961 (edición vespertina), pág. 6

¹ New York Times, 28 de marzo de 1961, pág. 35

² New York Times, 28 de marzo de 1961, pág. 35

³ Câmara Municipal de São Paulo, Seção de Protocolo, [Ayuntamiento, Protocolo Sección] Caso 3779, 1963

Véase Bettencourt

Câmara Municipal de São Paulo, Seção de Protocolo, [Ayuntamiento, Protocolo Sección] Caso 5192, 1968

⁶ Câmara Municipal de São Paulo, Seção de Protocolo, [Ayuntamiento, Protocolo Sección] Caso 5192, 1968

Los detalles biográficos se pueden encontrar en el número de Luta! -- , Octubre de 1949, pág. 35

Luta! número 9, octubre de 1949, pág. 35

⁹ Véase Pelypenko, pág. 126

⁰ Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo,
CNBB, 'Comunicado Mensal' número 243, diciembre de 1972, [pp 90-97], p 91

¹ Bettencourt

² Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo,
Diciembre de 1972, pág. 92

³ Bettencourt

Cf. Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo, diciembre de 1972, p.
95

CNBB, Comunicado Mensal No. 252, septiembre de 1973, págs. 1129-1130 [redactado para evitar
repeticiones].

⁶ Cf. New York Times, 28 de marzo de 1961, pág. 35

Véase New York Times, 28 de marzo de 1961, pág. 35

Bettencourt

⁹ Pelypenko, pág. 116

⁹⁰ Carta pastoral de los obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo,
Diciembre de 1972, pág. 91

⁹¹ Cfr. JO Beozzo, Padres Conciliares Brasileños del Vaticano II, Universidade de São Paulo, São Paulo,
2001

⁹² Véase Oliveira, pág. 71

⁹³ Cf. CNBB, Informe de la reunión de la Presidencia de la CNBB, 'Comunicado Mensal'
[Comunicado mensual] 252, sept. 1973, [pp 1129-30], p 1130 -- "[El ICAB] utiliza material litúrgico,
teológico y catequético de la Iglesia romana, anterior al Vaticano II". También Cf. Cardenal Aloísio
Lorscheider, en Convergência, CRB Journal, año 25, n.º 231, abril 1990, [pp 137-142], p 138 "[El
Catecismo del ICAB es] doctrina católica tradicional, sin sus desarrollos más recientes, sobre todo
desde el Vaticano II".

⁹ [CDF, 4 de marzo de 1972, CNBB, Comunicado Mensal
No. 234, marzo de 1972, pág. 12](#)

⁹ [Oviedo Cavada, pág. 216](#)

⁹⁶ [Oviedo Cavada, pág. 216](#)

⁹ [Cfr. Cámara Municipal de São Paulo, Sección de Protocolo, Caso 5192, 1968](#)

⁹ [Cf. Cámara Municipal de São Paulo, Sección de Protocolo, Caso 5192, 1968](#)

⁹⁹ [Consejo celebrado del 25 al 27 de febrero de 1965, cf. Documento del ICAB,
Preâmbulo Comemorativo dos 65 anos de Organização Jurídico-Eclesial da Igreja Católica
Apostólica Brasileira \[Preámbulo Conmemorativo del 65º Aniversario de la Fundación Jurídico-
Eclesial de la Iglesia Católica Apostólica Brasileña\] 2010, p 12](#)

¹⁰⁰ [Cfr. Documento ICAB – Preâmbulo Comemorativo dos 65 años, 2010, p 12](#)

¹⁰¹ [Cf. Wagner Pires da Silva, 'Otro catolicismo: el obispo de Maura y la Iglesia católica
apostólica brasileña', Revista de História Bilros \(Fortaleza\), vol. 5, No. 8 enero-abril. 2017 \[págs.
106-125\], pág. 122](#)

¹⁰² [New York Times, 3 de agosto de 1973, pág. 4](#)

¹⁰⁸ New York Times, 3 de agosto de 1973, pág. 4

¹⁰ Pires da Silva, pág. 122

¹⁰ Cf. Luta!, número 21, abril de 1955, pág. 70

¹⁰⁶ Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo,
Diciembre de 1972, pág. 95

¹⁰ Cf. Diário da Manhã, martes 12 de junio de 1956, p. 8: "Había tanta gente [...] que no se podía
caminar por la calle. [Cuando] llegó Dom Carlos, fundador de la Iglesia, [los] grupos de Umbanda
comenzaron a [cantar] 'Salve o Rei' y a gritar 'Saravá' [saludo de Umbanda]".

¹⁰ Cfr. O Semanário, 12-19 de junio de 1958, p. 15

¹⁰⁹ Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo,
Diciembre de 1972, pág. 91

¹¹ Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo,
Diciembre de 1972, pág. 91

¹¹¹ Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo,
Diciembre de 1972, pág. 93

¹¹² Nacido el 6 de diciembre de 1923, ordenado sacerdote el 23 de noviembre de 1947, fallecido el 8
de agosto de 2010.

¹¹³ Cfr. Documento ICAB – Preâmbulo Comemorativo dos 65 anos, 2010, p 13

¹¹ Cf. New York Times, 3 de agosto de 1973, pág. 4

¹¹ Cfr. Documento ICAB – Preâmbulo Comemorativo, p. 13

¹¹ Cf. Documento ICAB – Preâmbulo Comemorativo, p. 13

¹¹ New York Times, 28 de marzo de 1961, pág. 35

¹¹ New York Times, 28 de marzo de 1961, pág. 35

¹¹ New York Times, 3 de agosto de 1973, pág. 4

¹² New York Times, 3 de agosto de 1973, pág. 4

¹²¹ Pires da Silva, pág. 122

¹²² Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo,
Diciembre de 1972, pág. 96

¹²³ Pires da Silva, págs. 122-123

¹² Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo,
Diciembre de 1972, pág. 92

¹² CNBB, 'Comunicado Mensal' 252, septiembre de 1973, [pp 1129-30], p 1130

¹²⁶ Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo,
Diciembre de 1972, pág. 91

¹² Véase New York Times, 28 de marzo de 1961, pág. 35

¹² New York Times, 3 de agosto de 1973, pág. 4

¹²⁹ Pires da Silva, pág. 122

¹³ Pires da Silva, pág. 122

¹³¹ [Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo, Diciembre de 1972, pág. 93](#)

¹³² [Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo, Diciembre de 1972, pág. 91](#)

¹³³ [Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo, Diciembre de 1972, pág. 96](#)

VI "De lo tradicional a lo esotérico y de lo ultraconservador a lo Radical"

¹ [Julie Byrne, 'Católico pero no católico romano', American Catholic Studies Vol. 125, No. 3, Otoño 2014, \[pp 16-19\], p 17](#)

² [Peter Hebblethwaite, La iglesia fugitiva, Collins Fount, Glasgow, 1978, pág. 246](#)

³ [Peter F. Anson, Obispos en general, Faber and Faber, Londres, 1964](#)

[John P. Plummer, Los muchos caminos del movimiento sacramental independiente, Apocryphile Press, Berkeley, CA, 2006, pág. 86](#)

David V. Barrett, Sectas, "cultos" y religiones alternativas, Blandford (Cassell),
Londres, 1998, pág. 121

⁶ Peter F. Anson, Obispos en general, Faber and Faber, Londres, 1964, pág. 25

"Les Églises Parallèles" es una obra de 1991 del padre Bernard Vignot, sacerdote
católico antiguo, publicada por Cerf-fides, París. Frédéric Luz utilizó el término en el
subtítulo de su libro de 1995, publicado en París por Claire Vigne.

Giles Hibbert OP, Sucesión apostólica: magia, poder y sacerdocio,
Belfriars, Londres, 2002, pág. 2

⁹ Avery Dulles, La Iglesia resiliente, Gill y Macmillan, Dublín, 1978, pág. 15 –
La Iglesia subterránea es también el título de un estudio de Kathleen Kautzer,
publicado por Haymarket Books, Chicago, 2013.

¹⁰Karl Prüter, Obispos extraordinarios, Saint Willibrord Press, Highlandville MO, 1985

¹¹ David V. Barrett, Sectas, cultos y religiones alternativas, pág. 122

¹² John P. Plummer y John R. Mabry, ¿Quiénes son los católicos independientes?,
Apocryphile Press, Berkeley CA, 2006

¹³ John P. Plummer, Los múltiples caminos del movimiento sacramental independiente, 2006

¹ Julie Byrne, Los otros católicos: rehaciendo la religión más grande de Estados Unidos, Columbia University Press, Nueva York, 2016

¹ Cf. John L. Allen Jr., La Iglesia del Futuro, Image, Nueva York, 2009, pág. 91

¹⁶ Karl Rahner, Investigaciones teológicas XVII, Darton, Longman y Todd, Londres, 1981, págs. 197-198

¹ Cf. Kathleen Kautzer, La iglesia clandestina, 2013, pág. 15

¹ Joseph Ratzinger, La sal de la tierra, Ignatius Press, San Francisco, 1997, p. 243 – “En la misma Iglesia católica hay, de hecho, rupturas muy profundas, hasta el punto de que a veces se tiene realmente la sensación de que dos Iglesias viven una al lado de la otra en una sola Iglesia.” (pp. 242-243)

¹⁹ Cf. Julie Byrne, 'Católico pero no católico romano', pág. 17

²⁰ Cf. John P. Plummer, Los múltiples caminos del movimiento sacramental independiente, pp. 1-2

²¹ Cf. John P. Plummer, Los múltiples caminos de la Iglesia Sacramental Independiente.

[Movimiento, págs. 66 y siguientes](#)

²² Cfr. Obispo Alejo Pelypenko, *Infiltración Comunista en las Iglesias de América*, Pía Sociedad de San Pablo, Buenos Aires, 1961, p. 193

²³ Cfr. Dom Estêvão Bettencourt OSB, en *Pergunte e Responderemos*, número 55, julio de 1962, versión en línea en <http://www.pr.gonet.biz/revista.php> [consultado el 04/05/2018]

² Julie Byrne, 'Católico pero no católico romano', pág. 17

² Santos Inocentes, Long Beach CA, "¡Atención! No todas las "iglesias católicas" son católicas", boletín parroquial, 24 de septiembre de 2017 – <https://www.lbcatholic.com/documents/2017/9/09.24.17.pdf> [consultado el 21 de abril de 2018]

²⁶ Arquidiócesis de Santa Fe (EE. UU.), 'Local Schismatic Churches', sin fecha – <http://www.archdiocesessantafe.org/HomeFiles/LocalSchismaticChurches.pdf> [consultado el 19 de abril de 2018]

² Bernard J. Cooke, 'Enfoques progresistas del ministerio', en Mary-Jo Weaver y R. Scott Appleby (eds), *What's Left? Liberal American Catholics*, Indiana University Press, Bloomington, 1999 [pp 135-146] p. 142

² Cfr. *El Tiempo*, 29 de abril de 2014 – <http://blogs.eltiempo.com/alternativa-extraterrestre/2014/04/29/el-vaticano-sabe-de-extraterrestre/>

²⁹ Cf. Yves Congar OP, Desafío a la Iglesia, Collins Liturgical Publications, Londres, 1977

³⁰ Humberto Cucchetti, 'Algunas lecturas sobre la relación iglesia/ peronismo (1943-1955)', Revista Confluencia, Yr. 1 N° 1, 2003, Mendoza, pág. 14

³¹ Humberto Cucchetti, pág. 16

³² Cf. Joseph A. Komonchak, 'Interpretando el Concilio – Actitudes católicas hacia el Vaticano II', en Mary Jo Weaver y R. Scott Appleby (eds), Being Right – Conservative Catholics in America, Indiana University Press, Bloomington IN, 1995, [pp.17-36] véanse las pp. 19-20.

³³ Cf. Ormond Rush, Still Interpreting Vatican II, Paulist Press, Nueva York/ Mahwah NJ, 2004, pág. 58

³ Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo sobre la “Igreja Brasileira” en la CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil [Conferencia Nacional de Obispos de Brasil], 'Comunicado Mensal' [Periódico mensual] Comunicado número 243, diciembre de 1972, [pp 90-97], pág. 91

³ Pires da Silva, págs. 122-123

³⁶Terrence W. Tilley, Inventando la tradición católica, Orbis Books, Maryknoll, NY, 2000, pág. 25

³ Ormond Rush, pág. 58

³ John P. Plummer, Los múltiples caminos del movimiento sacramental independiente, págs. 1-2

³⁹Cf. Guia Mundo em Foco, Óvnis - Eles estão entre nós [OVNIs – están entre nosotros], Sexta Edición, On Line Editora, sin fecha, p 78, y Cf. Rose Lopes, Dimensões Dos Aliens, Club de Autores, 2015, p 61 y Cf. O Globo, 27 de enero de 2015 – 'Bispo é suspenso da Igreja por realizar casamento gay em Maceió' – <http://g1.globo.com/al/alagoas/noticia/2015/01/bispo-e-suspenso-da-igreja-por-realizar-casamento-gay-em-maceio.html> [consultado el 22 de abril de 2018]

⁰ Ormond Rush, pág. 36

¹ Cf. The Catholic Herald, 9 de marzo de 2018 – 'Married priests likely to be on 2019 synod agenda' – <http://www.catholicherald.co.uk/commentandblogs/2018/03/09/analysis-married-priests-likely-to-be-on-2019-synod-agenda/> [consultado el 22 de abril de 2018]

² Cf. Phyllis Zagano, Mujeres y catolicismo: género, comunión y autoridad, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2011, págs. 59-60

³ Cfr. Cardenal Aloísio Lorscheider, "Igreja Brasileira", 'Esclarecimento e Procedimento', en *Convergência* (Revista de la Conferencia de Religiosos de Brasil – CRB), año. 25, núm. 231, abril de 1990, [págs. 137-142], p. 141

— Cf. Luta!, número 7, agosto de 1948, pág. 21

— Véase Luta!, número 8, julio de 1949, pág. 16

⁶ Véase Bettencourt

— Cfr. Humberto Cucchetti, pág. 11

— Cfr. Humberto Cucchetti, pág. 14

⁹ Cf. New York Times, 3 de agosto de 1973, pág. 4 — El ICAB “adoptó una línea mucho más conservadora después de la muerte de Duarte Costa: es ardientemente anticomunista y acusa a los católicos romanos de inclinaciones izquierdistas”.

⁰ Cfr. Gabriel Seisdedos, *Hasta los Oídos De Dios*, Ediciones San Pablo, Buenos Aires, 1999, p. 117

¹ Cf. José C. García Rodríguez, Pedro Badanelli — *La Sotana Española de Perón*, Akrón, Astorga, 2008

² Cfr. Pedro Badanelli, Perón: la iglesia y un cura, Tartessos, Buenos Aires, 1960, p 99,
Cf. Cucchetti, página 11

³ Pedro Badanelli, pág. 99

Cucchetti, pág. 14

Cucchetti, pág. 16

⁶ Luis Bergonzi – conversación con el autor, noviembre de 2005, en el Santuario del ICAA,
Alejandro Korn.

Congregación Cristiana Católica Apostólica; Sacerdotes Obreros para la Argentina;
Sacerdotes Obreros por Argentina fundado hacia 1962.

Cf. La Nación, 25 de julio de 2000, 'Miles de personas rezan para rendir homenaje a
Rodrigo' – <https://www.lanacion.com.ar/26145-miles-de-personas-rezaron-para-rendir-homenaje-a-rodrigo> [consultado el 22 de abril de 2018]

⁹ La Nación, 25 de julio de 2000, 'Miles de personas rezan para rendir homenaje a
Rodrigo'

⁶⁰ Cf. Alberto Miguel Dib, Fundación SPES (Servicio Para el Esclarecimiento en Sectas), <http://es.catholic.net/op/articulos/683/cat/847/movimientos-de-origen-y-contenidos-catolicos-catolicos-disidentes.html> [consultado el 22 de abril de 2018]

⁶¹ Noticias de la CBCP (Conferencia de Obispos Católicos de Filipinas), 5 de noviembre de 2012, 'El Vaticano advierte a la CBCP contra un grupo cismático en Filipinas' – <http://www.cbcnews.com/cbcnews/?p=7355> [consultado el 23 de abril de 2018]

⁶² Noticias de la CBCP (Conferencia de Obispos Católicos de Filipinas), 5 de noviembre de 2012

⁶³ El Universal (Ecuador), 24 de agosto de 2017, 'En Bolivia advierten a fieles sobre 'sacerdotes' – <https://www.eluniverso.com/noticias/2017/08/24/nota/6345268/bolivia-advierten-fieles-sobre-sacerdotes> [consultado el 23 de abril de 2018]

⁶ El Universal (Ecuador), 24 de agosto de 2017, 'En Bolivia advierten a fieles sobre 'sacerdotes'

⁶ La Stampa – Vatican Insider, 1 de agosto de 2012, actualizado el 31 de marzo de 2014, 'El extraño caso de "Su Eminencia" Bell' – <http://www.lastampa.it/2012/08/01/vaticaninsider/eng/inquiries-and-interviews/the-strange-case-of-his-eminence-bell-XNfEjSKhSQwjPdRUdbd5qL/pagina.html> [consultado el 23 de abril de 2018]

⁶⁶ Cf. Iglesia Católica de Inglaterra y Gales [que no debe confundirse con la Iglesia Católica en Inglaterra y Gales]

<http://www.catholicchurchofenglandandwales.info/superior-general> [consultado el 23 de abril de 2018]

⁶ [La Stampa – Vatican Insider, 1 de agosto de 2012, actualizado el 31 de marzo de 2014](#)

⁶ [La Stampa – Vatican Insider, 1 de agosto de 2012, actualizado el 31 de marzo de 2014](#)

⁶⁹ [La Stampa – Vatican Insider, 1 de agosto de 2012, actualizado el 31 de marzo de 2014](#)

⁰ [La Stampa – Vatican Insider, 1 de agosto de 2012, actualizado el 31 de marzo de 2014](#)

¹ Cfr. Obispo Manoel José da Rocha Neto, Secretario Administrativo, 'Declaração Acerca do Arcebispo David Bell', 12 de julio de 2013 [consultado el 20 de mayo de 2018] <http://noticiasicab.blogspot.com.br/2013/07/declaracao-acerca-do-arcebispo-david.html?m=1>

² Aciprensa, 18 de octubre de 2006, 'Sacerdote que fundó secta en Guatemala quedó excomulgado' – <https://www.aciprensa.com/noticias/sacerdote-que-fundo-secta-en-guatemala-quedo-excomulgado> [consultado el 25 de abril de 2018]

³ Iglesia Católica de los Santos Inocentes, Long Beach, California, '¡Cuidado! No todas las 'Iglesias Católicas' lo son' [¡Advertencia! No todas las 'Iglesias Católicas' son católicas], boletín parroquial, 24 de septiembre de 2017 – <https://www.lbcatholic.com/documents/2017/9/09.24.17.pdf> [consultado el 21 de abril de 2017].

[2018]

Iglesia Carismática Católica <https://sites.google.com/site/ccchurchbrasil/para-os-pobres-e-patristica---ditos/didaque/didaque-comentada-/celebracao-da-vida/lista-dos-padres-do-desert/o-novo-patriarca-da-ccchurch/concilio-mundial-ccc/secessao-vetero-catolica/sucessao-apostolica-vaticana>
[9 de mayo 2018]

Anglicanos Tradicionais – <http://anglicanotradicional.blogspot.com/2010/01/>
[consultado el 23 de abril de 2018]

⁶ Cf. La Repubblica, 7 de agosto de 1987 – Francescone, prófugo mientras estaba bajo custodia
arresto domiciliario por sus delitos, fue detenido como parte de “la más significativa
ofensiva contra el crimen organizado en el sur de Italia en los últimos años”.
<http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1987/08/07/manette-al-fuggiasco-travestito-da-vescovo.html> [consultado el 23 de abril de 2018]

Cf. L'Osservatore Romano, (edición en lengua española), número 32/33, 7-14 de agosto de 1945.
2002, pág. 12

Congregación para la Doctrina de la Fe, Decreto de Excomuni3n, 5.
Agosto de 2002 –
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_2002-scomunica_sp.html [consultado
el 23 de mayo de 2018]

⁹ John Wijngaards, en conversaci3n con el autor, 28 de octubre de 2014

⁰ National Catholic Reporter, 'Roy Bourgeois: Finalmente lo atraparon', 20 de noviembre de 2012 – <https://www.ncronline.org/blogs/ncr-today/roy-bourgeois-they-finally-got-him> [consultado el 24 de abril de 2018]

¹ Carol Ann Breyer, 'Collares comunes: un estudio de la colaboración entre sacerdotes casados católicos romanos y sacerdotes mujeres católicas romanas', CORPUS Reports, vol. 37, n.º 5, septiembre/octubre de 2011, pág. 23

² Rosemary Radford Ruether, 'Mujeres-Iglesia', en Mary-Jo Weaver y R. Scott Appleby (eds), ¿Qué queda? Católicos liberales estadounidenses, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1999, [pp 46-64], pág. 48

³ No debe confundirse con el Instituto de Cristo Rey Sumo Sacerdote, una sociedad de misa latina tradicionalista erigida canónicamente dentro de la Iglesia Católica Romana.

ICOH – http://www.igrejaortodoxahispanica.com/Def_Principal.html [consultado el 24 de abril de 2018]

ICOH – http://www.igrejaortodoxahispanica.com/Def_Principal.html [consultado el 24 de abril de 2018]

⁶ El Vaticano en el exilio – www.vaticaninexile.com, [consultado el 25 de abril de 2018]

El Papa Miguel fue consagrado el 10 de diciembre de 2011 por Robert Biarnesen; Biarnesan fue consagrado exactamente un mes antes, el 10 de noviembre.

2011 por Alexander Justice; Justice fue consagrado el 20 de enero de 2003 por John Parnell; Parnell fue consagrado el 5 de mayo de 2002 por Juergen Bless; Bless fue consagrado el 4 de enero de 1986 por Paul CGW Schultz; Schultz fue consagrado el 18 de mayo de 1975 por Emilio Federico Rodríguez y Durand (también conocido como Fairfield) quien fue consagrado por Stefano Corradi en 1954.

Cf. Arzobispo Mark Shirilau, Historia y panorama general de la Iglesia católica ecuménica: Los primeros diez años: 1985-95, Healing Spirit Press, Villa Grande CA, 1995, pp. 21 y siguientes.

⁹ Cf. Hoy (Italia), 1 de julio de 2013, 'Da presidente Arcigay a prete; l'arcivescovo: "Rischia la scomunica" [De presidente de Arcigay a sacerdote; el arzobispo: "Se arriesga a la excomunión"] <http://www.today.it/citta/presidente-arcigay-prete-agrigento.html>

⁹⁰ Cf. Centro de Estudios sobre las Nuevas Religiones, Italia – <http://www.cesnur.com/la-chiesa-autocefala-ortodossa-ucraina-e-la-chiesa-cattolica-ecumenica/> [consultado el 24 de abril de 2018]

⁹¹ Cf. NCR, <https://www.ncronline.org/feature-series/bend-controversy/stories> [consultado el 24 de abril de 2018]

⁹² Esto supera el récord de Castillo Méndez por el título de obispo más joven del mundo cuando tenía 25 años.

⁹³ Cf. http://dioceseanglocatolicasantacruz.blogspot.com/p/blog-page_15.html [consultado el 9 de mayo de 2018]

⁹ La Iglesia Católica Ortodoxa Apostólica Bielorrusa Eslava de Rito Bizantino Eslavo en las Américas – <http://www.panaghia.org.br/> -- [énfasis añadido] [consultado el 25 de abril de 2018]

⁹ Cfr. Documento del ICAB – Preâmbulo Comemorativo dos 65 anos de Organização Jurídico-Eclesial [Preâmbulo Conmemorativo del 65º Aniversario de la Fundación Jurídico-Eclesial], p 14

⁹⁶ Cf. Documento ICAB – Preâmbulo Comemorativo, p. 15

⁹ Cfr. Documento ICAB – Preâmbulo Comemorativo, p. 15

⁹ Cf. Documento ICAB – Preâmbulo Comemorativo, p. 15

⁹⁹ Carta pastoral de los obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo, Diciembre de 1972, pág. 95

¹⁰⁶ Cf. John L. Allen Jr, La Iglesia del Futuro, Image, Nueva York, 2009, pág. 18

¹⁰ Sitio web del IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) en: ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Defi [consultado el 19 de diciembre de 2014]

¹⁰² Cfr. [Diário de Natal](#), 9 de abril de 2006, p. 14

¹⁰³ Las ciudades originales que conformaban la Gran ABC eran Santo André, São Bernardo y São Caetano. Es un importante centro de manufactura, especialmente de automóviles, y también conocido como un foco de política de izquierda.

¹⁰ Cfr. [Diário do Grande ABC](#), 10 de marzo de 2013, 'Eles são católicos mas ignoram o papa' [Son católicos pero ignoran al Papa] por Fábio Munhoz, <http://www.dgabc.com.br/Noticia/91241/eles-sao-catolicos-mas-ignoram-o-papa> [consultado el 19 de diciembre de 2014]

¹⁰ Cfr. O Globo – G1, 'Ordenado primeiro bispo da Igreja Católica Apostólica Brasileira na Guatemala' [Primer obispo de Guatemala ordenado por la Iglesia Católica Apostólica Brasileña], 27 de octubre de 2007 – <http://g1.globo.com/Noticias/Mundo/0,,MUL160878-5602,00-ORDENADO+PRIMEIRO+BISPO+DA+IGREJA+CATOLICA+APOSTOLICA+BRASILE> [consultado el 20 de mayo de 2018]

¹⁰⁶ Cfr. 'Diário do Grande ABC', 10 de marzo de 2013, 'Eles são católicos mas ignoram o papa'

¹⁰ Padre Roosevelt de Sá Medeiros, citado en ISTOÉ, Número 2283, 16 de agosto de 2013, 'A vida dos padres excomungados' [La vida de los sacerdotes excomulgados] – https://istoe.com.br/319468_A+VIDA+DOS+PADRES+EXCOMUNGADOS/ [consultado el 25 de abril de 2018]

¹⁰ Padre Roosevelt de Sá Medeiros, citado en ISTOÉ, Número 2283, 16

Agosto de 2013

¹⁰⁹ Cfr. O Globo, 27 de enero de 2015, 'Bispo é suspenso da Igreja por realizar casamento gay em Maceió' – <http://g1.globo.com/al/alagoas/noticia/2015/01/bispo-e-suspenso-da-igreja-por-realizar-casamento-gay-em-maceio.html> [consultado el 25 de abril de 2018]

¹¹⁰ Dom Raúl Smania, Igreja de um bispo só [La Iglesia con un solo obispo], Notícias de Gauchazh, 18 de agosto de 2013 – <https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2013/08/igreja-de-um-bispo-so-a-historia-do-homem-que-criou-uma-igreja-e-agora-luta-para-que-ela-se-perpetue-4237532.html>

¹¹¹ Del título de GA de Freitas, Igreja Brasileira: Abençoada Rebeldia, CET-ICAB, São Paulo, 1987

¹¹² Wagner Pires da Silva, 'Otro catolicismo: el obispo de Maura y la Iglesia Católica Apostólica Brasileña', Revista de História Bilros (Fortaleza), Vol. 5, No. 8, Ene-Abr. 2017 [pp 106-125] p 123

¹¹³ Frédéric Luz, Le Soufre et L'Encens [Azufre e incienso], 1995, p 15

¹¹ Kathleen Kautzer, La iglesia clandestina, 2013, pág. 14

¹¹ Cf. Peter F. Anson, Obispos en general, Faber & Faber, Londres, 1964, pág. 29, "las sectas sobre las que he escrito han estado relacionadas, ya sea directa o indirectamente,

indirectamente con desgarros previos en el vestido de la Esposa de Cristo". Cf. HRT
Brandreth, Episcopi Vagantes y la Iglesia Anglicana, SPCK, Londres, 1961, págs. 4-5

¹¹⁶Cf. Carol Ann Breyer, 'Common Collars', 2011, pág. 23

¹¹ Pelypenko, pág. 119

¹¹ Pelypenko, pág. 118

¹¹⁹Joseph Ratzinger, La sal de la tierra, Ignatius Press, San Francisco, 1997, pág. 16 [énfasis
añadido]

¹²⁰Cf. 'La Consagración del Papa Miguel', 18 de agosto de 2012, [consultado el 24 de
diciembre de 2014]
<http://popemichael.vaticaninexile.com/Files/The%20Consecration%20of%20Pope%20Micha>

¹²¹ John P. Plummer, Los múltiples caminos del movimiento sacramental independiente,
pág. 2

¹²² Cf. John P. Plummer, Los múltiples caminos del movimiento sacramental independiente,
pág. 67

¹²³ Avery Dulles, La Iglesia resiliente, Gill y Macmillan, Dublín, 1978, pág. 15

¹² [Cardenal Aloísio Lorscheider, en Convergência \(CRB\), año. 25, núm. 231, abril de 1990 \[págs. 137-142\] p. 142](#)

¹² [Lumen Gentium 26](#)

¹²⁶ [Avery Dulles, La Iglesia resiliente, Gill y Macmillan, Dublín, 1978, pág. 15](#)

VII “¿Dónde y qué está la Iglesia?”

¹ [Hans Küng, La Iglesia, Search Press, Londres, 1978, pág. 263](#)

² [Paul Lakeland, Iglesia – Vivir la comunión, Liturgical Press, Collegeville MN, 2009, pág. 8](#)

³ [Hans Küng, La Iglesia, pág. 264](#)

[Hans Küng, La Iglesia, pág. 264](#)

[Yves Congar OP, Un desafío a la Iglesia: el caso de Monseñor Lefebvre, Collins Liturgical Publications, Londres, 1977, pág. 72](#)

⁶ Avery Dulles, La catolicidad de la Iglesia, Clarendon Press, Oxford, 1987, pág. 77

Johannes L. Witte SJ, 'Uno, Santo, Católico y Apostólico', en Herbert Vorgrimler (ed), Uno, Santo, Católico y Apostólico, Sheed and Ward, Londres, 1968, pág. 6

Avery Dulles SJ, La catolicidad de la Iglesia, pág. 13

⁹ Hans Küng, La Iglesia, pág. 264

¹⁰ Johann Adam Möhler, La unidad en la Iglesia o el principio del catolicismo, Prensa de la Universidad Católica de América, Washington DC, 1996, pág. 130

¹¹ Cf. Paul Lakeland, Iglesia – Vivir la comunión, pp. 38-42

¹² Alan Race, Cristianos y pluralismo religioso, Orbis, Maryknoll NY, 1983, pág. 38

¹³ Alan Race, pág. 38

¹ Johann Adam Möhler, pág.130

¹ [Karl Adam, El espíritu del catolicismo, Sheed & Ward, Londres, 1934, pág. 106](#)

¹⁶ [Karl Adam, pág. 107](#)

¹ [Paul Lakeland, La Iglesia: vivir la comunión, pág. 49 \[énfasis añadido\]](#)

¹ [Paul Lakeland, La Iglesia: vivir la comunión, pág. 4](#)

¹⁹ [Julie Byrne, 'Católico pero no católico romano', American Catholic Studies, vol. 125, núm. 3, otoño de 2014, \[pp. 16-19\], pág. 17](#)

²⁰ [Cf. Paul Lakeland, La Iglesia: vivir la comunión, p. 51](#)

²¹ [Avery Dulles SJ, La catolicidad de la Iglesia, pág. 77](#)

²² [Ray Lyons, 'Somos los católicos ortodoxos hoy', en RENEW, marzo de 2018, pág. 3](#)

²³ [Cf. Kilian McDonnell, 'El debate Ratzinger/Kasper', Estudios Teológicos, n.º 63, 2002, pp. 227-50.](#)

² [Cf. Gerard O'Connell, 'El Papa suprime el título honorario de Monseñor para los Sacerdotes Diocesanos' La Stampa, <http://vaticaninsider.lastampa.it/es/the->](#)

[vaticano/detalle/articulo/31027/ \[consultado el 9 de mayo de 2018\]](#)

² [Cfr. Johann Adam Möhler, pág. 174](#)

²⁶[Johann Adam Möhler, pág. 166](#)

² [Gerardo Martí y Gladys Ganiel, La Iglesia deconstruida, OUP, Oxford, 2014, pág. 40](#)

² [Cf. Avery Dulles, La Iglesia resiliente, Gill y Macmillan, Dublín, 1978, págs. 11-12](#)

²⁹[Paul Collins, El poder papal, Fount / Harper Collins, Londres, 1997, px](#)

³⁰[Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo sobre la "Igreja Brasileira" en CNBB 'Comunicado Mensal' \[Comunicado Mensual\] No. 243, diciembre de 1972 \[pp 90-97\] pág. 92](#)

³¹ [Walter Kasper, Que todos sean uno, Burns y Oates \(Continuum\) Londres, 2004, pág. 136](#)

³² [Walter Kasper, Para que todos sean uno, pág. 142](#)

³³ Cf. Walter Kasper, Para que todos sean uno, pág. 145

³ Klaus Schatz SJ, 'Consideraciones históricas sobre el problema del papado', James F. Puglisi (ed), Petrine Ministry and the Unity of the Church, Liturgical (M. Glazier) 1999, Collegeville, [pp. 1-13], pág. 2

³ Walter Kasper, Para que todos sean uno, pág. 144

³⁴ Lumen Gentium 27

³ John R. Quinn, La reforma del papado, Crossroad/Herder & Herder, Nueva York, 1999, pág. 14

³ Cf. Paul Lakeland, La Iglesia: vivir la comunión, p. 14

³⁹ Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo, Diciembre de 1972, pág. 92

⁰ Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo, Diciembre de 1972, pág. 92

¹ Avery Dulles, La catolicidad de la Iglesia, pág. 66 [énfasis añadido]

² Klaus Schatz SJ, 'Consideraciones históricas sobre el problema de la Papado', pág. 2

³ Arthur M. Ramsey, El Evangelio y la Iglesia Católica, Longmans, Green & Co., Londres, 1936, pág. 233

Harding Meyer, "Suprema auctoritas ideo ab omne errore immunis": La 'El enfoque luterano de la primacía', en Puglisi (ed), 1999, [pp 15-34], p 18

Harding Meyer, 'Suprema auctoritas ideo ab omne errore immunis', p. 20

⁶ John Hind, 'Primacía y unidad': una contribución anglicana a una iglesia paciente y Diálogo fraterno', en Puglisi (ed), 1999, [pp 35-57], p 50

John Hind, 'Primacía y unidad', pág. 49

Cf. John Hind, 'Primacía y unidad', págs. 36-37

⁹ John Hind, 'Primacía y unidad', pág. 52

⁰ John Hind, 'Primacía y unidad', pág. 52

¹ Yves Congar OP, Desafío a la Iglesia, p. 72

² Yves Congar OP, Desafío a la Iglesia, p. 72

³ John Hind, 'Primacía y unidad' pág. 52

Arthur Michael Ramsey, págs. 64-5

Padre Dubois, pág. 83

⁶ Cfr. Johann Adam Möhler, pág. 194

Johann Adam Möhler, pág.153

Richard P. McBrien, Catolicismo, Geoffrey Chapman, Londres, 1994, pág. 9

⁹ Karl Rahner, Investigaciones teológicas XVII, Darton, Longman y Todd,
Londres, 1981, págs. 197-198

⁶⁰ Paul Lakeland, La Iglesia: vivir la comunión, pág. 6

⁶¹ Paul Lakeland, La Iglesia: vivir la comunión, pág. 25

⁶² Cf. Hans Küng, La Iglesia, pág. 263

⁶³ Cf. Hans Küng, La Iglesia, pág. 263

⁶ Johann Adam Möhler, pág.130

⁶ Paul Lakeland, La Iglesia: vivir la comunión, pág. 8

⁶⁶ Yves Congar OP, Desafío a la Iglesia, p. 72

⁶ Avery Dulles, La catolicidad de la Iglesia, pág. 77

⁶ Cf. Richard P. McBrien, Catolicismo, pág. 9

⁶⁹ Avery Dulles, La catolicidad de la Iglesia, pág. 32

⁰ Thomas F. Best, 'Eclesiología y ecumenismo', en Gerard Mannion y Lewis S. Mudge (eds.), The Routledge Companion to the Christian Church, Routledge, Abingdon, 2008, [pp. 402-420]: p. 405

¹ Gerardo Martí y Gladys Ganiel, pág. 39

² Avery Dulles, La catolicidad de la Iglesia, pág. 77

³ Johann Adam Möhler, pág. 196 [énfasis añadido]

Johann Adam Möhler, pág. 196 [énfasis añadido]

Francis A. Sullivan SJ, De apóstoles a obispos: el desarrollo del episcopado en la iglesia primitiva, The Newman Press, Nueva York / Mahwah NJ, 2001, pág. 2 [énfasis añadido]

⁶ Francis A. Sullivan SJ, De apóstoles a obispos, págs. 2-3

Avery Dulles, La catolicidad de la Iglesia, pág. 66 [énfasis añadido]

Paul Lakeland, La Iglesia: vivir la comunión, pág. 6

⁹ Paul Lakeland, La Iglesia: vivir la comunión, pág. 6

⁰ Cf. John E. Thiel, Sentidos de la tradición, Oxford University Press, Oxford, 2000, págs. 84 y siguientes.

¹ Paul Lakeland, La Iglesia: vivir la comunión, pág. 11

² Avery Dulles SJ, La catolicidad de la Iglesia, pág. 77

³ Véase Alan Race, pág. 39

Austin Flannery OP (Ed), El Concilio Vaticano II, El Concilio Conciliar y el Postconciliar
Documentos, Publicaciones dominicanas, St Saviour's, Dublín, 1975, pág. 739

Véase Alan Race, pág. 45

⁶ Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo,
Diciembre de 1972, pág. 95

CNBB, 'A Igreja Brasileira', Comunicado Mensal, No. 252, septiembre de 1973, [pp 1129-30], p 1130

Karl Rahner, La forma de la Iglesia venidera, SPCK, Londres, 1974, pág. 111

⁹ Thomas J. Paprocki, 'Parte V: ... (cc. 1732-1752)', en John P. Beal et al (eds), Nuevo comentario sobre
el Código de Derecho Canónico, Paulist Press, Nueva York / Mahwah NJ, 2000, [pp. 1818-47],
pág. 1847

⁹⁰ [Thomas J. Paprocki, pág. 1847](#)

⁹¹ [Thomas J. Paprocki, pág. 1847](#)

⁹² [Johann Adam Möhler, págs. 124-125](#)

⁹³ [Johann Adam Möhler, pág. 125](#)

⁹ [Johann Adam Möhler, pág. 124](#)

⁹ [Richard P. McBrien, Catolicismo, pág. 3](#)

⁹⁶ [El cardenal Walter Kasper, 'La verdad completa sólo se encuentra juntos', en El Tablet, 6 de julio de 2002, pág. 4](#)

⁹ [Wagner Pires da Silva, 'Otro catolicismo: el obispo de Maura y la Iglesia católica apostólica brasileña', Revista de História Bilsos \(Fortaleza\), vol. 5, núm. 8, enero-abril de 2017 \[pp. 106-125\] pág. 122](#)

⁹ [Wagner Pires da Silva, pág. 122](#)

⁹⁹ [Wagner Pires da Silva, pág. 122](#)

¹⁰⁶ CNBB, 'A Igreja Brasileira', septiembre de 1973, p. 1130

¹⁰¹ Michael Richards, Un pueblo de sacerdotes, Darton, Longman y Todd, Londres, 1995, pág. 113

¹⁰² Johann Adam Möhler, págs. 141-142

¹⁰³ CNBB, 'A Igreja Brasileira', septiembre de 1973, p. 1130

¹⁰ CNBB, 'A Igreja Brasileira', septiembre de 1973, p. 1130

¹⁰ CNBB, 'A Igreja Brasileira', septiembre de 1973, p. 1130

¹⁰⁶ Obispo Alejo Pelypenko, Infiltración Comunista en las Iglesias de América, Pía Sociedad de San Pablo, Buenos Aires, 1961, p. 191

¹⁰ Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo, Diciembre de 1972, págs. 93-94

¹⁰ ¡Luta! número 2, noviembre de 1947, p.32

¹⁰⁹ [CNBB, Revista Eclesiástica Brasileira, número 18, 1958, p 564 \[énfasis añadido\]](#)

¹¹⁰ [Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo, Diciembre de 1972, pág. 94](#)

¹¹¹ [Véase Pelypenko, pág. 172](#)

¹¹² [Cardenal Aloísio Lorscheider, ' "Igreja Brasileira", aclaración y procedimiento', en Convergência – Revista de la Conferencia de Religiosos de Brasil \(CRB\), Número 231, abril de 1990, \[pp 137-142\], pág. 139](#)

¹¹³ [¡Luta! número 2, noviembre de 1947, p.32](#)

¹¹ [¡Luta! número 2, noviembre de 1947, p.32](#)

¹¹ [CNBB, Revista Eclesiástica Brasileira, número 18, 1958, p 564 \[énfasis añadido\]](#)

¹¹⁶ [Véase Pelypenko, pág. 173](#)

¹¹ [¡Luta! número 2, noviembre de 1947, p.32](#)

¹¹ Cf. Richard P. McBrien, Ministry, Harper & Row, San Francisco, 1988, págs. 37-38 y págs. 45-46.

¹¹⁹ Cf. Richard P. McBrien, Ministerio, págs. 45-46

¹²⁰ Johann Adam Möhler, p. 225

¹²¹ Cf. Frances D'Emilio, 'El Vaticano despide a un arzobispo desafiante del clero', AP, 18 de diciembre de 2009, http://www.boston.com/news/world/africa/articles/2009/12/18/vatican_defrocks_defiant_africamp=pm Cf. John L. Allen Jr., '¿El último acto en la historia de Milingo?', NCR 17 de diciembre de 2009, <http://ncronline.org/blogs/ncr-today/last-act-milingo-story> [ambos consultados el 9 de mayo de 2018].

¹²² Véase Arthur Michael Ramsey, pág. 218

¹²³ Arthur Michael Ramsey, pág. 219

¹² ¡Luta! número 2, noviembre de 1947, p.32

¹² Pelypenko, pág. 115

¹²⁶ Pelypenko, pág. 118

¹² Pelypenko, pág. 121

¹² Nb La leyenda de que Orlando Arce Moya fue recibido nuevamente en el Vaticano es completamente falsa.

¹²⁹Cf. Michael W. Cuneo, The Smoke of Satan, Johns Hopkins University Press, Baltimore MD, 1999, pp 98-102 – “Hay pocas cosas más valiosas que poder reclamar un obispo. Además de querer perpetuar la sucesión apostólica, estos grupos están firmemente comprometidos sagrada e ininterrumpida con la con ella. Quieren ser vistos como una continuidad iglesia primitiva, un vínculo vivo con el pasado apostólico; y para esto, un obispo propio debidamente consagrado es una necesidad absoluta.” – p 98

¹³⁰Frédéric Luz, Le Soufre et L'Encens, [Azufre e incienso] Claire Vigne, París, 1995, pág. 25

¹³¹ Cf. Herbert Haag, Clero y laicos, Burns & Oates, Tunbridge Wells, 1998

¹³² Michael Richards, Un pueblo de sacerdotes, Darton, Longman & Todd, Londres, 1995, pág. 115

¹³³ Rosemary Radford Ruether, 'Mujeres-Iglesia', Mary-Jo Weaver y R. Scott Appleby (eds), What's Left? Liberal American Catholics, Indiana University Press, Bloomington 1999 [pp 46-64] p 48 [énfasis añadido]

¹³ Cf. John P. Plummer, Los muchos caminos del movimiento sacramental independiente, Apocryphile Press, Berkeley CA, 2005, pág. 2

¹³ Peter F. Anson, Obispos en general, Faber and Faber, Londres, 1964, pág. 27

¹³ Peter F. Anson, pág. 27

¹³ Peter F. Anson, pág. 27

¹³ Wagner Pires da Silva, pág. 123

¹³ Aloísio Cardinal Lorscheider, "Igreja Brasileira", Esclarecimento e Procedimiento, 1990, pág. 141

¹ ⁰ Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo, Diciembre de 1972, pág. 96

¹ ¹ Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo, Diciembre de 1972, pág. 94

¹ ² Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo, Diciembre de 1972, pág. 94

^{1 3} Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo,
Diciembre de 1972, pág. 94

¹ Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo,
Diciembre de 1972, pág. 94

¹ Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo,
Diciembre de 1972, pág. 94

^{1 6} CNBB, 'A Igreja Brasileira', septiembre de 1973, p. 1130

¹ CNBB, 'A Igreja Brasileira', septiembre de 1973, p. 1130

¹ CNBB, 'A Igreja Brasileira', septiembre de 1973, p. 1130

^{1 9} Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo,
Diciembre de 1972, pág. 96

^{1 0} CNBB, 'A Igreja Brasileira', septiembre de 1973, p. 1130

^{1 1} Cfr. Gerardo Martí y Gladys Ganiel, pág. 141

^{1 2} Gerardo Martí y Gladys Ganiel, págs. 140-1

^{1 3} Gerardo Martí y Gladys Ganiel, pág. 141

¹ Gerardo Martí y Gladys Ganiel, pág. 141

¹ Cardenal Joseph Ratzinger, La sal de la tierra – El cristianismo y la Iglesia católica
La Iglesia al final del milenio, Ignatius Press, San Francisco, 1997, pp 242-243

^{1 6} Joseph Ratzinger, La sal de la tierra, pág. 243

¹ Gerard Mannion, Ecclesiology y posmodernidad: preguntas para la Iglesia en nuestro
tiempo, Liturgical Press, Collegeville MN, 2007, pág. 39

¹ Naomi R. Goldenberg, Resucitando el cuerpo, Crossroad, Nueva York, 1990, pág. 65

^{1 9} Naomi R. Goldenberg, pág. 65

¹⁶ Karl Rahner, Investigaciones teológicas XVII, Darton, Longman y Todd,
Londres, 1981, pág. 196

¹⁶ Karl Rahner, Investigaciones teológicas XVII, pág. 196

¹⁶² Cf. Bernard Hoose, '¿Debería cambiar la Iglesia?', en Gerard Mannion (ed), Iglesia y 'otros' religiosos, T&T Clark, Londres, 2008, [pp 221-231] p 221

VIII “Una libre decisión de fe”

¹ Karl Rahner, La forma de la Iglesia venidera, SPCK, Londres, 1974, pág. 108

² Joseph Ratzinger, La fe y el futuro, Ignatius Press, San Francisco, 2009, pág. 116

³ Joseph Ratzinger, “¿Cómo será la Iglesia del futuro?”, 2009, pág. 116

Avery Dulles, La Iglesia resiliente, Gill y Macmillan, Dublín, 1978, pág. 14

Avery Dulles, La iglesia resiliente, pág. 14

⁶ Karl Rahner, La forma de la Iglesia futura, pág. 108

Joseph Ratzinger, “¿Cómo será la Iglesia del futuro?”, 2009, p. 116 [énfasis añadido]

Joseph Ratzinger, “¿Cómo será la Iglesia del futuro?”, 2009, pág. 117

⁹ Joseph Ratzinger, “¿Cómo será la Iglesia del futuro?”, 2009, pág. 118

¹⁰ Karl Rahner, La forma de la Iglesia futura, pág. 108

¹¹ Cf. Peter Hebblethwaite, La iglesia fugitiva, Collins Fount, Glasgow, 1978, pág. 242

¹² Avery Dulles, La iglesia resiliente, pág. 15

¹³ Cf. Pontificio Consejo para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes, Erga Migrantes
n. 19 [http://www.vatican.va/
roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_-migrantes-caritas-christi_es.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_-migrantes-caritas-christi_es.html)
[consultado el 10 de mayo de 2018]

¹ Cánones 294 a 297 – http://www.vatican.va/archive/ENG1104/_P10.HTM
[consultado el 10 de mayo de 2018]

¹ Cf. Clarence Kelly, Lo sagrado y lo profano, Seminary Press, Round Top, Nueva
York, 1997, pág. 231

¹⁶ Congregación Vaticana para los Obispos, Animarum Bonum, 18 de enero de 2002,
en www.adapostolica.org, <http://www.adapostolica.org/wp->

[content/uploads/2014/01/Decreto-de-Ere%C3%A7%C3%A3o-da-Administra%C3%A7%C3%A3o-Apost%C3%B3lica-Animarum-Bonum.pdf](#)
[consultado el 9 de mayo de 2018]

¹ [Cfr. Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo, diciembre de 1972, p 94](#)

¹ [Johann A. Möhler, Unidad en la Iglesia, Catholic University of America Press, Washington, 1996, pág. 210](#)

¹⁹[Cf. Rahner, en Vorgrimler \(ed\), Una, Santa, Católica y Apostólica, Sheed & Ward, Londres, 1968, pág. 4](#)

²⁰[Cf. Gerard Mannion, Eclesiología y posmodernidad, Liturgical Press, Collegeville, 2007, pág.](#)

²¹ [Gerard Mannion, Eclesiología y posmodernidad, px](#)

²² [FW Faber, La Preciosa Sangre, John Murphy, Baltimore, \(10.^a edición estadounidense\), 1868 \[?\], págs. 352-353](#)

²³ [Cf. Mark Chapman, 'Autoridad', en Gerard Mannion y Lewis S. Mudge, \(eds\), The Routledge Companion to the Christian Church, Routledge, Abingdon, 2008, \[pp 497-510\], pág. 497.](#)

² Karl Rahner, La forma de la Iglesia futura, pág. 108

² Karl Rahner, La forma de la Iglesia venidera, pág. 108 [énfasis añadido]

²⁶ Karl Rahner, La forma de la Iglesia futura, pág. 108

² Karl Rahner, La forma de la Iglesia futura, pág. 109

² Karl Rahner, La forma de la Iglesia futura, pág. 109

²⁹ Cf. Karl Rahner, La configuración de la Iglesia futura, pág. 108

³⁰ Karl Rahner, La forma de la Iglesia futura, pág. 111

³¹ Karl Rahner, La forma de la Iglesia futura, pág. 114

³² Karl Rahner, La forma de la Iglesia futura, pág. 111

³³ Karl Rahner, La forma de la Iglesia futura, pág. 110

³ Cf. John E. Lynch, 'El papel cambiante del obispo', Jurist, Vol. 39, 1979,

[\[págs. 289-312\], págs. 291-292](#)

³ [Johann Adam Möhler, págs. 188-189](#)

³⁶[Cf. Paul Lakeland, Iglesia – Vivir la comunión, Liturgical Press, Collegeville MN, 2009, pág. 32](#)

³ [Paul Lakeland, La Iglesia: vivir la comunión, pág. 32](#)

³ [Cf. Gerard Mannion, Ecclesiology y posmodernidad, pp. 34-35](#)

³⁹[Cf. Gerard Mannion, Ecclesiology y posmodernidad, p. 35](#)

⁰ [Gerard Mannion, Ecclesiology y posmodernidad, pág. 35](#)

¹ [Cisma, según el canon 751 del Código de Derecho Canónico de 1983](#)

² [John E. Lynch, 'El papel cambiante del obispo: un estudio histórico', págs. 291-292](#)

³ [Cf. John E. Lynch, 'El papel cambiante del obispo: un estudio histórico', pp. 291-292](#)

Johann Adam Möhler, pág. 218

Johann Adam Möhler, pág. 221

⁶ Johann Adam Möhler, pág. 226

Johann Adam Möhler, pág.226

Michael J. Buckley SJ, 'Recursos para la reforma desde el primer milenio', en Stephen J. Pope (ed), Common Calling, Georgetown University Press, Washington DC, 2004, [pp 71-86], p 72

⁹ Michael J. Buckley SJ, 'Recursos para la reforma desde el primer milenio', pág. 74

⁰ Michael J. Buckley SJ, 'Recursos para la reforma desde el primer milenio', pág. 74

¹ Michael J. Buckley SJ, 'Recursos para la reforma desde el primer milenio', pág. 74

² Michael J. Buckley SJ, 'Recursos para la reforma desde el primer milenio', pág. 72

³ Johann Adam Möhler, pág. 220

Michael J. Buckley SJ, pág. 76, “el Concilio de Nicea, el quinto canon de Calcedonia y muchos concilios regionales instaron insistentemente a los obispos —o sacerdotes y diáconos— a no trasladarse de una sede a otra”.

Michael J. Buckley SJ, 'Recursos para la reforma desde el primer milenio', pág. 76

⁶ Michael J. Buckley SJ, 'Recursos para la reforma desde el primer milenio', pág. 76

Francis A. Sullivan SJ, De apóstoles a obispos, The Newman Press, Nueva York/Mahwah, 2001, pág. 14

Mark Chapman, 'Autoridad', pág. 498

⁹ Michael J. Buckley SJ, 'Recursos para la reforma desde el primer milenio', págs. 75-76

⁶⁰ Padre Florence Marie [Florêncio Maria] Dubois, O Ex-Bispo de Maura eo Bom Senso [El ex-Obispo de Maura y el sentido común], Ed. Vozes Limitada, Petrópolis–Rio de Janeiro–São Paulo, 1945, p 16

⁶¹ Mark Chapman, 'Autoridad', pág. 498

⁶² [Johann Adam Möhler, pág. 220](#)

⁶³ [Francis A. Sullivan SJ, De apóstoles a obispos, pág. 14](#)

⁶ [Francis A. Sullivan SJ, De apóstoles a obispos, pág. 14](#)

⁶ [Michael J. Buckley SJ, 'Recursos para la reforma desde el primer milenio', págs. 75-76](#)

⁶⁶ [Johannes L. Witte SJ, 'Uno, santo, católico y apostólico', pág. 3](#)

⁶ [Johannes L. Witte SJ, 'Uno, santo, católico y apostólico', pág. 5](#)

⁶ [Johannes L. Witte SJ, 'Uno, santo, católico y apostólico', pág. 5](#)

⁶⁹ [John J. Burkhard OFM Conv, Apostolicidad entonces y ahora, Liturgical Press, Collegeville, 2004, págs. 24-25](#)

⁰ [John J. Burkhard OFM Conv, Apostolicidad entonces y ahora, pág. 25](#)

¹ [Cf. Paul Lakeland, La Iglesia: vivir la comunión, p. 58](#)

² John E. Thiel, *Sentidos de la tradición*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pág. 44

³ Paul Lakeland, *La Iglesia: vivir la comunión*, pág. 58

AM Ramsey, *El Evangelio y la Iglesia Católica*, Longmans, Green & Co., Londres, 1936, pág. 129

Karl Barth, *La epístola a los romanos*, Oxford University Press, Oxford, 1968, pág. 301

⁶ Cf. Paul Lakeland, *Iglesia: vivir la comunión*, pp. 10-11

Paul Lakeland, *La Iglesia: vivir la comunión*, págs. 10-11

Paul Lakeland, *La Iglesia: vivir la comunión*, págs. 52-53

⁹ Mark Chapman, 'Autoridad', pág. 504

⁰ Michael J. Buckley SJ, 'Recursos para la reforma desde el primer milenio', pág. 75

¹ Mark Chapman, 'Autoridad', pág. 504

² Michael J. Buckley SJ, 'Recursos para la reforma desde el primer milenio', págs. 75-76

³ John E. Lynch, 'El papel cambiante del obispo: un estudio histórico', págs. 291-292

John E. Thiel, Sentidos de la tradición: Continuidad y desarrollo en la fe católica, pág. 47

John E. Thiel, Sentidos de la tradición: Continuidad y desarrollo en la fe católica, pág. 47

⁶ Leo Joseph Cardinal Suenens, The Tablet, 17 de mayo de 1969, p.14

Cf. Gerard O'Connell, La Stampa, 1 de abril de 2014 'El Papa suprime el título honorario de Monseñor para los sacerdotes diocesanos' <http://vaticaninsider.lastampa.it/es/el-vaticano/detalle/articulo/31027/> [consultado el 9 de mayo de 2018]

Cf. Mark Chapman, 'Authority', pág. 498 [énfasis añadido]

⁹ Paul Collins, El poder papal, Fount / Harper Collins, Londres, 1997, px

⁹⁰ Paul Collins, El poder papal, px

⁹¹ Paul Lakeland, La Iglesia: vivir la comunión, pág. 75 [énfasis añadido]

⁹² Cf. George B. Wilson SJ, Clericalismo, Liturgical Press, Collegeville, 2008, pág. xvi

⁹³ Cf. The Tablet, 29 de marzo de 2014, pág. 12

⁹ Avery Dulles, La iglesia resiliente, pág. 9

⁹ George Dwyer, en Yves Congar, Desafío a la Iglesia, Collins Liturgical, Londres, 1977, pág. 6

⁹⁶ El obispo George Dwyer, en Yves Congar, Challenge to the Church, pág. 6

⁹ Mark Chapman, 'Autoridad', pág. 498

⁹ Cf. Joseph Ratzinger, La sal de la tierra, Ignatius Press, San Francisco, 1997, pp. 242-243

⁹⁹ Avery Dulles, La catolicidad de la Iglesia, Clarendon Press, Oxford, 1987, pág. 77

^{10a} [Avery Dulles, La catolicidad de la Iglesia, pág. 77](#)

^{10b} [Bernard Hoose en Mannion, Iglesia y 'Otros' religiosos, T&T Clark, Londres 2008 \[221-231\] pág. 221](#)

^{10c} [Bernard Hoose, pág. 221](#)

IX ¿Dios, tierra y libertad?

¹ [New York Times, 3 de agosto de 1973, pág. 4](#)

² [William T. Cavanaugh, 'Iglesia', Capítulo 27 en Peter Scott y William T. Cavanaugh \(eds\), The Blackwell Companion to Political Theology, Blackwell, Oxford, 2004, \[págs. 393-406\], pág. 393](#)

³ [William T. Cavanaugh, 'Iglesia', pág. 393](#)

[Cf. Gregory D. Gilson e Irving W. Levinson \(eds\), Positivism latinoamericano: nuevos ensayos históricos y filosóficos, Lexington Books, Plymouth, Reino Unido, 2013, pág. 128 \(nota 25\), y Cf. Heiko Spitzbeck et al \(eds\), Humanismo en los negocios, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pág. 41](#)

William T. Cavanaugh, 'Iglesia', pág. 393

⁶ Thomas C. Bruneau, La transformación política de la Iglesia católica brasileña, Cambridge University Press, Londres y Nueva York, 1974, pág. 60

Padre [Florença Marie | Florêncio Maria] Dubois, O Ex-Bispo de Maura eo Bom Senso [El ex obispo de Maura y el sentido común], ed. Vozes Limitada, Petrópolis–Rio de Janeiro–São Paulo, 1945, p 16

Cf. Dubois, pág. 36

⁹ Cf. Obispo Alejo Pelypenko, Infiltración Comunista en las Iglesias de América, Pia Sociedad de San Pablo, Buenos Aires, 1961, p. 140. En adelante 'Pelypenko'

¹⁰ William T. Cavanaugh, 'Iglesia', pág. 397

¹¹ Cf. William T. Cavanaugh, 'Iglesia', pág. 397

¹² Thomas C. Bruneau, pág. 60

¹³ Cfr. Thomas C. Bruneau, página 60

¹ Dubois, pág. 22

¹ William T. Cavanaugh, 'Iglesia', pág. 393

¹⁶Cf. Kenneth Leslie, 'Protestant Digest', vol. 6, número 7, Protestant Digest Inc.
Nueva York, 1945, pág. 14

¹ Cfr. Diário do Grande ABC, 10 de marzo de 2013, 'Eles são católicos mas ignoram o papa' [Son católicos pero ignoran al Papa], por Fábio Munhoz, <http://www.dgabc.com.br/Noticia/91241/eles-sao-catolicos-mas-ignoram-o-papa> [consultado el 12 de mayo de 2018]

¹ Cf. Julie Byrne, Los otros católicos: rehacer la religión más grande de Estados Unidos, Columbia University Press, Nueva York, 2016, pág. 97

¹⁹Cfr. Michael Phayer, Pío XII, el Holocausto y la Guerra Fría, Indiana University Press, Bloomington IN, 2008, p. 182, y cf. Uki Goñi, The Real Odessa: Smuggling the Nazis to Perón's Argentina (edición revisada), Granta, Londres, 2003, p.100

²⁰Cfr. Uki Goñi, La verdadera Odessa: contrabando de nazis a la Argentina de Perón, p. 100

²¹ Cf. Michael Phayer, Pío XII, el Holocausto y la Guerra Fría, pág. 182

²² En el curso de mi investigación, dos sacerdotes del ICAB me mostraron una fotografía de

Obispos "nazis" -en realidad obispos españoles, haciendo un saludo a medias- y una ridícula fotografía manipulada de un joven Joseph Ratzinger aparentemente haciendo el saludo nazi -en realidad dando una bendición con ambas manos, pero la fotografía estaba recortada-. Los sacerdotes del ICAB me entregaron estas fotografías con expresiones graves, tratándolas con toda seriedad como "pruebas" de archivo del ICAB en el caso contra los vínculos nazis del Vaticano. Esto ejemplifica el estado de las pruebas en el caso de la supuesta campaña de Duarte Costa contra los nazis en Brasil.

²³ Pelypenko, pág. 120

² Véase Pelypenko, pág. 128

² Dubois, pág. 39

²⁶ Dubois, pág. 41

² Dubois, pág. 11

² Acta de Fundación de la Iglesia Católica Apostólica Brasileña, Departamento de Justicia del Estado de Río de Janeiro, Registro de Títulos y Documentos, Notaría Número 2, Libro B28, Número 39.026, Protocolo Número 107.965, 26 de julio de 1945 [Ata de Fundação da Igreja Católica Apostólica Brasileira, 'Justiça do Estado do Rio de Janeiro, Registro de Títulos e Documentos, Cartorio do 2º Ofício, Livro B28, número 39.026, protocolo nº 107.965]

²⁹ Dubois, pág. 9

³⁰Cf. Irmã [Hermana] Maria Regina do Santo Rosário [Laurita Pessoa Raja Gabaglia], O Cardeal Leme, J. Olympio, Rio de Janeiro, 1962, p 467

³¹Pelypenko, pág. 170

³²Véase Pelypenko, pág. 170

³³Véase Pelypenko, pág. 140

³Pelypenko, pág. 126

³Luta! número 4, enero-febrero de 1948, págs. 7-12

³⁶Pelypenko, pág. 225

³Acta de Fundación de la Iglesia Católica Apostólica Brasileña, Departamento de Justicia del Estado de Río de Janeiro, Registro de Títulos y Documentos, Notarial Oficina Número 2, Libro B28, Número 39.026, Protocolo Número 107.965, 26 Julio de 1945

³Cardenal Aloísio Lorscheider, "Igreja Brasileira", Esclarecimento e Procedimento', en Convergência (Revista de la Conferencia de Religiosos de

Brasil – CRB), Año 25, No. 231, abril de 1990 [pp 137-142] p 141

³ Wagner Pires da Silva, 'Un otro catolicismo: el obispo de Maura y la Iglesia católica apostólica brasileña', Revista de História Brlros, vol. 5, No. 8, enero-abril. 2017, [págs. 106-125], págs. 122-123

⁰ Cfr. Dom Estêvão Bettencourt OSB, en Pergunte e Responderemos, número 55, julio de 1962, versión en línea en <http://www.pr.gonet.biz/revista.php> [consultado el 04/05/2018]

¹ Peter F. Anson, Obispos en general, Faber and Faber, Londres, 1964, pág. 27

² John E. Lynch, 'El papel cambiante del obispo', Jurist, vol. 39, 1979, [pp 289-312], pp 291-292

³ Pelypenko, pág. 115

Dubois, pág. 75

Peter F. Anson, Obispos en general, pág. 27

⁶ Michael Richards, Un pueblo de sacerdotes, Darton, Longman y Todd, Londres, 1995, pág. 113

Cf. Richard P. McBrien, *Ministry*, Harper & Row, San Francisco, 1988, págs. 37-38 y págs. 45-46.

Daniel M. Bell Jr., 'Estado y sociedad civil', cap. 29 en Peter Scott y William T. Cavanaugh (Eds), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Blackwell, Oxford, 2004, [pp 423-438], pág. 430

⁹ Thales de Azevedo, *O Catolicismo no Brasil*, Gob. de Brasil, Mín. de Ed. & Cultura, RJ, 1955, p 21

⁰ Daniel M. Bell Jr., 'Estado y sociedad civil', pág. 430

¹ Daniel M. Bell Jr., 'Estado y sociedad civil', pág. 430

² Véase Pelypenko, pág. 116

³ Dubois, pág. 20

Thales de Azevedo, *O Catolicismo no Brasil*, p. 21

Michael Amaladoss SJ, *Vida en libertad*, Orbis, Maryknoll, 1997, p 95

⁶ Cf. Dubois, pág. 90, y Cf. pp. 89-91

Dubois, pág. 22

Cf. Dubois, pág. 19

⁹ Dubois, pág. 19

⁶⁰ Dubois, pág. 75

⁶¹ Pelypenko, pág. 116

⁶² Véase Dubois, pág. 19

⁶³ Diario da Manhã, martes 12 de junio de 1956, p.8

⁶ Cf. Dubois, pág. 19

⁶ Joseph A. Komonchak, 'Interpretando el Concilio', en Mary Jo Weaver y R. Scott Appleby (eds), Being Right, Indiana University Press, Bloomington, 1995, [pp 17-36] véase pág. 19

⁶⁶ Cf. Gerard Mannion, *Eclesiología y posmodernidad*, Liturgical Press, Collegeville, 2007, p.15-16 y Cap. 3 [pp 43-74] '¿De la "Iglesia abierta" al neoexclusivismo?'

⁶ Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo sobre la "Igreja Brasileira", en CNBB, 'Comunicado Mensal' [Mensual Comunicado número 243, diciembre de 1972, [pp 90-97], pág. 91

⁶ Pelypenko, pág. 171

⁶⁹ Pelypenko, pág. 193

⁰ Pelypenko, pág. 170

¹ Frédéric Luz, *Le Soufre et L'Encens* [Azufre e incienso], Claire Vigne, París, 1995, p.25

² AM Ramsey, *El Evangelio y la Iglesia Católica*, Longmans, Green & Co., Londres, 1936, pág. 218

³ Congregación para la Doctrina de la Fe, 'Dominus Iesus', 6 de agosto de 2000, en [www.vatican.va/http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_2000-iesus_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_2000-iesus_sp.html) [consultado el 12 de mayo de 2018]

Congregación para la Doctrina de la Fe, 'Dominus Iesus' – en www.vatican.va,
Parte IV, Párrafo 17

Peter Chirico, 'Dominus Iesus como un evento', en America: The Jesuit Review, 26 de marzo
de 2001 <https://www.americamagazine.org/issue/332/article/dominus-iesus-event> [consultado el 12
de mayo de 2018]

⁶ Peter Chirico, 'Dominus Iesus como evento', 26 de marzo de 2001

Peter Chirico, 'Dominus Iesus como evento', 26 de marzo de 2001

Hans Küng, 'Hacia una teología ecuménica de las religiones: algunas tesis para la clarificación',
en Hans Küng y Jürgen Moltmann (Eds), Concilium: Religion in the Eighties; Christianity Among World
Religions, T. & T. Clark Ltd, Edimburgo, 1986, [pp 119-125], p 119 [las mayúsculas se sustituyen por
cursiva]

⁹ Cf. Kathleen Kautzer, La iglesia clandestina, Haymarket Books, Chicago, 2013, pág. 15

⁰ Pelypenko, pág. 172

¹ Véase Pelypenko, págs. 172-173

² Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo,

Diciembre de 1972, pág. 94

³ Greg Carey, Pecadores: Jesús y sus primeros seguidores, Baylor University Press,
Waco, Texas, 2009, pág. 79

Greg Carey, Pecadores, pág. 90

Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo,
Diciembre de 1972, pág. 91

⁶ Greg Carey, Pecadores, pág. 91

Greg Carey, Pecadores, pág. 91

Charles E. Curran, 'La Iglesia es pecadora', en William Madges y Michael J.
Daley (eds), Las muchas marcas de la Iglesia, Twenty-Third Publications, New London CT, 2006, pág. 209

⁹ Hans Küng, La Iglesia, Search Press, Londres, 1978, pág. 264

⁹⁰ Hans Küng, La Iglesia, pág. 264

⁹¹ Hans Küng, La Iglesia, pág. 264

⁹² Robert J. Schreiter, *La nueva catolicidad*, Orbis Books, Maryknoll NY, 1997, p.119

⁹³ Paul Lakeland, *Iglesia – Comunión viva*, Liturgical Press, Collegeville MN, 2009, pág. 2

⁹ Cf. William Madges y Michael J. Daley (eds), *Las muchas marcas de la Iglesia*

⁹ Cf. Charles E. Curran, 'La Iglesia es pecadora', en William Madges y Michael J. Daley (eds), pág. 208.

⁹⁶ Charles E. Curran, 'La Iglesia es pecadora', pág. 209

⁹ Charles E. Curran, 'La Iglesia es pecadora', pág. 209

⁹ Gerard Mannion, *Solidaridad e implicaciones para los derechos humanos de la Pacem in Terris*, conferencia en la Universidad de Georgetown, 12 de abril de 2013, <https://www.youtube.com/watch?v=gARHjPtu5WI> [consultado el 9 de mayo de 2018]

⁹⁹ Gerard Mannion, *Implicaciones de la Pacem en materia de solidaridad y derechos humanos Terris*, 2013

¹⁰⁰Walter Kasper, Para que todos sean uno, Burns y Oates (Continuum),
Londres, 2004, pág. 146

¹⁰¹ Julie Byrne, "Católica pero no católica romana", en American Catholic
Estudios Volumen 125, Número 3, Otoño 2014, [pp 16-19], p 17

¹⁰² Pelypenko, pág. 119

¹⁰³ Dubois, pág. 89

¹⁰⁴ Dubois, pág. 89

¹⁰⁵ The Churchman, Volumen 162, junio de 1948, Universidad de Michigan, pág. 25

¹⁰⁶ The Churchman, junio de 1948, pág. 25

¹⁰⁷ Pelypenko, pág. 122

¹⁰⁸ ¡Luta! número 8, julio de 1949, p.3

¹⁰⁹ Bernard Hoose, '¿Debería cambiar la Iglesia?', en Gerard Mannion (ed), Iglesia y 'otros'
religiosos, T&T Clark, Londres, 2008, [pp.221-231], pág. 221

¹¹⁰ Dom Raimundo Augusto de Oliveira, Dom Salomão Ferraz eo Ecumenismo
[Dom Salomão Ferraz y el ecumenismo], Feira de Santana, Bahía, sin fecha, p 77

¹¹¹ Cf. The Tablet, 1 de marzo de 2014, pág. 24, refiriéndose al difunto obispo Tony Palmer.

¹¹² Ladislav Orsy SJ, 'La Iglesia del tercer milenio: Elogio de la comunión', en Stephen J. Pope (ed), Common Calling, Georgetown University Press, Washington DC, 2004, [pp 229-251], p 235

¹¹³ Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo,
Diciembre de 1972, pág. 91

¹¹ Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo,
Diciembre de 1972, pág. 93

¹¹ Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo,
Diciembre de 1972, pág. 92

¹¹⁶ Carta Pastoral de los Obispos de la Provincia Eclesiástica de São Paulo,
Diciembre de 1972, pág. 92

¹¹ Wagner Pires da Silva, pág. 123



TWO DECADES BEFORE The Second Vatican Council, a section of the Catholic Church decided to enact sweeping reforms of its own. The Brazilian Catholic Apostolic Church, or I.C.A.B., abolished Latin, celibacy and Confessions, embraced religious freedom, and redefined the pope as just another bishop.

I.C.A.B. became the renegade church within a church. With over half a million members in Brazil, and up to four million in a complex worldwide network, I.C.A.B.'s offshoots are at the center of the hottest and most controversial clashes between Catholics and their hierarchy.

Independent Catholicism, progressive Catholicism, women's ordination, celibacy, homosexuality, and church reform in general, can not be fully understood without understanding I.C.A.B. Whether sect or schism, I.C.A.B. represents the most extraordinary attempt in modern times to defy the Vatican and reform the Catholic Church from below.

God, Land and Freedom, The True Story of I.C.A.B., tells this remarkable story as it has never been told before. Much archival material has been translated for the first time. I.C.A.B.'s alleged links to Freemasonry, Communism, the Occult, and the far right are investigated. I.C.A.B.'s theology is explained, and the exploits of I.C.A.B.'s founders are revealed. It is a story that can no longer be ignored.

THE APOCRYPHILE PRESS
Berkeley, CA
www.apocryphilepress.com

\$18.95 | CHURCH HISTORY

