

RELIGACIÓN

R E V I S T A

Sucesión apostólica y legitimidad sacramental en la Iglesia Católica Apostólica Brasileña

Apostolic Succession and Sacramental Legitimacy in the Brazilian Catholic Apostolic Church

Charles Derond

Resumen

Este artículo examina la sucesión apostólica y la legitimidad sacramental en la Iglesia Católica Apostólica Brasileña (ICAB), fundada en 1945. Mediante un análisis histórico-teológico y canónico, se argumenta que la consagración episcopal de su fundador, Carlos Duarte Costa, confirió un carácter indeleble que habilita ordenaciones válidas. En consecuencia, los sacramentos de la ICAB cumplen con la materia, forma e intención requeridas, aunque carecen de licitud por la falta de mandato canónico y comunión plena con Roma. El caso del obispo Salomão Ferraz, recibido sin reconsagración, se presenta como un indicio corroborativo de esta validez. El estudio propone comprender la ICAB como un caso de «sucesión imperfecta», contribuyendo así a afinar las categorías ecuménicas sobre validez, licitud y fecundidad sacramental, y enriqueciendo la reflexión sobre una eclesiología de comunión diferenciada.

Palabras clave: Duarte Costa; sucesión apostólica; validez sacramental; licitud; Sacramentum Ordinis.

Charles Derond

Universidad de Estrasburgo | Estrasburgo | Francia | charles.derond@hotmail.fr
<https://orcid.org/0009-0000-7056-7238>

<http://doi.org/10.46652/rgn.v10i48.1575>
ISSN 2477-9083
Vol. 10 No. 48, 2025, e2501575
Quito, Ecuador

Enviado: mayo 15, 2025
Aceptado: septiembre 04, 2025
Publicado: octubre 30, 2025
Publicación Continua



Abstract

This article examines apostolic succession and sacramental legitimacy in the Brazilian Catholic Apostolic Church (ICAB), founded in 1945. Through a historical-theological and canonical analysis, it argues that the episcopal consecration of its founder, Carlos Duarte Costa, conferred an indelible character that enables valid ordinations. Consequently, the sacraments of the ICAB fulfill the required matter, form, and intention, though they lack liceity due to the absence of canonical mandate and full communion with Rome. The case of Bishop Salomão Ferraz, received without re-consecration, is presented as corroborating evidence of this validity. The study proposes understanding the ICAB as a case of “imperfect succession,” thereby contributing to the refinement of ecumenical categories regarding sacramental validity, liceity, and fruitfulness, and enriching the reflection on an ecclesiology of differentiated communion. Keywords: Duarte Costa; apostolic succession; sacramental validity; liceity; Sacramentum Ordinis.

Raíces de una Ruptura: Nacionalismo y Crítica al Centralismo Romano

La fundación de la Iglesia Católica Apostólica Brasileña (ICAB) en 1945 constituye uno de los acontecimientos eclesiales más significativos y desafiantes del siglo XX para la autocomprensión de la catolicidad romana (Jarvis, 2018). Este fenómeno no puede interpretarse como un mero cisma, sino como un síntoma profundo de las tensiones entre una universalidad centralizada y las aspiraciones legítimas de inculturación y autonomía pastoral en el Sur Global. La ICAB emergió en un contexto histórico específico, marcado por la figura carismática y controvertida de su fundador, Dom Carlos Duarte Costa, quien, tras su excomunión, situó a esta iglesia en la encrucijada teológica entre la fidelidad a la tradición apostólica y la ruptura con la autoridad jurisdiccional de Roma. Su proyecto no fue, en su origen, una negación de los dogmas fundamentales de la fe, sino una impugnación radical de las estructuras de gobierno eclesial, percibidas como un centralismo romano ajeno y opresivo para las realidades socioculturales de América Latina, y una rigidez disciplinaria juzgada ineficaz e incluso contraproducente para la pastoral en contextos de pobreza y rápida transformación social. Duarte Costa, en su Manifiesto al clero nacional de 1945, no se concebía a sí mismo como un reformador protestante, sino como un católico que anhelaba “reformular la Iglesia desde dentro”, impulsando un ideal de catolicidad que fuera a la vez profundamente inculturado en el alma brasileña, libre de interferencias extranjeras y comprometido con una opción preferencial por los pobres y los marginados. De esta postura fundacional se desprenden, con ineludible fuerza, dos grandes cuestiones teológicas que han ocupado a canonistas y teólogos desde entonces: en primer lugar, ¿la sucesión apostólica transmitida por Duarte Costa, quien había sido consagrado válidamente dentro de la Iglesia Romana, conserva su validez ontológica a pesar de la ruptura de la comunión jerárquica? (Congar, 1964). Y, en segundo término, derivada de la anterior, ¿los sacramentos celebrados por los ministros de la ICAB, particularmente la Eucaristía y el Orden, ¿conservan su valor objetivo y su eficacia *ex opere operato* según los criterios dogmáticos establecidos por el magisterio católico? (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q.64; Concilio de Trento, DS 1600–1641).

Trayectorias Académicas y Marcos Doctrinales para un Fenómeno Complejo

El estudio académico de la ICAB y de la figura de Dom Carlos Duarte Costa es un campo relativamente reciente, que ha ido ganando complejidad a medida que se han desclasificado archivos y se ha adoptado una mirada menos polémica y más analítica. La bibliografía especializada comienza a ofrecer panoramas más detallados; por ejemplo, Jarvis (2018) proporciona un estudio sistemático e indispensable sobre el fenómeno del catolicismo independiente en Brasil, situando a la ICAB no como un caso aislado, sino como el episodio más exitoso y duradero de una corriente más amplia. De manera complementaria, investigadores como Byrne (2020) y Fahlbusch (2008) han realizado un trabajo crucial al enmarcar a la ICAB dentro del espectro más amplio de las “viejas catolicidades” no romanas, estableciendo paralelos y diferencias con movimientos similares en Europa y Norteamérica, lo que permite una comprensión comparada y transnacional del fenómeno. Para cualquier investigación rigurosa, es imperativo acudir a un corpus de fuentes primarias específicas que incluyen, de manera fundamental, los decretos de excomunión publicados en el órgano oficial de la Santa Sede (*Acta Apostolicae Sedis*, 1945), el decreto de reconocimiento civil del gobierno brasileño a la ICAB en 1949, y, de capital importancia, el caso del obispo Salomão Ferraz, ampliamente comentado en la literatura canónica por sus implicaciones para la comprensión de la validez de las órdenes sagradas fuera de la comunión romana (*Annuario Pontificio*, 1960). En el plano doctrinal, los criterios para discernir la validez sacramental no son una creación moderna, sino que están sólidamente fijados en la tradición teológica, comenzando por la articulación sistemática de Tomás de Aquino (STh III, q.64), que enfatiza la importancia de la materia, la forma, la intención y el ministro debidamente ordenado. Estos principios fueron reafirmados de manera dogmática frente a la Reforma Protestante por el Concilio de Trento (DS 1600–1641) y, en época contemporánea, recogidos y reformulados por el Concilio Vaticano II en sus constituciones y decretos, particularmente en *Lumen Gentium* (§21) y *Unitatis Redintegratio* (§22). La cuestión específica de si la sucesión apostólica puede existir de manera disociada de la plena comunión eclesial ha sido objeto de profunda reflexión por parte de teólogos de la talla de Congar (1964), quien exploró la distinción entre los elementos ontológicos y jurídicos del ministerio, Kasper (1972), con su énfasis en la eclesiología de comunión, y Zizioulas (1993), desde una perspectiva ortodoxa que subraya el vínculo indisoluble entre el ser eucarístico de la Iglesia y la sucesión apostólica.

Una Aproximación Metodológica Multidimensional

El análisis de la Iglesia Católica Apostólica Brasileña (ICAB) requiere una aproximación metodológica que pueda dar cuenta de su compleja naturaleza, situada en la intersección entre la historia, el derecho y la teología. Para ello, este estudio se articula en tres ejes fundamentales que se retroalimentan. El primero es de carácter histórico, y se propone realizar una reconstrucción crítica del contexto brasileño entre 1930 y 1960, un período marcado por la búsqueda de una identidad nacional, la influencia del Estado Novo y las tensiones entre el catolicismo ultramontano

y las emergentes teologías de la inculturación. El segundo eje es teológico, y se centra en el análisis sistemático de los criterios de validez sacramental, así como en una relectura de las nociones de apostolicidad, catolicidad y reforma a la luz del caso de estudio. Finalmente, un tercer eje de carácter hermenéutico busca interpretar el gesto fundacional de Dom Carlos Duarte Costa no como una simple rebelión, sino como un acto de conciencia religiosa y un intento, aunque controvertido, de inculturación del mensaje cristiano en el suelo brasileño. Para garantizar el rigor, la metodología se apoya en una triangulación de fuentes que incluye documentos históricos primarios (como el *Acta Apostolicae Sedis* y archivos civiles brasileños), textos doctrinales magisteriales (desde el Concilio de Trento hasta el Vaticano II) y la interlocución con comentarios teológicos contemporáneos que han reflexionado sobre la eclesiología y los sacramentos (Congar; Kasper; Rahner) (Rahner, 1955). Esta triangulación permite contrastar las afirmaciones dogmáticas con la praxis histórica y su interpretación, ofreciendo una visión integral del fenómeno.

La Tesis Central: Sucesión Válida en Comunión Imperfecta

La tesis central que este trabajo sostiene es que la ICAB, a pesar de su separación canónica de la Sede de Roma, conserva una sucesión apostólica válida y, en consecuencia, una eficacia sacramental real, aunque ilícita desde la perspectiva del derecho canónico romano. Esta afirmación se fundamenta en la distinción clásica entre el *carácter indeleble* conferido por el sacramento del Orden, que es ontológico, y la *licitud* de su ejercicio, que es jurisdiccional y depende de la comunión con el Papa. La consagración episcopal de Duarte Costa, realizada dentro de la plena comunión romana, le confirió la facultad de ordenar, un poder que, según la doctrina católica, no puede ser revocado sino sólo impedido en su uso lícito. Por lo tanto, la ICAB no constituye meramente un grupo cismático, sino una auténtica eclesiología de los márgenes, cuyo ejemplo resulta profético para la reflexión teológica contemporánea sobre la unidad en la diversidad, un principio que el mismo Concilio Vaticano II alentó (UR §22). Su existencia desafía las categorías binarias de válido/inválido y fuerza a la teología a considerar estados eclesiales intermedios donde la gracia sacramental puede fluir por cauces inesperados, cuestionando una eclesiología excesivamente centrada en la uniformidad jurídica. Este caso de estudio se erige así en un laboratorio privilegiado para observar cómo se articulan, en la práctica, los conceptos de catolicidad, autonomía local y reforma de la Iglesia, demostrando que la fidelidad a la tradición apostólica puede manifestarse en formas comunitarias que divergen del modelo centralizado predominante.

Trayectoria Argumental y Horizontes de Sentido

La estructura del trabajo está diseñada para desarrollar esta tesis de manera progresiva y fundamentada. Se inicia con una exploración del contexto histórico y religioso de Brasil, analizando cómo el ethos cultural y político del país en la primera mitad del siglo XX creó un caldo de cultivo propicio para un movimiento como la ICAB. A continuación, se profundiza en

la trayectoria y motivaciones de Duarte Costa, examinando su evolución desde un obispo romano a un líder disidente, prestando especial atención a sus escritos y a su defensa de un catolicismo social y nacional. El tercer apartado se adentra en el núcleo del problema al analizar la sucesión apostólica: principios, pruebas y límites, evaluando la solidez de la línea sucesoria de la ICAB a la luz del derecho y la teología, utilizando como evidencia clave el caso del obispo Salomão Ferraz. Derivado de lo anterior, el cuarto punto aborda la validez sacramental: aplicación y alcance, desglosando cómo se cumplen en los sacramentos icabistas los requisitos de materia, forma e intención mínima requeridos por la teología sacramental clásica (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q.64). La pertinencia teológica: catolicidad, libertad y reforma constituye el quinto bloque, donde se sitúa el fenómeno de la ICAB en el diálogo más amplio sobre la naturaleza de la Iglesia, la autenticidad de las reformas y los límites de la diversidad en la unidad. Por último, la conclusión: hacia una teología de la catolicidad plural sintetiza los hallazgos y propone que el estudio de eclesialidades no romanas como la ICAB enriquece la reflexión teológica, impulsando un modelo de catolicidad que no sea sinónimo de uniformidad, sino de comunión en la diversidad reconciliada, un horizonte ecuménico aún por alcanzar plenamente.

Desarrollo

El Crisol Brasileño: Una Nación en Busca de su Alma Eclesial

La trayectoria de la Iglesia católica en Brasil durante la primera mitad del siglo XX se despliega sobre un telón de fondo de profunda mutación política y social, un período de transición entre el fin del Imperio (1889) y la compleja consolidación de la República. Tras la separación formal entre la Iglesia y el Estado, decretada por la Constitución de 1891, la sociedad brasileña experimentó un proceso de laicización acelerada que reconfiguró el lugar de lo religioso en la esfera pública (Serbin, 2000). En este nuevo escenario, la institución eclesial se vio forzada a buscar nuevos referentes de autoridad e influencia en un contexto republicano que, con frecuencia, se mostraba abiertamente anticlerical y entusiasta de los ideales modernizadores (Hoornaert, 1994). Fue en este ambiente de redefinición identitaria donde la figura de Dom Carlos Duarte Costa comenzó a cobrar relevancia. Ordenado sacerdote en 1911, su formación y ministerio temprano estuvieron marcados por un hondo compromiso social y una crítica cada vez más aguda hacia las alianzas políticas que el alto clero mantenía con las élites gobernantes (Archivos diocesanos de Botucatu, dossier de ordenación, 1911). Bajo el régimen de Getúlio Vargas (1930-1945), una experiencia política que oscilaba entre el autoritarismo y el populismo, Duarte Costa se erigió en una voz disonante, oponiéndose frontalmente a las connivencias de la Iglesia oficial y reclamando una eclesiología más cercana a las necesidades del pueblo llano (Fahlbusch, 2008, p. 93). Su postura no era un simple capricho personal, sino el síntoma de una tensión estructural que atravesaba el catolicismo brasileño, dividido entre una jerarquía conservadora alineada con Roma y un clero local que anhelaba una auténtica inculturación nacional de la fe (Jarvis, 2018, p. 112).

A las puertas de la Segunda Guerra Mundial, estas tensiones se cristalizaron en una serie de conflictos que definieron una auténtica crisis de legitimidad para la institución eclesial en Brasil. Esta crisis puede entenderse a través de varios ejes de fricción que actuaban como fermento para un movimiento reformador. En primer lugar, existía una tensión palpable entre el centralismo romano, que mantenía una fuerte dependencia de la Curia para los nombramientos episcopales y las orientaciones doctrinales, y el surgimiento de una conciencia nacional eclesial que reivindicaba mayor autonomía (Congar, 1950). En segundo término, disciplinas como el celibato obligatorio eran percibidas por sectores del clero y el laicado como un elemento ajeno a la cultura popular brasileña, creando una barrera pastoral significativa (Costa, 1944). Asimismo, el uso del latín en la liturgia generaba una distancia tanto cognitiva como afectiva entre el rito y la experiencia religiosa del pueblo (Bugnini, 1983). Finalmente, en el plano socio-ético, comenzaba a emerger una conciencia social que exigía de la Iglesia una pastoral mucho más comprometida en la denuncia y superación de las profundas desigualdades estructurales del país (Gutiérrez, 1971). El historiador Eduardo Hoornaert describió este período complejo como un “crisol de conciencia eclesial brasileña” (Hoornaert, 1994, p. 118), un momento de ebullición donde la generación de Duarte Costa intentó encarnar un catolicismo auténticamente enraizado en la realidad nacional, tratando de conjugar la brasilidad con una fidelidad esencial a Cristo. Desde esta perspectiva, la excomunión de 1945 no puede interpretarse como un hecho aislado o meramente disciplinario, sino como el síntoma profundo de una crisis de catolicidad que planteaba una pregunta fundamental: ¿cómo mantener la unidad de la fe cuando la estructura eclesial parece sorda y ajena a las exigencias pastorales locales? (Kasper, 1972).

El peso del contexto político y la cuestión social resultaron determinantes en la radicalización de esta crisis. Los años comprendidos entre 1930 y 1940 estuvieron marcados por una alianza fluctuante y oportunista entre la Iglesia y el Estado. Mientras una parte significativa del episcopado brasileño brindaba su apoyo al Estado Novo de Getúlio Vargas, Duarte Costa se distanció críticamente de esta postura, denunciando con vehemencia la colusión del clero con los intereses de la oligarquía dominante. En una serie de cartas pastorales publicadas entre 1939 y 1943, el obispo no solo criticó el clericalismo, sino que reclamó insistentemente una Iglesia más cercana a los pobres y desposeídos, anticipando de manera notable muchas de las intuiciones que décadas después articularía la constitución pastoral *Gaudium et Spes* (§1–3) del Concilio Vaticano II. Su visión pastoral privilegiaba una eclesiología de proximidad, enfocada en el fortalecimiento de las comunidades locales, la inserción social de la Iglesia y una lectura contextual de la Sagrada Escritura que diera respuesta a los problemas concretos de su pueblo (Ellacuría, 1990). El teólogo Yves Congar calificaría posteriormente este modelo eclesial como una “eclesiología de comunión enraizada en las Iglesias particulares” (Congar, 1950, p. 92), un enfoque que, si bien en sintonía con desarrollos teológicos posteriores, en su momento resultó profundamente disruptivo. Esta postura crítica le acarreo a Duarte Costa una progresiva marginación dentro de la institución. En 1944 fue detenido brevemente por las autoridades y, tras su liberación, sus actividades pastorales fueron severamente restringidas. El punto de ruptura definitivo llegó en 1945, cuando su apoyo

público a un clero casado y sus duras críticas a la diplomacia vaticana de la época provocaron su suspensión *a divinis* y su posterior excomunión, formalizada el 2 de julio de ese mismo año (*Acta Apostolicae Sedis*, 1945).

Nacimiento y Consolidación de una Eclesiología Marginal

El acto de excomunión no silenció a Duarte Costa, sino que lo catapultó hacia la fundación de una nueva expresión institucional del catolicismo en Brasil. Apenas unos días después de su excomunión, el 6 de julio de 1945, proclamó la creación de la Igreja Católica Apostólica Brasileira (ICAB), de la cual se autodeclaró arzobispo fundador (*Manifiesto de fundación de la ICAB*, 6 julio 1945). Este acto fundacional no fue un simple gesto de protesta, sino que estuvo acompañado de un manifiesto doctrinal minucioso que delineaba los contornos de una eclesiología alternativa. Dicho manifiesto establecía varios pilares fundamentales: la afirmación de la sucesión apostólica como garantía de continuidad con la Iglesia primitiva; el rechazo explícito al centralismo romano como modelo de gobierno; el reconocimiento íntegro de los siete sacramentos; la implementación de reformas disciplinarias profundas, como la admisión de un clero casado, el uso de la liturgia en lengua vernácula y la elección democrática de los obispos; y, de manera crucial, una opción social preferencial por los pobres que impregnara toda la acción pastoral (Costa, 1945, §2–5). Este programa no solo buscaba corregir lo que consideraban desviaciones romanas, sino que aspiraba a restaurar una supuesta pureza eclesial primitiva, adaptada a las necesidades del Brasil moderno. Entre 1945 y 1949, la ICAB experimentó un crecimiento rápido y significativo, un fenómeno que suscitó reacciones de alarma tanto por parte del Santuario romano como de las autoridades civiles brasileñas. Aunque se le prohibió el culto público en 1946, logró obtener un reconocimiento condicionado por parte del estado en 1949 (*Ministério da Justiça*, 1949, Decreto n.º 23.402). Esta trayectoria legal testimonia la tensión inherente que existe entre la legitimidad espiritual que reclaman los movimientos religiosos y la legalidad civil que el estado les otorga, una dinámica típica de las llamadas Iglesias nacionales que emergen en contextos de pluralismo religioso incipiente (Jarvis, 2018, p. 112).

Para comprender cabalmente el significado de la ICAB, es esencial situarla en el panorama más amplio de las Iglesias católicas independientes que surgieron a nivel global entre los siglos XIX y XX. La ICAB se inscribe en una constelación de comunidades eclesiales que surgieron de tres matrices principales, cada una con sus propias particularidades históricas y teológicas. La primera matriz es el viejo-catolicismo originado en Utrecht a partir de la ruptura con el dogma de la infalibilidad papal promulgado en el Concilio Vaticano I de 1870 (Meyendorff, 1983). La segunda matriz la constituyen los diversos movimientos afro-católicos que surgieron en África, los cuales combinaban elementos de la tradición católica con estructuras culturales y de liderazgo autóctonas (Hastings, 1994). La tercera matriz, y la más cercana al caso brasileño, es la de las Iglesias nacionales latinoamericanas, como la Iglesia Católica Apostólica Mexicana fundada en 1925 y la propia ICAB en 1945 (Cantón, 1997). A pesar de su diversidad geográfica y cultural, estos movimientos comparten una serie de rasgos comunes: la reivindicación de una sucesión apostólica

válida como fuente de legitimidad sacramental; la fidelidad declarada al Credo niceno como base doctrinal; la implementación de reformas disciplinarias que a menudo incluyen el matrimonio clerical y una liturgia vernácula; y la adopción de estructuras de gobierno más colegiales o sinodales, en contraste con el modelo monárquico papal. En este sentido, la ICAB puede ser entendida como la adaptación latinoamericana del impulso viejo-católico, un fenómeno que se sitúa en el cruce de caminos entre el anhelo de reforma eclesial, la afirmación de la identidad nacional y el proceso complejo de inculturación del mensaje cristiano (Byrne, 2020, p. 86). Su existencia continúa desafiando las categorías eclesiológicas tradicionales y ofrece un caso de estudio fascinante para reflexionar sobre los límites de la comunión y las posibilidades de una catolicidad plural.

Tabla 1. Síntesis del contexto

Factor	Incidencia en la fundación de la ICAB
Política (Vargas)	Búsqueda de autonomía religiosa
Centralismo romano	Reacción mediante la reivindicación nacional
Crisis social	Reforma pastoral, clero casado
Secularización	Liturgia en lengua vernácula
Modelos extranjeros (Utrecht)	Justificación doctrinal

Fuente: elaboración propia

Así, la fundación de la ICAB responde a una conjunción de factores políticos, eclesiológicos y espirituales (Trigo, 2005). Marca la entrada de Brasil en el campo mundial del catolicismo independiente, donde la cuestión central deviene la sucesión apostólica y la validez de los sacramentos (Kasper, 1972).

Génesis de un Reformador: Trayectoria y Radicalización de un Proyecto Eclesial

La figura de Dom Carlos Duarte Costa emerge en el panorama religioso brasileño no como un fenómeno aislado, sino como el producto de una formación específica y un contexto histórico que moldeó su conciencia eclesial. Nacido en Río de Janeiro el 21 de julio de 1888, su trayectoria vital se entrelaza con la modernización del catolicismo en las postrimerías del Imperio y los albores de la República (Archivos civiles de Río, partida de nacimiento, 1888). Su formación en el Seminario San José lo sumergió en la filosofía tomista clásica, proporcionándole un sólido armazón doctrinal; sin embargo, su espíritu inquieto lo llevó a abrirse a las corrientes de crítica histórica que, inspiradas por el modernismo teológico, comenzaban a permear algunos sectores de la intelectualidad católica (Aubert, 1968). Ordenado sacerdote en 1911, su ministerio se caracterizó desde sus inicios por el desarrollo de una pastoral urbana intensamente orientada a los sectores populares y empobrecidos, un enfoque que, décadas más tarde, sería reconocido como un significativo preludio de lo que luego se consolidaría como la teología de la liberación latinoamericana (Gutiérrez, 1971, p. 27). Un hito crucial en su vida ocurrió en 1924, cuando fue consagrado obispo de Botucatu por Dom Sebastião Leme da Silveira, una figura que se convertiría en cardenal y que representaba la línea de fidelidad absoluta a Roma. Esta consagración,

debidamente consignada en las actas oficiales de la Santa Sede (*Acta Apostolicae Sedis*, 1924, vol. 16, p. 212), estableció de manera incontrovertible la validez ontológica de su episcopado desde la perspectiva del derecho canónico y la teología sacramental, un dato que resultaría central en las controversias posteriores (Congar, 1964, p. 57). Este origen dentro del establishment eclesial no lo inmunizó contra la crítica, sino que le otorgó una autoridad desde la cual articular sus posteriores demandas de reforma.

Durante las décadas de 1920 y 1930, Duarte Costa encarnó un modelo de obispo socialmente comprometido que, si bien no era único, sí resultaba particularmente vehemente en su denuncia profética. Su labor pastoral en Botucatu se materializó en la creación de obras sociales, el fomento de cooperativas obreras y una abogacía constante a favor de un clero verdaderamente cercano al pueblo, como se desprende de la lectura de sus *Cartas pastorales* publicadas entre 1932 y 1937. Inspirado profundamente por las encíclicas sociales *Rerum Novarum* (1891) y *Quadragesimo Anno* (1931), defendió un catolicismo social que no se limitara a la caridad, sino que cuestionara las estructuras injustas. Sus críticas se fueron radicalizando con el tiempo, apuntando directamente contra el clericalismo, y llegó a proponer reformas audaces como la admisión del matrimonio de los sacerdotes —basándose en argumentos exegeticos como el de 1 Timoteo 3,2—, la implementación de la liturgia en portugués y la elección democrática de los pastores por parte de las comunidades (Costa, 1944, §3). Estas posiciones, que en su momento generaron investigaciones y suspicacias por parte de la Curia romana (*Archivos del Santo Oficio*, 1943–1945), resultan llamativamente precursoras de orientaciones que, dos décadas después, serían adoptadas por el Concilio Vaticano II en materia de participación laical, colegialidad episcopal y uso de la lengua vernácula (*Sacrosanctum Concilium* §36; *Lumen Gentium* §22). La tensión acumulada alcanzó su punto de paroxismo en 1944, cuando fue acusado de sedición debido a sus críticas al régimen de Getúlio Vargas y a la diplomacia vaticana de la época, lo que le valió un breve encarcelamiento y una vigilancia constante posterior (Serbin, 2000, p. 147). El desenlace formal de este conflicto se produjo el 2 de julio de 1945, cuando la Sacra Congregatio Sancti Officii pronunció contra él la excomunión mayor (*Acta Apostolicae Sedis*, 37, 1945, p. 320), no por herejía formal en materia dogmática, sino por desobediencia pública persistente y por causar escándalo, de acuerdo con lo establecido en el Código de Derecho Canónico de 1917 (can. 2331).

Lejos de acatar la sanción en silencio, Duarte Costa tomó la decisión fundacional que marcaría su legado. El 6 de julio de 1945, apenas cuatro días después de su excomunión, decretó la creación de la Igreja Católica Apostólica Brasileira (ICAB) (*Decreto de fundación*, Río de Janeiro, 6 julio 1945). En el *Manifiesto al clero nacional*, documento programático que acompaña el acto fundacional, plasmó la esencia de su postura con una frase reveladora: “No abandono la Iglesia de Cristo; la libero de sus cadenas humanas para que sea verdaderamente católica y brasileña” (Costa, 1945, §2; §4–6). Esta declaración condensa la autopercepción de Duarte Costa no como un cismático, sino como un reformador que actuaba movido por una fidelidad más profunda a lo que entendía como la esencia del Evangelio. Su proyecto no implicaba un rechazo de la catolicidad romana en su totalidad, sino que la concebía como una realidad necesitada de purificación constante. Esta eclesiología de la reforma se inspiraba explícitamente en el principio

de *Ecclesia semper reformanda* y en la noción de «reforma verdadera» elaborada por teólogos como Yves Congar, la cual implica un retorno constante a las fuentes primigenias —la Escritura y la Tradición— actuando con caridad y fidelidad (Congar, 1964, p. 23). En su visión, la Iglesia debía entenderse primordialmente como sacramento del Reino de Dios en el mundo, y no reducirse a una mera monarquía institucional de carácter político, por lo que la autoridad dentro de ella debía ejercerse de forma sinodal, colegial y pastoral, en sintonía con desarrollos teológicos que otros autores estaban proponiendo por la misma época (Balthasar, 1986, p. 211) y que el Concilio Vaticano II recogería posteriormente (*Lumen Gentium* §22).

El Legado Intelectual: Principios Doctrinales y su Resonancia en la Teología Contemporánea

Uno de los pilares centrales del pensamiento de Duarte Costa, y quizás el más radical para su tiempo, fue su defensa de la libertad de conciencia como un principio eclesial fundamental. Para él, la libertad de conciencia no era una concesión moderna, sino un elemento constitutivo de la fe auténtica, anticipándose así a la declaración *Dignitatis Humanae* (§2–3) del Concilio Vaticano II, que afirmaría que «nadie debe ser forzado a actuar contra su conciencia». Esta convicción estaba enraizada en el personalismo cristiano que filósofos como Jacques Maritain (1942) estaban desarrollando, y encontraba un precedente ilustre en la teología de John Henry Newman (1875) sobre la primacía de la conciencia. Para Duarte Costa, la conciencia rectamente iluminada prima sobre cualquier coacción externa, lo que lo llevó a afirmar: “Ninguna autoridad humana puede impedir a un obispo guiar a su pueblo según el Evangelio” (*Manifiesto*, 1945, §7), una postura que refleja también la teología de la conciencia que Karl Rahner (1961) exploraría más tarde. Este principio no era abstracto, sino que se traducía en la práctica concreta de la ICAB, particularmente en su firme compromiso con la inculturación y la afirmación de la «brasilianidad». La ICAB se propuso traducir la fe a la cultura nacional de una manera tangible, anticipando el principio de inculturación que el Concilio Vaticano II promovería para las misiones (*Ad Gentes*, §22). Esto se manifestó en la adopción de la liturgia en portugués, la adaptación de ciertos ritos para que resonaran con la sensibilidad local, y una apertura notable a elementos de la religiosidad afro-brasileña que la Iglesia oficial tendía a mirar con recelo, un camino que teólogos de la liberación y la inculturación como Comblin (1989) y Boff (1981) transitarían posteriormente, aunque desde dentro de la comunión romana.

Dom Carlos Duarte Costa falleció en 1961, sin haber conocido el desarrollo del Concilio Vaticano II, cuyo inicio data de 1962. Sin embargo, el análisis de su pensamiento y de las reformas implementadas en la ICAB revela una sorprendente convergencia con varias de las intuiciones que el Concilio articularía de manera oficial. Entre estas se cuentan el énfasis en la colegialidad episcopal (*Lumen Gentium* §22), la legitimación del uso de la lengua vernácula en la liturgia (*Sacrosanctum Concilium* §36), la opción preferencial por los pobres —presente en el discurso de apertura de Juan XXIII— y la proclamación de la libertad religiosa (*Dignitatis Humanae*

§2). La herencia de Duarte Costa, lejos de extinguirse con su muerte, se consolidó en una red eclesial transnacional que perdura hasta hoy, como lo atestigua la continuidad de la ICAB y su presencia en el *Anuario episcopal internacional* (2020, pp. 45–52). La investigadora Byrne (2020) ha señalado acertadamente que “el movimiento independiente surgido de Duarte Costa es de los más estructurados del mundo” (p. 211), lo que da cuenta de la solidez organizativa y la resonancia de su proyecto. Una síntesis de su perfil teológico, contrastado con las referencias del Magisterio conciliar, evidencia esta notable sintonía póstuma: mantuvo la sucesión apostólica válida (*Lumen Gentium* §21; *Unitatis Redintegratio* §22), reconoció la integridad de los siete sacramentos (*DS 1600–1641*), impulsó reformas disciplinarias como el matrimonio presbiteral y la liturgia vernácula (*SC* §36), abogó por una gobernanza colegial y electiva (*LG* §22), defendió la primacía de la conciencia (*DH* §2) e hizo de la opción por los pobres el eje de su misión social (*Gaudium et Spes* §1–3). Este cuadro de convergencias, como ha notado Trigo (2005, p. 98), muestra hasta qué punto la visión de Duarte Costa, aunque marginalizada en su tiempo, dialogaba con corrientes teológicas que terminarían por encontrar un espacio en el centro de la reflexión eclesial.

En síntesis, la figura de Dom Carlos Duarte Costa se erige como una bisagra histórica entre la tradición católica preconiliar y la modernidad eclesial que emergería con el Concilio Vaticano II. Fue un obispo válidamente ordenado dentro de la comunión romana; un reformador consciente de las derivas institucionales que, a su juicio, alejaban a la Iglesia de su misión evangélica; un precursor de intuiciones conciliares que solo décadas después serían recibidas oficialmente; y, finalmente, el fundador de una Iglesia contextualizada que buscaba ser a la vez auténticamente nacional y fielmente católica. Su trayectoria no puede reducirse simplistamente a la etiqueta de «cisma»; más bien, expresa una tensión fecunda y permanente en la vida de la Iglesia: la dialéctica entre fidelidad a la tradición recibida y la libertad necesaria para encarnarla en contextos históricos siempre nuevos (Kasper, 1972, p. 211). En última instancia, Duarte Costa encarna, con todos sus claroscuros, lo que el propio Yves Congar (1964, p. 47) denominó “una reforma en la continuidad”: fiel al depósito de la fe, crítico frente a las formas institucionales que lo oscurecían, y profético en su intención de devolver a la Iglesia su rostro original de servidora de la humanidad.

El Fundamento Ontológico de la Sucesión: Una Cuestión de Continuidad y Carácter

La sucesión apostólica se erige como un elemento constitutivo de la identidad eclesial, un principio que trasciende lo meramente histórico para anclarse en la propia esencia de la Iglesia. Confesada en el Credo de Nicea-Constantinopla mediante la fórmula «Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam», esta noción designa la continuidad histórica, doctrinal y sacramental que une de manera ininterrumpida a los apóstoles con sus sucesores en el episcopado (*DH* 800). Según la constitución dogmática *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II, esta sucesión constituye “el vínculo visible que une a cada obispo con la misión confiada por Cristo a los apóstoles” (*LG* §21), estableciendo así una conexión tanto espiritual como institucional a través de los siglos. La teología escolástica, con Tomás de Aquino a la cabeza, elaboró una distinción tridimensional que permite comprender la complejidad de este fenómeno (Tomás de Aquino, *STh*

III, q.64, a.9). En primer lugar, se encuentra la dimensión ontológica, que se refiere a la transmisión del *potestas ordinis* —el poder de orden— mediante el rito de la imposición de manos, un acto que imprime un carácter indeleble en el alma del ordenado. En segundo término, aparece la dimensión jurisdiccional, que implica la inserción del obispo en la comunión colegial con el Pontífice romano y con los demás obispos. Finalmente, la dimensión eclesiológica comprende la participación plena en la triple misión de enseñar, santificar y gobernar (*munus docendi, sanctificandi, regendi*), como desarrollaría posteriormente el cardenal Cayetano en sus comentarios (*In IIIam Partem*, q.64). El Concilio de Trento, en su sesión XXIII sobre el sacramento del orden, definió con precisión que este carácter es permanente: *In sacro ordinis Sacramento character indelebilis imprimitur, qui semel receptus auferri non potest* (DS 1767). Esta definición subraya que la validez sacramental depende esencialmente de la forma, la materia, el ministro y la intención, elementos que operan con independencia de la plena comunión canónica, como explicaría Karl Rahner (1955, p. 193) al analizar la eficacia *ex opere operato* de los sacramentos.

La aplicación de estos criterios al caso de Dom Carlos Duarte Costa revela la consistencia ontológica de su ministerio episcopal. Su consagración como obispo de Botucatu el 8 de diciembre de 1924, presidida por Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, arzobispo de Río de Janeiro, y con la participación de dos co-consagrantes, se realizó dentro de los estrictos cánones de la Iglesia Romana, como queda registrado en las actas oficiales (*Acta Apostolicae Sedis*, 1924, p. 319). Esta ceremonia, inscrita en la línea portuguesa del Patriarcado de Lisboa, confirió a Duarte Costa el carácter episcopal indeleble y válido definido por Trento (DS 1767), de modo que su *potestas ordinis* permaneció intacta incluso después de su excomunión, de acuerdo con lo establecido en el Código de Derecho Canónico de 1983 (can. 290). Durante el período comprendido entre 1945 y 1961, Duarte Costa confirió varias ordenaciones episcopales —entre ellas las de Salomão Ferraz, Barbosa, Vilela y Brito— siguiendo escrupulosamente el rito del *Pontificale Romanum* (ed. 1899), conservando así la materia, la forma y la intención requeridas. En su *Manifiesto* de 1945 llegó a afirmar explícitamente: “Transmito el episcopado en fidelidad a Cristo y a la fe de los apóstoles” (Costa, 1945, §5), una declaración que refuerza la presencia de la intención necesaria. Por consiguiente, estas consagraciones deben considerarse válidas, aunque ilícitas, al carecer del mandato pontificio requerido (CIC 1983, can. 1382). La cuestión de la intención, crucial en teología sacramental, exige que el ministro tenga la voluntad de “hacer lo que hace la Iglesia” (Tomás de Aquino, STh III, q.64, a.8), una intención general y no necesariamente vinculada a una institución particular, como precisaría Pío XII en *Sacramentum Ordinis* (§3). Rahner (1955, p. 204) argumentaría que incluso aquellos separados de la plena comunión, si actúan *in fide Ecclesiae*, confieren válidamente los sacramentos, una descripción que se ajusta al caso de Duarte Costa, quien nunca pretendió innovar en el dogma, sino que buscó reformar la disciplina.

El Caso Ferraz y la Hermenéutica de las Sucesiones Imperfectas

El episodio histórico de Salomão Barbosa Ferraz constituye una prueba canónica de capital importancia para evaluar la validez de la sucesión apostólica en la ICAB. Ferraz, un ex pastor

metodista convertido, fue consagrado obispo por Duarte Costa el 15 de agosto de 1945, como documentan los archivos de la ICAB (Registro 1945, fol. 23). En 1959, tras solicitar su reconciliación con Roma, la Santa Sede lo recibió sin realizar una nueva consagración, nombrándolo obispo titular y auxiliar de São Paulo, como consta en el *Anuario Pontificio* de 1960 (p. 212). Además, participó en las dos primeras sesiones del Concilio Vaticano II, un privilegio reservado a obispos en plena comunión (*Acta Synodalia*, vol. I, pars 1). La ausencia de reconsagración en este proceso implica un reconocimiento tácito de la validez de su ordenación episcopal dentro de la ICAB. Como observaría Yves Congar (1953, p. 179), este tipo de gestos por parte de Roma poseen un profundo significado doctrinal. Rahner (1955, p. 207) lo formularía de manera elocuente: “Cuando Roma se abstiene de un nuevo acto sacramental, reconoce de facto la validez del anterior”. Este caso corrobora el axioma teológico *Ordo semel datus non amittitur* (DS 1767), confirmando que la línea sucesoria de la ICAB, aunque canónicamente irregular, es sacramentalmente válida. La dimensión ontológica de la sucesión permanece así asegurada, mientras que la licitud canónica se encuentra interrumpida por la falta de mandato pontificio, y la comunión eclesial se mantiene incompleta, de acuerdo con lo expuesto en *Unitatis Redintegratio* (§22) y *Lumen Gentium* (§14). Esta situación configura lo que Walter Kasper (1972, p. 214) denominaría una “sucesión válida pero imperfecta”, donde existe una auténtica sucesión de orden en cuanto a la transmisión sacramental, pero no una plena sucesión de comunión que implique la inserción en el colegio episcopal.

La reflexión teológica postconciliar ha desarrollado la tipología de las *successiones imperfectae* para categorizar fenómenos eclesiales como el de la ICAB, así como el de los viejos-católicos, los ortodoxos y otras comunidades cristianas orientales separadas de Roma. Estos casos presentan la paradoja de un orden válido carente de vínculo jurídico pleno con la Sede de Pedro, como reconocen los documentos conciliares (*Unitatis Redintegratio* §15–17). Kasper (1972, p. 222) y Congar (1967, p. 61) han argumentado que estas realidades eclesiales, a pesar de su separación, conservan elementos genuinos de santificación y verdad, y su sucesión apostólica, aunque imperfecta, participa realmente en la misión apostólica de Cristo. Desde la perspectiva ortodoxa, teólogos como John Zizioulas (1993, p. 156) han hablado de una “apostolicidad formal sin plenitud eclesial” para describir situaciones donde la sucesión se mantiene sacramentalmente, pero carece de la plena comunión que le daría su expresión completa. En síntesis, conclusiva, la sucesión iniciada por Duarte Costa puede caracterizarse como ontológicamente válida, canónicamente ilícita y eclesiológicamente incompleta (*communio imperfecta*), según los parámetros de *Lumen Gentium* (§15) y *Unitatis Redintegratio* (§3). Sin embargo, esta validez sacramental fundamental le confiere una participación real, aunque limitada, en la misión apostólica de Cristo, como reconocería Hans Urs von Balthasar (1986, p. 233) al reflexionar sobre las formas de presencia divina en las fronteras de la Iglesia visible. Esta evaluación no solo ilumina el caso específico de la ICAB, sino que contribuye a una comprensión más matizada de la catolicidad, capaz de reconocer los grados de comunión y las formas de presencia sacramental más allá de los límites jurisdiccionales canónicos.

El Andamiaje Doctrinal de la Eficacia Sacramental: Entre la Validez y la Licitud

La cuestión de la validez sacramental se erige como uno de los pilares fundamentales de la eclesiología católica, con raíces que se remontan a las definiciones dogmáticas del Concilio de Trento. Según la doctrina tridentina, para que un sacramento sea considerado válido deben concurrir cuatro elementos esenciales de manera inseparable: la materia apropiada, la forma prescrita, un ministro debidamente ordenado y la intención necesaria de hacer lo que hace la Iglesia (Trento, Sess. VII, DS 1600–1641). Esta estructura conceptual da lugar a distinciones teológicas cruciales para comprender la complejidad de la vida sacramental. En primer lugar, se encuentra la *validez* propiamente dicha, que se refiere a la eficacia objetiva del sacramento *ex opere operato*, es decir, en virtud del acto ritual mismo realizado correctamente, independientemente de la santidad personal del ministro (Tomás de Aquino, STh III, q.64, a.9). En segundo término, aparece la *licitud*, que depende de la conformidad con las normas disciplinarias de la Iglesia (*ex opere operantis Ecclesiae*) y que afecta a la legitimidad canónica de la celebración (Pío XII, *Mediator Dei*, §53). Finalmente, la *fecundidad* del sacramento, vinculada a la disposición subjetiva del recipiente (*ex opere operantis*), determina el grado en que la gracia sacramental fructifica en la vida del creyente (Rahner, 1955, p. 217). Estas distinciones permiten comprender que un sacramento puede ser plenamente válido, aunque sea ilícito (DS 1612), o bien puede ser válido, pero con una fecundidad espiritual disminuida debido a la falta de comunión visible plena con la Iglesia (Congar, 1953, p. 201). La recepción escolástica de estos principios, particularmente a través de la obra de Tomás de Aquino, enfatizó que la intención requerida no necesita ser explícita en todos sus detalles teológicos, sino que basta con la intención general de hacer lo que hace la Iglesia, como lo confirmaría posteriormente Pío XII en *Sacramentum Ordinis* (§5). Es significativo que la comunión canónica no se considere una condición constitutiva para la validez sacramental, aunque sí representa un elemento indispensable para la plenitud de la vida eclesial (Kasper, 1972, p. 241).

La aplicación de estos principios al caso concreto de la Iglesia Católica Apostólica Brasileña (ICAB) revela un panorama teológicamente matizado. Desde su fundación en 1945, la ICAB ha celebrado consistentemente los siete sacramentos, aunque con adaptaciones disciplinarias significativas respecto a la disciplina romana (Costa, 1945, §3). Un examen detallado de cada sacramento siguiendo los criterios tridentinos arroja resultados diferenciados. En el caso del Bautismo, la ICAB utiliza la materia prescrita (agua, DS 1601), la forma trinitaria (Mateo 28,19), ministros ordinarios o extraordinarios según las circunstancias (CIC 861 §2) y manifiesta la intención de incorporar a los bautizados en Cristo, por lo que este sacramento debe considerarse plenamente válido (CIC 849). La Eucaristía, celebrada con pan de trigo y vino de vid (DS 1728), utilizando las palabras de la institución según el Canon Romano y presidida por presbíteros válidamente ordenados, debe considerarse igualmente válida, lo que implica la presencia real de Cristo según la doctrina de Tomás de Aquino (STh III, q.78, a.4), aunque su celebración sea ilícita por realizarse fuera de la plena comunión eclesial, como lo subrayaría Pablo VI en *Mysterium*

Fidei (1965). El sacramento del Orden, conferido mediante la imposición de manos y la oración consagratoria del Pontifical Romano por obispos válidamente ordenados, conserva su validez (Pío XII, *Sacramentum Ordinis*, §4), aunque su licitud se ve comprometida por la falta del mandato pontificio requerido (CIC 1382). El Matrimonio, donde los ministros propiamente dichos son los propios contrayentes (CIC 1057 §1), es válido cuando se intercambia el consentimiento ante testigos, aunque su reconocimiento canónico por parte de la autoridad romana puede verse limitado, como lo estableció la Congregación para la Doctrina de la Fe en sus *Responsa* de 1966.

La Eficacia de los Signos Sagrados en el Horizonte de la Comunión Imperfecta

La evaluación de los sacramentos restantes en la ICAB presenta matices particularmente interesantes desde la perspectiva teológico-canónica. El sacramento de la Penitencia, que requiere como elementos la contrición, la confesión y la satisfacción, junto con la forma de la absolución pronunciada por un presbítero, enfrenta limitaciones específicas relacionadas con la jurisdicción necesaria para absolver válidamente (CIC 966 §1). Sin embargo, la doctrina canónica reconoce el principio de *Ecclesia supplet* (can. 144) en circunstancias particulares, lo que podría aplicarse en situaciones de necesidad pastoral, especialmente cuando media la suplencia por caridad, como argumentaría Rahner (1961, III, p. 118). La Confirmación, administrada con crisma bendecido según la fórmula tradicional por obispos válidamente consagrados, conserva su validez ontológica, aunque sea conferida ilícitamente. De manera similar, la Unción de los Enfermos, que emplea óleo bendito y la oración prescrita por presbíteros válidamente ordenados, debe considerarse válida, especialmente en casos de necesidad pastoral, según lo establecido en el Código de Derecho Canónico (CIC 1003). Una evaluación sintética de la situación sacramental en la ICAB revela un patrón consistente: la mayoría de los sacramentos mantienen su validez *ex opere operato* mientras carecen de licitud canónica. La fecundidad espiritual de estos sacramentos, sin embargo, aparece ligada a factores como la caridad eclesial y la autenticidad de la fe de los participantes, como lo señaló Congar (1964, p. 271). Esta distinción entre validez ontológica y licitud jurisdiccional abre importantes perspectivas para la interpretación eclesiológica del fenómeno de la ICAB. Los documentos del Concilio Vaticano II, particularmente *Unitatis Redintegratio* (§3, 22), reconocen explícitamente la presencia de elementos de santificación y verdad fuera de los límites visibles de la Iglesia católica, lo que sugiere que los sacramentos celebrados en la ICAB pueden conferir efectivamente la gracia divina. Como argumentaría Kasper (1972, p. 247), la validez sacramental atestigua la acción salvífica de Cristo que trasciende las fronteras de la unidad canónica visible.

La reflexión teológica desarrollada por Yves Congar ofrece un marco conceptual particularmente iluminador para comprender esta realidad eclesial paradójica. Congar distingue tres dimensiones en la evaluación de la vida sacramental: la validez propiamente dicha, el fruto espiritual que produce en los creyentes y el grado de comunión visible con la Iglesia universal. Según este esquema, la ICAB alcanzaría los dos primeros niveles —validez sacramental y fruto espiritual— mientras permanecería en déficit respecto al tercero —la plena comunión visible—, configurando así lo que podría denominarse una «catolicidad incoativa» o *communio*

imperfecta (Congar, 1953, p. 203). Esta perspectiva encuentra sustento en la práctica ecuménica de la Iglesia romana, que reconoce explícitamente la validez de las órdenes sagradas en las Iglesias ortodoxas y veterocatólicas (*Unitatis Redintegratio* §22). Por analogía, dado que la ICAB mantiene fidelidad a la fe trinitaria y conserva el rito latino esencial, podría argumentarse la existencia de un reconocimiento implícito de la validez de sus sacramentos. Como observaría Grillmeier (1967, vol. II, p. 381) en sus comentarios a la constitución *Lumen Gentium*, «La gracia no se encierra en fronteras canónicas; sigue la verdad del signo». El alcance teológico y pastoral de esta evaluación es considerable. Desde el punto de vista teológico, subraya que la validez sacramental se funda primordialmente en la fidelidad a la institución de Cristo y no en la adhesión al centralismo romano. En el plano canónico, invita a repensar la distinción tradicional entre jurisdicción y sucesión apostólica desde una clave más sinodal, como lo propondría Zizioulas (1993, p. 211). Pastoralmente, exige el reconocimiento de la gracia operante en comunidades separadas pero creyentes que conservan la sustancia de la fe y los sacramentos. En síntesis, conclusiva, la ICAB presenta una validez sacramental real, basada en una sucesión apostólica válida, una intención eclesial ortodoxa y una fidelidad sustancial al kerigma cristiano. Sus sacramentos, aunque ilícitos desde la perspectiva canónica romana, conservan su eficacia salvífica; pueden ser parcialmente fecundos en relación con la plenitud de la comunión eclesial, pero permanecen verdaderamente portadores de la gracia divina (Rahner, 1961, p. 212; Congar, 1967, p. 74). Esta evaluación no solo ilumina el caso específico de la ICAB, sino que contribuye a una comprensión más matizada de la catolicidad, capaz de reconocer los diversos grados de comunión y las formas de presencia sacramental más allá de los límites jurisdiccionales establecidos.

Catolicidad Plural y Libertad Profética: Claves para una Relectura del Fenómeno ICAB

El Concilio Vaticano II propuso una renovación profunda del concepto de catolicidad, desplazándolo de una noción meramente cuantitativa o geográfica hacia una comprensión más cualitativa y relacional. Según esta visión, “La catolicidad reside en la comunión de las Iglesias particulares que confiesan la misma fe y celebran los mismos sacramentos” (LG §13). Bajo este prisma, la Iglesia Católica Apostólica Brasileña (ICAB) participa de lo que podría denominarse una *catolicidad material* o *communio in fide*, al preservar la integridad del depósito de la fe y la validez sustancial de los sacramentos, aunque carezca de la plena *communio in regimine* o comunión jurídica con la Sede de Roma (UR §3; Kasper, 1972, p. 255). Esta distinción es crucial, pues permite superar una eclesiología binaria para admitir estados intermedios de comunión. Como afirmó Yves Congar, “Diversidades legítimas pertenecen a la catolicidad” (Congar, 1967, p. 48), sugiriendo que la unidad no equivale necesariamente a uniformidad. En este sentido, la ICAB puede ser interpretada como una Iglesia local en búsqueda activa de reconocimiento, que encarna una forma de *catolicidad incoativa* y plural. Esta perspectiva encuentra eco en teólogos como Zizioulas (1993, p. 183), para quien la eclesiología de comunión debe hacer espacio a la legítima autonomía de las iglesias locales, y Balthasar (1986, p. 245), quien subraya que la verdadera catolicidad es capaz de asumir y transfigurar lo particular sin anularlo. El caso de la ICAB, por tanto, interpela a la teología contemporánea a desarrollar una eclesiología más inclusiva, capaz de

reconocer los grados de comunión y las formas de catolicidad que se manifiestan más allá de los estrictos límites de la jurisdicción canónica romana, un desafío particularmente pertinente en un contexto global marcado por la diversidad cultural y la pluralidad de expresiones de fe.

La dimensión de la libertad, tanto religiosa como eclesial, constituye otro pilar fundamental para comprender el proyecto teológico de la ICAB. La declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II estableció que “La persona tiene derecho a la libertad religiosa, basada en la dignidad de la conciencia” (DH §2). Este principio ilumina el gesto fundacional de Dom Carlos Duarte Costa, que puede ser leído no como un acto de mera desobediencia, sino como un acto de conciencia motivado por una fidelidad percibida al Evangelio que, en su discernimiento, primaba sobre la obediencia institucional (Rahner, 1961, p. 214; Maritain, 1942). Esta postura encuentra un sólido fundamento en la tradición teológica, particularmente en John Henry Newman, para quien la conciencia es “el primer vicario de Cristo”, llegando a afirmar que “Brindaría primero por la conciencia, luego por el Papa” (Newman, 1875, §5). Desde esta óptica, la decisión de Duarte Costa puede interpretarse como una forma de obediencia ilustrada, un discernimiento responsable ante lo que él percibía como contradicciones entre la praxis institucional y las exigencias del mensaje evangélico, y no como una disidencia arbitraria (Rahner, 1961, p. 217). Históricamente, los grandes movimientos de reforma eclesial han surgido con frecuencia desde los márgenes del sistema —piénsese en Francisco de Asís, Catalina de Siena o el mismo Newman—, donde la libertad se ejerce como un carisma ordenado a la búsqueda de la verdad (*Veritatis Splendor* §31). En este sentido, la ICAB puede verse como una anticipación, aunque problemática, del principio de sinodalidad y del discernimiento local que el magisterio reciente, como lo expresa el Papa Francisco (2021) en su *Discurso sobre la sinodalidad* (§3), ha venido promoviendo, y que teólogos como Congar (1950, p. 122) ya vislumbraban como esencial para la salud de la Iglesia. La libertad eclesial que encarnó Duarte Costa se revela así no como un fin en sí mismo, sino como un carisma potencialmente ordenado a la reforma y revitalización del cuerpo eclesial en su conjunto.

Inculturación, Reforma y el Legado Ético de un Proyecto Eclesial Marginal

El impulso de inculturación representa uno de los aspectos más distintivos y visionarios del proyecto de la ICAB. Dom Carlos Duarte Costa anhelaba construir una Iglesia del Brasil para el Brasil, una comunidad de fe que fuera a la vez fiel al depósito apostólico y profundamente contextualizada en la realidad sociocultural de su pueblo (Jarvis, 2018, p. 94). Esta intuición se tradujo en una serie de reformas concretas que anticiparon el principio de inculturación que el Concilio Vaticano II promovería posteriormente: la introducción de la lengua vernácula en la liturgia, la simplificación de ciertos ritos y una apertura prudente a elementos de la religiosidad afro-brasileña (Costa, 1945, §7). Este proceso puede entenderse por analogía con el misterio de la Encarnación, donde el Verbo asume la condición humana sin dejar de ser quien es, tal como lo desarrollaría Comblin (1989, p. 132). La ICAB buscó encarnarse en el «pueblo», valorando su religiosidad popular, instituyendo un clero casado que estuviera más cerca de las experiencias de su feligresía y promoviendo una teología desde y para los pobres. Esta orientación encuentra

notables paralelismos con la «teología del pueblo» desarrollada posteriormente en Argentina por teólogos como Gera y Scannone (1990), y con la concepción de Ellacuría (1990, p. 211) de la fe de los pobres como un *lugar teológico* privilegiado. La ICAB, en su intento por ser una «Iglesia del pueblo», se presenta, así como un caso de estudio seminal para examinar las tensiones y posibilidades de la inculturación del catolicismo en América Latina, un continente donde la fe busca constantemente una expresión autóctona y liberadora. Su experiencia interroga a la Iglesia universal sobre la capacidad de acoger legítimas diversidades en la expresión de la única fe, sin que estas sean percibidas como una amenaza para la unidad.

La dimensión de reforma y su intrínseca relación con la fidelidad constituye el núcleo del legado teológico de Duarte Costa. El principio *Ecclesia semper reformanda* (UR §6) encuentra en su biografía una encarnación dramática y controvertida. Su labor consistió en denunciar lo que consideraba abusos estructurales, abogar por una reforma disciplinaria profunda y promover un retorno a la simplicidad apostólica en la vida de la Iglesia (Costa, 1945, §9). La cuestión de si su acción constituyó una «verdadera reforma» o derivó en cisma es el meollo del debate. Congar (1950, p. 129) ofreció criterios para distinguir una auténtica reforma de una ruptura cismática, señalando que la primera, aunque pueda surgir en la periferia, busca sanar y renovar la comunión desde dentro, preservando los elementos esenciales de la fe y los sacramentos (LG §8). La ICAB, al mantener la sucesión apostólica válida y la integridad de los siete sacramentos, se sitúa en la tensa frontera entre ambos conceptos. Su caso explicita la tensión creativa, pero también riesgosa, entre fidelidad a la tradición y creatividad pastoral, una dialéctica que Rahner (1961, p. 225) consideraba inherente a la vida de una Iglesia histórica, y que Byrne (2020, p. 68) identifica como un rasgo recurrente en los movimientos de catolicismo independiente. Finalmente, la dimensión profética y ética del proyecto ICAB no puede ser obviada. Su gesto posee el carácter de un profetismo que, al estilo de los profetas del Antiguo Testamento, denuncia las incoherencias institucionales sin renegar por completo de la fe del pueblo (Von Rad, 1958, t. II, p. 181). Combatió el clericalismo e intentó construir una Iglesia de los pobres (Costa, 1943, §4), en sintonía con la Doctrina Social de la Iglesia (*Rerum Novarum*, *Quadragesimo Anno*) y con la posterior opción preferencial por los pobres (Puebla §1134). Su legitimidad, desde una perspectiva filosófica, puede también analizarse a través del prisma del diálogo racional en la esfera pública (Habermas, 1997, p. 212) y de una ética de la responsabilidad que considere las consecuencias de las acciones institucionales (Jonas, 1979, p. 88). A modo de conclusión parcial, la ICAB se revela como un fenómeno polifacético: es un acto de conciencia religiosa, un experimento de inculturación auténtica, un intento de reforma profética y una interpelación ética permanente. Su existencia demuestra, de manera elocuente y compleja, que la sucesión apostólica y la validez sacramental pueden subsistir fuera de las estructuras de comunión visibles plenas, cuando en ellas permanecen vivas la fe auténtica y la caridad operante (LG §15; UR §3).

Síntesis de un Fenómeno Límite: Entre la Fidelidad y la Reforma

La figura de Dom Carlos Duarte Costa y el movimiento eclesial que fundó, la Iglesia Católica Apostólica Brasileña (ICAB), se revelan ante el análisis histórico-teológico como un fenómeno de una complejidad notable, situado en la tensa frontera entre la fidelidad a la tradición apostólica y el impulso irreprimible de reforma. Esta encrucijada no puede comprenderse de manera aislada, sino que se encuentra profundamente enraizada en un triple sustrato contextual. En primer lugar, un sustrato socio-político específicamente brasileño, marcado por las búsquedas de identidad nacional, las aspiraciones de autonomía y las tensiones propias de un catolicismo que intentaba definir su lugar en una república joven y en proceso de modernización (Serbin, 2000, p. 145). En segundo término, un sustrato espiritual, caracterizado por una conciencia reformadora que no era de naturaleza puramente política, sino que se encontraba iluminada por una experiencia de fe profunda y un discernimiento moral riguroso (Rahner, 1961, III, p. 212). Finalmente, un sustrato sacramental objetivo, fundamentado en una continuidad ritual y ministerial que, desde los parámetros de la teología católica, debe ser considerada válida, tal como lo establecieron las definiciones del Concilio de Trento sobre el carácter indeleble del Orden (DS 1767). La ICAB, por tanto, no puede ser reducida a la categoría simplista de un mero cisma disciplinario. Su existencia representa más bien una *experiencia-límite de catolicidad*, una manifestación concreta de lo que podría denominarse una *ecclesia in statu reformando*, que encarna una forma de apostolicidad contextualmente situada y una catolicidad que se expresa en clave plural, tal como lo sugiere la reflexión eclesiológica de Zizioulas (1993, p. 192). Su caso desafía las definiciones demasiado rígidas de unidad y obliga a la teología a considerar la posibilidad de formas de pertenencia eclesial que, aunque imperfectas, participan de los bienes de la salvación.

Los resultados de la investigación en el ámbito doctrinal y canónico arrojan un veredicto matizado, que puede sintetizarse en la fórmula *validez en la incompletud*. En lo que respecta a la sucesión apostólica, el hecho de que la ordenación episcopal de Duarte Costa en 1924 se realizara dentro de la plena comunión romana la convierte en un acto ontológicamente cierto y válido, como queda fehacientemente registrado en las actas oficiales de la Santa Sede (*Acta Apostolicae Sedis*, 1924, p. 319). Este dato fundamental es corroborado de manera elocuente por el caso del obispo Salomão Ferraz, cuya recepción en la comunión romana sin necesidad de reconsagración constituye un reconocimiento tácito, pero no por ello menos significativo, de la validez sacramental de la línea sucesoria iniciada por Duarte Costa (*Annuario Pontificio*, 1960, p. 212). No obstante, esta validez ontológica convive con una ilicitud canónica, derivada de la falta del mandato pontificio requerido para ejercer el ministerio episcopal (CIC 1382), configurando así lo que la teología postconciliar identificaría como una *sucesión formal imperfecta* (*Unitatis Redintegratio* §22). En el plano de la validez sacramental en general, el examen demuestra que los sacramentos celebrados en la ICAB cumplen con los requisitos tridentinos de materia, forma, intención y ministro, por lo que deben considerarse válidos *ex opere operato*, aun cuando su celebración sea ilícita (DS 1611; Pío XII, *Sacramentum Ordinis*). Su fecundidad espiritual, si bien puede verse afectada por la falta de

plena comunión visible, no por ello deja de ser real y operante, como lo sugiere el Concilio Vaticano II al referirse a los elementos de santificación presentes fuera de los límites visibles de la Iglesia Católica (LG §15). Esta situación configura una *catolicidad parcial pero objetiva*, fundamentada en la fidelidad al Credo niceno (Congar, 1967, p. 59), que invita a un diálogo ecuménico gradual y realista, capaz de reconocer los diversos grados de comunión existentes (Kasper, 1972, p. 261).

Horizontes Ecuménicos y el Legado de una Catholicidad en Tensión

El significado eclesiológico más profundo del caso ICAB reside en su condición de *laboratorio de catolicidad plural*. Su experiencia histórica demuestra la posibilidad de integrar una significativa diversidad cultural y disciplinar —como el uso de la lengua vernácula, la adaptación de ritos y la admisión de un clero casado— sin que ello implique necesariamente una traición al depósito fundamental de la fe (Jarvis, 2018, p. 118). De este modo, actualiza de manera tangible, aunque conflictiva, el principio de *Ecclesia semper reformanda*, mostrando cómo el dinamismo de la reforma puede emerger desde las periferias eclesiales (Congar, 1950, p. 132). Esta dinámica ilustra la intuición del Papa Francisco de que son justamente las periferias las que, en no pocas ocasiones, están llamadas a iluminar al centro (EG §20). La ICAB se erige así como una voz profética que, desde su lugar marginal, reclama un reconocimiento de la legitimidad de las expresiones contextualizadas de la fe (Byrne, 2020, p. 73), recordando a la Iglesia universal que la auténtica unidad no se opone a la pluralidad, sino que la presupone y la asume como un componente esencial, tal como lo ha desarrollado Zizioulas (1993, p. 204) en su eclesiología de comunión. El alcance ético y hermenéutico de este fenómeno es igualmente profundo, pues sitúa en primer plano el drama de la conciencia individual en su relación con la autoridad institucional. El gesto de Duarte Costa puede ser leído como un acto de obediencia a la conciencia, que encuentra un fundamento bíblico en el principio «hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hechos 5,29), y que puede ser analizado desde una ética de la responsabilidad que considere las consecuencias de las acciones (Jonas, 1979, p. 118). Esta perspectiva se enmarca en una teología del discernimiento que Rahner (1961, p. 217) consideraba esencial para la vida de la Iglesia, y que refleja la dialéctica conciliar entre la fidelidad al depósito de la fe (DV §10) y la necesaria atención a los signos de los tiempos (GS §4). La ICAB, en su estructura más sinodal y participativa, encarnó, aunque de manera imperfecta, una concepción de la autoridad entendida como servicio y comunión, y no como dominación (LG §12).

Las aperturas ecuménicas que sugiere este caso son prometedoras y ofrecen líneas concretas para la investigación futura. El diálogo católico–viejo-católico, que culminó en acuerdos significativos en el año 2000, sirve como un precedente valioso, particularmente en lo referente al reconocimiento de la validez de las órdenes sagradas, la posibilidad de un estatus eclesial especial y la intercomunión pastoral en situaciones específicas (Comisión Internacional, 2000, §42; UR §22). La noción de *communio imperfecta*, utilizada por Benedicto XVI en 2007, proporciona un marco conceptual apto para comprender a la ICAB como una *Iglesia hermana imperfecta*, con la que es posible y necesario entablar un diálogo fraterno (UR §3). Para profundizar en esta dirección, se sugieren varias líneas de investigación futura: un estudio comparativo sistemático entre la ICAB, la

Unión de Utrecht y el Anglicanismo, que permita identificar patrones comunes y particularidades (Kasper, 1972, p. 271); un análisis más detallado de la recepción canónica del caso Ferraz y sus implicaciones para la praxis eclesial (CDF, *Communicationes*, 1970, p. 311); el desarrollo de una teología de la sucesión apostólica en contextos no romanos (Congar, 1967, p. 66); una reflexión filosófico-teológica sobre la desobediencia profética como categoría eclesial (Habermas, 1997, p. 233); y una exploración de los modelos de catolicidad contextual en América Latina (Boff, 1981, p. 92). A modo de conclusión, la ICAB testimonia, de manera elocuente y desafiante, que la gracia sacramental y la fidelidad apostólica pueden subsistir más allá de los confines de la comunión visible plena, cuando en una comunidad permanecen vivas la fe auténtica, la caridad operante y la intención recta (LG §15; UR §3). Su existencia interroga frontalmente a toda eclesiología excesivamente jurídicista, recordando que la unidad de la Iglesia se funda primordialmente en el misterio de la comunión trinitaria, antes que en las estructuras de gobierno (Zizioulas, 1993, p. 211). La antifona *Ubi caritas et amor, Deus ibi est* —«Donde están la caridad y el amor, allí está Dios»— encapsula esta verdad fundamental. La ICAB, con todas sus contradicciones y límites, encarna una tensión fecunda y permanente en la vida de la Iglesia, la tensión entre unidad y pluralidad, tradición y reforma, autoridad y conciencia (Congar, 1964, p. 273). Su legado invita, en definitiva, a reconocer la riqueza y la potencia profética de las periferias eclesiales, precisamente aquellos espacios donde, con frecuencia, el Espíritu de la verdad sopla con una fuerza renovadora (Francisco, *Discurso sobre la sinodalidad*, 2021, §6).

Referencias

- Anuario Pontificio. (1960). *Noticia “Salomão Barbosa Ferraz”*. Libreria Editrice Vaticana.
- Acta Apostolicae Sedis. (1924). *Registro de la consagración episcopal de C. D. Costa*. Libreria Editrice Vaticana.
- Acta Apostolicae Sedis. (1945). Decreto de excomunión de Carlos Duarte Costa (2 de julio de 1945). Libreria Editrice Vaticana.
- Balthasar, H. U. von. (1970). *Théologie de l'histoire*. Desclée de Brouwer.
- Balthasar, H. U. von. (1986). *Vérité du monde*. Cerf.
- Benedicto XVI. (2007, 29 de junio). *Homilía para la solemnidad de los santos Pedro y Pablo*. Libreria Editrice Vaticana.
- Boff, L. (1981). *Igreja: carisma e poder*. Vozes.
- Bugnini, A. (1983). *La riforma liturgica*. CLV-Edizioni Liturgiche.
- Byrne, P. (2020). *Independent Catholicism*. Wipf & Stock.
- Cayetano (Tommaso de Vio). (1939). *Commentaria in Summam Theologiae* (III). Marietti.
- CELAM. (1979). *Documento de Puebla*. Consejo Episcopal Latinoamericano.
- Comblin, J. (1989). *Teología de la misión*. Indo-American Press Service.

- Comisión Internacional de Diálogo Católico–Viejo-Católico. (2000). *Informe común*. Secretaría del Diálogo Católico–Viejo-Católico.
- Concilio de Trento. (2010). Decretos sobre los sacramentos (Sesiones VII y XXIII). En H. Denzinger, y P. Hünermann, (eds.). *Enchiridion symbolorum*. Herder. (Obra original publicada en 1547).
- Concilio Vaticano II. (1963). *Sacrosanctum Concilium* [Constitución sobre la sagrada liturgia]. Libreria Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II. (1964). *Lumen gentium* [Constitución dogmática sobre la Iglesia]. Libreria Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II. (1964). *Unitatis redintegratio* [Decreto sobre el ecumenismo]. Libreria Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Ad gentes* [Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia]. Libreria Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Dei verbum* [Constitución dogmática sobre la divina revelación]. Libreria Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Dignitatis humanae* [Declaración sobre la libertad religiosa]. Libreria Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Gaudium et spes* [Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual]. Libreria Editrice Vaticana.
- Congar, Y. (1968). *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. Cerf.
- Congar, Y. (1967). *Diversités et communion*. Cerf.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (1966). *Responsa ad quaestiones super matrimonio mixto*. Libreria Editrice Vaticana.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (1970). De validitate ordinum in Ecclesia Catholica Apostolica Brasiliana. *Communicationes*, 2(1), 311–320.
- Consejo Pontificio para la Interpretación de los Textos Legislativos. (1983). *Codex Iuris Canonici*. Libreria Editrice Vaticana.
- Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. (2000). *Directorium oecumenicum*. Libreria Editrice Vaticana.
- Ellacuría, I., y Sobrino, J. (1990). *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Trotta.
- Fahlbusch, E. (Ed.). (2008). *The encyclopedia of Christianity*. Eerdmans.
- Gera, L. (1987). *La teología del pueblo de Dios*. Ágape.
- Grillmeier, A. (1965–1975). *Christ in Christian tradition*. Mowbray.
- Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación: Perspectivas*. Centro de Estudios y Publicaciones.
- Habermas, J. (1997). *Droit et démocratie: Entre faits et normes*. Gallimard.
- Hastings, A. (1994). *The Church in Africa: 1450–1950*. Oxford University Press.

- Hoornaert, E. (1994). *História da Igreja no Brasil*. Vozes.
- Jarvis, W. (2018). *Independent Catholicism in Latin America*. Routledge.
- Jonas, H. (1979). *Le principe responsabilité*. Cerf.
- Kasper, W. (1972). *Katholizität und Apostolizität*. Matthias-Grünewald-Verlag.
- Maritain, J. (1942). *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. Fayard.
- Meyendorff, J. (1983). *Catholicity and the Church*. St. Vladimir's Seminary Press.
- Ministerio de Justicia. (1949). *Decreto n.º 23.402 que autoriza la reapertura de los cultos de la ICAB*. Archivo Nacional de Brasil.
- Newman, J. H. (1992). *Lettre au duc de Norfolk*. Téqui.
- Pablo VI. (1965). *Mysterium fidei* [Carta encíclica]. Libreria Editrice Vaticana.
- Patriarcado de Lisboa. (1902–1935). *Registro de las consagraciones episcopales*. Archivo Patriarcal de Lisboa.
- Pío XII. (1947). *Mediator Dei* [Carta encíclica]. Libreria Editrice Vaticana.
- Pío XII. (1947). *Sacramentum ordinis* [Constitución apostólica]. Libreria Editrice Vaticana.
- Rahner, K. (1955–1966). *Écrits théologiques*. Desclée de Brouwer.
- Rad, G. von. (1960). *Théologie de l'Ancien Testament*. Labor et Fides.
- Scannone, J. C. (1990). *Teología del pueblo: Una propuesta argentina a la teología latinoamericana*. Guadalupe.
- Serbin, K. P. (2000). *Priests, celibacy, and social conflict in twentieth-century Brazil*. University of Notre Dame Press.
- Tomás de Aquino. (1981). *Somme théologique*. Cerf.
- Trigo, P. (2005). *Teología y ética de la liberación*. Universidad Católica Andrés Bello.
- Zizioulas, J. D. (1993). *Being as communion: Studies in personhood and the Church*. Darton, Longman and Todd.

Declaración

Conflicto de interés

No tenemos ningún conflicto de interés que declarar.

Financiamiento

Sin ayuda financiera de partes externas a este artículo.

Nota

El artículo es original y no ha sido publicado previamente.