

José Ignacio Moreno contra «el partido filosófico de nuestro siglo» (Perú, 1822)*

por

Josep Escrig Rosa¹
Universitat de València

El artículo analiza la primera serie de las Cartas peruanas entre Filaletes y Eusebio..., del eclesiástico José Ignacio Moreno, redactadas en 1822. Se demuestra que el autor recurrió de manera sistemática a algunas de las principales obras del antifilosofismo europeo para formarse y componer sus misivas. El espíritu ilustrado de Moreno se compaginó con un odio hacia los postulados librepensadores de ciertos filósofos del Setecientos. Este adaptó de manera original el conocimiento de los apologistas católicos del Viejo Mundo a la realidad del Perú independiente, dando así lugar a una relectura de sus aportaciones. A través de las Cartas peruanas pretendía erigirse en el guardián de la ortodoxia romana en Sudamérica, sostener la intolerancia religiosa y abogar por la autonomía de la Iglesia.

PALABRAS CLAVE: José Ignacio Moreno; Cartas peruanas; antifilosofía; Perú; independencia; intolerancia.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Escrig Rosa, Josep, “José Ignacio Moreno contra «el partido filosófico de nuestro siglo» (Perú, 1822)”, *Revista de Indias*, LXXXIII/287 (Madrid, 2023): 207-238. <https://doi.org/10.3989/revindias.2023.008>.

* El artículo se preparó con la ayuda del Programa de Becas Posdoctorales de la Universidad Nacional Autónoma de México, bajo la asesoría de Ana Carolina Ibarra González. Se inscribe en los proyectos de investigación “Entre dos mundos: historia parlamentaria y culturas políticas en los años del Trienio Liberal (1820-1823)” (HAR2016-78769), “La dimensión popular de la política en la Europa meridional y América Latina, 1789-1898” (PID2019-105071GB-I00) y “Las barricadas del recuerdo. Historia y memoria de la Era de las revoluciones en España e Hispanoamérica (1776-1848)” (PID2020-120048GB-I00), financiados por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

Agradezco la lectura y los comentarios de Elizabeth Hernández y Susana Aldana.

¹ josep.escrig@uv.es, ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8976-5998>

INTRODUCCIÓN

El mundo ideológico de quienes se opusieron —total o parcialmente— a la moderna cultura filosófica y a las revoluciones liberales durante el periodo de las emancipaciones iberoamericanas continúa resultando menos conocido que el de aquellos que apostaron por la completa transformación del viejo orden. Ciertos personajes y algunas obras permanecen en un relativo olvido, a la espera de que sean reintegrados como partes constitutivas de esa historia. En el caso del Perú se han operado sustanciales avances historiográficos en el conocimiento de las opciones antiliberales, contrarrevolucionarias y realistas en el contexto de la guerra y de la división político-territorial que supuso la proclamación de la independencia el 28 de julio de 1821². Aun así, no resultan del todo ajenas al olvido sugerido la figura del eclesiástico José Ignacio Moreno (Guayaquil, 1767 - Lima, 1841) y sus *Cartas peruanas entre Filaletes y Eusebio, o preservativo contra el veneno de los libros impíos y seductores que corren en el país*, a las que nos referiremos en este artículo como *Cartas*. La serie de sus dieciséis entregas iniciales fue redactada a lo largo de 1822 y va a constituir el objeto de análisis preferente de este trabajo³.

El propósito de las primeras *Cartas* era prevenir al nuevo país de los peligros que se cernían sobre él: fácilmente se podía producir un contagio moral e ideológico del cuerpo social, con su funesta deriva anárquica, si circulaban o se leían escritos irreligiosos de ciertos pensadores y filósofos de origen europeo. Para Moreno, la emancipación respecto de España —donde se había instaurado desde la revolución de 1820 un régimen liberal que impulsaba un programa secularizador⁴— no era motivo suficiente para bajar la guardia. Su

² Entre otros, Hernández, 2008: 531-555. Hamnett, 2011: 288-291, 310-316 y 333-335. Martínez Riaza, 2014: 121-144. Peralta e Irurozqui, 2014: 555-582. Peralta, 2018: 193-212. Alvarado, 2020: 247-328. Altuve-Febres, 2022. Montoya, 2002: 38-64. Aunque para un periodo anterior al que se aborda aquí: Nieto Vélez, 1960: 9-146. Hamnett, 2000. Peralta, 2002. Rosas, 2006. O'Phelan, 2013: 75-88. Rivera, 2015: 255-277. Peralta y Moreno, 2018: 68-96. Rosas, 2019: 105-132. Yarango, Morán y Carcelén, 2021: 106-119.

³ Por tanto, no voy a reparar en las preparadas después, pues ello me llevaría a otras preocupaciones en relación con el contexto y las referencias intelectuales. Las primeras *Cartas* se publicaron en 1822 (I-V), 1823 (VI-XII), 1825 (XIII-XIV) y 1826 (XV). La XVI no lleva fecha de edición, aunque debió imprimirse en esta última fecha o en el año siguiente. Se anunció la venta de las dos iniciales en el *Correo mercantil, político y literario*, Lima, 48, 28/09/1822: 4. En conjunto, Moreno escribió un total de treinta y dos *Cartas* entre 1822 y 1825, agrupadas a partir de 1826, actividad que se prolongaría hasta 1829. Toribio Medina, 1907, t. IV: 316-317. Retomaría la serie en 1833-1834. Altuve-Febres, 2008: 152.

⁴ Entre otras disposiciones, se procedió a la abolición de la Inquisición y de los jesuitas, la disolución y reforma de las órdenes religiosas, la modificación del fuero eclesiástico, el

interpretación del momento histórico se vinculaba con la de aquellos eclesiásticos que apoyaron la ruptura con la Monarquía hispánica pensando mantener los territorios americanos a resguardo de las medidas que afectaban a su posición privilegiada⁵. El Protectorado instaurado por José de San Martín asumió la defensa del catolicismo en el Estatuto Provisional, de 8 de octubre de 1821, y a través de la Junta Conservadora de la Libertad de Imprenta⁶. Sin embargo, los cambios políticos que se fueron sucediendo a partir del año siguiente abrieron un espacio de debate en el que empezaron a surgir proyectos encontrados, voces alternativas y la peligrosa demanda de un mayor grado de tolerancia religiosa⁷. El contexto en que se proclamó la independencia fue un momento de gran confrontación ideológica⁸. En este convulso escenario, Moreno preparaba sus *Cartas* pensando en influir entre la opinión pública y los mandatarios. Como se dijo en la prensa, estaba haciendo «un servicio importante a la patria»⁹.

Ahora bien, lo más llamativo y novedoso para el estudio de la cultura política en el Perú independiente es que este cura compuso sus misivas a partir de largos extractos copiados, traducidos o parafraseados de algunas de las principales obras del antifilosofismo europeo. Su exposición personal se combinaba con distintos fragmentos de otros autores que unía a su conveniencia sin dar cuenta de las fuentes primigenias. Pretendía así fundamentar su razonamiento sobre bases ideológicas más sólidas, tomadas de argumentos de autoridad, y proyectar de manera inédita sobre el nuevo escenario político un conocimiento elaborado para otros espacios y tiempos. Es decir, escritos pensados originalmente para sostener el Antiguo Régimen en el Viejo Continente eran utilizados por el guayaquileño para avalar la independencia respecto de la «impía» España. Aspiraba a mantener el país emancipado al margen de doctrinas favorables a la libertad religiosa y contrarias a la ortodoxia católica y la autoridad de Roma. La apologética tradicional adquiriría un sentido transgresor con el pasado al aplicarse su ideario sobre la realidad americana posindependiente.

impulso desamortizador o la reducción del diezmo. Revuelta, 1973. Artola, 2020: 263-284. Todo ello provocó la animadversión creciente del clero contrarrevolucionario y desgastó rápidamente las relaciones con Roma. La Parra, 2020: 5-26.

⁵ Las actitudes del clero ante la independencia fueron diversas. Entre otros, pueden verse Vargas Ugarte, 1962, t. V. Nieto Vélez, 1969: 363-373. García Jordán, 1984: 45-74. Hernández, 2011: 595-625. Armas Asín, 2011: 243-268.

⁶ Sobre las directrices seguidas entonces por San Martín, véase O'Phelan, 2010.

⁷ Armas Asín, 1998: 23-37.

⁸ Martínez Ríaza, 1985. Peralta, 2010. Morán y Calderón, 2014.

⁹ *Correo mercantil, político y literario*, 48, 28/09/1822: 4.

Las *Cartas* constituyen un complejo mosaico intelectual, no siempre fácil de recomponer por la ausencia de menciones a ciertos autores y obras, cuyo examen permite introducirse en la lógica de los pensamientos y de las líneas de actuación que entonces manejaba Moreno. Esto es, a través de su pluma podemos aproximarnos a los idearios con los que aspiraba a orientar la vida pública de los peruanos en materias de religión y de gobierno, al tiempo que nos posibilita conocer los temores, los anhelos y las expectativas que se abrieron para algunos actores con la emancipación¹⁰. El guayaquileño llegó a reconocer que sus *Cartas* fueron tildadas de «largas y difusas»¹¹. Ciertamente, no son documentos de lectura fácil y amena, motivo por el cual, quizás, han pasado bastante desapercibidos entre los historiadores. Siguiendo un recurso literario bastante común en la época, Moreno preparó un diálogo en el que «Eusebio» replicaba las inquietudes de «Filaletes». Su voz se confundía con la del primero, evocando al célebre obispo de Cesarea de homónimo nombre. Este refutó un escrito de Hierocles de Alejandría en el que se encumbraban las doctrinas del místico griego Apolonio de Tiana sobre las enseñanzas de Jesús. El texto se titulaba *Philalethes logos*, de donde se extrapolaba el nombre del interlocutor. A través de esta conversación, en la que prácticamente solo hablaba «Eusebio», el guayaquileño se presentaba como el principal impugnador de los falsos filósofos de todos los tiempos.

De acuerdo con las premisas planteadas, las siguientes páginas se estructuran en dos partes y unas conclusiones. En la primera se contextualiza de manera más breve la trayectoria intelectual de Moreno para situarlo en el momento en que empezó a redactar sus *Cartas* y sacar a la luz los apologistas y las obras en que se basaba. Busco en ese recorrido trazar el perfil de un católico profundamente ilustrado, aunque opuesto a las novedades filosóficas y revolucionarias que cuestionaban la supremacía universal del papado, sus dogmas doctrinales o pretendían supeditar el altar a las directrices políticas de los mandatarios¹². En la segunda se analiza el contenido de las *Cartas*

¹⁰ Sobre los distintos miedos que se desataron en ese contexto puede verse Mera, 2005: 185-232. Rosas, 2021: 251-279.

¹¹ Moreno, 1826, carta XVI, 1/12/1822: 2. Sabemos que existieron algunas reacciones a las *Cartas*, tanto positivas como negativas, especialmente en momentos posteriores al aquí abordado. El estudio de su recepción requerirá nuevas investigaciones. Moreno, 1826, carta XIV, 25/8/1822: 14-26. A título de muestra, puede verse el encomio que realizó fray Ángel Vicente de Zea en la «advertencia» a la obra de Lacunza, 1825, t. I.

¹² A partir de 1814, con la restauración de los estados papales y de Pío VII, se asiste progresivamente a la proliferación de las doctrinas ultramontanas. La crisis y descomposición de la Monarquía hispánica fomentó «la creación de una conciencia global dentro de la Iglesia católica». Ramón Solans, 2019: 72-81.

escritas en 1822. El examen ordena las ideas de Moreno en temas como su interpretación de la independencia, dentro de un panorama histórico de largo recorrido basado en presupuestos antifilosóficos; el papel que atribuyó a las lecturas religiosas y a las teorías conspirativas; la manera en que enfocaba las relaciones Iglesia-Estado; y su rechazo a la tolerancia de cultos. Este último aspecto fue compartido con otros intelectuales y nos muestra la naturaleza de un problema que afectó, con diversos grados de intensidad, a todo el mundo hispánico¹³. En el escenario de la posindependencia, los liberales peruanos tuvieron que repensar el rol de la religión y de la institución eclesiástica dentro del nuevo orden, lo cual no estuvo exento de conflictos¹⁴. En medio de estos, la voz del guayaquileño pretendía erigirse en la guardiana de un orden católico que se percibía amenazado desde diferentes frentes.

ILUSTRACIÓN Y ANTI-FILOSOFÍA

Cuando nos acercamos a los avatares intelectuales de los individuos en los momentos de la crisis del Antiguo Régimen y de las independencias americanas el panorama ideológico se torna complejo. Para comprender los planteamientos de Moreno en 1822 necesariamente debemos abandonar algunos prejuicios historiográficos basados en líneas de continuidad demasiado rígidas entre la Ilustración y el liberalismo, así como entre la anti-ilustración y la contrarrevolución. Igualmente, la diversidad de orientaciones dentro de cualquiera de esas identidades políticas nos obliga a ser cautos ante cualquier tipo de adscripción. Ni el conjunto de los enemigos de las Luces pasó a engrosar las filas de la reacción antiliberal, aunque fue la tendencia más común, ni todos los ilustrados transitaron hacia posturas netamente revolucionarias. Una mirada abierta puede ayudarnos a comprender recorridos vitales que se escapan a sencillos encuadramientos¹⁵. En el marco de la denominada «Ilustración católica» se ha llamado la atención sobre la variedad de realidades que engloba dicha corriente¹⁶. Entre ellas, nuevos estudios se han preocupado por la «Ilustración antifilosófica»¹⁷ o la «contrarrevolución ilustrada»¹⁸. Ciertamente, la trayectoria del guayaquileño puede enmarcarse en ese aparente oxímoron:

¹³ Fernández Sebastián, 2011: 159-197. Saranyana y Bosco, 2011.

¹⁴ Armas Asín, 2016.

¹⁵ García Moneris, Frasset y García Moneris, 2016. Rújula y Ramón Solans, 2018. Kolar y Mücke, 2019.

¹⁶ Lehner, 2016. Hamnett, 2017.

¹⁷ Burson, 2014: 63-88.

¹⁸ Calvo Maturana, 2018: 283-299.

desde su bagaje reformista se opuso frontalmente a ciertos filósofos y a aspectos de las revoluciones liberales valiéndose de la razón católica para impugnarlos. De hecho, él mismo rechazaba ser considerado un recalcitrante antiilustrado: «no es ser enemigo de las Luces (...) desenmascarar las horrosas máximas de la falsa filosofía»¹⁹.

El espíritu ilustrado de Moreno se hace evidente en algunos momentos de su biografía. Aunque nacido en el puerto de Guayaquil, su formación eclesiástica se desarrolló en Lima, donde tempranamente fue ordenado presbítero. Entre 1789 y 1793 obtuvo el grado de bachiller en cánones, se tituló de abogado y asumió las cátedras de cánones y leyes en la Universidad de San Marcos, institución de la que llegaría a ser vicerrector en 1826²⁰. Sus amplios conocimientos en ciencias, historia y teología, así como el dominio de las lenguas clásicas, le abrieron las puertas de la Sociedad de Amantes del País. A partir de 1795 ejerció su apostolado en algunos curatos de los Andes centrales²¹. Tal era la reputación pública de Moreno que, en 1809, fue presentado como candidato para diputado en las Cortes de Cádiz, aunque finalmente no salió elegido²². Desde Huancayo preparó una *Exhortación* (10/5/1812) para reclamar fidelidad a los pueblos rebeldes de la intendencia de Tarma y un *Discurso* (1/1/1813) con motivo de la jura de la Constitución gaditana. En este segundo documento, sobre el que después regresaré, expuso claramente su talante reformador: la felicidad general y la prosperidad solo podían alcanzarse a través de la educación pública, el estudio de las ciencias útiles y el fomento de la agricultura, la industria y el comercio²³. En esos años se ha propuesto que pudo participar en los debates del momento bajo el pseudónimo de «Filopatro»²⁴. De acuerdo con los postulados expuestos, en 1817 asumió la dirección del Colegio de Caciques del Príncipe, donde promovió la implementación de medidas higienistas e impulsó la formación de los indígenas²⁵. También se le ha considerado el introductor de las teorías newtonianas en Perú²⁶. Hasta aquí, como vemos, su perfil se asemeja bastante al de aquellos

¹⁹ Moreno, 1826, carta VIII, 8/5/1822: 2.

²⁰ Bajo la dirección de Moreno, en 1793 se celebró un certamen en el que participó Carlos Pedemonte, con quien llegaría a trabar una gran amistad. Armas Asín, 2021: 172.

²¹ Altuve-Febres, 2008: 143-152; 2022. Sobre los perfiles del clero ilustrado peruano, Guerra Martiniere, 1999: 301-332.

²² Rodríguez O., 2004: 48.

²³ Moreno, 1813: 405 y 408-409.

²⁴ “Discurso político sobre el abuso de estas palabras: patriotismo, amor a la patria”, *El verdadero peruano*, Lima, 8, 12/11/1812: 61-74.

²⁵ Lozano, 2014: 203-207.

²⁶ Mendiburu, 1885, t. V: 370.

otros funcionarios, intelectuales y eclesiásticos que se preocuparon por mejorar el funcionamiento de la Monarquía.

Una vez proclamada la independencia del Perú, las facetas más destacadas en las actividades de Moreno han sido su discurso en defensa de la forma de gobierno monárquica ante la Sociedad Patriótica de Lima, el 1 de marzo de 1822²⁷, y su posterior aporte a la difusión de las ideas ultramontanas en Sudamérica²⁸. En este segundo caso, se considera su obra de madurez el *Ensayo sobre la supremacía del papa* (Lima, Imprenta de don José Masías, 1831). En él reivindicaba la vigencia de *Du pape* (1819), del afamado reaccionario Joseph de Maistre (1753-1821), para defender la completa autonomía de la Iglesia²⁹. Esa valoración ha servido para que gran parte de las miradas se dirijan hacia ese escrito cuando se trata de analizar los pensamientos de Moreno en materias de política teológica. De hecho, se le ha llegado a nombrar «el de Maistre del Perú»³⁰.

Si bien no se puede descartar que Moreno hubiera leído al conde saboyano en 1822³¹, el análisis detallado de las primeras dieciséis *Cartas* revela que se nutrió de un rico abanico de otras fuentes europeas, en el que no se ha

²⁷ Aunque su intervención completa no se conserva, una síntesis de esta fue publicada en *El Sol del Perú*, Lima, 28/3/1822, n.º 3. *Colección documental de la independencia del Perú*, 1971, t. XXIII, vol. 1: 359-362. También puede verse en Álvarez, 2022: 98-102. Sobre el debate república-monarquía y el triunfo de la primera opción, McEvoy, 2011: 759-792.

²⁸ Vargas Ugarte, 1962, t. V: 173.

²⁹ El *Ensayo sobre la supremacía del papa* se reeditó en Buenos Aires (Imprenta de Hallet y C. A., 1834), Lima (Imprenta de José Masías, 1836), Madrid (Imprenta de Aguado, 1838 y 1840) y París (Imprenta de Panckoucke, 1846). Sobre *Du pape*, véase Armenteros, 2018: 139-186. Entre las otras obras de Moreno destacan *Diálogo sobre los diezmos entre Jorge y Diceólogo* (Lima, Imprenta republicana administrada por José María Concha, 1826) y la *Refutación al papel titulado Abuso del poder contra las libertades de la Iglesia* (Lima, Imprenta de Manuel Corral, 1831).

³⁰ Rivera, 2010. Según Altuve-Febres 2008: 147, en el periodo era conocido como el «Bossuet criollo». Probablemente esta mención hace referencia a la crítica que realizó el padre Mariano José de Arce al escuchar la apología de la monarquía de Moreno ante la Sociedad Patriótica de Lima. Rivera, 2013: 232.

³¹ Según sostuvo Rivera, 2013: 233 y 234, quien sugirió la influencia temprana del conde de Maistre en la apología del gobierno monárquico que realizó Moreno. Sin embargo, a la luz de su más reciente publicación sobre este tema, dicho autor ha modificado su opinión aportando reflexiones e interpretaciones en parte distintas a las mantenidas en el pasado y de sorprendente similitud con las propuestas en este texto que, como puede comprobarse, fue recibido y aceptado para su publicación con anterioridad al suyo. La explicación más plausible es que el mencionado autor ha tenido acceso al borrador del presente trabajo, quizá como revisor, apropiándose así de ideas y planteamientos ajenos. Nos referimos a: Víctor Samuel Rivera, «Entre insensatos y locos. José Ignacio Moreno: filosofía política y debate en la independencia del Perú (1822)», *Desde el Sur*, 14/1 (Lima, 2022): 1-41.

detectado la presencia del conde de Maistre³². Aunque en ocasiones mencionó a quién seguía, de manera muy somera, lo cierto es que la mayor parte de sus composiciones eran una apropiación de otros escritos. Él mismo reconoció que iba a utilizar «las obras de nuestros mejores apologistas, sin hacerme escrúpulo de copiarlos al pie de la letra»³³. Con este proceder se adhería a las ideas de quienes le precedieron en la lucha contra la impiedad. La lectura de los abundantes textos contrarrevolucionarios y apologéticos que habían estado circulando en el ámbito de la Monarquía hispánica le formaron para afrontar los nuevos tiempos. Ahora su contribución a la causa católica consistía en trasplantar al ámbito peruano las enseñanzas que sus maestros ideológicos maduraron al otro lado del Atlántico. Sin embargo, la advertencia del guayaquileño no dejaba de encubrir una falta de honestidad intelectual. Este traducía y reproducía a otros autores, sin nombrarlos, y también hacía uso de sus cultas citas y referencias en diversos idiomas. A su vez, incorporaba amplios fragmentos de las obras que pretendía refutar, como si las hubiera leído directamente, sin la mediación de otros publicistas católicos que ya habían hecho previamente una criba. De esta forma, las *Cartas* rebosaban una erudición que se tomaba prestada, aunque la falta del aparato crítico verdadero fácilmente debió hacer creer a los lectores que la mayor parte de su contenido era fruto de la sabiduría de Moreno. Esta confusión premeditada fue un modo de actuar bastante común entre quienes combatían a los que identificaban como falsos filósofos³⁴. Paradójicamente, los apologistas acusaban a estos del procedimiento que ellos mismos seguían: plagiarse unos a otros para cohesionar sus argumentos, conferirles una mayor entidad y presentarse ante la opinión pública como auténticos sabios.

¿Cuáles eran los escritos en que se apoyaba el guayaquileño? He podido localizar extractos reiterados o directamente inspirados, sin mención alguna, de Jean-Georges Lefranc, *Instruction pastorale de monseigneur l'évêque Du Puy, sur la prétendue philosophie des incrédules modernes* (1763-1764)³⁵;

³² En ese momento los trabajos de este todavía no eran casi conocidos en el ámbito hispanoamericano. Continúa pendiente un estudio sobre la recepción de Joseph de Maistre en dicho espacio. Agradezco a Carolina Armenteros esta orientación. Comunicación personal, 30 de abril de 2021. En el caso de México, cuya independencia se consumó en septiembre de 1821, no hay referencias a las obras del conde saboyano en la numerosa publicística antiliberal del momento. Escrig Rosa, 2021.

³³ Moreno, 1826, carta II, 10/2/1822: 10.

³⁴ Herrero, 2020.

³⁵ Moreno, 1826, carta VII, 15/4/1822: 2 y 10; carta VIII, 8/5/1822: 9-11. Sin ser todas las existentes, estas referencias y las siguientes constituyen una evidencia del proceder intelectual del cura de Guayaquil.

Nicolas Jamin, *Pensées théologiques relatives aux erreurs du temps* (1769)³⁶ y *Traité de la lecture chrétienne* (1774)³⁷; Nicolas-Sylvestre Bergier, *Apologie de la religion chrétienne* (1769)³⁸, *Traité historique et dogmatique de la vraie religion* (1789)³⁹ y *Dictionnaire de théologie... Extrait de l'Encyclopedie méthodique* (1789)⁴⁰; y fray Miguel de Santander, *Ejercicios espirituales para sacerdotes* (1804)⁴¹. También sospecho que pudo haber hecho uso de Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios* (1668)⁴²; y de Jacques-Bénigne Bossuet, *La politique tirée de l'Écriture sainte* (1709)⁴³, a quien llamaba «sabio y elocuente». Por su parte, Moreno recomendaba la edición en castellano de la *Historie du clergé pendant la Révolution française* (1793), del afamado exjesuita Agustín Barruel; *L'origine de dieux du paganisme* (1767), de Bergier; y *La religion vengée de l'incrédulité par l'incrédulité elle-même* (1772), del obispo Du Puy⁴⁴. Para «instruirse en la religión» invitaba a leer, junto a la Biblia, el *Discours sur l'histoire universelle* (1681), de Bossuet; el *Catéchisme* (1706), del padre Pouget; la traducción realizada por Juan Antonio Maldonado de *L'Évangile médité* (1777); el *Evangelio en triunfo* (1797), de Pablo de Olavide; y al arzobispo Fenélon, de quien no mencionaba ninguna obra, pero seguramente estuviera pensando en sus aportes a la defensa de la infalibilidad pontificia⁴⁵. Además, aunque otros autores a quienes seguía el guayaquileño los rechazaran, Montesquieu y su *De l'esprit des lois* (1748) ocupaban un lugar destacado en sus reflexiones sobre aspectos políticos y religiosos.

A partir de la selección de escritos en que se basó el autor de las *Cartas* pueden recomponerse los principales objetivos que perseguía con ellas. En primer lugar, fácilmente se comprueba su predilección por la apologética francesa a través del recurso a Lefranc, Jamin, Bergier, Barruel o, incluso, Olavide. La querrela que se desató en Francia durante la segunda mitad del

³⁶ *Ibidem*, carta II, 10/2/1822: 7 y 8; carta III, 15/2/1822: 1 y 2; carta IV, 2/3/1822: 5-7; carta V, 3/3/1822: 11-13; carta XV, 20/9/1822: 23.

³⁷ *Ibidem*, carta IV, 2/3/1822: 3.

³⁸ *Ibidem*, carta XIII, 30/7/1822: 7.

³⁹ *Ibidem*, carta III, 15/2/1822: 9-11; carta VI, 30/3/1822: 10; carta X, 25/5/1822: 2-4, 15 y 18; carta XIV, 25/8/1822: 12; carta XV, 20/9/1822: 4-7 y 14.

⁴⁰ *Ibidem*, carta V, 3/3/1822: 2-4; carta VI, 30/3/1822: 9; carta X, 25/5/1822: 6-14; carta XIV, 25/8/1822: 4 y 5.

⁴¹ *Ibidem*, carta IV, 2/3/1822: 5.

⁴² *Ibidem*: 1 y 2.

⁴³ *Ibidem*: carta XIV, 25/8/1822: 7-10.

⁴⁴ Para las tres últimas obras mencionadas véase, respectivamente, Moreno, 1826, carta III, 15/2/1822: 9; carta VI, 30/3/1822: 10 y 13.

⁴⁵ *Ibidem*: carta VII, 15/4/1822: 9 y 10.

siglo XVIII entre los *philosophes* y sus detractores abonó el campo de la controversia doctrinal. Algunos ilustrados católicos, que habían manifestado su interés en el progreso de las Luces, se replegaron hacia posiciones cada vez más conservadoras para hacer frente a las acometidas de los filósofos radicales⁴⁶. Con unos años de diferencia, el guayaquileño se integraba en esa lucha ideológica. Recurría de manera preferente a los publicistas europeos porque observaba que el origen del mal ideológico provenía del viejo mundo. Resultaba conveniente atender las obras de aquellos que conocieron de primera mano las viles intenciones de los sofistas revolucionarios y los combatieron de forma pionera. América no podía caer en los mismos errores. En este sentido, el cometido de las *Cartas* era impugnar los alegatos antirreligiosos de *Les ruines de Palmyre* (1791), del conde de Volney, y *Le Citateur* (1803), de Pigault-Lebrun, pero la crítica se hacía extensiva a Voltaire, Rousseau, Bayle, Holbach, La Mettrie, Helvecio, Raynald, Tindal o Talleyrand, entre «otros impíos»⁴⁷. Desde diferentes perspectivas y fines, todos estos autores cuestionaron en algún momento ciertos principios de la eclesiología tradicional y plantearon otras formas de entender la espiritualidad y la relación con la Providencia⁴⁸. Ello fue motivo suficiente para que los antifilósofos hicieran frente común contra ellos, sin establecer demasiados matices entre sus diversos planteamientos y sensibilidades. Como parte de esa filiación, Moreno se presentaba como el principal defensor de la ortodoxia romana en Perú.

En segundo lugar, encontramos en las *Cartas* una preocupación por educar a los lectores católicos y enseñarles criterios para seleccionar bibliografía que les apartara del librepensamiento. Aquí cobra un sentido reforzado el recurso a las obras de Jamin⁴⁹. Moreno se hermanaba con él en la tarea de guiar las prácticas lectoras de los peruanos hacia libros antifilosóficos que se identificaran con los dogmas del catolicismo y las disposiciones de la Iglesia. La verdad revelada y la fe no admitían cuestionamiento. También era menester instruir a la población para que fuera capaz de discernir qué autores y obras debían ser rechazados, pues, según observaba, los modernos sofistas conocían los medios para encubrir sus principios irreligiosos e inmorales⁵⁰. En esa labor los eclesiásticos actuaban como mediadores encargados de tutelar a los creyentes, de ahí que el guayaquileño se inspirara en los tratados de Peña Montenegro, Santander

⁴⁶ Masseur, 2000. McMahon, 2001. Burson, 2008: 955-1002. Sobre las raíces de la «Ilustración radical», véase Israel, 2017.

⁴⁷ Moreno, 1826, carta II, 10/2/1822: 11.

⁴⁸ Hazard, 1985: 15-91.

⁴⁹ Delpiano, 2017. Rodríguez Sánchez de León, 2017: 955-986.

⁵⁰ Moreno, 1826, carta III, 15/2/1822: 1 y 2.

y Pouget en lo que entendía como un proceso de recatolización: «tiene su Iglesia doctores que... combaten con una mano la impiedad de la nueva filosofía, y alargan la otra a los fieles para instruirlos y salvarlos de la desecha tempestad de nuestro siglo»⁵¹. A través de esa dirección los feligreses se convertían, a su vez, en centinelas del catolicismo. En medio de la guerra de escritos que se libraba en el ámbito euroamericano, Moreno involucraba a toda la comunidad en la ofensiva contra los corifeos de la indiferencia religiosa.

En tercer lugar, las obras de Bossuet y Montesquieu, aunque elaboradas desde presupuestos muy alejados, servían en las *Cartas*, a través de una lectura selectiva, para reclamar que la dirección política de cualquier país tuviera una inspiración católica⁵². En el caso de Bossuet, a través de *La politique*, Moreno recordaba que en las Sagradas Escrituras se encontraba recogido el orden jerárquico establecido por Dios. Este debía servir como base en la organización de la sociedad, pues la estructura familiar constituía un reflejo de la autoridad gubernativa⁵³. Por ello, quien recurriera al Evangelio comprobaría que resultaba «verdaderamente útil a sí mismo, a su familia y a su patria»⁵⁴. En correspondencia, se entendía que los mandatarios estaban obligados a mantener la fe verdadera. Respecto a *De l'esprit des lois*, el guayaquileño recurría en este caso a aquellos pasajes de los libros XXIV y XXV en los que se presentaba la religión —y especialmente el catolicismo— como un elemento necesario para lograr la estabilidad política y la cohesión social. Tanto en el *Discurso* sobre la jura de la Constitución doceañista como en las *Cartas*, Moreno reproducía el siguiente pasaje de Montesquieu: «Luego que el Estado está satisfecho de una religión, será una ley civil muy acertada la que no sufra el establecimiento de otra»⁵⁵. La intolerancia servía para garantizar el orden interior y evitar la reproducción de las viejas guerras de religión. Ello era válido para cualquier tiempo y forma de gobierno, aunque el guayaquileño prefería la monarquía. Los líderes del Perú independiente debían guiarse por estos principios si querían salvar la nación del caos.

⁵¹ *Ibidem*, carta IV, 2/3/1822: 1-7. Cabe señalar que la figura de fray Miguel de Santander ha sido discutida historiográficamente por su colaboración con el régimen de José I, tras la ocupación napoleónica de la Península. Aun así, sus postulados en materia de renovación misionera y en defensa de la religión bien pudieron servir a Moreno. Ramón Solans, 2014: 109-131.

⁵² Sobre el término «catolicismo político», Colom y Rivera, 2006: 9.

⁵³ Moreno, 1826, carta XIV, 25/8/1822: 10.

⁵⁴ *Ibidem*, carta XIII, 30/6/1822: 9.

⁵⁵ Moreno, 1813: 399; 1826, carta XIII, 30/7/1822: 11. Según la anotación del editor, esta referencia a Montesquieu fue añadida por Moreno antes de junio de 1823, cuando se imprimió la carta. Otras referencias a *De l'esprit des lois* en Moreno, 1826, carta XIV, 25/8/1822: 3 y 11. Para la dimensión religiosa en la obra del ensayista francés, Cotta, 1966: 582-603.

A través de los ejes comentados, las *Cartas* buscaban incidir en el estado de opinión y constituirse en un referente a tener en cuenta por toda la sociedad. La ruptura con la Monarquía española, los cambios políticos y la continuidad de la guerra habían abierto un escenario incierto en el que tenían cabida propuestas de distinto signo. Para Moreno era necesario conducir esa situación por cauces que resultaran favorables al mantenimiento del catolicismo y la conservación del Estado. Su filosofía de la historia encontraba en la independencia hispanoamericana un punto de inflexión a partir del cual se podía empezar una época nueva. Esta estaba cargada de posibilidades, pero también de serias amenazas.

EMANCIPACIÓN, CATOLICISMO E INTOLERANCIA EN LAS *CARTAS PERUANAS*

Moreno puso al servicio de la consolidación de la independencia la trascendental capacidad legitimadora de la religión y el potente discurso de la reacción antifilosófica. Para contextualizar en perspectiva la emancipación peruana de 1821, insertó ese hito en un relato de amplio espectro temporal en el que presentaba una lucha maniquea entre el catolicismo y sus enemigos, el bien y el mal, Dios y Satanás. La orientación teológica de la historia que encontramos en el *Discours sur l'histoire universelle*, de Bossuet, así como las diversas aportaciones de Bergier, le debieron haber guiado para trazar el mapa de ese disputado recorrido. En medio de este, presentaba la ruptura respecto de la Monarquía hispánica como parte de los planes de la Providencia para resguardar la fe en el suelo americano. Así, la independencia cobraba un sentido sobrenatural al estar promovida por el cielo. El guayaquileño ubicaba en Europa los orígenes y el desarrollo de esa eterna contienda, salvando el Nuevo Mundo de las disputas. De esta forma, su construcción histórica contraponía los avatares de los territorios situados a ambos lados del Atlántico y presentaba una imagen utópica y eminentemente parcial de una América ajena al contagio filosófico. Cuando la revolución española de 1820 puso en marcha su programa secularizador, los hispanoamericanos no tuvieron más remedio que deshacer el viejo vínculo colonial. Esta lectura situaba como una de las causas principales de la separación el supuesto embate contra el catolicismo por parte de las Cortes peninsulares. Se trataba de un discurso bastante difundido en los círculos conservadores del Perú y otros espacios del continente que entonces se emanciparon, como México⁵⁶. Pero Moreno observaba que la fuerza motriz que animaba la independencia tenía raíces más profundas.

⁵⁶ Peralta, 2011: 729-758. Escrig Rosa, 2021: 227-319.

Según las *Cartas*, la genealogía de los falsos filósofos empezaba en la Antigüedad clásica. Aquellos primeros sofistas «no produjeron sino sistemas absurdos de cosmogonía, de teología y de moral». Incluso los más doctos, como Sócrates o Platón, «solo vieron de lejos la verdad mezclada todavía con muchos errores». Hubo que esperar a que el Dios del catolicismo se revelara a los hombres para que conocieran la auténtica sabiduría y razón⁵⁷. En aquel momento la Iglesia se erigió en una «autoridad visible» para guiar en materia de religión a todos los creyentes. Frente a ella se alzó la reforma protestante en el siglo XVI, modelo de los posteriores incrédulos. Lutero y Calvino cuestionaron la superioridad romana y abrieron las puertas al desgobierno general⁵⁸. Ese mal se expandió por Inglaterra y Francia hasta que en el Setecientos se hizo evidente la entidad del contagio filosófico: «el espíritu humano (...) se entregó al escrutinio de las cosas superfluas, y superiores a su alcance, y adoptó en el sistema de sus ideas la volubilidad e inconstancia de las modas». La revolución de 1789 fue la culminación de esa escalada de quimeras y produjo los horrores que eran por todos conocidos. Entonces «logró triunfar la impiedad», «asesinando y arrastrando a la guillotina a los obispos, sacerdotes y creyentes»⁵⁹. Según Moreno, España estaba siguiendo los mismos pasos que su país vecino, motivo por el cual experimentaba una idéntica enfermedad⁶⁰. El radicalismo liberal de sus diputados estaba promoviendo la ruina del catolicismo, creencia que hasta entonces había sido la principal seña de identidad del país⁶¹.

En esta historia de avances y retrocesos, la emancipación sirvió para que los americanos cortaran el lazo que los ligaba a la metrópoli. Habían alcanzado suficiente madurez a la hora de rechazar «la carrera del libertinaje y de la corrupción». Sin embargo, la ruptura no era suficiente por sí sola para terminar con la amenaza descrita. Moreno observaba que los europeos pretendían castigar el Nuevo Mundo inundándolo de libros irreverentes. Se trataba de un mal universal que tenía en el Viejo Continente su centro de operaciones: «en todas partes hay hoy partidarios de la impiedad; los escritores incrédulos de Europa se afanan, tiempo ha, en propagar el veneno de la irreligión por medio de sus obras». En el pasado sometieron el territorio americano para extraer sus riquezas, ahora lo querían reconquistar a través del «imperio de su fatal

⁵⁷ Moreno, 1826, carta IX, 15/5/1822: 2.

⁵⁸ *Ibidem*, carta X, 25/5/1822: 1-5.

⁵⁹ *Ibidem*, carta III, 15/2/1822: 8 y 9.

⁶⁰ *Ibidem*, carta XIII, 30/6/1822: 15.

⁶¹ En su discurso sobre la monarquía acusó a las Cortes hispanas de haber promulgado «leyes e innovaciones» que resultaban «incompatibles con el carácter, preocupaciones y costumbres de los españoles». *Colección documental de la independencia del Perú*, 1971, t. XXIII, vol. 1: 361.

filosofía». Se trataba de una venganza por la independencia que aspiraba a «estrellar su libertad contra el escollo de la irreligión». Como no podían dominarlo por la fuerza planeaban introducir el germen de la tolerancia religiosa para que el disentir de opiniones sumiera los países emergentes en guerras fratricidas. Frente a este proyecto subversivo los americanos debían apoyarse en el catolicismo. Era la única vía «para consolidar sus gobiernos y dar un firme apoyo a las virtudes que debe desplegar su patriotismo»⁶². La religión quedaba así ligada a la construcción de las identidades nacionales y servía de apoyo a los mandatarios para sostener la libertad política de los nuevos Estados. De hecho, San Martín se valió de la significación simbólica del catolicismo para legitimar la independencia. En este sentido, al día siguiente de la proclamación se llevó a cabo su sanción religiosa en la catedral. A través de ese ritual se consagraba el carácter sagrado del país emergente⁶³.

Según Moreno, la solución para evitar el contagio de la gente no instruida consistía en promover un estado de temor general. Manejando las conciencias y los sentimientos de la población sería posible coartar cualquier iniciativa de lectura de obras impías: «el único preservativo contra los lazos de la falaz filosofía del siglo es un santo e invencible horror a los libros que la contienen». Para este eclesiástico, dicho mecanismo de represión intelectual y espiritual encontraba su apoyo en la intolerancia, el fanatismo y la superstición. La primera iluminaba «el amor a la verdad», el segundo suponía «el celo por defenderla», mientras que la tercera apuntalaba el «propósito de no abandonarla jamás, ni dejársela arrebatar por los seductores y ministros de la impiedad»⁶⁴. Si bien ciertos filósofos del Setecientos criticaron, precisamente, ese oscurantismo religioso, el autor de las *Cartas* se mostraba predispuesto a fomentarlo. Constituía la base para evitar cualquier cuestionamiento de los dogmas católicos.

Moreno era consciente de la magnitud de los cambios que se estaban produciendo y buscaba los medios para comprenderlos y hacerlos inteligibles. Las *Cartas* tenían un tono apocalíptico que remarcaba la situación de encrucijada en que algunos creían encontrarse. Para el guayaquileño se trataba de un periodo calamitoso y de extrema gravedad que fue anunciado por San Juan en el *Libro de las revelaciones*⁶⁵. También recurría a la *Epístola de Judas* para traer al presente las escenas dramáticas que profetizó el apóstol. Las vívidas

⁶² Moreno, 1826, carta III, 15/2/1822: 2 y 6.

⁶³ Ortemberg, 2016: 243 y 244.

⁶⁴ Moreno, 1826, carta III, 15/2/1822: 5 y 8. Sostenía estos argumentos copiando y basándose en Bergier, 1830 [1789]: XL-XLVIII.

⁶⁵ Moreno, 1826, carta VII, 15/4/1822: 3.

imágenes que presentaba en sus pasajes eran utilizadas por Moreno para interpretar el momento político de crisis e insertar al lector de sus escritos en una realidad que parecía abocarse precipitadamente hacia la consumación de los días. Pretendía captar las complejidades del contexto a través del pensamiento escatológico:

Predicho estaba que vendrían en los últimos tiempos [ya lo vemos y palpamos] estos impíos, enemigos declarados de Jesucristo, blasfemadores del nombre de Dios, corrompidos y corruptores del mundo, degradados hasta ponerse por elección y por gusto a nivel de las bestias irracionales, almas obscenas, fósforos que brillan con una luz falsa y efímera, malignos calumniadores de la religión y de la virtud, entregados a su réprobo sentido, y sobre todo insignes embusteros⁶⁶.

Este fragmento bíblico servía de lema en las *Cartas*. En él se conjugaban el miedo y la esperanza. En el primer caso, Moreno proyectaba sobre su tiempo las palabras de San Judas para presentar una descripción negativa de todos los filósofos modernos, a quienes no dudaba en convertir en «órganos y ministros» de Satanás⁶⁷. Esa condena tenía una fuerte carga para el sistema de creencias de la cultura católica, pues suponía excluir de la comunidad y condenar al fuego eterno a quienes comulgaban con las nuevas y pecaminosas nociones. Aunque poco original para 1822, la equiparación pretendía provocar los sentimientos de animadversión, recelo y temor en las conciencias de los creyentes. Además, la característica que vinculaba estrechamente al diablo con los sofistas era el arte de la mentira y el engaño. Al guayaquileño le inquietaba la capacidad de estos literatos para persuadir a la población con sus artificios y ficciones: «en sus escritos todo es trampa, todo enredo, todo sorpresa e ilusión». En las *Cartas* encontramos una honda preocupación por los cambios de naturaleza lingüística operados en el siglo XVIII y acelerados durante el periodo de las revoluciones atlánticas. Moreno hablaba del «abuso de los términos», «del lenguaje y del raciocinio»⁶⁸.

Sensible a estas transformaciones, de manera lúcida percibía que el desmantelamiento del Antiguo Régimen había dislocado también los viejos marcos conceptuales y abrió una brecha en la hegemonía intelectual mantenida hasta entonces por la Iglesia. Poco a poco los discursos de carácter político se sobrepusieron a los de temática o inspiración religiosa. Estos segundos nunca llegaron a desaparecer en ese periodo, pero empezaron a resultar menos

⁶⁶ Moreno, 1826, carta VI, 30/3/1822: 16. Para el universo profético y apocalíptico, Ramón Solans, 2017: 471-496. Cid, 2019: 695-616. Escrig Rosa, 2023: 149-175.

⁶⁷ Moreno, 1826, carta VI, 30/3/1822: 3.

⁶⁸ *Ibidem*: 2 y 15. Fernández Sebastián, 2021: 217-251.

imprescindibles⁶⁹. El nuevo espacio de la opinión pública y las mayores facilidades para difundir ideas abrieron los debates a publicistas no profesionales a los que Moreno nombraba despectivamente como «*pseudo-filósofos*» y «*semi-eruditos y pedantes*»⁷⁰. A través de la imprenta hacían llegar sus escritos maliciosos a todos los rincones de la tierra, pervirtiendo un medio de comunicación «que debiera servir solo de vehículo de las verdaderas luces»⁷¹. Por ello el autor de las *Cartas* veía con indignación que todos los fingidos sabios «condenaran el lenguaje firme y constante de la religión»⁷². En sus plumas el error suplantaba a la verdad. La ilustración que prometían solo servía para confundir y aprender a cuestionarlo todo. Entonces, sin ninguna certeza trascendente en la que ampararse, la sociedad estaba abocada a un estado de permanente desorientación y anarquía. De ahí que resultara tan necesario educar en la lectura de obras edificantes.

En la otra cara de la moneda de este discurso se encontraba el optimismo. En la mirada de Moreno la independencia peruana tenía un sentido mesiánico: suponía la superación de un pasado en el que los filósofos conspiradores trataron de implantar el dominio de la irreligión⁷³. Sus ideas sobre la emancipación reflejaban la aspiración ideal de realizar una transformación hacia una nueva sociedad. Así, proyectaba sobre el futuro inmediato del Perú sus distintos anhelos. El guayaquileño confiaba que en el nuevo Estado nación se adoptaran medidas favorables a la conservación y el progreso del catolicismo. Por eso las *Cartas* no eran solo una impugnación de los principios de la falsa filosofía. En ellas encontramos un continuo llamamiento a la acción para preservar el país del contagio y reforzar la posición de la Iglesia. Ese requerimiento se dirigía en tres direcciones. En primer lugar, Moreno se quejaba de la falta de escritos originales que siguieran el ejemplo de sus *Cartas* e hicieran frente a la irreligiosidad. Desde el inicio convocaba a otros sabios para que le ayudaran en su lucha: «extraño que en un país católico como el nuestro todo el mundo calle, y nadie tome la defensa de la religión de Jesucristo». «En esta capital —añadía— no faltan insignes teólogos y sabios (...); y sin embargo ignoro hasta hoy, que alguno haya consagrado su pluma a tan

⁶⁹ Martínez Riaza, 1985. McEvoy, 2002. Peralta, 2010. Morán y Calderón, 2014.

⁷⁰ Moreno, 1826, carta V, 3/3/1822: 11. Las cursivas son del autor.

⁷¹ *Ibidem*, carta III, 15/2/1822: 2.

⁷² *Ibidem*, carta VI, 30/3/1822: 3.

⁷³ Esta interpretación no fue compartida por todos los eclesiásticos. Desde el ámbito más conservador, algunos de ellos consideraron la independencia como un castigo providencial. Pueden verse al respecto las cartas de apoyo que recibió el obispo de Trujillo, José Carrión y Marfil, en el contexto de su expulsión. Según una de ellas, tras la marcha del prelado «se han multiplicado los irreligiosos, libertinos y déspotas, con el prurito de novedad». Ortega, 1958: 76-84.

digno e importante objeto», motivo por el cual, sentenciaba, «la impiedad triunfa sin contradicción alguna». Confiaba que la edición de sus misivas los estimulara a publicar nuevas obras cuanto antes. Era una tarea urgente en la que se sentía desamparado⁷⁴.

A continuación, sus recriminaciones se dirigían a las autoridades eclesiásticas, a quienes imputaba falta de contundencia en sus declaraciones públicas. Esperaba que se «rompa algún día su silencio, temiendo (...) el eterno arrepentimiento de haberlo guardado». El mutismo no era opción. A ellas les competía vengar los ultrajes de quienes cuestionaban su liderazgo espiritual⁷⁵. Moreno recordaba con añoranza el edicto de 12 de febrero de 1821 del exarzobispo de Lima, Bartolomé María de las Heras⁷⁶. En un momento en el que la Ciudad de los Reyes continuaba bajo el mando de las autoridades virreinales, el prelado condenó y anatemizó las obras mencionadas de Volney y Pigault-Lebrun, así como el *Système de la nature* (1770), del barón d'Holbach. Esos libros declaraban «abiertamente la guerra a Dios». Quienes los leyeran o tuvieran en su posesión serían excomulgados. El arzobispo seguía en buena medida a Jamin en sus advertencias, tratando de apartar a la ciudadanía de los «apóstoles de la impiedad» y del «furor de la filosofía»⁷⁷. En correspondencia, el autor de las *Cartas* esperaba una orden semejante en el escenario de 1822. En la historia de la Iglesia se veía «por todas partes la espada terrible del anatema levantada para herir de muerte» a los herejes, apóstatas y proselitistas de escritos irreverentes⁷⁸. Mientras se recuperaba la comunicación con Roma era menester que el gobierno eclesiástico de Lima actuara. No había tiempo que perder.

Finalmente, de manera complementaria, Moreno tuvo también palabras para los mandatarios políticos, a quienes consideraba un brazo auxiliar fundamental en la tarea de depuración ideológica que estaba planteando. En sus reflexiones alababa la primera entrada del Estatuto Provisional, en la que se sancionó que el catolicismo era «la religión del Estado». Al Gobierno le correspondía «mantenerla y conservarla», de modo que cualquier ataque a sus dogmas sería «castigado con severidad a proporción del escándalo que hubiere dado». No hizo entonces más comentarios sobre el siguiente artículo, en el que se estipulaba la posibilidad de obtener un permiso especial para profesar

⁷⁴ Moreno, 1826, carta I, 20/1/1822: 4 y 11.

⁷⁵ *Ibidem*, carta III, 15/2/1822: 3 y 4.

⁷⁶ *Ibidem*, carta IV, 2/3/1822: 2 y 3.

⁷⁷ Heras, 1821. Tras su renuncia, el arzobispo dejó como gobernador de la arquidiócesis al deán Francisco Xavier Echagüe. Sobre la suerte de los prelados peruanos, Nieto Vélez, 1969: 363-373.

⁷⁸ Moreno, 1826, carta IV, 2/3/1822: 2.

otra religión cristiana, siempre que ello no afectara a la tranquilidad pública. Aunque tácitamente se imponía la exclusividad del catolicismo, al guayaquileño no debió gustarle esa otra posibilidad, como veremos enseguida, pero se guardó de criticar el Estatuto. De manera más sagaz, optó por la estrategia de presentar el Gobierno protector de San Martín como un ariete de la Iglesia. A este le encargaba que «no solo persiga, arranque de las manos de todos, y mande condenar a las llamas estos perversos libros», sino que, además, «despliegue la fuerza de su brazo contra los refractarios»⁷⁹. A través de esta conversión, más ficticia que real, Moreno esperaba sumar apoyos para su particular cruzada contra la tolerancia⁸⁰. Como hemos comentado, se veía solo en esa empresa ante la desidia de los otros apologistas católicos y la falta de contundencia de las autoridades eclesiásticas peruanas. Ahora bien, esta demanda de amparo y el reconocimiento de la responsabilidad del Gobierno para cuidar la religión no se podía traducir en una posible supeditación de la Iglesia a los intereses del Estado.

El guayaquileño ya había mostrado su postura sobre este asunto cuando explicó la Constitución gaditana. Como parte de la cultura católica hispana, el artículo 12 reconocía la obligatoriedad de la nación de proteger la religión «por leyes sabias y justas». En su momento ese amparo fue interpretado de dos formas distintas. Por un lado, para ciertos liberales significaba la posibilidad de que el poder político interviniera sobre los asuntos eclesiásticos que no afectaran al dogma. Por otro, los sectores más conservadores hacían una lectura literal de la entrada constitucional y entendían la defensa en términos efectivos. Esto es, que el Gobierno actuara en beneficio de la Iglesia y contra quienes trataran de socavar sus afirmaciones doctrinales y su autoridad, sin que ello supusiera ningún tipo de intromisión interna⁸¹. Moreno se decantaba por esta segunda explicación. En su *Discurso* condenó las obras de Maquiavelo, de Hobbes y las estrategias de Napoleón Bonaparte. Consideraba que todos ellos pretendieron convertir la religión en un «instrumento versátil» a manos de los gobernantes y sus intereses volubles⁸². Por el contrario, su postura reclamaba la completa autonomía de la Iglesia. De ahí que criticara la

⁷⁹ Moreno, 1826, carta III, 15/2/1822: 3.

⁸⁰ Como señala Armas Asín, 1998: 43, el liberalismo peruano no desplegó una política de «intolerancia agresiva». El Protectorado se cuidó de proteger el catolicismo, pero se ingirió en aspectos que incumbían al estamento eclesiástico. San Martín buscó asegurarse la lealtad de los religiosos al nuevo régimen, exhortándoles a que se manifestaran a favor de la independencia o haciéndoles pasar por un proceso de purificación. *Colección documental de la independencia del Perú*, 1971, t. XX, vol. 1. García Jordán, 1982: 143.

⁸¹ Sobre estas posturas, La Parra, 1985. Portillo, 2007: 17-35. Alonso, 2014.

⁸² Moreno, 1826, 1813: 398.

política reformista en materia eclesiástica de las Cortes españolas del Trienio Liberal e interpretara la independencia peruana, de una forma idealizada, como una oportunidad para librarse de aquella.

Las opiniones de Moreno quedaron todavía más en evidencia a raíz de los debates sobre la tolerancia religiosa que tuvieron lugar en el contexto que siguió a la instalación del Congreso, el 20 de septiembre de 1822⁸³. La propuesta del borrador de las Bases de la Constitución, presentado para su discusión en el mes de noviembre, recogía en su artículo 5.º que «La religión (del Estado) es la católica, apostólica y romana». Nada se decía sobre la obligatoriedad de brindarle amparo o sobre la exclusión de otros cultos. Ello desató la polémica entre ciertos congresistas y en el seno de la población limeña, una parte de la cual presentó ese mes una *Representación* para que se aclarara el sentido de dicha entrada constitucional. Temían que la ambigüedad pudiera ser aprovechada por fuerzas «sinistras». Finalmente, los grupos moderados consiguieron imponerse y enmendar el contenido del artículo mencionado, ahora convertido en el 8.º, cuya redacción definitiva sancionaba el carácter exclusivo del catolicismo. Además, la entrada siguiente reconocía la obligatoriedad de la nación de protegerlo «por todos los medios conforme al espíritu del Evangelio». Debía ser respetado «inviolablemente» por el conjunto de los habitantes del país. Aunque infructuosamente, hubo diputados que intentaron en los meses siguientes llegar más lejos en las restricciones. En un sentido próximo al que expuso Moreno en sus primeras *Cartas*, el padre Tomás Méndez Lachica —republicano e intransigente en materias religiosas— trató que se excluyera de la nacionalidad peruana a quien no fuera católico y que se agregara «que la nación debía castigar a todo el que pronunciase doctrinas contrarias a los dogmas de la fe»⁸⁴. Sin embargo, en esta ocasión el Congreso no estuvo dispuesto a llegar tan lejos.

A pesar de que la reacción religiosa quedó inconclusa, parece que al guayaquileño le resultó satisfactorio el resultado conseguido en los debates. Antes de que se publicara la carta XIII, cuya impresión estaba prevista para junio de 1823, el editor indicó que Moreno había añadido unas reflexiones sobre los aspectos que se acaban de comentar⁸⁵. De acuerdo con los argumentos que hemos estado viendo, el autor de las *Cartas* agradecía al cielo que el Congreso peruano hubiera preservado el país «del contagio de esta falsa filosofía». Comparaba a los diputados con los representantes del Israel bíblico elegidos

⁸³ Seguimos aquí a Armas Asín, 1998: 25-37.

⁸⁴ La intervención se produjo el 29/4/1823. Armas Asín, 1998: 38; 2022: 351-360.

⁸⁵ No obstante la previsión, parece que no vio la luz hasta 1825. Según el editor, los retrasos se debían a la escasez de imprentas en Lima.

por Moisés, de modo que podía presentarlos como guardianes de la religión católica. Esta era «la única que se sentará apaciblemente sobre el trono del Perú». Todos estaban obligados a reconocerla y a someterse a las verdades que enseñaba, pues, según Montesquieu, la uniformidad religiosa era la mejor garantía para mantener el orden y la disciplina. Dios había preservado el país de la «monstruosa» tolerancia, evitando así la disensión de pareceres. Siguiendo a Bergier, señalaba que los extranjeros que profesaran otras creencias podían comerciar sin ataduras con el nuevo país, pero ello no significaba que se les permitiera hacer proselitismo de sus opiniones doctrinales. En este punto, el guayaquileño incorporaba por primera vez en sus escritos la referencia a la «logia de franc-masones», vinculándola con el tema de la libertad religiosa⁸⁶. De acuerdo con el pensamiento antifilosófico más extendido, los modernos sofistas colaboraban con los miembros de esas sectas para arruinar el altar y los estados. Conspiraban juntos y extendían sus redes por todos los rincones del mundo. Probablemente Moreno no había hecho mención a la masonería hasta entonces porque personajes que le habían protegido, como San Martín o el ministro Bernardo Monteagudo, quien le encargó defender la monarquía ante la Sociedad Patriótica de Lima, habían participado en sociedades o logias que algunos consideraban masónicas, aunque se discute que lo fueran *sensu stricto*⁸⁷. A la altura de 1823 ambos personajes habían desaparecido de la escena política peruana, motivo por el cual resultaba más fácil incorporar ese otro componente en el relato de la conjura. El contubernio de quienes pretendían instaurar la tolerancia estaba siempre listo para volver a actuar.

Los halagos a la Ley fundamental en materia de religión iban también acompañados de una sustancial advertencia a los diputados. Moreno exhortaba a que el Congreso respetara la completa independencia de la Iglesia. Rechazaba las políticas regalistas y adelantaba, de una forma cada vez más elaborada, sus postulados ultramontanos. Cualquier novedad que se pretendiera introducir en materia eclesiástica debía contar con la aquiescencia de Roma:

Con igual integridad sabrá dejar a salvo la disciplina que es propia de la Iglesia, y está, o reservada a su juicio, o consagrada a su decoro y permanencia. Querer la religión sin su disciplina, o poner manos en esta sin contar con el acuerdo del que tiene de Dios el depósito de aquella, sería lo mismo que anhelar por la ley sin su forma práctica, o mudar la policía de un lugar sin consentimiento de aquel que por autoridad del príncipe común le rige y gobierna⁸⁸.

⁸⁶ Moreno, 1826, carta XIII, 30/7/1822: 10-14.

⁸⁷ Ferrer Benimeli, 2018: 41-70. Cid, 2021: 163-185.

⁸⁸ Moreno, 1826, carta XIII, 30/7/1822: 15.

Este aviso iba acompañado de dos ejemplos negativos en los que mostraba las consecuencias que acarrearía el incumplimiento de esa prevención. Desde su particular mirada, las experiencias de la Revolución francesa y de la española de 1820 mostraban los funestos resultados que siguieron a la aplicación de los programas reformistas. En un caso, la Asamblea constituyente atacó la disciplina eclesiástica y propició la reacción del clero, dispuesto «a inmolarse antes que ceder al insensato prurito de las innovaciones». En el otro, los enemigos de la religión avanzaban a grandes pasos. Por ello, decía, la «incauta» España «es tal vez hoy víctima de su ilusión, por haber intentado salir de los justos límites a que debe ceñirse la reforma social»⁸⁹. Los diputados de las Cortes reunidas en Madrid habían promovido medidas que afectaban a la institución eclesiástica sin contar con ella. La falta de consenso era una muestra del despotismo al que podía llegar una Asamblea gobernada por filósofos anticatólicos. Ambos casos debían recordarse para evitar que se reprodujeran acciones similares en Perú.

La carta que venimos examinando tuvo repercusión en otros escritos de semejante naturaleza. Fue parcialmente incorporada en una reedición de la *Memoria política sobre si conviene en Chile la libertad de cultos* (editada en 1825), de Juan Egaña, en 1827⁹⁰. Este era estrecho amigo de Moreno y fue el redactor de la Constitución chilena de 1823, en cuyo artículo décimo se garantizaba el carácter católico de la nación, sin posibilidad de que se ejercieran otros cultos. Ello provocó la reacción de José María Blanco White —quien, desde Londres, llevaba tiempo abogando por la tolerancia religiosa— y la contrarréplica de Egaña. En la *Memoria* encontramos una defensa de la intolerancia como medio para garantizar la seguridad pública y la moral ciudadana. Ello ha llevado a que algunos autores planteen que «la defensa del exclusivismo religioso por parte de Egaña es fundamentalmente política, como apoyo y soporte del orden social y político». Esto es, la religión actuaría subordinada a los intereses del Estado como un «poder moderador frente a la inseguridad existencial y política» que siguió al periodo de las independencias⁹¹. Muy probablemente ello sea el motivo por el que en la reedición conjunta de la *Memoria* y la carta XIII de Moreno se excluyera de esta la parte en la que, como se acaba de consignar, el guayaquileño apostaba por la com-

⁸⁹ *Idem.*

⁹⁰ Egaña, 1827. La resonancia transnacional de este escrito compuesto resulta evidente: se reimprimió en Bogotá (Imprenta de Bruno Espinosa, 1828), con nuevas reflexiones del editor, y en Caracas (Imprenta de G. F. Devisme, 1829).

⁹¹ Stuken, 2016: 23-44.

pleta autonomía de la Iglesia⁹². Aun así, ambos compartían su antifilosofismo y el rechazo a las ideas librepensadoras de origen europeo. En la *Memoria* se anotaba que la falta de piedad en el Viejo Mundo había provocado su decadencia, por ello, aseguraba su autor, «hace tiempo que no tiene patriotismo, ni aun costumbres». Sin uniformidad religiosa, agregaba, «se formará un pueblo de comerciantes, pero no de ciudadanos». Los casos de Francia y España volvían a constituir modelos a rechazar porque «sus revoluciones han sido bastante irreligiosas». Sin solución de continuidad, interpretaba que la impiedad conducía a la anarquía: «Ella es la fuente de toda inmoralidad; la iniciación de todos los que se reúnen a formar el desorden de las repúblicas, y de los que más resisten el pacífico imperio de las leyes»⁹³.

La *Memoria* se publicaba en un momento en el que volvía a planear el fantasma de la tolerancia sobre Perú, cuestión que preocupaba tanto a Moreno en sus *Cartas* y escritos sucesivos. El 9 de diciembre de 1826 se había jurado la Constitución Vitalicia, bajo la dictadura de Simón Bolívar, en la que no se declaraba la confesionalidad del Estado ni se rechazaban explícitamente otros cultos. La presión sobre los eclesiásticos aumentó de manera preocupante para dicho sector⁹⁴. Aunque esta experiencia constitucional fue muy breve, pues una sublevación militar en enero del año siguiente derrocó el régimen bolivariano y restauró la Carta de 1823, mostró la situación cada vez más precaria de los grupos clericales conservadores. Aun así, su pertinaz resistencia tuvo un cierto éxito a medio plazo: con algunas fisuras, la unanimidad católica de la nación peruana se mantuvo en las constituciones de 1828, 1834 y, en menor medida, 1839⁹⁵. Para ese momento, el guayaquileño, en la etapa final de su vida, ya había alcanzado ampliamente la fama de justo heredero sudamericano de Joseph de Maistre. Sin embargo, según se ha demostrado, la conformación de su ideario fue el resultado de una amplia lectura de autores europeos muy diversos, de cuyas contribuciones se nutrió y apropió. Desde el ámbito preferente de la antifilosofía, esa operación intelectual le preparó para recibir y actualizar las enseñanzas del conde saboyano. Sobre la base de esa experiencia pudo aplicar sus conocimientos de manera novedosa en los cambiantes contextos que siguieron a la proclamación de la independencia peruana. Su vida estuvo dedicada a combatir el «partido filosófico» de la primera mitad del siglo XIX⁹⁶.

⁹² Egaña, 1827: 37.

⁹³ *Ibidem*: 7 y 12.

⁹⁴ Rojas, 2006. Hernández, 2018: 225-246.

⁹⁵ Armas Asín, 1998: 43-49.

⁹⁶ Moreno, 1826, carta VIII, 8/5/1822: 13.

CONCLUSIONES

El 17 de enero de 1833, Egaña escribía a Moreno solicitándole más ejemplares de sus *Cartas peruanas*, las cuales, decía, se buscaban en Santiago de Chile «con empeño y mucha aceptación». En esa misma misiva caracterizaba al guayaquileño como «el apoyo y columna que tiene allí (y aun en otros puntos de América) la religión y la disciplina de la Iglesia en tiempos tan calamitosos»⁹⁷. Unos años más tarde, en 1851, el viajero francés R. M. Taurel publicaba un alegato contra la filosofía revolucionaria en el que recordaba a Moreno como «una de las glorias del Perú contemporáneo». En las notas de este escrito reproducía partes de la carta XIII en la que se combatía más enfáticamente la tolerancia, según hemos tenido ocasión de examinar. De acuerdo con Taurel, las reflexiones del guayaquileño contribuyeron a que en 1823 fracasaran los reclamos de los «innovadores»⁹⁸. Para ciertos grupos de católicos conservadores, Moreno se había convertido en el «martillo de los heterodoxos» en la América del Sur⁹⁹.

En este trabajo he rastreado las principales fuentes de que se nutrió el ilustrado cura de Guayaquil para elaborar la primera serie de sus *Cartas*, en 1822, así como los argumentos directrices de las mismas. El resultado de la investigación demuestra que estas fueron el resultado de una adaptación a la realidad peruana posindependiente de algunos de los principios sostenidos por los autores antifilosóficos europeos. Moreno seleccionó partes de otras obras, las unió a su conveniencia y las confundió premeditadamente con sus reflexiones personales. Esta composición resultaba novedosa en su resultado final y le permitía proyectar los conocimientos previos de los apologistas del Setecientos sobre el escenario americano. A través de esta operación intelectual, unos argumentos pensados para sostener la ortodoxia católica en el Antiguo Régimen eran utilizados para avalar la independencia y reivindicar la uniformidad religiosa en el nuevo Estado nación peruano. Moreno emplazaba en las *Cartas* a que todos los actores sociales del país le ayudaran en esa tarea: «cada uno debe mirar por la fe: el sacerdote con su doctrina y predicación; el sabio con la pluma y la persuasión; y cualquiera de los fieles con sus oraciones, y con el animado clamor contra la irreligión»¹⁰⁰. La contienda contra la falsa filosofía no conocía tiempos ni fronteras. Por eso su carta XIII tuvo una difusión transnacional en Suramérica y Europa al ser incorporada en la *Memo-*

⁹⁷ Silva, 1951: 11.

⁹⁸ Taurel, 1851: 92 y 93.

⁹⁹ Según expresión de Vargas Ugarte, 1962, t. V: 173.

¹⁰⁰ Moreno, 1826, carta III, 15/2/1822: 4.

ria de Egaña —que se reeditó en Lima, Bogotá y Caracas— y en el opúsculo de Taurel. De manera simbólica, a través de estas redes de difusión del conocimiento se trababa una solidaridad entre los círculos del conservadurismo católico de ambos lados del Atlántico¹⁰¹.

La adaptación de Moreno al contexto de la independencia tuvo mucho que ver con la imagen negativa que se proyectaba de la España peninsular durante los años del Trienio Liberal. El rechazo a las medidas secularizadoras emprendidas por las Cortes contribuyó a que algunos sectores sociales hispanoamericanos de corte más moderado se abrieran a propuestas emancipadoras que hasta entonces habían resultado ajenas a su ideario. En este sentido, los discursos de naturaleza religiosa tuvieron una enorme trascendencia a la hora de legitimar el surgimiento de los nuevos Estados nación. Las *Cartas* tenían una impronta utópica clara, pues se esperaba que la emancipación permitiera iniciar un nuevo ciclo al margen de la amenazante contaminación filosófica europea. La progresiva frustración de este ideal fue lo que condujo al guayaquileño hacia posiciones cada vez más intransigentes.

La dirección religiosa que Moreno reivindicaba para Perú implicaba un tipo de política orientada a reforzar el poder de la Iglesia. El guayaquileño aspiraba a que el mando gubernamental se convirtiera en una suerte de lugarteniente de Dios en la tierra. Consciente de la posición de debilidad en que se encontraban los sectores clericales y sus ideas, emplazaba a que los mandatarios les apoyaran en esa lucha. La homogeneidad religiosa era una garantía básica para salvaguardar la tranquilidad y el orden del Estado. Sobre la base de esa sustancial premisa reclamaba protección para los eclesiásticos y los dogmas del catolicismo. Ahora bien, ese amparo no podía derivarse en intentos de supeditación, pues ello iría en contra de los mandatos de la Providencia. Este discurso colocaba al autor de las *Cartas* en una situación de encrucijada: al tiempo que exigía la autonomía de la institución eclesiástica, no podía dejar de prescindir de la ayuda de las otras autoridades para salvaguardar los intereses de aquella de las opciones liberales más avanzadas. Aunque no se explicitara, ello suponía reconocer *de facto* un cierto grado de dependencia, máxime en un momento en el que las relaciones con Roma estaban en suspenso tras la emancipación. En cualquier caso, los tempranos argumentos ultramontanos de Moreno encontraban en el potente mito de la conjura filosófica un resorte valioso sobre el que apoyarse. En un momento en el que todo parecía cambiar rápidamente, solo la Iglesia y las enseñanzas del Evangelio iluminaban caminos de certidumbre. El estudio de las *Cartas* demuestra la fuerza que continuaron teniendo esos

¹⁰¹ Ramón Solans, 2020: 471-496.

viejos relatos entre ciertas cosmogonías conservadoras en la etapa inmediatamente posterior a la ruptura con la Monarquía española, a cuyo gobierno se repudiaba por filosófico e irreligioso. Ciertamente, los autores en que se apoyaba Moreno se hubieran sorprendido —y en algunos casos escandalizado— al saber que sus escritos contribuyeron a sustentar la emancipación de los territorios americanos. Los nuevos tiempos hacían posible este tipo de lecturas transgresoras con el pasado.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, Gregorio, *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España*, Granada, Comares, 2014.
- Altuve-Febres, Fernán, “José Ignacio Moreno y la Ilustración católica”, *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, 14 (Madrid, 2008): 143-152.
- Altuve-Febres, Fernán, *Los conservadores. Vida y obra de una élite intelectual en los albores de un Perú independiente*, Lima, Taurus, 2022.
- Alvarado, Patricio, *Virreyes en armas. Abascal, Pezuela y La Serna: la lucha contrarrevolucionaria desde el virreinato del Perú (1808-1826)*, Lima, Instituto Riva-Agüero, 2020.
- Álvarez, Wilver (comp.), *La Sociedad Patriótica de Lima, 1822. Debate sobre la forma de gobierno más adaptable al Perú*, Lima, Fondo Editorial del Tribunal Constitucional, 2022.
- Armas Asín, Fernando, *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*, Lima, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas / Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.
- Armas Asín, Fernando, “Fidelidad y realidades en el campo religioso: el clero y la independencia en el Perú (1820-1826)”, *Análisis: revista colombiana de humanidades*, 79 (Bogotá, 2011): 243-268.
- Armas Asín, Fernando, “Entre la continuidad y la reforma. Diferenciaciones del liberalismo frente a la religión católica (Perú, 1822-1830)”, *Ariadna histórica*, 5 (Bizkaia, 2016): 151-167.
- Armas Asín, Fernando, “Exageración y humillación. Carlos Pedemonte y la exaltación del poder”, Claudia Rosas (ed.), *Los rostros de la Independencia. El nacimiento del Perú desde la vida de sus protagonistas*, Madrid, Sílex, 2021: 171-190.
- Armas Asín, Fernando, “Tomás Méndez Lachica: entre el republicanismo y la comunidad cristiano-católica”, *Tiempos. Revista de historia y cultura*, 16 (Lima, 2022): 351-360.

- Armenteros, Carolina, *La idea francesa de la historia, Joseph de Maistre y sus herederos*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018.
- Artola, Andoni, "Política religiosa", Pedro Rújula e Ivana Frasquet (eds.), *El Trienio Liberal (1820-1823). Una mirada política*, Granada, Comares, 2020: 263-284.
- Bergier, Nicolas-Sylvestre, *Traité [historique et dogmatique] de la vraie religion, avec la réfutation des erreurs qui lui ont été opposées dans les différents siècles*, París, Chez Gauthier Frères et Cie, 1830 [1789].
- Burson, Jeffrey D., "The Crystallization of Counter-Enlightenment and Philosopher Identities: Theological Controversy and Catholic Enlightenment in Pre-Revolutionary France", *Church History Journal*, LXXVII/4 (Cambridge, 2008): 955-1002.
- Burson, Jeffrey D., "Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790). An Enlightenment Anti-Philosopher", Jeffrey D. Burson y Ulrich L. Lehner (eds.), *Enlightenment and Catholicism in Europe*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2014: 63-88.
- Calvo Maturana, Antonio, "¿Una contrarrevolución ilustrada? Fray Sebastián Sánchez Sobrino y la cara iluminada del pensamiento reaccionario español", Pedro Rújula y Javier Ramón Solans (eds.), *El desafío de la revolución. Reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)*, Granada, Comares, 2018: 283-299.
- Cid, Gabriel, "Espectros del fin: miedo, apocalipsis y revolución en Hispanoamérica", Manuel Chust y Claudia Rosas (eds.), *Los miedos sin patria. Temores revolucionarios en las independencias iberoamericanas*, Madrid, Sílex, 2019: 695-616.
- Cid, Gabriel, "Una maquinaria política itinerante: sociedades secretas y logias en la independencia peruana", Víctor Arrambide, Carmen McEvoy y Marcel Velázquez (eds.), *La expedición libertadora. Entre el océano Pacífico y los Andes*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2021, 163-209.
- Colección documental de la Independencia del Perú, T. XX: La Iglesia, vol. 1: La acción del clero. T. XXIII: Periódicos, vol. 1: El pacificador - El triunfo de la nación - El americano - Los Andes libres - El sol del Perú*, Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1971.
- Colom, Francisco y Rivera, Ángel (eds.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Madrid, Anthropos, 2006.
- Cotta, Sergio, "La funzione politica della religione secondo Montesquieu", *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 43 (Milán, 1966): 582-603.
- Delpiano, Patrizia, "Éduquer à la lecture antiphilosophique au XVIII^e siècle. Le *Traité de la lecture chrétienne* de Nicolas Jamin, entre France et Italie", *La Révolution française*, 12 (París, 2017).
- Egaña, Juan, *Memoria política sobre si conviene en Chile la libertad de cultos. Reimpresa en Lima con una breve apología del art. 8 y 9 de la Constitución política del Perú de 1823 y con notas y adiciones en que se esclarecen algunos puntos*

- de la Memoria y Apología, y en que se responde a los argumentos del Sr. D. José María Blanco, a favor de la tolerancia y libertad de cultos en sus Consejos a los hispanoamericanos, y a los discursos de otros tolerantistas*, Lima, Imprenta de la libertad, por J. M. Masías, 1827.
- Escrig Rosa, Josep, *Contrarrevolución y antiliberalismo en la independencia de México (1810-1823)*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza / El Colegio de Michoacán, 2021.
- Escrig Rosa, Josep, “1821, «el último día de los tiempos». Apocalipsis, escatología y contrarrevolución en México”, *Araucaria*, 25 (Sevilla, 2023): 149-175.
- Fernández Sebastián, Javier, “Toleration and Freedom of Expression in the Hispanic World Between Enlightenment and Liberalism”, *Past and Present*, 21 (Oxford, 2011): 159-197.
- Fernández Sebastián, Javier, “La lengua trastornada. Un nuevo lenguaje para la política”, *Historia conceptual. Lenguajes, tiempos, revoluciones*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2021: 217-251.
- Ferrer Benimeli, José Antonio, “Las logias Lautaro, Los Caballeros Racionales y el movimiento independentista americano”, José Luis Soberanes y Carlos Francisco Martínez (coords.), *Masonería y sociedades secretas en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018: 41-70.
- García Jordán, Pilar, “Notas sobre la participación del clero en la independencia del Perú. Aporte documental”, *Boletín Americanista*, 32 (Barcelona, 1982): 139-147.
- García Jordán, Pilar, “¿Poder eclesiástico frente a poder civil? Algunas reflexiones sobre la Iglesia peruana ante la formación del Estado moderno (1808-1860)”, *Boletín Americanista*, 34 (Barcelona, 1984): 45-74.
- García Monerris, Encarna, Frasset, Ivana y García Monerris, Carmen (eds.), *Cuando todo era posible. Liberalismo y antiliberalismo en España e Hispanoamérica (1780-1842)*, Madrid, Sílex, 2016.
- Guerra Martiniere, Grimanese M., “El clero ilustrado en el tránsito de la colonia a la república”, Fernando Armas Asín (comp.), *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999: 301-332.
- Hamnett, Brian, *La política contrarrevolucionaria del virrey Abascal: Perú, 1806-1816*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2000.
- Hamnett, Brian, *Revolución y contrarrevolución en México y el Perú. Liberales, realistas y separatistas, 1800-1824*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Hamnett, Brian, *The Enlightenment in Iberia and Ibero-America*, Cardiff, University of Wales Press, 2017.

- Hazard, Paul, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Alianza, 1985 [1946].
- Heras, Bartolomé María de las, *Nos D. ... a todos nuestros diocesanos*, Lima, Oficina de Ruiz, 1821.
- Hernández, Elizabeth, “Una columna fortísima del altar y del trono: Pedro Gutiérrez de Cos, obispo de Huamanga y Puerto Rico (1750-1833)”, *Hispania Sacra*, LX/122 (Madrid, 2008): 531-555.
- Hernández, Elizabeth, “Incertidumbre política y opción por la patria en el norte peruano: la independencia y los miembros del clero (1812-1824)”, *Hispania Sacra*, LXIII/128 (Madrid, 2011): 595-625.
- Hernández, Elizabeth, “Bolívar y la Iglesia en el Perú: la cuestión del Patronato”, *Anuario de historia de la Iglesia*, 27 (Pamplona, 2018): 225-246.
- Herrero, Javier, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Zaragoza, Prendas de la Universidad de Zaragoza, 2020 [1971].
- Israel, Jonathan I., *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017 [2001].
- Kolar, Fabio y Mücke, Ulrich (eds.), *El pensamiento conservador y derechista en América Latina, España y Portugal, siglos XIX y XX*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2019.
- La Parra, Emilio, *El primer liberalismo español y la Iglesia: las Cortes de Cádiz*, Alicante, Instituto de Estudios Juan Gil Albert, 1985.
- La Parra, Emilio, “1820: ruptura entre la jerarquía eclesiástica y el Estado constitucional”, *Historia Constitucional*, 21 (Oviedo, 2020): 5-26.
- Lacunza, Manuel de, *Compendio de la obra titulada La venida del Mesías en gloria y majestad, que con el nombre de Juan Josafat Ben-Ezra, compuso el abate americano don Manuel Lacunza. Y que ha reducido para utilidad de todos... Fr. Ángel Vicente de Zea...*, Lima, Imprenta administrada por J. González, 1825, t. I.
- Lehner, Ulrich L., *The catholic Enlightenment. The Forgotten History of a Global Movement*, New York, Oxford University Press, 2016.
- Lozano, Javier, “La luz de la razón. El arcediano José Ignacio Moreno y el Colegio de Caciques del Príncipe (1817-1820)”, *Revista del Archivo General de la Nación*, XXIX/1 (Lima, 2014): 195-227.
- Martínez Riaza, Ascensión, *La prensa doctrinal en la independencia del Perú, 1811-1824*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985.
- Martínez Riaza, Ascensión, “Todos eran realistas. Liberalismo y absolutismo en el gobierno del virreinato del Perú”, Izaskun Álvarez y Julio Sánchez (coords.), *Visiones y revisiones de la independencia americana. Realismo/pensamiento con-*

- servador: ¿una identificación equivocada?*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2014: 121-144.
- Masseau, Didier, *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, París, Abin Michel, 2000.
- McEvoy, Carmen, “«Seríamos excelentes vasallos y nunca ciudadanos»: prensa republicana y cambio social en Lima, 1791-1822”, *Sobre el Perú. Homenaje a Agustín de la Puente Candamo*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, t. II: 825-862.
- McEvoy, Carmen, “No una sino muchas repúblicas: una aproximación a las bases teóricas del republicanismo peruano, 1821-1834”, *Revista de Indias*, LXXI/253 (Madrid, 2011): 759-792.
- McMahon, Darrin, *Enemies of Enlightenment: the French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Mendiburu, Manuel de, *Diccionario histórico-biográfico del Perú*, Lima, Imprenta Bolognesi, 1885, t. V.
- Mera, Arnaldo, “Cuando *la patria* llegó a la capital: el miedo ante el advenimiento de la independencia, 1820-1821”, Claudia Rosas (ed.), *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005: 185-232.
- Montoya, Gustavo, *La independencia del Perú y el fantasma de la revolución*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2002.
- Morán, Daniel y Calderón, Wilder, *La revolución del impreso. La prensa y el lenguaje político de la independencia*, Lima, Universidad Peruana Simón Bolívar, 2014.
- Moreno, José Ignacio, *Discurso que el día 1º de enero de 1813, en que se celebró la misa solemne de acción de gracias, y se juró la Constitución política de la Monarquía española, dijo en la iglesia parroquial de la doctrina de Huancayo...*, Lima, Imprenta de los huérfanos, 1813. [Reproducido en Altuve-Febres, Fernán, “Discurso de José Ignacio Moreno en la jura de la Constitución española de 1813”, *Pensamiento constitucional*, IX/9 (Lima, 2003): 387-410].
- Moreno, José Ignacio, *Cartas peruanas entre Filaletes y Eusebio o preservativo contra el veneno de los libros impíos y seductores que corren en el país*, Lima, Imprentas de Ríos, Masías y Concha, 1826.
- Nieto Vélez, Armando, “Contribución a la historia del fidelismo en el Perú (1808-1810)”, *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 31 (Lima, 1960): 9-146.
- Nieto Vélez, Armando, “Notas sobre la actitud de los obispos frente a la independencia peruana (1820-1822)”, *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 8 (Lima, 1969): 363-373.
- O’Phelan, Scarlett, *El general don José de San Martín y su paso por el Perú*, Lima, Congreso del Perú, 2010.

- O'Phelan, Scarlett, "Abascal y el fantasma de las conspiraciones", Scarlett O'Phelan y Georges Lomné, *Abascal y la contra-independencia de América del Sur*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos / Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013: 75-88.
- Ortega, Rafael, "Don José Carrión y Marfil, obispo de Trujillo y abad de Alcalá la Real (1746-1827)", *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 15 (Jaén, 1958): 43-104.
- Ortemberg, Pablo, *Rituales del poder en Lima (1735-1828): de la Monarquía a la República*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016.
- Peralta, Víctor, *En defensa de la autoridad: política y cultura bajo el gobierno del virrey Abascal (Perú: 1806-1816)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.
- Peralta, Víctor, *La independencia y la cultura política peruana, (1808-1821)*, Lima, Instituto de Estudios Andinos, 2010.
- Peralta, Víctor, "La pluma contras las Cortes y el Trono. La prensa y el desmontaje del liberalismo hispánico en el Perú, 1821-1824", *Revista de Indias*, LXXI/253 (Madrid, 2011): 729-758.
- Peralta, Víctor, "La Constitución gaditana y sus renegados en Perú. El antiliberalismo realista (1810-1824)", Ivana Frasquet y Encarna García Moneris (eds.), *Tiempo de política, tiempo de Constitución*, Granada, Comares, 2018: 193-211.
- Peralta, Víctor e Iruozqui, Marta, "«Locos adoradores de Fernando». Pedro Antonio de Olañeta y el liberalismo hispánico en Charcas (1821-1825)", *Anuario de estudios bolivianos, archivísticos y bibliográficos*, 20 (Sucre, 2014): 555-582.
- Peralta, Víctor y Moreno, Alfredo, "Pedro Vicente Cañete: un ilustrado criollo contrarrevolucionario en Charcas (1808-1814)", *Fronteras de la Historia*, 23 (Bogotá, 2018): 68-96.
- Portillo, José María, "De la monarquía católica a la nación de los católicos", *Historia y Política*, 17 (Madrid, 2007): 17-35.
- Ramón Solans, Javier, "De célebre predicador a famoso traidor: Miguel de Santander, un eclesiástico al servicio de José I", *Ayer*, XCV/4 (Madrid, 2014): 109-131.
- Ramón Solans, Javier, "La hidra revolucionaria. Apocalipsis y antiliberalismo en la España del primer tercio del siglo XIX", *Hispania*, LXXVII/256 (Madrid, 2017): 471-496.
- Ramón Solans, Javier, "A Renewed Global Power: The Restoration of the Holy See and The Triumph of Ultramontanism, 1814-48", Michael Broers, Ambrogio A. Caiani y Stephen Bann (eds.), *A History of the European Restorations*, Londres, Bloomsbury, 2019, vol. 2: 72-81.
- Ramón Solans, Javier, *Más allá de los Andes. Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2020.

- Revue, Manuel, *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX. Trienio Constitucional*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científica, 1973.
- Rivera, Víctor Samuel, “José Ignacio Moreno. El de Maistre del Perú”, *Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispano*, 2010, recuperado en: https://www.academia.edu/40594624/José_Ignacio_Moreno_El_de_Maistre_del_Perú
- Rivera, Víctor Samuel, “José Ignacio Moreno. Un teólogo peruano, entre Montesquieu y Joseph de Maistre”, *Araucaria*, 29 (Sevilla, 2013): 223-241.
- Rivera, Víctor Samuel, “Café con el Anticristo. Lima: el tiempo político para la Revolución francesa (1794-1812)”, *Almanack*, 10 (São Paulo, 2015): 255-277.
- Rodríguez O., Jaime E., “De la fidelidad a la revolución: el proceso de independencia de la antigua Provincia de Guayaquil, 1809-1820”, *Procesos*, 21 (Quito, 2004): 35-88.
- Rodríguez Sánchez de León, María José, “Aniquilar la Ilustración o el canon cristiano de lectura en el siglo XVIII”, *Arte Nuevo*, 4 (Neuchâtel, 2017): 955-986.
- Rojas, Fernando, *El báculo y la espada. El obispo Goyeneche y la Iglesia ante la «Iniciación de la República»*. Perú, 1825-1841, Lima, Instituto Riva-Agüero, 2006.
- Rosas, Claudia, *Del trono a la guillotina. El impacto de la Revolución francesa en el Perú (1789-1808)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.
- Rosas, Claudia, “Lima en vilo. Temores y angustias ante el arribo de la Expedición Libertadora a la capital”, en Víctor Arrambide, Carmen McEvoy y Marcel Velázquez (eds.), *La expedición libertadora. Entre el océano Pacífico y los Andes*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2021: 251-279.
- Rosas, Fernando, “Imágenes y temas de la Revolución francesa en la prensa virreinal de Lima (1793-1794)”, *Aula y Ciencia*, XI/15 (Lima, 2019): 105-132.
- Rújula, Pedro y Ramón Solans, Javier (eds.), *El desafío de la revolución. Reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)*, Granada, Comares, 2018.
- Saranyana, Josep-Ignaci y Bosco, Juan (eds.), *Política y religión en la independencia de la América hispana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos / Universidad de Navarra, 2011.
- Silva, Raúl, *Cartas de don Juan Egaña, 1832-1833*, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria, 1951.
- Stuven, Ana María, “Tolerancia religiosa y orden social: Juan Egaña vs José María Blanco White”, *Ariadna histórica*, 5 (Bizkaia, 2016): 23-44.
- Taurel, R. M., *De la liberté religieuse au Pérou considérée dans ses rapports avec l'émigration étrangère*, Paris, Chez C. Mailliet-Schmitz, 1851.

Toribio Medina, José, *La imprenta en Lima (1584-1824)*, Santiago de Chile, 1907, t. IV.

Vargas Ugarte, Rubén, *Historia de la Iglesia en el Perú, 1800-1900*, Lima, Imprenta de Santa María, 1962, t. V.

Yarango, Jesús, Morán, Daniel y Carcelén, Carlos, “El costo de la contrarrevolución. La Caja Matriz de Lima y los gastos de la guerra en tiempos del virrey Abascal (1806-1816)”, *Revista Revoluciones*, III/5 (Puno, 2021): 106-119.

Fecha de recepción: 27 de enero de 2021.

Fecha de aceptación: 26 de mayo de 2021.

José Ignacio Moreno against “the philosophical party of our century” (Peru, 1822)

The paper analyses the first series of the Cartas Peruanas entre Filaletes y Eusebio..., written in 1822 by the clergyman José Ignacio Moreno. It shows how the author systematically resorted to major works of European anti-philosophism to form opinions and compose his Cartas. Moreno's enlightened attitude was combined with a hatred towards the freethinking postulates of certain eighteenth-century philosophers. He adapted the knowledge of the old-world Catholic apologists to the reality of independent Peru in an original way, conducive to a re-reading of his contributions. With the Cartas, he intended to become the guardian of Roman orthodoxy in South America, upholding religious intolerance, and advocating the autonomy of the Church.

KEY WORDS: José Ignacio Moreno; Cartas peruanas; anti-philosophy; Peru; independence; intolerance.
