




“Quiso, un tiempo desteñado y rota, ser nuestra virgen compatriota”. Celebrar a la Virgen a través de la historia: tres momentos del culto mariano en Colombia

Juan-Francisco Correa-Higuera*

Universidad Santo Tomás, Colombia

 <https://doi.org/10.15446/historelo.v17n38.112833>

Recepción: 07 de febrero de 2024


Aceptación: 13 de septiembre de 2024

Modificación: 24 de septiembre de 2024

Resumen

Desde el período colonial el culto mariano es parte constitutiva de la práctica religiosa colombiana. De hecho, la adoración de divinidades femeninas, en el Altiplano andino, prepara el terreno para la aceptación del culto a la Virgen María por parte de las comunidades colonizadas, dando lugar a prácticas religiosas que se hacen duraderas en el tiempo. Dentro de este contexto, ¿cómo logran la imagen y el relato de la Virgen de Chiquinquirá posicionarse progresivamente, hasta convertirse en uno de los elementos que definen la identidad narrativa colectiva, tanto en el período neogranadino como en el republicano? El presente texto busca responder esta pregunta, recurriendo, metodológicamente, a tres disciplinas: la historia, la sociología de la religión y la crítica literaria. La confrontación de fuentes primarias, iluminada, en el ámbito de la larga duración por los análisis sociológicos y de la crítica literaria, permite proponer una interpretación sobre la evolución y la territorialización del elemento devocional mariano, hasta lograr su incorporación en la definición de las identidades territoriales. Se hará, a su vez, una aproximación a tres momentos del culto mariano, escogidos por su tipología particular: la consagración territorial por medio de un voto y de un patronazgo.

Palabras clave: identidad nacional; culto mariano; Colombia; Virgen de Chiquinquirá; territorialización; patronazgo.

* Doctor en historia contemporánea por la Universidad de la Sorbona, Francia. Doctor *designatus* en teología católica por el Instituto Católico de París, Francia. Director de la División de Ciencias de la Comunicación y la Creación en la Universidad Santo Tomás, Bogotá y Archivista de la Provincia dominicana de Colombia. El artículo es parte de los resultados de investigación de la tesis doctoral del autor: *Restaurer et réformer l'ordre dominicain en Colombie (1881-1949). Une histoire au croisement des imaginaires sociaux divers et des identités dominicaines plurielles*, cuya realización contó con la financiación de la Provincia dominicana de Colombia. Correo electrónico: frayjuancorrea@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0001-6720-6482>



Cómo citar este artículo/ How to cite this article:

Correa-Higuera, Juan-Francisco. “‘Quiso, un tiempo desteñado y rota, ser nuestra virgen compatriota’. Celebrar a la Virgen a través de la historia: tres momentos del culto mariano en Colombia”. *HISTORELo. Revista de Historia Regional y Local* 17, no. 38 (2025): 16-49. <https://doi.org/10.15446/historelo.v17n38.112833>

“Quiso, un tiempo desteñado y rota, ser nuestra virgen compatriota”. Celebrate the Virgin Through History: Three Moments of Marian Cult in Colombia

Abstract

Since the colonial period, Mariano cult has been an integral part of Colombian religious practice. As a matter of fact, devotion to feminine divinities, in the Andean Altiplano, prepares the ground for the acceptance of cult to Virgin Mary by the colonized communities, giving rise to religious practices that become long-lasting over time. Within this context, how did the image and story of the Virgin of Chiquinquirá gradually position itself to become one of the defining elements of collective narrative identity, both in the Neo-Granadian and Republican periods? The present paper aims to answer this question by methodologically resorting to three disciplines: history, sociology of religion and literary criticism. The confrontation of primary sources, enlightened in the long term by sociological analysis and literary criticism, will allow to propose an interpretation of the evolution and the territorialization of the Mariano devotional element until its incorporation in the definition of territorial identities. Consecutively, an approach will be carried out to three moments of Mariano cult, chosen for their particular typology: the territorial consecration through a vow and a patronage.

Keywords: National Identity; Mariano Cult; Colombia; Virgin of Chiquinquirá; Territorialization; Patronage.

“Quiso, un tiempo desteñado y rota, ser nuestra virgen compatriota”. Celebrar a Virgem através da história: três momentos do culto mariano na Colômbia

Resumo

Desde o período colonial o culto mariano é uma parte constituinte da prática religiosa colombiana. De fato, a adoração de divindades femininas no planalto andino prepara o terreno para a aceitação do culto à Virgem Maria por parte das comunidades colonizadas, dando origem a práticas religiosas que se tornam duradouras no tempo. Nesse contexto, como é que a imagem e o relato da Virgem de Chiquinquirá conseguem se posicionar progressivamente, até se converter em um dos elementos definitórios da identidade narrativa coletiva, tanto no período neogranadino quanto no republicano? Este texto pretende responder essa pergunta recorrendo metodologicamente a três disciplinas: a história, a sociologia da religião e a crítica literária. A confrontação de fontes primárias, iluminada, no âmbito da longa duração, por análises sociológicas e da crítica literária, permite propor uma interpretação sobre a evolução e a territorialização do elemento devocional mariano, até atingir sua incorporação na definição das identidades territoriais. Ao mesmo tempo, será feita uma aproximação a três momentos do culto mariano, escolhidos por sua tipologia particular: a consagração territorial por meio de um voto e de um patronato.

Palavras-chave: identidade nacional; culto mariano; Colômbia; Virgem de Chiquinquirá; territorialização; patronato.

Introducción

José Joaquín Casas, en 1919, habla de la Virgen chiquinquireña como de aquella que, “un tiempo desteñida y rota, [quiso] ser nuestra Virgen compatriota” (Téllez 2005, 127). El presente texto, que ha sido estructurado alrededor de tres momentos del culto mariano en Colombia, hace una aproximación histórica a la constitución de la imagen mariana como uno de los elementos simbólicos para la creación de una identidad territorial y nacional.¹

Los tres momentos son los siguientes: el primero, acaecido en 1644, cuando se establece el patronazgo de Nuestra Señora del Rosario sobre la ciudad y la audiencia de Santafé. Se trata del primer patronazgo mariano proclamado sobre tierras neogranadinas. El segundo evento data de 1829, precedido a su vez por la consagración de la nueva iglesia de Chiquinquirá, en 1823. La consagración la realiza, en una celebración litúrgica, Rafael Lasso de la Vega (1764–1831), obispo de Mérida. Es precisamente a instancias del obispo de Mérida, ya promovido a la sede de Quito, que se obtiene de la Congregación de ritos la proclamación de la Virgen del Rosario de Chiquinquirá como patrona de Colombia, en 1829. El tercer evento que hace parte del tríptico histórico que se desarrolla en este texto es el de 1919, por medio del cual se realiza la imposición de dos coronas sobre el lienzo de Chiquinquirá. No se trata, *stricto sensu*, de una proclamación del patronazgo mariano, como sí sucede en los dos acontecimientos anteriores. Se trata, en cambio, del acto de adhesión a un movimiento de otro orden, que conoce gran acogida en Europa y América en el siglo comprendido entre 1850 y 1950. Dicho movimiento promueve la coronación canónica de las imágenes de la Madre de Dios y de su Hijo. Estos tres momentos históricos se circunscriben, en todo caso, en el campo del culto mariano en el territorio de la Colombia actual. Ellos constituyen, a su vez, un eje, aunque no el único, de la empresa de definición de una identidad cultural y religiosa local desde el siglo XVI.

1. El tríptico cronológico que se propone examinar este estudio hace eco a aquel propuesto por Daniel Russo (1996), abordado desde el campo de la iconografía mariana medieval. El autor propone, en efecto, una periodización en tres momentos: 1. El momento romano de la Virgen reina; 2. Lecturas imperiales de María y; 3. Los gregorianos y María.

A nivel metodológico, este texto se sitúa en la intersección entre la historia, la sociología de la religión y la crítica literaria. Es así como, estructurado desde la perspectiva de la larga duración, propia de la historia, el texto analiza y desarrolla la permanencia de un elemento de la religión, a saber, el culto mariano, y su integración en la definición de una identidad territorial. Al mismo tiempo, se hará una aproximación a las narrativas que vehiculan dicho culto, las cuales se redefinen progresivamente en el tiempo. Esto denota un proceso de territorialización de las identidades, a partir del cual la religión y sus narrativas se ven ineludiblemente permeadas por las culturas locales y extranjeras (Sigaut 2008). Finalmente, este estudio se estructura en tres partes. Los dos primeros momentos del culto mariano en el territorio de la actual Colombia, a saber, los de 1644 y 1829, se estudiarán bajo la modalidad de antecedentes que conducen al evento de 1919.² Sobre este último se hará una mayor profundización, que se explica, esencialmente, por el importante número de fuentes primarias y secundarias a las que se tuvo acceso.

El patronazgo de 1644

La llegada de los conquistadores a la sabana de Bogotá trajo consigo grupos diversos de religiosos evangelizadores. Sebastián de Belalcázar, proveniente del sur, llega acompañado de religiosos mercedarios. Nicolás de Federmann hace lo propio, proveniente de Venezuela, acompañado por religiosos agustinos. Gonzalo Jiménez de Quesada, por su parte, lo hace junto a los dominicos. A cada familia religiosa se

2. El 15 de septiembre de 1770 se registra el patronazgo de la Virgen sobre el pueblo de Chiquinquirá, por decisión de las autoridades civiles y eclesiásticas, en lo que parece ser un movimiento extendido de declaración de patronazgos sobre pueblos y ciudades (Sigaut 2012, 450-51). A pesar de esto, este patronazgo no se toma como antecedente para el evento de 1919, al menos en los análisis del presente estudio. Si se produjo documentación importante al respecto, esta no figura en los estudios historiográficos ni en los catálogos de los centros de archivos consultados. Por su parte, cronistas como Zamora, Cornejo, Mesanza y Báez apenas evocan el evento (Báez, “La orden dominicana en Colombia”, s.f., Archivo Histórico de la Provincia de San Luis Bertrán (APCOP), Col. Biblioteca, vol. V, f. 59; Cornejo y Mesanza 1919, 234; Zamora 1945b, 306). Lo que sí parece más claro, es que este episodio no logró posicionarse en el centro de ninguna narrativa de orden regional o nacional duradera, que promoviera el refuerzo de identidades colectivas, lo que explicaría las escasas evocaciones documentales al mismo.

le otorga un espacio en la naciente aglomeración urbana de Santafé, lo que no está exento de tensiones entre los regulares (Echeverry Pérez 2013). En todo caso, cada comunidad puede comenzar la construcción de sus conventos y de sus iglesias, instalando en ellas las devociones que les caracterizan tradicionalmente. Situados en la plaza de las hierbas, actualmente plaza Francisco de Paula Santander, los religiosos de Santo Domingo hacen traer de España una talla en madera que representa a la Virgen del Rosario. Esto sucede en 1556, según lo hace saber el cronista fray Alonso de Zamora (1635–1717) en *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada* (1945a, 63) publicada originalmente en 1701.³

La devoción mariana, que sea la de la Virgen del Rosario, o la de otras advocaciones, encuentra una acogida importante en la altiplanicie andina. Para esto, no sólo es importante el hecho de que los evangelizadores llegaron junto a los conquistadores, lo que hace “de la empresa colonial ibérica una invasión católica”, como lo señala la historiadora Elisa Cárdenas Ayala (2018). También es importante el hecho de que los evangelizadores retoman lugares de culto y caminos procesionales que habían servido en el pasado a las religiones precolombinas, y de manera particular, a la veneración de divinidades femeninas (Frassani 2018, 77–80). Algunos grupos de indígenas, según lo explica la historiadora Magdalena Vences Vidal (2008b, 102), no tardan en asimilar “la diosa de los conquistadores”, es decir, la Virgen María.⁴

3. Magdalena Vences Vidal afirma que la “imagen llegó a Santafé en 1555” (2008a, 35), referenciando a su vez un folleto de Luis Francisco Téllez (s.f.). Sin embargo, al interior de las diferentes ediciones del mismo texto de Téllez (1886; 2005; s.f.), hay disparidad de información. El primero afirma que “el contingente de frailes dominicos llegado con la estatua de la Virgen en 1556, es nada menos que de veinticinco sacerdotes” (1986, 7). A renglón seguido, agrega que su lugar de llegada es “la costa norte”. En la publicación que no tiene fecha, pero que es seguramente posterior, incluye el mismo texto, cambiando la fecha: se trata ahora de 1555 (s.f., 8). Vences Vidal referencia esta última fuente en su estudio. Téllez publica de nuevo la obra en 2005, aunque de manera ampliada. Incluye la misma versión del último folleto en lo que respecta al año en debate (2005, 14). La claridad es aportada por Zamora (1945a) quien afirma que la imagen llega a Cartagena en 1555 —la referida costa norte de Téllez—, entrando en Santafé de manera posterior, en 1556 (Zamora 1945a, 63).

4. M. Vences Vidal toma esta expresión del estudio de Antonio Rubial García (1995, 17). Ver también el texto esquemático sobre las síntesis y sincretismos operados a nivel religioso en Colombia, publicado por Carlos Arboleda Mora (2010, 68).

Los años pasan, y el culto a nuestra Señora del Rosario conoce un desarrollo importante luego del evento de 1586. La tradición afirma que un suceso sobrenatural se opera sobre un lienzo de la Virgen perteneciente a la doctrina de Chiquinquirá. En la mañana del 26 de diciembre, el lienzo empieza a expedir un resplandor sinigual, y los testigos del prodigio, María Ramos e Isabel, ven “el rostro de la dicha imagen de diferente color que antes y al presente tiene, porque la vieron colorada y hermosa como una rosa y estuvo y duró con este color todo aquel día” (Cummins 1999, 60).⁵ Las romerías se incrementan, los testigos de prodigios también.

En este punto se llega a la década 1634-1644, en la cual convergen varios factores que serán determinantes a la hora de establecer un primer patronazgo mariano sobre la entonces Audiencia de Santafé. Una cronología puede ser establecida a partir, en primer lugar, de los datos que ofrece la vasta crónica de Zamora (1945b, 233-45):

En 1634, el cabildo de Santafé, en sede vacante, y el provincial de los dominicos, junto con el prior del convento de la misma ciudad, establecen las bases de una permuta de doctrinas: los dominicos se harán a la doctrina de Chiquinquirá, con su imagen milagrosa y todas sus posesiones, y el clero secular recibirá en contrapartida aquellas de Siachoque y Gachetá (Cornejo y Mesanza 1919, 54; Zamora 1945b, 236-40). El negocio, luego de recibir la Cédula real correspondiente, es sancionado por Auto de ejecución, y se hace efectivo en 1636 por decreto del nuevo arzobispo de la ciudad, fray Cristóbal de Torres (1573-1654), él mismo perteneciente a la orden dominicana.

Luego, el 10 de mayo de 1643, el rey Felipe IV dispone, en el marco de sus prerrogativas patronales, ofrecer:

todos nuestros reinos á su [de la Virgen María] patrocinio y protección, señalando un día en cada un año para que en todas las ciudades, villas y lugares de ellos, se hagan novenarios, y cada día se celebre misa solemne con sermón y la

5. El autor cita el documento de la investigación eclesiástica ordenada por el arzobispo de Bogotá, Luis Zapata de Cárdenas, entre 1587-1589, publicado casi cuatro siglos más tarde por fray Alberto Ariza (1950, 18). En aras de favorecer la lectura de este texto, se citan los textos de Cummins, así como los de los autores que escriben originalmente en lengua extranjera, en traducción española realizada por el autor.

mayor festividad que sea posible, asistiendo nuestros vireyes (*sic*) y audiencias, gobernadores y ministros, por lo menos un día del novenario, y haciéndose procesiones generales con las imágenes de mayor devoción (*Recopilación de leyes de los reinos de Indias*, 1841, 1:5).

Para el caso neogranadino, la advocación bajo la cual se invocará el patronazgo es acordada entre el arzobispo y el presidente de la Real Audiencia, Martín de Saavedra y Guzmán (1594–1654). Un año más tarde, es decir, en 1644, se jura a “la milagrosa Imagen de nuestra Señora del Rosario [...] por Patrona de sus Armas en esta Ciudad de Santa Fe” (Zamora 1945c, 4:55–56).⁶ Este evento tiene lugar el lunes posterior al segundo domingo de pascua. De esta manera, el patronazgo de la Virgen del Rosario se establece, por autoridad real, sobre la ciudad y sobre la Audiencia de Santafé.

Se asiste, de esta manera, a la secularización de un símbolo religioso, en aras de su instrumentalización para la construcción de una entidad territorial y política, así como para la sacralización de sus jerarquías institucionales. La unión del trono y del altar se estrecha aún más. La territorialización de un culto mariano significa, por esto mismo, la territorialización de una identidad común. Las consecuencias no son menores. El culto a la Virgen del Rosario se convierte, junto a otras devociones,

6. Varios autores referencian este primer patronazgo en 1634, en cumplimiento de una cédula real del 10 de mayo de ese año, cuyo texto aún no se ha localizado. Incluyen una cita textual desprovista de referencia a fuente primaria, la cual aparece con ligeras variaciones según el autor. Tal es el caso de Ariza (1992, 416), Téllez (2005, 55) y Vences Vidal (2008a, 35), quien asume dicha fecha sobre la base de lo que afirma Téllez en su texto de 1995 (225). En todo caso, si bien Ariza atribuye el patronazgo a la alegada cédula de 1634 sin dar referencia a fuente alguna, asume el año 1644 como fecha en la que se realiza el acto de proclamación del patronazgo (1992, 416). Por su parte, Alonso de Zamora es quien ofrece mayor soporte documental: al afirmar que el patronazgo se verifica en 1644, incluye en su obra la integralidad de una cédula real fechada el 5 de noviembre de 1646, en la cual el Rey recapitula a su vez lo mandado “por cédula mía de 10 de mayo del año passado (*sic*) de 643” (1945c [1701], 4:56). La referencia a este último texto normativo, a saber, el del 10 de mayo de 1643, coincide con la “Ley XXIV. Don Felipe IV en Madrid à 10 de mayo de 1643. Que se celebre cada año el patrocinio de la Virgen Santísima nuestra Señora en las Indias, con la fiesta y novenario que se ordena”, recogida en la *Recopilación de leyes de los reinos de Indias* (1841, 1:5). Enrique Báez (1878–1954) no se aparta de estas fechas (“La orden dominicana en Colombia”, s.f., APCOP, Col. Biblioteca, vol. III, f. 201–210). A partir de la documentación disponible, es probable que la ley de 1634 no haya existido, sino que dicha fecha sea el resultado del trocambio de los dos últimos dígitos del año en que se emite la Ley XXIV, de la que sí se puede dar razón con mayor certeza.

en uno de los “elementos cohesivos de las distintas comunidades [territoriales], y no pocas se convirtieron, con el devenir de los tiempos, en patronas de las naciones surgidas a partir de la independencia, profundamente vinculadas a sus respectivas identidades”, según lo señala el historiador del arte Héctor Schenone (2007, 229).

El patronazgo de 1829

La devoción a la Virgen del Rosario se enraíza cada vez más en el centro del país. Durante la guerra de independencia, el lienzo de la Virgen que reposa en Chiquinquirá es objeto de disputa entre realistas y patriotas, poniendo en evidencia el hecho de que, de uno y otro bando, todos se identifican con la fe católica. La fe, de hecho, no es motivo de conflicto, ni es ella vinculada con el poder colonizador de la metrópolis ibérica del cual los patriotas buscan la independencia. Esto se hace evidente, por ejemplo, en el pensamiento de un obispo como Rafael Lasso de la Vega. Es así como, en 1818, en plena pacificación de Pablo Morillo, el obispo de Mérida “ordena fiestas a la Virgen del Rosario por el triunfo militar del Monarca en América” (Olivares 2012, 14).

La finalidad se presenta sin ambigüedades: pedir al cielo el triunfo de los ejércitos llegados de España sobre los revolucionarios americanos. La victoria se igualaría, de esta manera, a aquella de la batalla naval de Lepanto, al cabo de la cual la Liga Santa triunfó sobre los otomanos un 7 de octubre, en 1571. La Virgen del Rosario es, según su antigua advocación, aquella misma Virgen de las Victorias. Es así como, tanto en un contexto de guerra contra los otomanos, como sucede en el siglo XVI, o en contexto de represión de una revolución independentista, como aquella del siglo XIX, “la figura sacra de la Virgen del Rosario [... se convierte en] un arma político-religiosa de conquista y conversión” (Mujica Pinilla 2013, párr. 16).

La victoria no llega para los españoles, lo cual no significa la derrota de la fe. Todo lo contrario. Si algunos prelados se ponen de lado de los ejércitos de reconquista, lo hacen en virtud de un modelo sociopolítico en el que la Iglesia ocupa un lugar preeminente, conocido en la historiografía como el modelo de antiguo régimen. Atentar contra dicho modelo es, en estos términos, atentar contra la estabilidad de la Iglesia y contra su misión en medio de los pueblos organizados jerárquicamente.

Algunos años más tarde, el obispo Lasso de la Vega se convierte a la causa republicana, se hace cercano de Bolívar y defiende, ante la sede apostólica, la necesidad de la independencia de las nuevas repúblicas americanas. Los ideales de paz y de progreso alientan su toma de posición (Leturia 1959, 169–81). De hecho, es Lasso de la Vega quien logra en 1825, luego de dos intentos fallidos, obtener de la sede apostólica el permiso para celebrar la fiesta litúrgica en honor a la Virgen chiquinquireña,⁷ y en 1829, la Congregación de Ritos decide “favorablemente y sea declarada la Santísima Virgen Patrona igualmente Principal” (Ariza 1950, 184) del Arzobispado de Santafé, y, en consonancia con las solicitudes y trámites precedentes, de sus diócesis sufragáneas en su conjunto.⁸ Esto se ha asimilado, tanto en la literatura eclesiástica como en el campo de la historiografía, a una declaración de “la advocación de Chiquinquirá como patrona [principal] de la Nueva Granada” (Suárez Cruz 2014, 23).⁹ ¡Qué paradoja! La misma Virgen invocada como señora de las Victorias, a favor del ejército pacificador, era luego invocada por el mismo prelado como patrona de la Provincia eclesiástica que recubre el territorio de una república recientemente emancipada del poder español.¹⁰

7. El decreto de León XII, fechado el 12 de abril de 1825, aprueba que “en la iglesia de la Santísima Virgen llamada de Chiquinquirá [...] se pueda honrar la memoria de la dicha Imagen, en otro día que el Rvdo. Ordinario designará fijamente, sin que pueda ser variado jamás, con el Oficio y Misa aprobados ya para la Iglesia Universal, pero con el rito de doble de segunda clase sin octava, guardando las rúbricas” (Ariza 1950, 179).

8. El decreto de la Sagrada Congregación de Ritos, del 18 de julio de 1829, estipula que se “pudiese rezar [...] en el día una vez fijado por los Ordinarios de las Diócesis, de la Fiesta de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá, con el rito de doble mayor, y en su propia Iglesia con rito doble de Primera clase y octava” (Ariza 1950, 185). Hay una elevación del oficio litúrgico, comparativamente con aquel concedido en 1825.

9. Otros historiadores, como Rocío Londoño Botero (2018, 88) o Luis Francisco Téllez (2005, 55–59), tratan este tema de manera sucinta. Sin embargo, la transcripción de los rescriptos pontificios de 1825 y de 1829 se encuentra en la *Hagiografía* preparada por fray Alberto Ariza (1950, 179–85).

10. En 1829 existe una sola provincia eclesiástica en el territorio de la República de Colombia, cuya sede metropolitana es la de Santafé de Bogotá. Esta sede tiene precedencia sobre las diócesis sufragáneas: Cartagena, Popayán, Santa Marta y Antioquia. El hecho de que el patronazgo de 1829 se establece sobre el arzobispado y no sobre la República, puede encontrarse a la base de la solicitud realizada por los participantes del primer congreso nacional mariano de 1919: “Para que la Santísima Virgen bendiga y haga fecundas nuestras empresas, pidamos que sea declarada patrona de Colombia y elevado su rito a doble mayor de primera con octava” (Mesanza 1934, 110).

Luego de estas consideraciones históricas, es interesante analizar dos elementos que caracterizan al evento de 1829, y que, a su vez, lo distinguen de aquel de 1644.

La imagen sobre la cual se materializa la devoción popular no es la misma

En primer lugar, el hecho de que ya no se invoca solamente a la Virgen del Rosario, sino que se le agrega el toponímico “de Chiquinquirá”, o en algunos casos, simplemente se usa el apelativo “Virgen de Chiquinquirá”, prescindiendo de aquel “del Rosario”. Ya no se trata de la Virgen “importada” (Sigaut 2012, 439) constituida en patrona de la ciudad y de la Audiencia de Santafé en 1644, sino de aquella que, en el lienzo de Alonso de Narváez, ya ha incorporado “a sus títulos los nombres de las villas, ciudades o regiones de adopción” (Sigaut 2012, 441), cambiando algunos de sus atributos primigenios y vinculándose a una especificidad territorial naciente.¹¹

Esto es llamativo desde el punto de vista de la territorialización de la religión. Es decir que la religión no sólo es instrumento para crear una identidad común y para cohesionar una comunidad determinada territorialmente, sino que también ella se deja tocar por los usos y las costumbres de cada lugar. Es lo que antropológicamente se ha denominado aculturación, noción distinta de aquella de inculturación, acuñada en el marco de la teología católica. Según Olivier Roy, investigador en el ámbito de las relaciones entre política y religión, un proceso de aculturación “puede ir en contra de los poderes dominantes. El catolicismo se implantó en los países colonizados como parte de un proceso de dominación política y, sin embargo, contribuyó a conformar las élites de la independencia” (2008, 264).

La religión, en este sentido, no es ajena a los procesos socioculturales del lugar en que busca implantarse. Ella echa sus raíces, se deja permear por las prácticas locales mediante la intervención ya de los miembros de las jerarquías

11. La expresión de Virgen “importada” la toma Nelly Sigaut de Héctor Schenone (2007, 229).

religiosas, ya de las comunidades de fieles.¹² Así como se habla de mestizaje a nivel étnico, podría decirse que la aculturación es un mestizaje dado en el orden religioso-cultural. Para Olivier Roy, “es necesario hablar de mimetismo estratégico, es decir, la asimilación a las categorías dominantes para luego afirmar lo nuevo” (2008, 264), que surge, a su vez, del encuentro de dos o más culturas. Por este medio, la religión, de manera particular en sus prácticas culturales y disciplinarias, más que en su contenido doctrinal, evoluciona y se adapta según las circunstancias de tiempo y lugar.

Por esta razón, la Virgen de Chiquinquirá que es entronizada en 1829 como patrona de la “Provincia eclesiástica de Santafé en Nueva Granada” —designación aún usual para la entidad territorial que ya ha recibido el nombre de Colombia—, no es, de cierta manera, la misma Virgen del Rosario cuyo patronazgo fuera establecido en 1644. De entrada, la imagen sobre la cual se materializa la devoción popular no es la misma. En aquel momento se trataba de la talla de madera venerada en el convento de Santafé. Para el caso del patronazgo que se establece en la recién independizada República, se trata del lienzo custodiado en Chiquinquirá.

La imagen tampoco es, simbólicamente, la misma del episodio extraordinario de 1586. Estudios como los de los historiadores del arte Tom Cummins (1999), Alessia Frassani (2018) y Olga Isabel Acosta (s.f.), nos permiten aproximarnos a una comprensión del lienzo de la Virgen como fruto de un mestizaje artístico y simbólico, al cabo del cual, al decir del escritor y dirigente socialista Tomás Uribe Vargas, nos encontramos frente a una “Patrona, [cuya] imagen [está] impregnada de nuestra historia nacional” (Londoño Botero 2018, 92). Lo nacional importa aquí, y toma el lugar de lo foráneo, de lo no propio, siguiendo los cánones locales a nivel de arte y de los medios para procurarlo. Por esto mismo, Uribe Vargas se pregunta, según nos lo hace saber la socióloga Rocío Londoño Botero, si “habrá algo más profundamente español, más hondamente colombiano, más intensamente nuestro” (2018, 92).

12. El sociólogo francés Serge Bonnet (2015) habla de una negociación de los valores de la religión en el ámbito comunitario, que se sitúa como punto intermedio entre la institución y el individuo.

Visiblemente la historia nacional de la que habla Uribe Vargas es la síntesis de una historia común, en la que lo español no se olvida, sino que cede su centralidad a la definición de lo que significa ser colombiano. Es una referencia a lo colombiano como síntesis sociocultural, dentro de la cual hay un sustrato de origen español, con marcados trazos eurocéntricos, sin que ello signifique la exclusión de elementos de origen indígena, y en menor medida, elementos de origen afro (Castro-Gómez y Restrepo 2008). Magdalena Vences Vidal, describe esta síntesis en términos dialécticos. Ella afirma:

Esta situación [...] en América se mantuvo poco más de tres siglos y [...] planteó una coexistencia de opuestos, de afirmación de unos frente a los otros, y en donde se logró mantener un equilibrio, en buena parte artificial, entre la variedad de comunidades con intereses propios pero unidas por un solo Credo y especialmente por el lazo más fuerte de la iglesia militante, la Virgen María, tan humana como divina, tan aguerrida como protectora, tan hispana como novohispana o novogranadina (2008b, 106).

Es verdad, las decenas de advocaciones marianas que encuentran su origen en tierras americanas no son otra cosa sino el resultado de un proceso de enraizamiento de la religión en el *humus* propio del continente americano. Es, según los relatos hagiográficos que se van reescribiendo, una Virgen propia, “carne de nuestra carne”, “el honor de nuestro pueblo”, de esta tierra americana donde florecen legítimamente la fe y la Iglesia.¹³

Una Virgen protectora de la nueva República

En segundo lugar, es importante señalar cómo el patronazgo, invocado sobre la Provincia eclesiástica de Santafé, hace parte del conjunto de decisiones que condujeron al reconocimiento de las nuevas Repúblicas americanas. Es decir que, de nuevo, se ve cómo la imaginería devocional mariana, y en este caso, el culto chiquinquireño, aporta, aunque no sea de manera exclusiva, a la creación de vínculos sociales, los cuales obran en favor de la creación de una identidad nacional.

13. Paráfrasis de las citas bíblicas Gn. 2,23 y Jd. 15,9.

Es verdad que el culto mariano es instrumentalizado a favor de la creación de las identidades locales, y que, como lo señala Vences Vidal, es secularizado para servir los intereses de la territorialización de una entidad política nacional. Pero no es menos cierto que lo religioso es gestionado no sólo por las élites religiosas y civiles, lo es también por las comunidades creyentes. Si bien hay un control de lo religioso por parte de dichas élites, también hay negociaciones simbólicas y rituales desde la base. Por ello, es posible asegurar que hay instrumentalización de lo religioso por parte de las élites políticas, pero también es cierto que los líderes políticos no pueden pasarse de una religión que ya había echado raíces profundas en los pueblos neogranadinos, y que, por lo mismo, exigen el respeto de la Iglesia, de sus estructuras y de sus ritos. Esto explica la afirmación del historiador jesuita Pedro de Leturia, al referirse a Bolívar:

Aunque personalmente tocado de un filosofismo volteriano que no rehuía del sarcasmo irreverente, ni de doctrinas sobre el Estado incompatibles con el catolicismo, como hombre público y fundador de Colombia, estaba persuadido de la necesidad de conservar en ella vigorosa y activa la Iglesia Católica (1959, 173).

En 1829, durante el pontificado de Pío VIII, se declara el patronazgo principal de la Virgen de Chiquinquirá sobre la Arquidiócesis de Santafé y sus diócesis sufragáneas, dándole a esta devoción el carácter de elemento de creación de “conciencia colectiva [... en vistas de] la formación de identidades locales y de un incipiente nacionalismo” (Rubial García 1995, 18). En definitiva, se ve cómo “la Virgen María fue constituida simbólicamente en cúspide y en muralla de un territorio político propio, sagrado y de afirmación doctrinal” (Vences Vidal 2010, 50).

La República se ve así provista de una imagen sagrada que canoniza su existencia como entidad autónoma del poder español. Se prueba, así, lo que asevera Claude Prudhomme, especialista de las misiones católicas en la segunda mitad del siglo XIX, a propósito del ocaso de los regímenes coloniales en contexto de cristiandad: que “la misión [de evangelización] se asocia a la empresa de la colonización, sin por ello asumir su mismo destino” (Prudhomme 2006, 92). Por ello, la independencia significa la salida del régimen colonial, de manera procesual y

dilatada, para adentrarse luego en la construcción del estado moderno de carácter liberal. Sin embargo, ello no significa el rechazo de la religión y de sus instituciones, y la Iglesia puede así adaptarse a las nuevas circunstancias.¹⁴

La coronación canónica de 1919

Se examinará, finalmente, el evento de 1919. Los elementos distintivos de este evento con respecto a aquellos de 1644 y de 1829, suman un total de tres: el significado y el contexto de una coronación canónica a inicios del siglo XX; la idea y el proceso que condujeron al evento de 1919; y por consiguiente, la importancia de este evento para la construcción de un relato nacional.

Significado y contexto de una coronación canónica a inicios del siglo XX

A diferencia de los dos eventos estudiados anteriormente, en 1919 no se asiste a una declaración del patronazgo de la Virgen sobre el país. Lo que sucede a inicios del siglo XX es un acto de naturaleza distinta. La práctica de coronar las imágenes de la Virgen y de su hijo nace, al menos hablando desde un ordenamiento canónico, en 1634. El conde Alessandro Sforza de Piacenza dona un fondo a la sede romana, para que, mediante el Capítulo de la Basílica Vaticana, se otorgue, como un privilegio, una corona a las imágenes marianas más célebres, ya sea por su antigüedad, por su culto o por sus milagros. Esta práctica circunscrita a la bota italiana desde el siglo XVII, toma “dimensiones europeas” (D’Hollander y Langlois 2011, 9) en el siglo XIX, cuando se extiende a Francia y a España.¹⁵ Para esta época, las

14. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007) editan un conjunto de textos consagrado a la pervivencia del modelo de colonialidad luego del establecimiento de la República, lo que los lleva a postular la existencia de un régimen de colonialidad/modernidad en Colombia.

15. De hecho, el inventario de Vírgenes coronadas recoge alrededor de 790 imágenes de la Virgen María y su hijo cuya coronación fue concedida por el Capítulo de la Basílica Vaticana entre 1634 y mediados del siglo XX. La gran mayoría de estas coronaciones corresponden a imágenes cuyos santuarios se encuentran en Italia, Francia y España (Biblioteca Apostólica Vaticana 1945, 280–306).

coronaciones canónicas adquieren una connotación particular, y se persiguen tres objetivos concretos (Langlois 2005):

En primer lugar, se busca el reconocimiento de una tradición plurisecular. La coronación de una imagen mariana es, de esta manera, el certificado de antigüedad, así como de actualidad, de un culto local. Esto es de gran importancia, de cara, por una parte, a las políticas anticlericales que se suceden en diversas latitudes luego de la Revolución Francesa, así como para enfrentar la pretensión de modernización de los Estados, en la que se busca la imposición de la laicidad y se restringe lo religioso a la esfera privada. Otorgarle a una advocación mariana una coronación canónica aprobada por Roma es, entonces, reconocer la antigüedad del culto que se le tributa, al mismo tiempo que se estimula la reutilización de las procesiones, de grandes misas campales y, en definitiva, el retorno de lo religioso a la esfera de lo público. Sin pretender constituirse en una revancha de cara a los estados modernos surgidos luego de la Revolución, cada uno con características y acentos distintos, las coronaciones marianas son verdaderos propulsores de la experiencia pública de la religión.

En segundo lugar, es un medio por el que se preconiza la centralidad de la sede romana y su preeminencia en la gestión de los asuntos de la Iglesia universal. Como lo señala el historiador Claude Langlois, “la coronación es el testimonio, no desprovisto de conflicto de hecho, de la inversión *eclesiológica* que se opera a mediados del siglo XIX” (2005, 602), bajo el pontificado de Pío IX. Inversión eclesiológica manifiesta en la centralización de la Iglesia, cuyos asuntos pasan a ser gestionados, universalmente, por la sede romana (Congar 1980; Jankowiak 2013; Roux 2014). Por esto mismo, no sólo se requiere la aprobación del Capítulo de la Basílica Vaticana para la realización de dicha ceremonia, sino que ella exige la asistencia de un delegado pontificio, que corona la imagen mariana en nombre del Capítulo Vaticano.

En tercer y último lugar, siguiendo aún los análisis de Langlois, este tipo de coronaciones permite mostrar de nuevo la capacidad de las autoridades católicas para reunir grandes grupos de personas, para hacer prueba de su poder espiritual. A pesar de su oposición a la adopción de regímenes liberales de la época, la Iglesia da pruebas de su impacto sobre las masas de creyentes, orientándolas en los ámbitos

de la moral y de la disciplina política. La capacidad de movilizar a sus fieles es así considerada como una prueba de la vitalidad católica, así como es la ocasión de revitalizar la frecuentación de algunos santuarios marianos caídos en el olvido, lo que sucede sobre todo en Europa.

Para el caso colombiano, estos tres objetivos son también válidos. La Iglesia encuentra de nuevo un rol central en la gestión de lo público durante la Hegemonía conservadora (1886–1930), sin deshacer los logros de la separación de la Iglesia y el Estado (1853), ni de la República Liberal (1863–1886). Este rol se ve acentuado con el movimiento hispanista, que busca la definición de un régimen de colombianidad a partir de la imposición de una lengua y una religión comunes, ya que, como lo afirma el filósofo Santiago Castro-Gómez, “la fe y la lengua eran [vistas como] las dos columnas de la nacionalidad, ya que sólo estos factores permitían la unidad del cuerpo social” (2008, 241).

El catolicismo se ve así reconocido como religión de la Nación, aunque una tolerancia legal hacia otras prácticas religiosas, que no riñan con la doctrina ni la moral católica, es también incluida en la carta de 1886. Esto sirve no sólo los intereses de los procesos de centralización administrativa del Estado, sino también la uniformización del culto y de la disciplina religiosa, al menos en lo que concierne al altiplano andino. La coronación de la Virgen es también parte de la reacción católica, enmarcada en el movimiento transnacional de las coronaciones canónicas. De nuevo, un historiador como Claude Langlois se pregunta si la relevancia que toma este tipo de coronaciones canónicas, por lo menos para el caso francés, no cobra toda su “fuerza a causa del trauma revolucionario, que la coronación canónica anula simbólicamente” (2005, 607).

La idea y el proceso que condujeron al evento de 1919

Es necesario seguir, de acuerdo con las fuentes de las que se disponen, la genealogía de este evento. Si bien, tanto fray Alberto Ariza, insigne cronista dominico, como fray Luis Francisco Téllez, atribuyen escuetamente a fray Vicente María Cornejo (1863–1912) la idea de solicitar la coronación canónica del lienzo chiquinquireño (Ariza 1992, 736;

Téllez 2005, 65), no se ha podido tener acceso a archivos que permitan ser concluyentes a este respecto. Lo que sí es bastante probable es que la iniciativa surge en el seno del grupo de religiosos españoles presentes en Colombia en 1895, todos ellos provistos de algún oficio en el gobierno de la provincia dominicana de aquel entonces. El convento de Chiquinquirá cuenta con tres españoles en cargos de jerarquía: fray Cipriano Sáenz de Buruaga (1843–1907), originario del País Vasco español, es el vicario general de la provincia; fray Pascual Cabello (1864–1912), aragonés, es el prior del convento; y, por último, el encargado de la formación de los novicios es Vicente María Cornejo, panameño, es decir, de nacionalidad colombiana para aquella época, pero de formación religiosa y dominicana de tipo español.

El anuncio público de la intención de solicitar a Roma la coronación canónica para el lienzo es realizado durante la celebración del 26 de diciembre de 1895, por parte de fray Rafael José Menéndez (1861–1899). Este religioso, español también, se encuentra de paso por Chiquinquirá, en el marco de la visita que realiza a la provincia fray José Domingo Martínez (1844–1896), visitador del Maestro de la orden para las provincias de América central y del sur. Menéndez asiste en calidad de secretario del visitador. Ambos llegan a Chiquinquirá a inicios de diciembre del mismo año, luego de haber recorrido varios países de América central, y sobre todo, luego de haber participado en la solemne fiesta de coronación canónica del lienzo de Nuestra Señora de Guadalupe, el 12 de octubre anterior (Martínez, Menéndez y Fernández 1995, 21–28).

En todo caso, es bastante razonable atribuir a Martínez y a Menéndez, si no la autoría, sí el impulso definitivo para iniciar las gestiones en vistas de obtener la coronación canónica para la Virgen chiquinquireña. Las coronaciones de vírgenes son conocidas, sin duda, en Colombia. Son eventos que figuran con centralidad en la prensa católica. Entonces no es una novedad aportada por Martínez y Menéndez durante su paso por Colombia. Lo que sí puede atribuírseles, como ya ha sido mencionado, es el impulso definitivo que ellos dan a sus compatriotas en Colombia, y que es anunciado en la predicación de la fiesta del 26 de diciembre de 1895.

Esto es bien recibido en el país, sobre todo cuando sus autoridades políticas y eclesiásticas están en estrecha comunión con el movimiento hispanista, así como con las directivas romanas, propias del proceso de romanización iniciado a mediados del siglo XIX (Ramón Solans 2020). De esta manera, lo que sucede en Colombia con la Virgen de Chiquinquirá, se solidariza con lo que ya sucede en España desde 1881 y con las coronaciones que empiezan a realizarse allí. El historiador Francisco Javier Ramón Solans afirma que, para el caso español:

el uso de Vírgenes en los santuarios, a través de su coronación, respondía a la necesidad de símbolos poderosos, útiles en la construcción de una identidad nacional católica. Durante la crisis que afectó a la Iglesia a finales del siglo XIX, no fue casualidad que los dos símbolos más fuertes del culto barroco, la Virgen y el Sagrado Corazón, se utilizarán para establecer vínculos de identidad nacional [...]. Este simbolismo estructurador se puso en marcha con el mismo propósito que en la época de la Reforma: hacer frente a un cambio importante en las creencias y a una grave crisis de la Iglesia, en un momento en que el protestantismo daba paso al liberalismo (2011, 187–88).

Este movimiento se expande, aunque no en las mismas proporciones, por el continente americano. Es así como se suceden las coronaciones de Nuestra Señora de Guadalupe (Ciudad de México, 1895), de Nuestra Señora de la Merced (Quito, 1918), de Nuestra Señora del Rosario de Nueva Pompeya (Buenos Aires, 1921), de Nuestra Señora del Rosario (Lima, 1927), y de Nuestra Señora de Chiquinquirá, en el estado de Zulia, Venezuela (1917). En 1934, es coronada canónicamente, como Patrona y Reina de la ciudad de Guatemala, la imagen de Nuestra Señora del Rosario de Guatemala, también custodiada por los dominicos. En Colombia habrá otra coronación mariana en 1946, la de la Virgen del Carmen (Pío XII 1946).

En este contexto, el padre Cornejo crea, en febrero de 1899, la revista *La Rosa del Cielo* (1899–1900), con el fin de preparar, en el espíritu de los fieles del santuario, la coronación del lienzo. Esto se hace mediante la difusión de textos magisteriales y de piedad, dirigidos a los “cofrades del Santísimo Rosario y Guardias de honor de María en Colombia”, como reza el subtítulo de la publicación. La solicitud toma tiempo en prepararse. No será sino hasta en 1908, durante la primera reunión del

episcopado colombiano (14–15 de septiembre), que será presentada oficialmente a los obispos del país. Esta etapa es importante: la petición dirigida al Capítulo Vaticano, es decir, al colegio de los canónigos que sirven la liturgia de la Basílica de San Pedro, debe estar acompañada de testimonios de líderes religiosos y civiles que den fe de la antigüedad de la devoción, de la realización de milagros y de la concurrencia de fieles al culto. Es así como fray Vicente María Cornejo, vicario provincial, y fray José Ángel Lombana (1876–1953), prior del convento de Chiquinquirá, preparan un memorial histórico sobre el culto tributado a la *BV Mariæ cum Puero Jesu vulgo dicta Nuestra Señora de Chiquinquirá* (“Bienaventurada Virgen María y a su hijo Jesús, popularmente conocida como Nuestra Señora de Chiquinquirá”).¹⁶ La solicitud de Cornejo y Lombana es presentada durante la reunión episcopal por el obispo de Tunja, Eduardo Maldonado Calvo (1860–1932), puesto que el santuario está dentro de los límites de su diócesis. Por esta misma razón, será él el delegado del Capítulo Vaticano para presidir la ceremonia de coronación. La solicitud es finalmente firmada por todos los participantes, y luego es enviada a Roma por medio del nuncio apostólico, Francesco Ragonesi (1850–1931), quien también suscribe el documento.¹⁷

El *dossier* presentado, que reposa actualmente en la Biblioteca Apostólica Vaticana, puede ser calificado de sobrio. Siete documentos aparecen allí, los cuales suman en total apenas doce folios, en recto–verso, lo que contrasta con otros casos,

16. “Die 9 Januarii 1910, Coronatio Imaginis Beatæ Mariæ Virginis a Rosario, vulgo dictas ‘Nuestra Señora de Chiquinquirá’ in Diocesis Tunquensis”, en Biblioteca Apostólica Vaticana (BAV), Roma – Italia, Arch. Cap. S. Pietro – Madonne coronate (Arm. 19), 22, f. 524r.

17. Los firmantes son: “Bernardus [Herrera Restrepo], archiepiscopus Bogotensis; Emmanuel Joseph [Caicedo], archiep. Medellensis; Petrus Adamus [Brioschi], archiepiscopus Novæ Carthagenis in Indiis; Emmanuel Antonius [Arboleda], archiep. Popayanensis; Stephanus [Rojas Tovar], episcopus Garzonen; Evaristus [Blanco], episcopus de Sucursu; G.[regorio] Nazianzenus [Hoyos], episcopus Manizalensis; Ismael [Perdomo], Ep. Ibaguensis; fr. Franciscus Maria [Rodens], Ep. Sanctæ Marthæ; Adolphus [Perea], episcopus Pastopolitan; fr. Athanasius Vincentius [Soler], Ep. et Vicus. Apos. Goagira; Moyses [Higuera], Episcopus Maximopolita [Aux. de Medellín]; Ant. Ma. Colmenares, Vic. Cap. Neo Pampelon.; Franciscus C. Toro, Vic. Cap. Antioq.” (“Die 9 Januarii 1910, Coronatio Imaginis Beatæ Mariæ Virginis a Rosario, vulgo dictas ‘Nuestra Señora de Chiquinquirá’ in Diocesis Tunquensis”, en BAV, Arch. Cap. S. Pietro – Madonne coronate (Arm. 19), 22, f. 526v). Se trata de la totalidad de prelados que toman parte en la reunión de 1908 (Conferencia Episcopal de Colombia 2008, 11–13).

como el de la Virgen de las Mercedes, de Quito, compuesto de 162 folios, o el de la Virgen de Chiquinquirá de Zulia con 30 folios. Pero sus doce folios no lo hacen un intruso o una excepción si se le compara con las demás solicitudes de coronaciones marianas que reposan en la Biblioteca Apostólica.¹⁸

El Capítulo Vaticano aprueba la demanda en su sesión del 9 de enero de 1910, y expide en tres folios el rescripto que recapitula las consideraciones que han justificado la respuesta positiva, encomendando al obispo de Tunja realizar el acto de coronación según las rúbricas contenidas en el *Ritus servandus in coronatione imaginis beatæ Mariæ Virginis*.¹⁹ La solemne imposición de las coronas sobre las imágenes de Jesús y de su madre no se realizó sino hasta 1919.

¿Por qué esperar tanto? El historiador Luis Francisco Téllez deja saber que, además de los arreglos materiales que aún hay que hacer en la iglesia de Chiquinquirá, la definición del año para la coronación es responsabilidad “de la Conferencia Episcopal y de la Presidencia de la República” (Téllez 2005, 66). Para estas instancias, es importante hacer uso del culto mariano para reforzar el sistema ideológico que sustenta la creación de una identidad nacional. Esto, como bien lo señalan Santiago Castro-Gómez y Eduardo Restrepo, soporta ciertamente la tarea de “unificar y normalizar a la población como ‘nacional’” (2008, 11). El año escogido para realizar este evento pone de relieve dicha intención: 1919, primer centenario de la batalla de Boyacá.

18. El caso del *dossier* presentado para la coronación canónica de la Virgen del Rosario de Nueva Pompeya, en Buenos Aires, sí es una excepción a la regla. Este último no sólo está compuesto por apenas 6 folios, sino que no sigue los criterios de antigüedad, de culto ni de milagros. En la solicitud se busca, de cierta manera, una homologación de los criterios, justificada en el hecho de que, si bien la imagen mariana que reposa en la iglesia es “relativamente moderna, sin embargo la devoción del Rosario es antiquísima” (f. 27r). Una verdadera excepción. Cf. “Die XV Maii 1921, Coronatio B. Virginis a SS. Rosario de Nueva Pompeya in civitate Bonærensi (Buenos Aires), Reipublicæ Argentinae”, en BAV, Arch. Cap. S. Pietro – Madonne coronate (Arm. 19), 25 (1), ff. 27-33.

19. Este ritual se creó originalmente en el siglo XVII para las celebraciones romanas. Se modificó en 1897 y se introdujo luego en el *Pontificale Romanum* (Sacra Congregatio pro Cultu Divino 1973; Calabuig 1981; Sacra Congregatio pro Sacramentis et Cultu Divino 2010 [1981]; Carrero Rodríguez 2019).

La importancia de este evento para la construcción de un relato nacional

Para unirse a los festejos nacionales, la conferencia episcopal decide la organización de un Congreso Nacional Mariano, al inicio del cual, el 8 de julio, se inaugura la iluminación de la ciudad de Bogotá (Mesanza 1934, 78), para que al día siguiente se proceda a la coronación del lienzo sagrado. Es importante interrogar la eficacia de la instrumentalización de un símbolo religioso en la búsqueda de la unificación, aún más, de la uniformización nacional. Por ello, lengua y religión surten, según el modelo de modernidad racionalista y eurocéntrico promovido por los gobiernos conservadores de inicios del siglo XX, el rol de condiciones imprescindibles para avanzar hacia el progreso y hacia la civilización, y en definitiva, para construir la Nación.

En este sentido, según lo hace saber la crítica literaria Erna von der Walde Uribe, “el uso correcto de la lengua remite no solo al orden gramatical. En la lengua se consignan el orden divino, la moral y por tanto la conducción de los pueblos” (1997, 77).²⁰ La religión cumple también, según este modelo de modernidad/colonialidad, el rol de uniformización de la creencia y de la moral. La imposición de una sola lengua y de una sola religión, bajo los parámetros de una Academia de la lengua establecida en 1872, para el caso de la primera, y por la Iglesia en el caso de la segunda, desconoce la diversidad lingüística y la pluralidad de prácticas religiosas que existen en un país de regiones como lo es Colombia. El teólogo francés Yves Congar advierte el peligro de “la falsa idea de un espiritual ‘puro’ que podría realizarse en su pureza independientemente de los condicionamientos concretos” (1968, 176). El purismo gramatical y religioso no existen en la práctica, menos en un país que, a inicios del siglo XX, es aún rural en una proporción de 70%, con tasas altas de analfabetismo, con una diversidad lingüística importante, y en consecuencia, con una diversidad cultural que aún no ha sido sometida a la centralización promovida desde la capital (Safford 2012, 433).

20. Ver también los trabajos de Malcom Deas (1993) sobre este tema.

En el plano religioso, es verdad que la Virgen de Chiquinquirá es conocida en todo el altiplano, y que su culto se extiende incluso a otros países. Eso no impide que haya otras devociones marianas, como las de las Lajas en el sur del país, o la del Carmen en la costa atlántica, por mencionar solo las que son tal vez las más conocidas. La autonomización de lo religioso, que lo hace diversificarse incluso al interior de las fronteras nacionales, no es tomada en cuenta en 1919 cuando se quiere hacer de la “Reina de Colombia” uno de esos símbolos de uniformización religiosa nacional. Además, la misma Virgen de Chiquinquirá es en sí misma una Virgen abierta a la pluralidad: la verticalidad de una práctica religiosa impuesta desde arriba se ve confrontada a varios siglos de negociación en el seno de las comunidades creyentes, en las que los individuos y la institución negocian sus prácticas y devociones, así como sus símbolos y representaciones. Esta negociación se hace propicia en el ámbito de la religiosidad popular, “concepto umbral, no dicotómico [...] [que permite la comprensión de la religiosidad] como una realidad entre-medio (*in-between*, [...]) que aunque practica la dualidad, amenaza la división binaria” (Torre 2013, 6). Es en este campo en el que se alcanzan consensos para “las prácticas y formas de culto que se sitúan a medio camino entre lo sagrado y lo profano, entre el saber religioso erudito y las creencias populares, entre el convento y la aldea, [... en otras palabras, en un] mundo intermedio [entre dos mundos, *in-between*]” (Bonnet 2015, 22).

Es por ello que la Virgen chiquinquireña no es una Virgen europea, tampoco indígena del todo. Ella es mestiza, como se señaló antes: los materiales que sirvieron para la creación del lienzo, los relatos diversos sobre el milagro y sobre los personajes que allí intervienen, las prácticas de romeros y de peregrinos, cortas en palabras pero ricas en gestos y rituales, portan en sí los trazos del encuentro entre españoles y americanos.²¹ La Virgen coronada en 1919 se muestra, entonces, como

21. La novela *Siervo sin tierra* de Eduardo Caballero Calderón describe bien al romero de los años 1940. El autor, de manera imaginaria, pone en boca de Siervo Joya las siguientes palabras, que lo describen en tanto que peregrino: “Llegaremos a Chiquinquirá con el tiempo justo para asistir a la Misa del Gallo que es muy linda, y a la del alba, y a la mayor del 25, y antes de regresar tendremos tiempo de pasear por el pueblo y de rezarle unas salves a la Virgen” (Caballero Calderón 2016, 109). Ya en Chiquinquirá, Siervo y Tránsito, su compañera, se presentan ante el cuadro de la Virgen: “los dos lo contemplaron con ternura, con el corazón rebosante de una piedad ingenua y los ojos llenos de lágrimas. Se arrodillaron al pie del altar mayor y rezaron todo lo que sabían, que verdaderamente no era mucho” (Caballero Calderón 2016, 121).

una norma maleable dentro del programa nacionalista previsto por las autoridades civiles y religiosas de inicio de siglo.

A este respecto, es importante poner en evidencia el hecho de que la fiesta del 26 de diciembre conmemora un evento providencial, mientras que la fiesta del 9 de julio, que sea conmemorando el patronazgo de 1829 o la coronación canónica de 1919, se enmarca en un movimiento de orden patriótico, de trazos nacionalistas. Los libros de cuentas de la Basílica de Chiquinquirá, particularmente el *Libro de Cargo y Data de la Sacristía* que da cuenta de las décadas de 1930 y de 1940, permite constatar que el mes de diciembre es el más frecuentado por los peregrinos.²² A partir de esta información contable se puede comprender que el contenido religioso vehiculado por la fiesta del 26 de diciembre, así como por las fiestas religiosas del tiempo de navidad, goza de mayor difusión y de una amplia acogida entre los fieles. Es razonable deducir, entonces, que el relato providencial del milagro acaecido el 26 de diciembre de 1586 es así el prototipo de milagro que el peregrino de la primera mitad del siglo XX busca para su vida. Es eso lo que le interesa a un peregrino promedio, más que la unificación de un estado nacional del que apenas tiene idea por los discursos de las élites políticas de la época.

Por otra parte, la devoción chiquinquireña no se impone por sí misma como un único culto mariano nacional. Es verdad que los dominicos concentran sus esfuerzos humanos y económicos en Chiquinquirá, en perjuicio de la creatividad apostólica en la provincia, pero eso no les hace desconocer y promover otras devociones a los santos, tanto en el santuario como en otros lugares. Esto es algo propio de la tradición religiosa católica, así como el resultado de las circunstancias de la Colombia de los años 1920. En efecto, la urbanización del país entra en una etapa decisiva. No sólo hay una migración permanente desde los densos departamentos de Boyacá y Santander hacia las regiones baldías del sur de Antioquia y del actual departamento de Caldas, en los cuales muchos campesinos pueden hacerse pequeños propietarios (Ramírez Bacca y Tobasura Acuña 2004), sino que

22. "Libro de Cargo y Data de la Sacristía, abierto el 1 de octubre de 1931", Chiquinquirá, en Archivo del Convento dominicano de Chiquinquirá (ACDCh), Chiquinquirá – Colombia, f. 9-316.

a nivel productivo se tecnifica la producción del café y del banano a gran escala, para responder a las demandas del mercado internacional. Esto impacta a los pequeños productores y a los jornaleros. Muchos de estos últimos tendrán que migrar hacia las ciudades, en donde integran las filas obreras de las industrias y de las manufacturas allí instaladas (LaRosa y Mejía 2017, 214–15; Tovar Pinzón 2001). La Violencia (1946–1958) no hará sino acelerar este proceso.

En todo caso, las ciudades principales del país ven la creación progresiva de barrios obreros, en los cuales se tejen nuevas redes de socialización religiosa.²³ La religiosidad popular chiquinquireña, cercana para quienes pueden visitar el santuario por carro —a partir de 1918— o por tren —a partir de 1926—, se hace lejana para las masas proletarias que no cuentan con los recursos para tal desplazamiento (Rojas Peña 2000, 19–24). En Bogotá se empiezan a crear santuarios locales durante la primera mitad del siglo XX, los cuales atraen cada vez más visitantes. Es el caso del Divino Niño (Durán Calderón 2004; LaRosa y Mejía 2017, 275), del Señor Caído de Monserrate (Gómez 2005, 144), o incluso el de Nuestra Señora de Lourdes. Sus imágenes, veneradas en una ciudad cada vez más ocupada, son sencillas y austeras, desprovistas de todo simbolismo nacionalista de poder o gloria. Gracias a estos elementos distintivos, las personas sencillas que llegan con la ola migratoria, que a su vez están marcadas por la pobreza y el sufrimiento, pueden identificarse con ellas. Por otra parte, para la Virgen Chiquinquireña se comienza a construir una iglesia en 1919, una sucursal capitalina que será erigida en parroquia el 20 de agosto de 1948, sin que sus trabajos aún no se hayan terminado.²⁴

Esto permite comprender cómo la instrumentalización de la Virgen de Chiquinquirá, “a través de su coronación, respondía a la necesidad de símbolos poderosos, útiles en la construcción de una identidad nacional católica” (Ramón Solans 2011, 187). Sin embargo, los circuitos de peregrinación y las modalidades

23. Uno de estos barrios es el de San Vicente Ferrer, Bogotá, en la localidad de Tunjuelito. Los dominicos se insertan en dicho barrio en la década de 1940, construyendo un colegio apostólico. Buscan, además, impactar las familias obreras que poco a poco pueblan la zona (Zambrano 2004).

24. “Decreto del Nuncio apostólico José Beltrami, N. 331”, Bogotá, 20 de agosto de 1948, en Archivio Generale dell’Ordine dei Predicatori (AGOP), Roma – Italia, XIII 016080, 1920-1949, 1 f.

de la fiesta religiosa no dependen sólo de las disposiciones venidas desde arriba. Siguiendo los postulados de la investigadora en patrimonio cultural, Nidian Giovanna Alvarado-Reyes:

la fiesta religiosa tiene por lo menos dos escenarios de construcción y realización: el *primero, institucional*, donde una estructura organizativa y jerárquica controla el culto y el acceso a los elementos sagrados, y desde donde se crean las condiciones logísticas y de integración necesarias para que un grupo de devotos, que se adscribe de manera permanente a las actividades de culto y congregación, le dan un carácter de colectividad a la actividad religiosa. El *segundo* escenario de realización de la fiesta religiosa es el *no institucional o popular*. En éste, los creyentes resignifican los elementos religiosos que administra la institucionalidad y los disponen de tal modo que interactúan con otras dimensiones de la vida social como son: la cotidianidad, la vida en familia, en comunidad, las manifestaciones populares y las formas de expresión y organización alternativas que no necesariamente se supedita a un poder y control institucional. Las formas de lo no institucional propician otras mediaciones y formas de vincularse con lo sagrado y desarrollan o fortalecen modos de interactuar con los elementos prácticos e ideológicos del credo (2019, 14).

Conclusión

El presente estudio ha buscado auscultar el rol del culto mariano, particularmente aquel de la Virgen de Chiquinquirá, en los procesos continuos de definición de las identidades locales en el territorio de la actual Colombia. Este trabajo también explora cómo los múltiples relatos, en sus diversas modalidades y versiones, se inscriben dentro del género del milagro literario. Más que narrar simplemente hechos, estos textos buscan resaltar la naturaleza piadosa y poderosa de la Virgen, invitando al elogio y a la devoción, al tiempo que responden a la necesidad de instituir socialmente valores y patrones de comportamiento con miras a la construcción de identidades colectivas.

Estos análisis se enmarcan en un contexto histórico amplio, en un intervalo de tiempo que va del siglo XVII al siglo XX. A lo largo de este extenso período, se examina la paradoja de la permanencia del culto a la Virgen del Rosario en el

altiplano andino, promovido por los frailes dominicos desde su llegada a Santafé a mediados del siglo XVI. La referencia a una paradoja se explica por el hecho de que, aunque el culto a la Virgen del Rosario haya sido una constante en los tres episodios estudiados, sus representaciones cambian según las narrativas, comportamientos, objetos e instituciones a los que se lo vincula, tanto por parte de las autoridades civiles y religiosas como por las comunidades de fieles. Los resultados de este estudio permiten concluir que, en estos procesos de interacción y desarrollo, lo religioso muestra una relativa autonomía frente a las mencionadas autoridades, adaptándose y renovándose según las prácticas culturales locales.

Asimismo, las identidades narrativas colectivas asociadas a la Virgen de Chiquinquirá son el resultado de un proceso gradual y constante de construcción, en el que participan tanto las élites como las bases sociales, las cuales forman, en su conjunto, un imaginario social instituyente. Este proceso de creación y redefinición es esencial para comprender la continuidad y desarrollo de las prácticas religiosas y devocionales en Colombia, así como para abordar las síntesis y asimilaciones que se operan en el espacio intermedio entre las instituciones y el individuo, es decir, en el nivel comunitario. Esta perspectiva, en la que confluyen la historia, la sociología de la religión y la crítica literaria, bajo la unidad de categorías que proporciona la filosofía de la imaginación social, da un enfoque novedoso al momento de abordar un tema recurrente en la historiografía religiosa colombiana como es el culto mariano, y permite consolidar un ejercicio investigativo original.

A nivel de la estructura del texto, los tres momentos del culto mariano se abordan de manera desigual: los dos primeros eventos, datados en 1644 y en 1829, se presentan como antecedentes para el estudio de aquel de 1919. Este último recibe un tratamiento más extenso, especialmente en relación con el surgimiento de los Estados nacionales. De hecho, tanto el patronato de 1829 como la coronación de 1919 se destacan como factores clave en la consolidación del Estado colombiano, evidenciando cómo las representaciones y actos religiosos sirven como símbolos patrióticos y elementos de cohesión nacional.

Sin embargo, este proceso de territorialización religiosa no tiene la misma eficacia en todas las regiones del país. Esta es, de hecho, una limitación de este estudio. La falta de exploración en regiones del país donde la presencia de la Virgen de Chiquinquirá no fue tan prominente motiva a abrir nuevas líneas de investigación sobre la territorialización de lo religioso en contextos multiculturales y diversos. También sería relevante profundizar en el impacto de los discursos patrióticos asociados al culto chiquinquireño y su aceptación entre las masas de creyentes en distintos momentos históricos.

Referencias

Archivo Capitulo San Pietro - Biblioteca Apostólica Vaticana (BAV). Madonne coronate (Arm. 19) 22, “Die 9 Januarii 1910, Coronatio Imaginis Beatæ Mariæ Virginis a Rosario, vulgo dictas ‘Nuestra Señora de Chiquinquirá’ in Diocesis Tunquensis”; Madonne coronate (Arm. 19) 25 (1), “Die XV Maii 1921, Coronatio B. Virginis a SS. Rosario de Nueva Pompeya in civitate Bonærensi (Buenos Aires), Reipublicæ Argentinae”.

Archivo Generale dell’Ordine dei Predicatori (AGOP), Roma-Italia. XIII 016080, 1920–1949, “Decreto del Nuncio apostólico José Beltrami, N. 331”.

Archivo del Convento dominicano de Chiquinquirá (ACDCh), Chiquinquirá-Colombia. *Libro de Cargo y Data de la Sacristía, abierto el 1 de octubre de 1931*.

Archivo Histórico de la Provincia de San Luis Bertrán (APCOP), Bogotá-Colombia. Col. Biblioteca, “La orden dominicana en Colombia”, s.f., vol. III y V.

Acosta-Luna, Olga-Isabel. *Una manta más ancha que larga: Nuestra Señora de Chiquinquirá y la institucionalización de una imagen milagrosa en el Nuevo Reino de Granada*. Inédito.

Alvarado-Reyes, Nidian-Giovanna. “Valoraciones y tensiones en el patrimonio religioso: fiesta de la Coronación de la Virgen del Rosario de Chiquinquirá (Colombia)”. Trabajo de grado de maestría, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2019. <https://repositorio.uptc.edu.co/items/dcd35711-f35c-4026-9aad-ob5d845eb284>

- Arboleda-Mora, Carlos. *La religión en Colombia*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2010.
- Ariza, Alberto. *Hagiografía de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá*. Bogotá: Iqueima, 1950.
- Ariza, Alberto. *Los Dominicos en Colombia*. Editado por Luis Francisco Téllez. Vol. 1 y 2. Bogotá: Anthropos, 1992.
- Biblioteca Apostólica Vaticana. *Archivio del Capitolo di S. Pietro*. Inventario a cura di Pio Pecchiai, 1945.
- Bonnet, Serge. *Défense du catholicisme populaire*. Paris: Les éditions du Cerf, 2015.
- Caballero-Calderón, Eduardo. *Siervo sin tierra*. Bogotá: Ministerio de Cultura-Biblioteca Nacional de Colombia, 2016.
- Calabuig, Ignazio M. “Significato e valore del nuovo ‘Ordo coronandi imaginem Beatæ Mariæ Virginis’”. *Notitiæ*, 178–179 (1981): 268–324.
- Cárdenas-Ayala, Elisa. *Roma: el descubrimiento de América*. Ciudad de México: El Colegio de México, 2018.
- Carrero-Rodríguez, Juan. *La Virgen de los Reyes*. Córdoba: Editorial Almuzara, 2019.
- Castoriadis, Cornelius. *L’institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, 1975.
- Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre, 2007.
- Castro-Gómez, Santiago, y Eduardo Restrepo, eds. *Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- Conferencia Episcopal de Colombia. *100 años de evangelización y promoción humana*. Bogotá: San Pablo, 2008.
- Congar, Yves. *Vraie et fausse réforme dans l’Église*. 2ª edición revisada y corregida. Unam Sanctam 72. Paris: Les éditions du Cerf, 1968 [1950].
- Congar, Yves. “Autonomie et pouvoir central dans l’Église vus par la théologie catholique”. *Irenikon* 53, no. 3 (1980): 291–313.

Cornejo, Vicente-María, y Andrés Mesanza. *Historia de la milagrosa imagen de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá*. Bogotá: Escuela Tipográfica Salesiana, 1919.

Correa-Higuera, Juan-Francisco. “Restaurer et réformer l’ordre dominicain en Colombie (1881-1949). Une histoire au croisement des imaginaires sociaux divers et des identités dominicaines plurielles”. Tesis doctoral, Sorbonne Université-Institut catholique de Paris, 2023. <https://theses.fr/2023SORUL037?domaine=theses>

Cummins, Tom. “On the Colonial Formation of Comparison: The Virgin of Chiquinquirá, The Virgin of Guadalupe and Cloth”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 21, no. 75 (1999): 51–77.

Deas, Malcolm D. *Del poder y la gramática: y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas*. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1993.

D’Hollander, Paul, y Claude Langlois. *Foules catholiques et régulation romaine : les couronnements des vierges de pèlerinage à l’époque contemporaine (XIX^e et XX^e siècles)*. Limoges: Pulim, 2011.

Durán-Calderón, Sandra-Marcela. “Del país del Sagrado Corazón al país del Divino Niño”. En *Ciudad [in] visible*, editado por Museo de Bogotá, 53-69. Bogotá: Alcaldía mayor de Bogotá, 2004.

Echeverry-Pérez, Antonio-José. “La custodia de San Juan Bautista y los primeros devenires franciscanos en el Nuevo Reino de Granada”. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 18, no. 2 (2013): 269-91.

Frassani, Alessia. “La Virgen de Chiquinquirá y la religión muisca”. *Historia y Sociedad*, 35 (2018): 61-86.

Gómez, Blanca-Inés. “Dos rostros de la cultura: de El álbum secreto del Sagrado Corazón a La Virgen de los sicarios”. En *En torno a la violencia en Colombia: una propuesta interdisciplinaria*, 141-148. Cali: Universidad del Valle, 2005.

González, Javier-Roberto. “El milagro mariano como género literario (otra vuelta de tuerca sobre el caso de los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo)”. *Revista Agustiniana de Pensamiento*, 7 (2012): 157-75.

Jankowiak, François. *La Curie romaine de Pie IX à Pie X : Le gouvernement central de l’Église et la fin des États pontificaux*. Roma: Publications de l’École française de Rome, 2013. <https://doi.org/10.4000/books.efr.449>

Langlois, Claude. “Une romanisation des pèlerinages ? Le couronnement des statues de la Vierge en France dans la seconde moitié du XIX^e siècle”. *Mélanges de l’École française de Rome. Italie et Méditerranée* 117, no. 2 (2005) : 601-20. <https://doi.org/10.3406/mefr.2005.10453>

LaRosa, Michael J., y Germán Mejía. *Historia concisa de Colombia*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial Colombia, 2017.

Leturia, Pedro de. *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica: 1493-1835*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 1959.

Londoño-Botero, Rocío. “La Virgen de Chiquinquirá: símbolo de identidad nacional”. *Revista colombiana de sociología*, 31 (2018): 83-94.

Martínez, José-Domingo, José-Rafael Menéndez, y Segundo Fernández. *Cartas y crónicas de América (1895-1899)*, editado por Ángel Melcón. Salamanca: San Esteban, 1995.

Mesanza, Andrés. *La coronación de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá (Julio de 1919)*. Caracas: Editorial Sur-América, 1934.

Mujica-Pinilla, Ramón. “Rosa y su teología del ícono: el poder de las imágenes”. En *Rosa limensis: Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, 209–60. Ciudad de México: Centro de estudios mexicanos y centro-americanos, 2013. <https://doi.org/10.4000/books.cemca.2318>

Olivares, Alexander. “Monseñor Rafael Lasso de la Vega, obispo de la Diócesis de Mérida de Maracaibo y su adhesión a la independencia de Venezuela”. *Tiempo y Espacio* 22, no. 57 (2012): 46–64.

Pío XII. “A Summo Pontifice die XIX mensis iulii a. MCMXLVI Christifidelibus datus, e tota columbiana republica ob conventum marialem in urbe Bogotensi coadunatis”. *Acta Apostolica Sedis*, 38 (1946): 324–26.

Plata Quezada, William Elvis. “La romanización de la Iglesia en el siglo XIX, proyecto globalizador del tradicionalismo católico”. En *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, 107–47. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.

Prudhomme, Claude. *Missioni cristiane e colonialismo*. Milán: Jaca Book, 2006.

Ramírez-Bacca, Renzo, y Isaías Tobasura-Acuña. “Migración boyacense en la Cordillera Central, 1876-1945. Del altiplano cundiboyacense a los espacios de homogeneización antioqueña”. *Bulletin de l’Institut français d’études andines* 33, no. 2 (2004): 225-53. <https://doi.org/10.4000/bifea.5694>

Ramón-Solans, Francisco-Javier. “Le couronnement de la Vierge del Pilar en 1905 : une alliance scellée entre le projet national conservateur et le catholicisme”. En *Foules catholiques et régulation romaine : les couronnements des vierges de pèlerinage à l’époque contemporaine (XIX^e et XX^e siècles)*, de Paul d’Hollander y Claude Langlois, 177–88. Limoges: Pulim, 2011.

Ramón-Solans, Francisco-Javier. *Más allá de los Andes: los orígenes ultramontanos de una iglesia latinoamericana, 1851-1910*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2020.

Recopilación de leyes de los reinos de Indias: mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica Don Carlos II. 5^a edición. Vol. 1. Madrid: Boix, 1841. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/recopilacion-de-leyes-de-los-reinos-de-indias--mandadas-imprimir-y-publicar-por-la-magestad-catolica-don-carlos-ii-tomos-1-e-2/>.

Rojas-Peña, Víctor-Raúl. *La coronación de la Virgen de Chiquinquirá: obras civiles y sagradas; El Entredicho 1865-1919*. Santafé de Bogotá: ABC, 2000.

Roux, Rodolfo R. de. “La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración”. *Pro-Posições* 25, no. 1 (2014): 31-54. <https://doi.org/10.1590/S0103-73072014000100003>

Roy, Olivier. *La sainte ignorance*. Paris: Seuil, 2008.

Rubial-García, Antonio. Introducción a *Zodiaco mariano*, de Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo. Ciudad de México: Conaculta – Sello Bermejo, 1995.

Russo, Daniel. “Les représentations mariales dans l’art d’Occident”. En *Marie : le culte de la Vierge dans la société médiévale*, editado por Dominique Iogna Prat, Éric Palazzo, y Daniel Russo, 173–294. Paris: Beauchesne, 1996.

Sacra Congregatio pro Cultu Divino. “Normæ circa patronos constituendos et imagines B. M. Virginis coronandas”. *Acta Apostolica Sedis*, 65 (1973): 276-81.

Sacra Congregatio pro Sacramentis et Cultu Divino. “Notitiæ”, (1981): 178–179.

Sacra Congregatio pro Sacramentis et Cultu Divino. *Ordo coronandi imaginem Beatæ Mariæ virginis*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana, 2010 [1981].

Safford, Frank Robinson. *Historia de Colombia. País fragmentado, sociedad dividida*. Traducido por Marco Palacios y Ángela García. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2012.

Schenone, Héctor-Herminio. “María en Hispanoamérica. Un mapa devocional”. En *Historia, Nación, Región, Coloquio de Antropología e Historia Regionales*. Vol. I. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2007.

Sigaut, Nelly. Prólogo a *La Virgen de Chiquinquirá, Colombia: Afirmación dogmática y frente de identidad*, editado por Magdalena Vences Vidal, 7–11. Ciudad de México: Museo de la Basílica de Guadalupe, 2008.

Sigaut, Nelly. “Los cultos marianos locales en Hispanoamérica”. En *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, editado por Oscar Mazín, 437–58. Ciudad de México: El Colegio de México, 2012.

Suárez-Cruz, Sara. “La Providencia del lado de la Independencia: El uso político del culto a la Virgen de Chiquinquirá en la Nueva Granada, 1810-1830”. Trabajo de grado de pregrado en Historia, Universidad de los Andes, 2014. <http://hdl.handle.net/1992/17090>

Téllez, Luis Francisco. *La Virgen de Chiquinquirá en los anales de Colombia*. Bogotá: Editorial Centro don Bosco, 1986.

Téllez, Luis-Francisco. “La cofradía del Rosario en Nueva Granada”. En *Los Dominicos y el Nuevo Mundo, siglos XVIII-XIX: actas del IVº Congreso de Historia de la Orden de Predicadores en América*, editado por José Barrado Barquilla, 209–229. Salamanca: San Esteban, 1995.

Téllez, Luis-Francisco. *Una Luz en el Camino: Santuario de la Virgen del Rosario Chiquinquirá - Colombia*. Bogotá: Editorial Centro don Bosco, 2005.

Téllez, Luis-Francisco. *Una Luz en el Camino*. Bogotá: Provincia de San Luis Bertrán, s.f.

Torre, Renée de la. “La Religiosidad Popular”. *Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, 12 (2013). <https://doi.org/10.4000/pontourbe.581>

Tovar-Pinzón, Hermes. “Emigración y éxodo en la historia de Colombia”. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 3 (2001). <http://journals.openedition.org/alhim/522>

Vences-Vidal, Magdalena. “La gestación de un sistema icónico en Hispanoamérica: estudio comparativo de dos casos”. Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006. <http://132.248.9.195/pd2006/0605226/0605226.pdf>

Vences-Vidal, Magdalena. *La Virgen de Chiquinquirá, Colombia: Afirmación dogmática y frente de identidad*. Ciudad de México: Museo de la Basílica de Guadalupe, 2008a.

Vences-Vidal, Magdalena. “La Virgen María, epicentro de identidad regional”. En *Integración latinoamericana, raíces y perspectivas*, editado por Rodrigo Páez Montalbán y Mario Vásquez Olivera, 99–118. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008b.

Vences-Vidal, Magdalena. “La Orden de Predicadores y el marianismo de la Monarquía española. El culto a la Virgen de Chiquinquirá”. En *La Orden de Predicadores en Iberoamérica en el siglo XVII. IXº Congreso de Historiadores Dominicanos*, editado por José Barrado Barquilla y Óscar Mayorga, 49–80. Salamanca: San Esteban, 2010.

Walde-Urbe, Erna von der. “Limpia, fija y da esplendor: el letrado y la letra en Colombia a fines del siglo XIX”. *Revista Iberoamericana* 63, no. 178–179 (1997): 71–83.

Zambrano, Fabio. *Historia de la localidad de Tunjuelito: El poblamiento del Valle Medio del río Tunjuelo*. Bogotá: Editora Guadalupe, 2004.

Zamora, Alonso de. *Historia de la Provincia de san Antonino del Nuevo Reino de Granada*. 2ª edición. Vol. 2. Biblioteca Popular de Cultura Colombiana. Bogotá: ABC, 1945a.

Zamora, Alonso de. *Historia de la Provincia de san Antonino del Nuevo Reino de Granada*. 2ª edición. Vol. 3. Biblioteca Popular de Cultura Colombiana. Bogotá: ABC, 1945b.

Zamora, Alonso de. *Historia de la Provincia de san Antonino del Nuevo Reino de Granada*. 2ª edición. Vol. 4. Biblioteca Popular de Cultura Colombiana. Bogotá: ABC, 1945c.

