Artículo de Investigación

Construir, mantener y transformar: cultura material y comunidad en la Misión de Guadalupe del Paso del Norte en los siglos XVII-XIX

Building, maintaining and transforming: material culture and community at the Mission of Guadalupe at Paso del Norte, seventeenth to nineteenth centuries

Nidia Paola Juárez Méndez
Universidad Autónoma de Chihuahua, México
https://api.crossref.org/funders/100016215
npjuarez@uach.mx
https://orcid.org/0000-0001-7172-6448
Reidezel Mendoza
Archivo Histórico Arquidiocesano de Chihuahua, México
reidezelmendozasoriano@gmail.com
https://orcid.org/0009-0004-4310-7497

Chihuahua Hoy vol. 24 e7921 2026

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez
México

Recepción: 24 Julio 2026
Aprobación: 21 Septiembre 2026

Resumen: Se analizan los procesos de construcción, mantenimiento y transformación de la Misión de Guadalupe en Paso del Norte durante los siglos XVII al XIX, así como las prácticas sociales que hicieron posible su permanencia. A partir de una investigación sustentada en fuentes archivísticas, así como ediciones y compilaciones documentales fundamentales, se dialoga con enfoques de historia de la cultura material y la historia social del espacio, para mostrar cómo indios, españoles, mestizos y autoridades eclesiásticas y civiles participaron en la producción, conservación y disputa de este espacio, uno de los más emblemáticos del Septentrión novohispano.

Palabras clave: cultura material, historia social del espacio, Misión de Guadalupe, Paso del Norte, prácticas sociales.

Abstract: This article examines the processes of construction, maintenance, and transformation of the Mission of Guadalupe at Paso del Norte between the seventeenth and nineteenth centuries, as well as the social practices that made its continued existence possible. Drawing on archival sources and key documentary editions and compilations, the study engages with approaches from the history of material culture and the social history of space to show how indigenous people, spaniards, mestizos, and ecclesiastical and civil authorities participated in the production, preservation, and contestation of this space, one of the most emblematic sites of the Northern frontier of New Spain.[1]

Keywords: material culture, Mission of Guadalupe, Paso del Norte, social history of space, social practices..

PDF generado automáticamente a partir de XML-JATS por Redalyc
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia

Introducción

La Misión de Guadalupe, ubicada en la actual Ciudad Juárez, Chihuahua, México, ha existido por más de tres siglos y medio en el mismo espacio donde fue edificada; a diferencia de muchas otras iglesias del Septentrión novohispano no desapareció y esto fue posible gracias a la cooperación y esfuerzo continuo de una comunidad. Reparaciones, sustituciones, adaptaciones y labores de conservación fueron formas de acción colectiva mediante las cuales esa comunidad intervino el edificio; también mantuvo prácticas sociales y religiosas que hicieron del espacio un lugar significativo para sus habitantes. La documentación sobre donaciones, obras, mantenimiento y conflicto por el control permite observar cómo distintos actores negociaron permanentemente recursos, trabajo y autoridad para sostener el templo.

En el presente trabajo se analizan los procesos de construcción, mantenimiento y transformación, así como las prácticas que hicieron posible la permanencia de la Misión de Guadalupe. A partir de una minuciosa revisión de fuentes documentales, se dialoga con los enfoques de la historia de la cultura material y la historia social del espacio, para comprender cómo una comunidad produjo, sostuvo y disputó la Misión de Guadalupe a lo largo del tiempo. Asimismo, se examina de qué manera esta se modificó mediante las relaciones existentes entre la población india, los vecinos españoles y mestizos, así como las autoridades eclesiásticas y civiles durante los siglos XVII al XIX.

La historiografía en torno a la Misión de Guadalupe ha tenido perspectivas y alcances distintos; por una parte, ha privilegiado los estudios acerca de la fundación y su papel en la evangelización del Septentrión, y por otra, se ha investigado la arquitectura y el valor patrimonial del templo. Estas aproximaciones han permitido comprender aspectos fundamentales de su origen y relevancia histórica, pero han evidenciado énfasis temáticos y vacíos analíticos en las líneas de investigación.

Los primeros estudios formales vinieron de la Escuela de Berkeley, bajo la influencia de Eugene Bolton (1960), historiador que puso de manifiesto la necesidad de comprender el suroeste norteamericano tomando en cuenta el papel de la colonización española, no solo a partir de la llegada de colonos estadounidenses. Bolton aportó una amplia visión de la Misión como institución, forma de ocupación territorial y control político, un instrumento de expansión imperial, más allá de sus funciones religiosas, aunque se interesó poco en las dinámicas locales o la experiencia cotidiana de las comunidades que habitaron ese espacio. Ejemplo de esta corriente es el trabajo de Anne Hughes, *The beginnings of Spanish settlement in the El Paso District*, originalmente escrito como tesis en 1911 y publicado en 1914, que

posiblemente sea el primer esfuerzo académico por reconstruir los primeros años del asentamiento: fundación, organización del poblamiento en la localidad y consecuencias de la rebelión de 1680 con base en fuentes primarias. De acuerdo con el canon historiográfico de su época, Hughes privilegió la historia político-institucional y destacó el papel de religiosos, autoridades y colonos; al paso del tiempo su texto se convirtió en referente de muchos estudios.

Ya a mediados del siglo XX, Cleofas Calleros (1951) centró su atención en la relación de los misioneros y la población indígena de Paso del Norte; así lo hicieron también estudiosos en ambos lados de la frontera, por ejemplo, los miembros de la Sociedad Chihuahuense de Estudios Históricos, la Texas State Historical Association y El Paso County Historical Society, que integraron la Misión en sus trabajos como un núcleo originario de la población y un ícono de la identidad local.

Asimismo, en las últimas décadas del siglo pasado, surgieron textos muy difundidos entre la feligresía católica local por comercializarse en librerías parroquiales, como *Historia de la Misión de Nuestra Señora de Guadalupe, su templo y sus cambios*, de monseñor Carlos Enríquez (1984), y *La Misión de Nuestra Señora de Guadalupe del Paso del Norte en Ciudad Juárez*, de José María de Lachaga (1991). Enríquez consultó el Archivo Histórico de la Catedral[2] y fue el primero en revisar los libros de fábrica, paleografiar y reproducir documentos valiosos; hizo conteos a partir de los libros sacramentales, incluyó inventarios, enlistó a los misioneros a cargo, elaboró una cronología y documentó los cambios del templo; es una valiosa recopilación de fuentes, aunque carece de interpretación. Sus aportaciones fueron retomadas por De Lachaga en una síntesis de lo anterior, con gran material ilustrativo para un público amplio.

Timmons (2004) en 1990 incorporó la Misión de Guadalupe a una interpretación de larga duración sobre la historia de la región fronteriza de Paso del Norte desde la corriente historiográfica de *Borderlands* —que concibe las zonas de frontera como espacios sociales dinámicos, donde hay procesos de intercambio, conflicto y adaptación entre grupos diversos—. La entendió no únicamente como un establecimiento religioso, sino como el origen de un poblamiento permanente y punto estratégico para la articulación de relaciones políticas, económicas y culturales, con un excelente manejo de fuentes primarias. Cabe destacar que en su libro *El Paso. A borderlands history*, la Misión de Guadalupe permanece subordinada a una narrativa regional más extensa (Timmons, 2004).

En el lado mexicano de la frontera, Óscar Darío Sánchez (1994), así como Martín González de la Vara (2002), con un enfoque de historia regional retomaron aspectos de la fundación y funcionamiento de la Misión de Guadalupe, dialogando con distintos autores, y —aunque sus obras trascienden ese interés—, colaboraron a

que se difundiera el conocimiento de esa parte de la historia de una manera accesible a un público general. Por otra parte, los estudios de Francisco Ochoa (2018) acerca de la arquitectura de adobe en Paso del Norte han sido valiosos para contextualizar la Misión de Guadalupe en la tradición constructiva del Septentrión. Finalmente, el texto más reconocido en torno al tema es *La Misión de Guadalupe*, de Guadalupe Santiago y Miguel Ángel Berumen (2005), una obra estética con imágenes de gran calidad e indispensable por la riqueza de información empírica que reúne. Es la síntesis más completa desde una mirada patrimonial; estudia las transformaciones arquitectónicas del templo y su importancia para la identidad fronteriza. No obstante, al igual que buena parte de la producción precedente, el interés recae en la reconstrucción histórica del inmueble y de la institución religiosa, más que en el análisis de un espacio de interacción social y de producción de relaciones de poder; las dimensiones materiales, sociales y relacionales que dieron forma al espacio misional, han quedado relativamente inexploradas o con mayor potencial de exploración. Es en este punto donde el enfoque de la cultura material ofrece un marco de análisis particularmente útil.

El estudio de la cultura material partió del método de trabajo de la arqueología, que tiene que ver con aquello que se inclina a mirar lo cotidiano, espacios y objetos comunes, pero que no representan solo elementos tangibles, sino el conjunto de ideas que son la base de su creación. A partir de su análisis, se puede obtener información respecto a la forma de vida, formas de organización, redes comerciales y actividades de las personas del pasado (Casado, 2009; Juárez, 2019, p. 86).

En un sentido más amplio, Braudel denominó a este ámbito vida material o civilización material, ese nivel profundo de la existencia cotidiana, que, pese a ser omnipresente y repetitivo, suele permanecer oculto en la documentación histórica; sin embargo, sostiene la organización de las sociedades (1984, pp. 2-6). Lejos de reducirse a la satisfacción de necesidades básicas, las formas de habitar, vestir, producir o alimentarse responden a elecciones culturales e históricas específicas, de modo que el análisis de la cultura material permite reconstruir formas de vida, redes de intercambio y mecanismos de organización comunitaria, que difícilmente podrían conocerse por otras vías (Braudel, 1984, p. 284). Es importante tomar en cuenta que los vestigios materiales no pueden deducirse a partir de categorías contemporáneas, sino que requieren la comprensión del contexto histórico y cultural en el que fueron producidos y utilizados, pues en ellos permanece implícito un pensamiento o el rastro de una acción humana (Serna y Pons, 2013).

Si es importante comprender las relaciones sociales, a partir de la materialidad, las técnicas y las prácticas cotidianas, resulta igualmente necesario considerar el espacio donde se desarrollan. La noción del espacio social, desarrollada por Henri Lefebvre, al respecto es

pertinente. Propone que este es el resultado de la acción social, las prácticas, las relaciones, las experiencias sociales, pero, a su vez, es parte de ellas. Es soporte, pero también es campo de acción, porque no hay relaciones sociales sin espacio y viceversa. El espacio debe considerarse, por tanto, un producto que se consume, que se utiliza, pero que no es como los demás objetos producidos, ya que él mismo interviene en la producción. Cada sociedad produce su espacio. Este organiza la propiedad, el trabajo, las redes de cambio, los flujos de materias primas y energías que lo configuran y que, a su vez, quedan determinados por él (Lefebvre, 2013, p. 14).

Desde estas perspectivas, la cultura material se aborda aquí mediante materiales de construcción, objetos, bienes, técnicas y prácticas, que hicieron posible la existencia y permanencia de la Misión y su comunidad; así también se toman en cuenta los objetos, el ornamento, las formas de producción, el vestido, la alimentación, la circulación de saberes y materias primas, las transformaciones y los usos del espacio. La investigación se realiza con base en un análisis documental minucioso de distintos archivos históricos; se consultaron libros de fábrica, inventarios, informes y visitas pastorales, para estudiar prácticas de mantenimiento; también se consultaron diarios de campaña, censos, en conjunto con otros registros que permiten estudiar la vida material, así como los conflictos entre distintos grupos. Asimismo, ediciones críticas y compilaciones documentales que han hecho accesibles fuentes fundamentales para el estudio de Paso del Norte y la Misión de Guadalupe.

Construir

Una misión tenía el propósito de integrar a los indios a la sociedad novohispana, cristianizarlos e incorporarlos a su sistema político y económico. Aquellos que vivían en ella quedaban bajo la autoridad del misionero, que regulaba la vida cotidiana y organizaba —en coordinación con los jefes indios, que conservaban cierta autoridad sobre su comunidad— tanto las labores agrícolas como las prácticas religiosas (González de la Vara, 2002, p. 28). Por otra parte, De la Torre Curiel (citado por Hausberger) concibe la Misión como un término polifacético, que puede implicar un proceso —la promoción de la conversión religiosa con todas sus implicaciones, una condición en que estaban inmersos los agentes participantes en este proceso— y un lugar —con una definición legal e institucional—. Las misiones, por consiguiente, eran multifuncionales, pues estaban entrelazadas con todos los sectores de la sociedad norteña, tanto militares como económicos y sociales (Hausberger, 2024, p. 1404). Se trata, entonces, de una institución de poblamiento y evangelización, que implica un proceso de creación y apropiación del espacio por parte de distintos

actores y que se transforma a través de las prácticas y resignificaciones de su comunidad.

La Misión de Guadalupe comenzó a concebirse mucho antes de la colocación de su primera piedra en 1662. Como parte del esfuerzo franciscano por establecer un asentamiento permanente que congregara a mansos, sumas y otros grupos de la región, en 1656 el custodio de los franciscanos en Nuevo México, Juan González, envió a los frailes Francisco Pérez y Juan Cabal a realizar un primer intento misional: construyeron un templo improvisado —cuya ubicación exacta se desconoce— y lograron congregar a un numeroso grupo de indios (González de la Vara, 2002, pp. 25-26). Cabal extendió su misión también entre los indios sumas (Wals, 1951, p. 12; Gerald, 1975, p. 49). Sin embargo, la experiencia fracasó, ya que al año siguiente hubo una riña entre los mansos, quienes decidieron abandonar la Misión; pronto los propios misioneros lo hicieron también (Timmons, 2004, p. 17; González de la Vara, 2002, pp. 25-26).

El proyecto se retomó el 8 de diciembre de 1659 cuando fray García de San Francisco, con el apoyo de diez familias de indios piros de la misión de Senecú,[3] estableció la Misión de Nuestra Señora de Guadalupe del Paso del Río del Norte. Levantó inicialmente una enramada en lo alto de una loma rocosa, dos kilómetros al sur del margen derecho del río, una pequeña iglesia de ramas y barro, además de un monasterio con techo de paja (Hughes, 1914, pp. 307-308; Hodges, 2010, pp. 6-7). El conocimiento del comportamiento del río y de la movilidad de sus riberas fue determinante en la apropiación y configuración inicial del espacio misional (Santiago, 2011, pp. 38-39). Según Sonnichsen, el Paso era un lugar estratégico y un punto de partida para la conversión de los indios de la región (1969, p. 20). Cabe mencionar que en la segunda mitad del siglo XVII, los límites entre Nuevo México y la Nueva Vizcaya eran imprecisos, aunque la mayor parte del tiempo la zona del Paso[4] fue gobernada desde Santa Fe (Gerhard, 1996, pp. 392-395).

Poco más de dos años después de repartirse las parcelas agrícolas y establecerse el sistema de riego, el 2 de abril de 1662, fray García de San Francisco colocó y bendijo la primera piedra del templo, para reemplazar la capilla original. El evento representó el inicio de un proceso de materialización de un nuevo orden social y simbólico. No se trataba únicamente de una edificación destinada al culto, sino de un objeto histórico que concentró relaciones de poder, prácticas constructivas, conocimientos técnicos y formas de apropiación del espacio. La ceremonia reunió a más de 400 indios mansos; y estuvo acompañada de una misa y fuegos artificiales (Escobar, 1943, p. 40; De Vetancurt, 1871, p. 98). La presencia de pirotecnia, además de su carácter festivo, hace visible la circulación de materiales y especialistas,

y se convirtió, además, en una práctica material para producir asombro y comunicar el poder de la Iglesia y las autoridades.

Para construir el nuevo templo —al igual que se había hecho en otros poblados de Nuevo México—, se trató de dar cumplimiento a las Ordenanzas de Descubrimiento y Población promulgadas por Felipe II en 1573 (Altamira, 1950, p. 232), que establecían una normativa respecto a la exploración, los asentamientos, la evangelización y el gobierno de los territorios americanos. Conocidas también como la Cédula de Felipe II, las Leyes establecieron los lineamientos para los asentamientos de la colonia, así como los principales elementos arquitectónicos que se utilizaron en ellos (Ochoa, 2009, p. 86); estipulaban que el templo debía estar "separado de cualquier otro edificio cercano o de los colindantes, ser visible desde todos los lados para que pudiera decorarse mejor y adquirir así mayor autoridad" (Altamira, 1950, pp. 266-267). Asimismo, estipulaban las ordenanzas un trazado de calles rectas, que se cruzan perpendicularmente en noventa grados, formando manzanas cuadradas o rectangulares.

Estas normas no fueron interpretadas al pie de letra en los pueblos, que, aunque oficializados como asentamientos, no fueron propiamente una concentración urbana, sino pequeñas poblaciones que no coincidieron con ese modelo de planificación urbana ideal. En Paso del Norte se reflejó más en trazas irregulares, distribuciones de ocupación adaptadas a la topografía o factores como la cercanía del río o presencia de acequias. Francisco Ochoa habla acerca de una singular configuración urbana de orden lineal en Paso del Norte, asemejada más a una sucesión de granjas extendidas por la orilla del río que a un pueblo (2018, p. 50). De acuerdo con lo planteado por Henri Lefebvre (2013), estas Ordenanzas evidencian que el espacio era un producto social antes que un simple soporte físico, pero ese espacio también fue vivido y apropiado por quienes lo habitaron, de modo que terminó convirtiéndose en el resultado de una constante interacción y negociación entre la planificación institucional y las prácticas cotidianas de los pobladores.

El medioambiente fue un factor importantísimo en la vida material de la región, pues entender cómo la geografía influye en la toma de decisiones y en el desarrollo de las sociedades es fundamental para una interpretación del pasado. A través del análisis de los cambios en el paisaje es posible apreciar cómo las comunidades se adaptaron a nuevas condiciones y cómo han preservado elementos culturales a lo largo de las generaciones. La infraestructura desarrollada en relación con su entorno ayuda a comprender la relación entre la identidad de una comunidad y su vínculo con el territorio que habita. Las sociedades están ligadas al medioambiente y sus acciones y vestigios tienen un impacto duradero en el paisaje y en la historia que dejan tras de sí (Mendoza y Juárez, 2024, pp. 73-74). Avanzar en el desierto requirió rescatar estrategias aprendidas por los españoles en su larga

PDF generado automáticamente a partir de XML-JATS por Redalyc
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia

experiencia con los musulmanes, especialmente la apropiación de aguajes. Con estas se pudo implementar una agricultura irrigada por acequias y utilizar una arquitectura, que les permitió sobrevivir en ese ambiente (Ochoa, 2018, p. 49).

Entre los siglos XV y XVIII la mayoría de la humanidad vivía de la tierra y solo de ella. El ritmo, la calidad, la insuficiencia de las cosechas determinan toda la vida material. Como consecuencia, las alteraciones climáticas incidían bruscamente tanto en la altura de los árboles como en el alimento de los hombres y animales (Braudel, 1984, p. 25). Las condiciones de aislamiento y limitado desarrollo tecnológico restringieron también la utilización de otros materiales para la construcción, que no fueran el adobe. En todos los pueblos novomexicanos el uso del adobe fue masivo (Ochoa, 2018, p. 51). Allí donde la madera escaseaba —convirtiéndose por tanto en un lujo— solo se podía recurrir a la arcilla y a la paja (Braudel, 1984, pp. 282-283).

Ochoa afirma que el adobe se introdujo fácilmente en los pueblos misionales, debido al antecedente de arquitectura de tierra de los pueblos indios en la región de Nuevo México (2018, p. 51). De esa forma, ese material sincretizó el mestizaje de culturas que vivieron en el desierto y representó, además, el rescate de las formas hispanoárabes vivas en el imaginario de los misioneros y que permitieron sobrevivir al rigor del clima. Así fue el caso del templo de Guadalupe, cuyas características lo hacen un extraordinario ejemplo de influencia mudéjar en el norte (2018, p. 62).

Por otra parte, también fue necesaria madera. La original utilizada en la edificación es de pino; no obstante, en la localidad no existían bosques de pino. ¿De dónde vino?, ¿cómo se trasladó? Según Braudel, por ser un material que abulta mucho tenía que estar al alcance de la mano. Resultaba ruinoso trasladarla a más de treinta kilómetros, a no ser que el transporte se realizara por sí mismo, por vía fluvial (Braudel, 1984, p. 315). Se sabe que cuando se realizó un puente sobre el Bravo en el siglo XVIII, la madera se obtuvo de la sierra del Manzano, al sur de Albuquerque, y fue transportada con muchas dificultades a través del río (Mendoza y Juárez, 2024, pp. 61-62), así que sí hay evidencia de que eventualmente hubo movimiento de mercancías de esas dimensiones por el río. Por otra parte, Otermín —gobernador de Nuevo México— manifestó en un documento de 1682, dirigido al virrey, que tenía intención de llevar madera de la sierra llamada Los Órganos, cerca de Doña Ana, para "las poblaciones que pretenden hacer templos y casas reales en los asentamientos que recientemente había establecido a orillas del Bravo", pero dijo que la sierra era muy abrupta y que, aunque se encontraron algunos pinos, estos eran escasos y de mala calidad (AGN, ramo Provincias Internas, tomo 34, exp. 2, f. 128). Sin embargo, parece que la respuesta más viable se

encuentra en un documento de 1697 acerca de la Misión de Guadalupe:

> [...] Antes de fabricar no tenían maderas para el edificio; y puesto en oración, vinieron unos bárbaros, le llevaron legua y media de allí [Del Paso] y le mostraron una vega de pinos muy hermosos, que, río abajo cortados, sin trabajo llegaron a los Mansos. (De Vetancurt, 1871, pp. 24-25)

Así que la madera habría sido de un pequeño paraje fértil, situado aproximadamente a unos ocho kilómetros al este de la Misión de Guadalupe.

La flora de la localidad ha cambiado con el tiempo, pero no es imposible que entonces existieran esos árboles. Durante mucho tiempo en registros de Paso del Norte, se denunció la tala indiscriminada a lo largo de la margen derecha del río Bravo, que tuvo un alto costo ecológico para la región, pues generó sequías y desertificación. Los bosques de álamos, que alguna vez fungieron como defensas naturales contra lluvias torrenciales e inundaciones en la zona, fueron diezmados debido a esta práctica con la que la población obtenía leña y madera para usos múltiples, sin dar tiempo de que se regenerara (Mendoza y Juárez, 2024, p. 72).

Ochoa refiere que la lejanía de las poblaciones del norte no era atractiva para quienes ejercieron el oficio de la arquitectura en las ciudades del sur, sino que fueron los frailes quienes se encargaron de la edificación de las instalaciones religiosas, haciendo que su arquitectura tuviera un sentido práctico para adecuarla a la sequedad y al duro clima del desierto utilizando adobe en una forma más apegada a las culturas Pueblo, con muros de tierra y techumbres planas (Ochoa, 2018, p. 50). De una planta cruciforme y de una sola crujía, orientada al este para permitir la iluminación de la nave y del altar, a través de la diferencia de altura en el crucero y con la disposición de aberturas verticales en el cuerpo del muro de la techumbre (Ochoa, 2009, p. 89).

Una casualidad dejó al descubierto un elemento valioso para la investigación: durante la restauración realizada entre 1968 y 1971 apareció una inscripción en una de las vigas originales (Santiago y Berumen, 2005, p. 81). Desde entonces se ha planteado la posibilidad de que esta podría corresponder al nombre del artesano que labró la pieza; si fuera así representa uno de los escasos testimonios materiales que permiten vislumbrar la presencia concreta de un individuo involucrado en el proceso de construcción de la Misión de Guadalupe. Hasta ahora no ha aparecido evidencia que permita identificarlo con certeza; no figura entre los misioneros ni benefactores, autoridades o vecinos de quienes hay registro, por lo que es posible desarrollar algunas interpretaciones.

"Fiso Doriyo Pico" es la firma tallada en la madera de acuerdo con la versión más concertada, es decir, "hizo Doriyo [posible diminutivo de Doroteo] Pico", así se indica en *Apuntes para la arqueología de*

Chihuahua (Guevara, 1985, p. 85). Felipe Lacouture —quien participó en la intervención de la segunda mitad del siglo XX— compartió este hallazgo, cuya mención se ha incluido en distintos textos (De Lachaga, 1991; Santiago y Berumen, 2005; Reyes, 2011).

Reyes Landa conjetura en su estudio acerca de la continuidad y cambio de los grupos nómadas en el norte de la Nueva Vizcaya:

> Tenemos [...] breves noticias de un indio tallador que [...] debió ser libre; se trata de aquél que labró una ménsula de madera para la misión de la Virgen de Guadalupe de El Paso del Norte y en la que dejó grabada la inscripción 'Fizo Dorillo Pico'. Su apellido era indígena y posiblemente fue parte del grupo de los mansos. (Reyes, 2011, p. 112)

Lo anterior debería ser tomado con reserva, ya que no hay respaldo documental que lo sustente.

Es verdad que investigaciones recientes se alejan de la imagen tradicional del indio novohispano únicamente como mano de obra poco calificada, pues diversas fuentes muestran que, durante el siglo XVII, muchos aprendieron oficios especializados; hubo albañiles, carpinteros y ayudantes, que terminaron convirtiéndose en maestros (Reyes, 2011, p. 107). Los carpinteros en el Septentrión, por ejemplo, recurrieron a los indios para resolver su necesidad de mano de obra y, para aprovecharla, necesariamente debían instruirlos en los pormenores de la especialidad. Ellos colaboraban en realizar algunas actividades primordiales y seguramente algunos terminaron por aprender cabalmente el oficio (Reyes, 2011, p. 110).

Sí es plausible la posibilidad de que "Doriyo" fuera un indio formado dentro de la propia Misión de Guadalupe, ya que esta funcionaba como espacio de enseñanza, no solo de doctrina religiosa. Ahí se aprendía de agricultura, música, albañilería, carpintería, entre otros saberes. "Doriyo" pudo ser producto de un proceso de transferencia tecnológica desarrollado dentro de la Misión, con los evangelizadores como sus maestros, en respuesta a la latente necesidad de adaptación y aprovechamiento de recursos disponibles en un sitio con escasa población y alejado de los principales centros urbanos.

Es factible, además, que Doriyo no fuera indio —o no necesariamente— sino un artesano de calidad[5] indeterminada de algún otro lugar del Reino. Durante los siglos XVII y XVIII existieron redes de circulación de artesanos, gracias a mejores vías de comunicación, como el Camino Real, pudiendo ofrecerse algunos productos a intendencias alejadas del centro de producción —aunque usualmente privilegiaba más a los comerciantes que hacían llegar los bienes y no a los artesanos productores— (Lelo de Larrea, 2010, p. 31). Las misiones requerían especialistas capaces de construir todo tipo de elementos para las iglesias, desde la estructura hasta las puertas, ventanas, mobiliario litúrgico y más, por lo que tal vez no se tratara exclusivamente de mano de obra local, sino de un "carpintero

de lo blanco":[6] *entallador*, *ensamblador*, un *geométrico*, *lazero* o *tendero* —según las funciones descritas en las Ordenanzas existentes desde 1568 (Lelo de Larrea, 2010, p. 143)—, que quiso dejar testimonio de su autoría.

La carpintería era uno de los ramos con mayor especialización. Por ejemplo, en Michoacán, que desde el siglo XVI era un gran centro artesanal. Allí existía una fuerte tradición indígena en talla, imaginería, carpintería y construcción franciscana. Fue uno de los principales centros de formación de carpinteros "de lo blanco", como puede apreciarse en la hechura de los templos de la región con influencia mudéjar (Torres, 2017). Las techumbres de algunos templos de la cuenca lacustre de Pátzcuaro y la sierra Purépecha michoacana de los siglos XVI y XVII, así como la técnica implementada en ellos, particularmente el plafón de vigas sobre zapatas, el ensamblado, el arco triunfal (por mencionar un ejemplo, el templo de San Francisco Erongarícuaro), mantienen una remarcable similitud con el de la Misión de Guadalupe, pues se encuentran dentro de una misma tradición constructiva franciscana, que se extendió por distintos lugares del Virreinato (Torres, 2017, pp. 35-37).

La Misión de Guadalupe es más cercana a la arquitectura austera del siglo XVI de los templos y conventos mendicantes del centro mexicano, pero la construcción de adobe, la planta cruciforme y la iluminación del tragaluz lateral son signos inequívocos de la arquitectura franciscana del Nuevo México (Ochoa, 2009, p. 93). La eventual presencia de un carpintero purépecha recomendado por franciscanos, o bien, un maestro procedente de Michoacán en Paso del Norte podría representar una manifestación de la movilidad de oficios y transferencia de saberes técnicos. Esto es completamente especulativo, pues hasta el momento no existe evidencia documental que permita afirmarlo.

La construcción fue terminada en 1668 cuando la localidad ya contaba con cerca de mil habitantes (Escobar, 1943, p. 40; De Vetancurt, 1871, p. 98). En un informe remitido al comisario general de la Nueva España en 1668, fray Salvador de Guerra escribió que el templo era de un "maderaje muy fuerte y muy curioso", además de estar "muy bien labrado y con un arco hermosissimo". La bóveda de la iglesia era de cañón y medía aproximadamente 30 metros de largo por 10 de ancho en el crucero; el presbiterio, 6 metros de largo y 6.4 de ancho (Ocaranza, 1934, p. 66).

Además del templo, en el lado norte se ubicaron otras construcciones menores. El convento contaba con portería y claustro, que daba acceso a siete celdas, así como a una "salita" profunda, al refectorio —habitación común en monasterios, conventos o colegios para reunirse a comer—, "con oficina para el intento", cocina y otras "oficinas". Frente a la iglesia se extendía una huerta con hortalizas y

PDF generado automáticamente a partir de XML-JATS por Redalyc
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia

árboles frutales, entre ellos, vides, manzanas, membrillos, ciruelas, duraznos e higos (Ocaranza, 1934, p. 67).

Se tiene noticia también, gracias al fraile Guerra, de algunos objetos relacionados con el culto para el siglo XVII. En la sacristía había una "cajonería" de catorce divisiones, donde se resguardaban alhajas y objetos litúrgicos, entre ellos, la platería: incensario, naveta y cuchara, un plato y vinajeras. Se guardaban también tres cálices, un ornamento de lama blanca, albas, manteles, ornamentos de damasco blanco y de chamelote, además de ciriales y alfombras. Había, además, arte litúrgico: en el altar mayor se colocó "un hermoso lienso" de Nuestra Señora de Guadalupe y otra imagen "de bulto", descrita como una "echura maravillosa bestida de primavera y corona de plata", un Niño Jesús "de media bara hermosissimo, una echura de Ntro. Seraphico P. S. Francisco, muy lindo", así como diversos "quadritos, paices, relicarios, ramilletes". En uno de los altares colaterales se instaló la imagen de la Purísima Concepción, un lienzo pequeño de san Antonio y algunos otros "paises" —pequeñas pinturas paisajísticas, con motivos florales o de campo— "y otro lienzo más grande del mismo santo" (Ocaranza, 1934, pp. 66-67). La presencia de estas advocaciones es significativa; la Purísima Concepción estuvo vinculada con la espiritualidad franciscana y era una devoción particularmente promovida por la Orden desde la Edad Media, un sello de identidad; al igual que la de Guadalupe, era considerada una figura protectora, maternal y mediadora en la evangelización; por otra parte, san Antonio, un santo franciscano y predicador tenía gran popularidad y era, además, importante en un contexto de conversión. Vallebueno señala que las distintas órdenes promovieron advocaciones particulares, así que los bienes artísticos pueden considerarse una expresión material de prácticas misionales diferenciadas —los jesuitas, por ejemplo, preferían las advocaciones marianas de santa Rosa de Lima o de la Luz o la Dolorosa— (Vallebueno, 2009, p. 87). Las imágenes de la Misión, al ser incorporadas al espacio ritual y a la experiencia cotidiana de la comunidad, favorecieron la apropiación local de estos cultos y dotaron de pertenencia a un territorio en proceso de integración.

Esos objetos creaban un entorno estético, que intensificaba la contemplación y devoción, propiciaban una experiencia visual y sensorial para los feligreses, que en ocasiones completaban con música, pues había un coro que era amplio y podía albergar hasta cincuenta religiosos "que se propusieran celebrar oficios", además de los "muchachitos mansitos" que fungían como cantores. Debajo de este estaba el bautisterio, cuya puerta se abría hacia "el nártex —atrio o vestíbulo— del templo" (Ocaranza, 1934, pp. 66-67).

A pesar de la austeridad manifiesta en los templos de la región hubo una decoración sorprendentemente rica para una misión del Septentrión. La Misión de Guadalupe permaneció prácticamente sin

cambios arquitectónicos de cuando fue construida en el siglo XVII hasta el XIX (Ochoa, 2009, p. 93), pues, aunque hubo intervenciones, se enfocaban más en mantener el edificio; de hecho, pasó mucho más tiempo reparándose que siendo construida.

Mantener

Antes de estudiar el mantenimiento es necesario precisar que la rebelión de los indios Pueblo convirtió a la Misión de Guadalupe, en 1680, en el punto más septentrional de la colonia, donde se refugiaron casi dos mil habitantes. Entre 1680 y 1692, tanto el gobierno provincial como el cabildo de Santa Fe se establecieron temporalmente en El Paso. En 1681 se fundó allí el presidio de San José, y en los años siguientes, se establecieron nuevos asentamientos para españoles e indios: San Lorenzo, Senecú, Isleta y Socorro, entre otros (Ochoa, 2018; Santiago y Berumen, 2005).

El censo de 1684 de la región del Paso —que no incluyó a la población india— registró un total de 1054 habitantes. En conjunto, la población representaba una disminución de cincuenta por ciento, aproximadamente, respecto a la registrada en octubre de 1680. Era el reflejo de los estragos provocados por tres años de guerra, las deserciones y una severa sequía que agravó la hambruna y sumió a muchos de sus habitantes en condiciones de extrema pobreza (Timmons, 2004, p. 22; Hallenbeck, 1950, p. 176). Era una sociedad más que modesta, paupérrima. Insistentemente se describe el vestuario y las propiedades de cada familia con calificativos como "pobres de solemnidad", "no tienen nada", "las criaturas en carnes". La escasez era la norma y el ejemplo más claro puede verse en la ropa que suele ser un indicador económico, pero, además, del honor familiar. Que tantas personas aparezcan descritas como "en carnes" o "muy indecentes" no solo significa pobreza, sino la enorme dificultad para acceder a textiles en una región alejada de los principales centros comerciales (AF, 1684, caja 21, exp. 446, ff. 61-70).

La precariedad de la vida cotidiana era tal que, en septiembre de 1685, un poblador describía a los vecinos de Paso del Norte como "tan sumamente pobres y desnudos [...] que el que tiene un medio calzón para poder salir a buscar el sustento de su familia no tiene más abrigo ni capa que la del cielo" y que la necesidad los había llevado a vender sus pertenencias y a "comer yerbas silvestres, cuero y otras inmundicias para no perecer" (Mendoza y Juárez, 2024, p. 81).

El gobernador Diego de Vargas describió también la situación de los nuevos vecinos en Paso del Norte en una carta al conde de Gálvez: "[...] En este lugar miserable y aislado, rodeado de enemigos, los pocos habitantes han carecido tanto de víveres que, desde su llegada, han sobrevivido a base de frutos de mezquite, bebiendo atole preparado con ellos y comiendo quelites" (Kessell y Hendricks, 1992, p. 74).

PDF generado automáticamente a partir de XML-JATS por Redalyc
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia

Esos testimonios permiten acercarse a la alimentación como una forma de cultura material; ahí se percibe el aprovechamiento de los recursos disponibles y los saberes necesarios para transformarlos en comida. Es una muestra de las estrategias y prácticas que los habitantes utilizaron para enfrentar las condiciones de precariedad y cómo adaptaron su vida cotidiana a las posibilidades que les brindaba el territorio.

A fines del siglo XVII la situación era tan crítica que la Misión de Guadalupe, en distintas ocasiones, estuvo a punto de desaparecer. Entre 1680 y 1685 se registraron, al menos, cinco intentos de los indios mansos, sumas, piros y apaches por arrasar los asentamientos españoles (Hallenbeck, 1950, pp. 174-175; González de la Vara, 2002, p. 36). El intento más serio contra Paso del Norte fue descrito en una carta de Diego de Vargas a Juan Fernández de la Fuente el 29 de abril de 1691; ahí culpaba a su antecesor, el general don Domingo Jironza, de haber concedido la paz a los sumas, pese a su participación en los ataques contra la región. Según Vargas, el aviso de un indio de la misión de Socorro evitó "arrasar este pueblo de El Paso y las misiones restantes, dejando este puesto de avanzada totalmente indefenso" y añadió que:

> [...] encontré a los sumas en paz, en su condición pagana y libre, acampados en la misión de Guadalupe, la cual habían destruido y cuya iglesia habían incendiado. Si el religioso que allí se encontraba no hubiera huido, lo habrían matado. La nación suma vive de la pesca —por eso les gusta vivir en su campamento junto al río— y del robo de caballos, sin querer volver a nuestra santa fe ni, mucho menos, someterse; prefieren su libertad y no cultivan la tierra para alimentarse. (Kessell y Hendricks, 1992, pp. 68-69)

Seguramente los estragos ocasionados a la edificación fueron parciales, pues no hay evidencia de una reconstrucción total; de hecho, este acontecimiento aparentemente no se registra en ningún otro texto más que en *By force: The journals of Don Diego de Vargas, 1691-1693*, una valiosa transcripción de documentos relativa al gobernador. Es probable que muchos de los primeros objetos litúrgicos, mobiliario y decoraciones al interior del templo hayan desaparecido, pues, de acuerdo con Reyes Landa, cuando los indios se levantaban en armas no comenzaban por atacar a los estancieros ni a los europeos en las minas, sino que atacaban las misiones, mataban a los evangelizadores, destrozaban los vasos sagrados y los objetos utilizados en el ritual. En varias ocasiones —asegura la autora— en sus incursiones en poblados de la Nueva Vizcaya dañaron o se mofaron de las imágenes dedicadas al culto, destrozaron crucifijos, desgarraron vestiduras de santos y quemaron templos —como hicieron en Atotonilco, San Francisco de Conchos, Carretas— para terminar con el avance de los europeos (Reyes, 2011, p. 106). El edificio más que un lugar de culto representaba materialmente la presencia colonial y, por ello, era un objetivo privilegiado durante las rebeliones.

La empresa de la reconquista de Nuevo México fue ardua: un proceso gradual que culminó hasta 1693. Después de que varias expediciones emprendidas en la década anterior fracasaran debido a la resistencia india y a la falta de recursos, finalmente el gobernador Diego de Vargas encabezó una campaña que salió del Paso: un contingente reducido de soldados, colonos y religiosos. A través de una mezcla de negociación, promesas de perdón y demostraciones de fuerza, se logró la rendición de Santa Fe sin un enfrentamiento a gran escala, que permitió el restablecimiento del dominio español, aunque poco después se tuvo que retomar la ciudad militarmente ante una nueva rebelión.

Los siguientes años significaron campañas constantes contra distintos grupos indígenas hasta consolidar precariamente el control español en la provincia. La política fronteriza de la Corona, se redefinió, pues otorgó mayor importancia estratégica a Paso del Norte como base militar, religiosa, administrativa y logística para la recuperación y sostenimiento de la región. La relativa estabilidad que siguió a esa reconquista permitió que la población y agricultura se recuperaran.

En el sector oriental, siguiendo la ribera del río Bravo y el área aledaña al sistema de acequias, prosperaron especialmente los viñedos. Las viviendas, levantadas sin trazo uniforme, se dispersaron por el fundo legal, separadas por sembradíos, huertas y arboledas, que dificultaban la comunicación entre sus habitantes. La población de Paso del Norte —mansos piros, sumas, españoles y mestizos— permaneció relativamente aislada, subsistiendo con sus propios productos y con las provisiones que llegaban a través de las caravanas comerciales por el Camino Real (Santiago y Berumen, 2005, pp. 32-33).

¿Cómo pudo mantenerse en pie la Misión de Guadalupe cuando otras no lo hicieron? En la documentación aparece constantemente trabajo comunitario, colectas para financiar obras, adquisición de materiales, reposición de vigas, reparación de techumbres, sustitución de adobes, limpieza de acequias, reconstrucción tras lluvias, reparaciones por inundaciones, intervención de artesanos, así como decisiones de autoridades eclesiásticas y civiles, es decir, a través de prácticas de reparación, adaptación y financiamiento. El mantenimiento del edificio no dependió exclusivamente de un fondo de fábrica o de las autoridades eclesiásticas; hubo una participación constante de indios, vecinos, artesanos, donantes y cofradías en un espacio con relativo resguardo. La comunidad hizo del cuidado de la Misión un trabajo compartido por medio de acciones cotidianas acumuladas a través del tiempo, que hicieron posible su continuidad, pues mantenerla era mantener vigente a la comunidad misma, a sus formas de trabajar, habitar y dotar de significado al lugar.

La Misión era un sistema cooperativo en la que los indios fueron durante mucho tiempo los encargados de la veneración a la Virgen de

PDF generado automáticamente a partir de XML-JATS por Redalyc
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia

Guadalupe y de realizar actividades al interior del templo. Según fray Manuel de San Juan Nepomuceno y Trigo subsistía, en parte, gracias a la venta de vino producido en una huerta y un viñedo situados en el centro del pueblo, cultivados por un horticultor contratado por los indios. La comercialización del vino permitía sufragar los gastos de las celebraciones religiosas. Asimismo, los indios proveían al convento de diversos servicios: "de un campanero, un cocinero, dos sacristanes y dos mujeres para moler el trigo" (Bandelier, 1937, pp. 459-460).

A pesar de que se trataba de una sociedad modesta, donde los bienes materiales rara vez eran suntuarios, muchos particulares donaban ornamentos y objetos litúrgicos como una ofrenda, manda o acto devocional. La mayoría de las imágenes que se conservaban en el interior de la iglesia fueron donadas en el siglo XVIIII por el señor Zeledonio Escorsa y otras personas piadosas del lugar (AHCCJ, 1840, Fondo Misión de Guadalupe, Sección Gobierno, Serie Construcción de misiones, caja 2, Exp. 13). Entre aquellos donantes estuvieron también Francisco Joaquín de Tagle, José de la Sierra, José Antonio de la Fuente, Manuel Baldizán Calderón, Francisco Mier de Terán, Domingo Márquez, Francisco García de Noriega, Juan Téllez Girón, Francisco Lucero de Godoy, Manuel Téllez y Antonio López, quienes, en agosto de 1745, se reunieron con el alcalde mayor del Paso, capitán Alonso Víctor Rubín de Celis, para planear y financiar las solemnidades en honor a la Guadalupana. De este encuentro surgió la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe, fundada ese mismo año de 1745, tras una rebelión de los indios suma en la región del Paso. Hasta entonces, la veneración pública a la Virgen era organizada principalmente por los indios paseños, pero después de la sublevación los devotos españoles asumieron la organización de las celebraciones (Hendricks, 2012).

De acuerdo con el estudio de Rick Hendricks, *The Committee of Twelve and La Guadalupana – 1745*, la cofradía quedó integrada inicialmente por una docena de los principales vecinos, encargada de recaudar cuotas entre los habitantes del Paso y organizar las festividades que incluían fuegos artificiales, exhibiciones públicas de velas e iconografía, además de corridas de toros. Estas prácticas de organización económica se mantuvieron, con pocas variaciones, durante el resto del siglo XVIII y buena parte del XIX (citado en Starling, 2012, pp. 201-202).

Si la creación de la cofradía evidenció la desconfianza de los españoles hacia los indios de Paso del Norte y significó su exclusión de las actividades de representación dentro de la Misión, la documentación de inicios del siglo XIX muestran que, aunque los indios fueron relegados de espacios de decisión, continuaron siendo fundamentales en el sostenimiento material del templo. Su participación era indispensable para la conservación cotidiana: periódicamente colocaban tierra sobre las azoteas para protegerlas de

PDF generado automáticamente a partir de XML-JATS por Redalyc
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia

las filtraciones, realizaban labores de limpieza y se turnaban semanalmente como sacristanes y campaneros, e incluso fundieron una campana utilizando el cobre sobrante enviado desde el Mineral del Cobre y materiales que ellos mismos recolectaron, para aportar a los ya existentes; además, el servicio religioso se sostenía, en parte, mediante el tributo anual que cada familia india entregaba en maíz o dinero; se sabe también que algunos desempeñaban funciones permanentes en la iglesia, recibían un salario del fondo de fábrica y quedaban exentos de las fatigas públicas (AHCCJ, 1818, Fondo Misión de Guadalupe, Secc. Gobierno, Serie Construcción del cementerio ventilado, caja 3, exp. 5).

La sociedad de Paso del Norte se dedicaba a la agricultura mayoritariamente. Como puede verse en el censo de 1784 —pero a diferencia del de 1684— para entonces ya había una economía relativamente diversificada, pues aparecen algunos comerciantes y artesanos. Había sastres, herreros, carpinteros, albañiles, barberos, arrieros, escribientes, veleros y "zereros", cantores, un músico, incluso un pintor y dos plateros; estos oficios reflejan necesidades concretas de la comunidad: evidencian producción, reparación e intercambio de bienes y servicios locales diversos y, además, algunos de estos trascienden lo utilitario, pues denotan valor simbólico y de prestigio, es decir, las diferencias de posición comenzaban a hacerse más visibles; por otra parte, hay una estratificación social reflejada en la calidad o castas —la mayoría se declaran "españoles"—; también para entonces hay algunos esclavos —que eran muy poco comunes—, propiedad de los principales comerciantes de la localidad (AHMJ, 1784, Fondo Colonia, Secc. Gobierno, Sub. Alcaldes ordinarios, caja 7, exp. 2, ff. 159-182).

Al respecto el historiador Lawrence McConville identificó una diferencia entre el Paso del Norte y otras regiones durante el periodo virreinal. Mientras que en San Felipe el Real, Santa Eulalia y Cusihuiriachi la población india permanecía concentrada en pueblos separados y la gente "de razón", se asentaba en las villas, en el Paso ambos grupos habitaban los mismos espacios y formaban comunidades mixtas. Esto necesariamente se reflejaba en la economía: a diferencia de Chihuahua, donde existía una división ocupacional entre indios dedicados a la agricultura y la población de razón vinculada a la minería, el comercio y las haciendas, en el Paso todos participaban en una economía agrícola de riego, de autoconsumo, complementada con la producción de vino y otros excedentes (McConville, 1966, pp. 36-38).

La Misión de Guadalupe fue el principal depositario de las manifestaciones de devoción y prestigio de sus habitantes. A las pinturas donadas por distintos benefactores, se sumaron, desde la segunda mitad del siglo XVIII, imágenes costeadas por vecinos como Joseph Colarte, Francisco Joaquín Sánchez de Tagle y el alférez del

presidio de San Elizario, Ramón Ferreiro. Más tarde, el alcalde mayor del Paso, Xavier Bernal, por influencia del párroco José Serapio del Prado, mandó elaborar el estandarte, la custodia, la naveta, los ciriales y la cruz alta. Estos objetos, necesarios para la liturgia y las procesiones, además de enriquecer materialmente el templo, hicieron visible la participación de élites locales en la construcción del espacio sagrado (AHCCJ, 1840, Fondo Misión de Guadalupe, Secc. Gobierno, Serie Construcción de misiones, exp. 13, ff. 9-15).

El 28 de abril de 1760, el obispo Tamarón realizó una visita y registró —como consta en documentación del Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Durango— que el templo contaba con sagrario, altares, santos óleos, pila bautismal y ornamentos prescritos por el Ritual Romano. También revisó los libros presentados por el misionero fray Diego Zapata, muestra de una administración sacramental ya consolidada y confirmó a 1815 personas (Martínez, 2026).

Aunque buena parte del mantenimiento del templo dependía de la participación comunitaria, cuando los recursos resultaban insuficientes los locales acudían a las autoridades civiles y eclesiásticas en busca de apoyo. Para reparar, se solicitaban los fondos de fábrica, o bien, que se dispensara a los vecinos el pago de diezmos por tres años (AHCCJ, 1827, Fondo Catedral de Ciudad Juárez, Secc. Gobierno, Subsecc. Construcción de las misiones, caja 2, exp. 7). Existía la disposición a contribuir, pero requerían alivio fiscal para invertir esos recursos en la conservación.

A fines del siglo XVIII hubo un cambio importante: el 19 de junio de 1798, la Misión de Guadalupe dejó de ser administrada por los misioneros franciscanos, para ser atendida por el clero diocesano. El vicecustodio fray Rafael Benavides entregó el templo al presbítero José Ignacio Suárez, que había sido designado párroco de la misión por el obispado de Durango (Enríquez, 1984, p. 39; De Lachaga, 1991, p. 18). El clero regular encontró la Misión muy deteriorada.

Transformar

"Peor que una bodega de pulquería de las de México", así describió el visitador eclesiástico a la Misión de Guadalupe a inicios del siglo XIX. El marqués Juan Francisco de Casteñiza, obispo de Durango, nombró visitador eclesiástico de Nuevo México a Juan Bautista Ladrón Niño de Guevara, quien llegó al Paso en 1817 para evaluar el estado de la fe en la región y hacer un inventario y una descripción de la fábrica y del archivo eclesiástico de la parroquia de Guadalupe. Guevara reportó en su informe que las condiciones de vida de los indios y de los vecinos españoles eran pésimas; predominaban el analfabetismo y un limitado conocimiento del catecismo. El templo estaba plagado de murciélagos y golondrinas, que anidaban debajo del

altar, y sus excrementos se acumulaban en la pila bautismal. Ese mismo año, en un informe parroquial, se mencionó el estado deplorable: "[...] no tiene torre y sus campanas subsisten bajo unos pequeños pilares con techo de madera [...] su exterior es lamentable, como es de adobe arenoso por las lluvias continuas" (Will, 2022, p. 75).

A inicios del siglo XIX, la antigua Misión conservaba aún la fisonomía heredada del Virreinato; en el acta de entrega de la parroquia de 1814, se describía como una iglesia de adobe con techumbre de madera, dos cruceros, coro interior, bautisterio y sacristía. El inventario destacaba que albergaba un retablo mayor dorado, otro "bastante maltratado", diversos altares dedicados al Santo Entierro, Nuestra Señora de la Soledad, el Rosario, san José, san Francisco, Jesús Nazareno y Nuestra Señora de los Dolores, un conjunto de lienzos e imágenes, mobiliario de madera, entre otros ornamentos y objetos; señalaba, además, cuatro campanas: una buena, una quebrada, una rota y una sin badajo (Enríquez, 1984, pp. 41-42).

La transformación de la Misión también implicó modificar los usos de sus espacios por motivos de salubridad y de obtención de recursos; desde sus primeros años, la iglesia fue utilizada como lugar de sepultura y, a partir de 1815, con la creación del "cementerio ventilado", dejaron de realizarse entierros en el interior del templo y en el "camposanto contiguo", una medida adoptada no solo por el deterioro y el mal aspecto que presentaban esos espacios, sino también para disminuir el riesgo de contagios, de acuerdo con un informe del presbítero Juan Rafael Rascón al obispo Juan Francisco Márquez de Casteñiza (AHAD, 1817, caja 20, legajo 78, exp. 3, 3 ff).

Poco después el párroco solicitó al obispado autorización para cobrar los derechos correspondientes de inhumación en el nuevo cementerio, cuyos ingresos permitirían el mantenimiento del templo. El traslado de los entierros no resolvió el deterioro y, por disposición eclesiástica y real, en 1818 se ordenó emprender las reparaciones con cargo al fondo de fábrica que apenas ascendía a quinientos pesos, suma insuficiente incluso para la celebración del culto. Ante esta situación, el cura convocó al vecindario a colaborar en las composturas, con el fin de evitar su ruina (AHCCJ, 1818, Fondo Misión de Guadalupe, Secc. Gobierno, Serie Construcción del cementerio ventilado, caja 3, exp. 5).

El constante enemigo del templo fue el medioambiente; construido con adobe, el edificio resentía los efectos de las nevadas, lluvias e inundaciones del río Bravo. Por ejemplo, en 1825 las precipitaciones destruyeron las iglesias de San Lorenzo y Senecú, pusieron en peligro la de Guadalupe y ocasionaron una grave crisis regional, con más de ochenta viviendas arrasadas y pérdidas agrícolas que provocaron hambruna; la gente se alimentaba únicamente de garambullos y raíces

PDF generado automáticamente a partir de XML-JATS por Redalyc
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia

del río, a tal grado que hubo que pedir ayuda al estado. El párroco Juan Rafael Rascón advirtió:

> Necesita mucho esta Yglesia Parrroquial ser reparada [...] Da lástima ver las ruinas que han causado y causan las lluvias en lo ecsterior de las paredes, si no se forran de mezcla y si no les ponen unos fuertes contracimientos y pretiles, en breve se arruinará [...]. (Enríquez, 1984, pp. 47-49)

Las modificaciones emprendidas buscaron transformar el edificio para adaptarlo a esas condiciones. El obispado autorizó recursos del fondo de fábrica para revestir los muros exteriores, reforzar sus cimientos, reparar la azotea y acondicionar los canales de desagüe. Adicionalmente, se construyó la torre del campanario, largamente solicitada por el párroco —la escasez de madera obligó a traer materiales desde Chihuahua—. Las campanas fueron recompuestas y aumentadas gracias, en buena medida, a las aportaciones económicas de los vecinos (AHCCJ, 1829, Fondo Misión de Guadalupe, Secc. Gobierno, Serie Inventarios, Exp. 3; Enríquez, 1984, pp. 50-51).

Las intervenciones fueron prácticamente permanentes a lo largo del siglo XIX, pues en las décadas de 1830 y 1840 se adquirieron vigas y se repararon ventanas, altares, sillas, chapas y pretiles. No obstante, las lluvias y la nieve continuaban deteriorando la fábrica; hacia 1839, el párroco Ramón Ortiz tuvo que convocar nuevamente al vecindario para retirar la gran capa de tierra que durante años se acumuló sobre la azotea para evitar goteras, pero finalmente ocasionó el rompimiento de muchas vigas y comprometió la estabilidad del edificio. El techo tuvo que apuntalarse y sustituirse elementos estructurales; también se renovaron los canales de desagüe. En 1841 se encebaron todas las vigas y madera de la iglesia para su conservación y se colocó un pretil (barda pequeña, muro protector) al templo; adicionalmente, se instalaron dos pilares en el coro y la parroquia adquirió dos pilas de agua bendita; además, se reparó la urna del Santo Entierro y se mejoró el alumbrado, que en vez de velas funcionaría con lámparas de aceite (AHACH, 1977, Fondo Dizán Vázquez, caja OFM, Exp. AMGPN; Martínez, 1977).

La transformación del templo también fue motivo de disputas. En 1840 el gobierno nacional dispuso que los indígenas (así aparece en la documentación) quedaran a cargo de la recomposición de sus iglesias; el párroco Ramón Ortiz rechazó la medida y reunió a los principales vecinos —Agapito Alba, Sebastián Bermúdez, José María Velarde, José Antonio Lucero, Julián Bernal, José Ma. Córdova, Francisco García de Noriega y Joaquín Velarde— para demostrar que, desde hacía décadas, eran ellos, los "vecinos" y no los "indios", quienes financiaban la conservación del edificio mediante dinero, materiales y trabajo personal. Los testimonios insistieron en que la torre, las campanas y buena parte de las reparaciones habían sido costeadas por el vecindario; que el templo seguía en pie gracias al esfuerzo colectivo

y no a recursos oficiales (AHCCJ, 1840, Fondo Misión de Guadalupe, Secc. Gobierno, Serie Construcción de las misiones, caja 2, exp. 13). Julián Bernal, como otros vecinos, por ejemplo, recordó que, durante la última reparación del templo, realizada por convocatoria del párroco Ramón Ortiz, colaboraron no solo los "vecinos pudientes", sino también los "menesterosos", pues la iglesia "amenazaba ruina [...] a causa de haberse resumido los techos por la mucha tierra que se le había recargado". Para evitar el desplome fue necesario destechar buena parte del edificio y reedificar el coro, que era la parte más comprometida. Finalmente, Joaquín Velarde afirmó que la torre y las campanas habían sido costeadas por el vecindario y añadió que, "aunque los indios construyeron una de estas, ya desapareció" (AHCCJ, 1840, Fondo Misión de Guadalupe, Secc. Gobierno, Serie Construcción de las misiones, caja 2, exp. 13). Más que una discusión administrativa, acerca de quién debía de reparar la iglesia, era acerca de quién podía reclamar autoridad moral y simbólica sobre el edificio. La población no indígena reclamaba un derecho que sentía adquirido en un contexto de nuevas instituciones de gobierno en el México independiente, que pretendían relaciones distintas con la Iglesia, y en el que la identidad de la localidad, se distanciaba cada vez más de sus orígenes misionales.

Por otra parte, el templo sufrió diversos saqueos y daños. Durante la ocupación estadounidense de 1846-1847 —incluso el párroco Ramón Ortiz fue arrestado temporalmente junto con el prefecto de la villa—, varios libros y documentación se perdieron en las hogueras hechas por norteamericanos para sortear el frío del invierno (AHACH, 1977, Fondo Dizán Vázquez, caja OFM, Exp. AMGPN; Martínez, 1977). Se registraron otros actos de vandalismo fuera del contexto de guerra cuando en 1888 algunos turistas estadounidenses mutilaron y vandalizaron el edificio y sus imágenes religiosas. Ante esta situación, el sacerdote cerró las puertas del templo por un tiempo y protegió las imágenes colocándolas tras rejas (*El Paso Times*, 28 de enero de 1888, p. 1).

Pese a estos incidentes, el templo seguía despertando admiración entre quienes visitaban el Paso del Norte. Un reportero de Chicago que cruzó la frontera con motivo de una visita del presidente estadounidense a El Paso dejó una descripción:

> La antigua misión se alza majestuosa desde el lugar donde, durante casi tres siglos, ha sido testigo y partícipe de la historia. El deslumbrante halo del sol poniente corona su venerable torre y acaricia los bordes irregulares de sus muros desgastados por el tiempo con los brillantes tonos carmesí, plateados y dorados que solo un atardecer sureño puede ofrecer. (The Chicago Sunday Tribune, 12 de junio de 1892, p. 33)

El corresponsal observó también que, detrás de la iglesia, se extendía un terreno llano y arenoso donde "cada año se habilita un inmenso espacio para las famosas corridas de toros". En sus inmediaciones, se encontraban los cuarteles militares formados por

"bajas chozas de adobe"; hacia un costado se levantaban la prisión y el juzgado, edificados igualmente con adobe. El conjunto ofrecía una imagen singular: la iglesia, el juzgado, la cárcel, las barracas y los corrales de toros, todos reunidos en un mismo espacio (*The Chicago Sunday Tribune,* 12 de junio de 1892, p. 33).

A fines de siglo XIX coexistían dos posturas respecto al futuro de la Misión de Guadalupe. Por una parte, la de quienes, conscientes de su antigüedad y valor de conservar su aspecto original, celebraban que fuera "reparada, pero no modernizada", así lo registró un periódico en 1883, que, además, mencionó una donación del gobernador de Chihuahua de quinientos pesos para tal fin (*San Francisco Chronicle*, 29 de octubre de 1883, p. 2). Las intervenciones de 1895 respetaron también esa premisa, pues los trabajos emprendidos por la firma Rattenbury & Davis, contratistas de El Paso, Texas, se limitaron a la fachada y respondían más a la necesidad de contener el deterioro que a modificar la identidad arquitectónica del edificio (Chávez, 1994). Sin embargo, el crecimiento urbano de Paso del Norte —para entonces ya Ciudad Juárez—, así como los proyectos de embellecimiento urbano, plantearon la conveniencia de adecuar el emblemático templo a la imagen de una localidad que aspiraba a ser moderna.

El cambio se impuso. En 1897 el jesuita Carlos M. Pinto sustituyó la austera fachada colonial por un frente neoclásico, reorganizado en tres cuerpos, nuevos nichos, columnas simuladas y un pretil triangular con un reloj (Enríquez, 1984, p. 55). Aunque la intervención se justificó por el deterioro provocado durante décadas, marcó el inicio de una transformación estética que se profundizó en los primeros años del siglo XX con la remodelación casi total. La antigua Misión dejó de ser únicamente un testimonio material del pasado, para convertirse también en una expresión de las aspiraciones de modernidad de la ciudad.

Conclusiones

La permanencia de la Misión de Guadalupe ha sido un proceso continuo de construcción, reparación y adaptación sostenido por una comunidad diversa que negoció recursos, trabajo y formas de autoridad durante siglos. Desde la perspectiva de la historia de la cultura material y de la historia social del espacio, la investigación mostró que mantener también es una práctica histórica; las sucesivas intervenciones sobre la edificación no fueron solo respuestas técnicas al deterioro provocado por el paso del tiempo o el medioambiente, sino formas mediante las cuales la comunidad generó identidades, manifestó desacuerdos, redefinió jerarquías, materializó ideales y resignificó constantemente uno de los espacios más emblemáticos del Septentrión.

PDF generado automáticamente a partir de XML-JATS por Redalyc
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia

Con su estudio se aporta una forma de comprender los procesos históricos de organización, apropiación y adaptación del espacio y el entorno, que caracterizaron a la sociedad del Paso del Norte entre los siglos XVII y XIX. La recuperación de información de fuentes diversas acerca de la dimensión de la vida social, los saberes transmitidos, redes de intercambio, formas de consumo, usos y transformaciones, así como el trabajo cotidiano, proporciona una visión más completa de la comunidad que conformó la Misión de Guadalupe.

Contribuciones de autoría según la Taxonomía CRediT:

Nidia Paola Juárez Méndez: investigación, metodología, administración del proyecto, análisis formal, conceptualización, redacción, revisión y edición.

Reidezel Mendoza: investigación, metodología, paleografía, procesamiento de datos, análisis formal, redacción, revisión y edición.

PDF generado automáticamente a partir de XML-JATS por Redalyc
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia

Referencias

Altamira, R. (1950). *Ensayo sobre Felipe II, hombre de Estado. Su psicología general y su individualidad humana*. UNAM; Editorial Jus.

Bandelier, A. (1937). *Historical Documents, Vol III*. Carnegie Institution of Washington.

Bolton, H. E. (1960). *The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies*. Press at Texas Western College.

Braudel, F. (1984) *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV-XVIII* (tomo I). Alianza Editorial.

Calleros, C. (1951). *El Paso's Missions and Indians*. McMath Co.

Casado, I. (2009). Cultura material y renovación metodológica de la historia. *Contribuciones a las ciencias sociales. www.eumed.net/rev/cccss/06/icg14.htm*

Chávez, S. (1994). *Acuarelas: imágenes de Ciudad Juárez*. UACJ. https://bivir.uacj.mx/bivir_pp/cronicas/acuarelas_de_ciudad_juarez.htm

De Lachaga, J. M. (1991). *La Misión de Nuestra Señora de Guadalupe del Paso del Norte en Ciudad Juárez*. Librería Parroquial.

De Vetancurt, A. (1871). *Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México. Cuarta parte del Teatro Mexicano de los sucesos religiosos* (tomo III). Imp. de I. Escalante y C.

Enríquez, C. (1984). *Historia de la Misión de Nuestra Señora de Guadalupe, su templo y sus cambios*. Imprenta Lux.

Escobar, J. (1943). *Siete viajeros y unas apostillas de Passo del Norte*. Publicaciones Culturales del Ayuntamiento de Ciudad Juárez.

Gerald, R. (1975). An Introduction to Missions of the Paso del Norte Area. *Password*, *20*(2), 47-58. *https://www.elpasohistory.com/wp-content/uploads/2017/01/1975-20-2.pdf*

Gerhard, P. (1996*). La frontera norte de la Nueva España*. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

González de la Vara, M. (2002). *Breve historia de Ciudad Juárez y su región*. New Mexico State University; El Colegio de la Frontera Norte; UACJ.

Guevara, A. (1985). Apuntes para la arqueología de Chihuahua (*Cuaderno de Trabajo* Núm. 1). INAH.

Hallenbeck, C. (1950). *Land of the Conquistadores*. The Caxton Printers.

PDF generado automáticamente a partir de XML-JATS por Redalyc
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia

Hendricks, R. (2012). *Meeting of the Committee of Twelve and La Guadalupana-1745*. New Mexico Office of the State Historian. http://www.newmexicohistory.org/filedetails_docs.php?fileID=522

Hausberger, B. (2024). Sobre José Refugio de la Torre Curiel, Un siglo de historiografía de tema misional en el norte novohispano. *Historia mexicana*, *73*(3), 1403-1407. https://doi.org/10.24201/hm.v73i3.4461

Hodges, G. (2010). El Paso, Texas, and Ciudad Juárez, Chihuahua, 1880-1930: A Material Culture Study of Borderlands Interdependency. [Tesis doctoral, UTEP]. https://scholarworks.utep.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3504&context=open_etd

Hughes, A. (1914). *The Beginnings of Spanish Settlement in the El Paso District*. University of California Press.

Juárez, P. (2019). Historia de la cultura material: Los bienes de una familia del siglo XVII en Parral. *Debates por la Historia*, *7*(2), 85-117. https://doi.org/10.54167/debates-por-la-historia.v7i2.354

Kessell J. y R. Hendricks (Eds.). (1992). *By Force of Arms: The Journals of don Diego de Vargas, New Mexico, 1691-1693*. University of New Mexico Press.

Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing.

Lelo de Larrea, L. (2010). Los carpinteros ensambladores de Valladolid; organización laboral, integrantes y su obra retablística. [Tesis de Maestría en Arquitectura, Investigación y Restauración de Monumentos, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo).

Martínez, A. (2026). *Las parroquias de la Nueva Vizcaya, 1753-1933, espacios de culto y consolidación diocesana* (Proyecto posdoctoral, SECIHTI-UAS).

Martínez, F. (1977). *Síntesis cronológica del Archivo Misión de Guadalupe* (Apuntes inéditos). Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Chihuahua.

McConville, J. L. (1966). *A History of Population in the El Paso-Ciudad Juarez Area*. Latin American Studies; University of New Mexico. [Tesis de Maestría en Artes, University of New Mexico]. https://digitalrepository.unm.edu/ltam_etds/55

Mendoza, R. y Juárez, P. (2024). *El camino de los esteros. Una historia de los templos de San Lorenzo y Senecú*.

Ocaranza, F. (1934). *Establecimientos franciscanos en el misterioso Reino de Nuevo México*.

PDF generado automáticamente a partir de XML-JATS por Redalyc
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia

Ochoa, F. (2009). Ordenanzas de la Cédula Real en tres pueblos del Valle del Paso del Norte. *e.nnova. Revista del Instituto de Arquitectura, Diseño y Arte de la* UACJ, *1*(2), 85-95. https://erevistas.uacj.mx/ojs/index.php/ennova/issue/view/198

Ochoa, F. (2018). El pueblo de adobe: La arquitectura de la villa de Paso del Río Grande del Norte entre los siglos XVII y XIX. En Y. Kita (Ed.), *Tradiciones constructivas de tierra y su pertinencia actual* (pp. 45-64). UACJ.

Reyes Landa, M. (2011). *Continuidad y cambio cultural en los grupos nómadas del Norte de Nueva Vizcaya.* [Tesis doctoral, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; Instituto de Investigaciones Históricas].

Sánchez, Ó. D. (1994). *Ciudad Juárez. El legendario Paso del Norte. Orígenes.* Congreso del Estado de Chihuahua LVIIl Legislatura; Ayuntamiento de Juárez 1992-1995; ITESM.

Santiago, G. (2011). Políticas federales e intervención empresarial en la configuración urbana de Ciudad Juárez, 1940-1992. [Tesis de doctorado, El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Históricos]. https://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1016/326

Santiago G. (2018). Preservación documental del Archivo Histórico de la Catedral de Ciudad Juárez: algunos trazos temáticos para reconstruir su historia. *Chihuahua Hoy*, *16*, 15-34. https://doi.org/10.20983/chihuahuahoy.2018.16.1

Santiago, G. y M. Á. Berumen. (2005). *La Misión de Guadalupe*. Cuadro por Cuadro Editores.

Serna, J. y Pons, A. (2013). *La historia cultural: autores, obras, lugares*. Akal.

Sonnichsen, C. (1969). *Pass of the North. Four Centuries on the Rio Grande (1581-1917)*. Texas Western Press; The University of Texas at El Paso.

Starling, J. (2012). *The Bonds of a Common Faith: Catholicism, Marriage, and the Making of Borders in Nineteenth-century Paso del Norte*. [Tesis doctoral, University of Texas at El Paso). ScholarWorks@UTEP. https://scholarworks.utep.edu/open_etd/2199

Timmons, W. (2004). *El Paso. A Borderlands History*. Texas Western Press; The University of Texas at El Paso.

Torres, L. (2017). Estereotomía de cubiertas de madera en templos virreinales de Michoacán. *Boletín de Monumentos Históricos*, 36, 29-41. https://revistas.inah.gob.mx/index.php/boletinmonumentos/article/view/10926

Vallebueno, M. (2009). Los bienes misionales: objetos litúrgicos y de arte. En M. Vallebueno y A. Reyes (Coords.), *Patrimonio misional en el sur de la Nueva Vizcaya* (pp. 75-98). INAH.

Wals, V. (1951). *History of the El Paso Area, 1680-1692.* The University of New Mexico, Department of History. https://digitalrepository.unm.edu/hist_etds/249/

Will, M. (2022). *Death and Dying in New Mexico.* University of New Mexico Press.

Archivos

Archivo Histórico del Arzobispado de Durango (AHAD).

Archivo Histórico de la Catedral de Ciudad Juárez (AHCCJ).

Archivo Histórico del Municipio de Juárez (AHMJ).

Archivo Histórico Arquidiocesano de Chihuahua (AHACH).

Archivo General de la Nación (AGN).

Archivo Franciscano (AF).

Hemerografía

El Paso Times. (1888).

San Francisco Chronicle. (1883).

The Chicago Sunday Tribune. (1892).

Notas

[1]

La traducción del resumen al inglés contó con el apoyo de una herramienta de inteligencia artificial. La versión final fue revisada y validada por los autores.

[2]

Para información acerca de este acervo, véase Chihuahua Hoy 16, texto de Guadalupe Santiago Quijada (2018): https://doi.org/10.20983/chihuahuahoy.2018.16.1

[3]

La primera misión de Senecú fue fundada por fray García de San Francisco en 1630 (De Vetancurt, 1871, p. 309).

[4]

Para ubicación espacial, se muestra la imagen del mapa de asentamientos y misiones españolas en la región (1606-1680) del libro *New Mexico in*

maps, de Jerry Williams: https://online.nmartmuseum.org/nmhistory/utilities/maps/settlements-and-missions-1606-1680-map.html.

[5]

"Calidad" se usa aquí como una forma de la sociedad novohispana de clasificación social para referirse al origen, ascendencia o condición étnica de una persona. Aunque existen similitudes entre "calidad" y "etnia" no son necesariamente equivalentes.

[6]

Los términos "carpinteros de lo blanco" y "carpinteros de lo prieto" era como se dividían los oficios relacionados con la madera; los primeros se especializaban en la estructura, en la carpintería de armar, y se encargaban de la labra y ensamblaje de vigas, armaduras y techumbres. Los segundos realizaban trabajos de talla ornamental sobre maderas duras, así como retablos, imágenes y elementos decorativos (Lelo de Larrea, 2010, p. 143).

Información adicional

redalyc-journal-id: 8158

redalyc
UAEMEX

Disponible en:
https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=815884034018

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia

Nidia Paola Juárez Méndez, Reidezel Mendoza

Construir, mantener y transformar: cultura material y comunidad en la Misión de Guadalupe del Paso del Norte en los siglos XVII-XIX

Building, maintaining and transforming: material culture and community at the Mission of Guadalupe at Paso del Norte, seventeenth to nineteenth centuries

Chihuahua Hoy
vol. 24, e7921, 2026
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México
chihuahua.hoy@uacj.mx

ISSN: 2448-8259
ISSN-E: 2448-7759

DOI: https://doi.org/10.20983/chihuahuahoy.2026.24.11

CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE
Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.