



Año 11, Julio-Diciembre 2024  
Fecha de recepción: 20 de mayo 2024  
Fecha de aceptación: 27 de julio 2024

DOI: 10.5377/hyces.v1i24.19887

# Los umbrales de la fe. Religión, riesgo y memoria frente a las explosiones del drenaje en 1992 en Guadalajara, Jalisco

The thresholds of faith. Religion, risk and memory in the face of the drainage explosions in 1992 in Guadalajara, Jalisco

**Felipe Gaytán Alcalá** 

felipe.gaytan@lasalle.mx  
<https://orcid.org/0000-0002-1409-017X>  
Universidad La Salle-México

**Ángel Alejandro Gutiérrez Portillo** 

gupalex@live.com.mx  
<https://orcid.org/0000-0002-7349-1221>  
Universidad Juárez Autónoma de Tabasco

## Resumen

El 22 de abril de 1992 se produjeron varias explosiones a lo largo de 12 kilómetros de drenaje en el Sector Reforma de Guadalajara, Jalisco. El recuento de daños fue de 210 muertos, 1,480 heridos, 1,250 viviendas y 450 comercios afectados. A través de un recuento minucioso sobre la historia de este acontecimiento, esta investigación hace un análisis que reconstruye las decisiones y los riesgos que dieron origen al suceso hace más de tres décadas. En la pesquisa se explica cómo la narrativa se formó a través de un discurso religioso que la sociedad en su conjunto hilvanó para explicar la catástrofe.

**Palabras clave:** *Fe, religión, riesgo, memoria, explosión.*

## Abstract

On April 22, 1992, several explosions occurred along 12 kilometers of drainage in the Reforma Sector of Guadalajara, Jalisco. The damage count was 210 dead, 1,480 injured, 1,250 homes and 450 businesses affected. This research offers a thorough examination of the history surrounding this event, providing an analysis that reconstructs the decisions

and risks which led to its occurrence more than three decades ago. It explains how the narrative surrounding the catastrophe was shaped through a collective religious discourse, woven together by society to make sense of the tragedy.

**Keywords:** : *Faith, religion, risk, memory, explosion.*

---

## Introducción

Toda catástrofe se presenta como un caos, simultaneidad de todas las causas y efectos que no podemos controlar. Todo se vuelve contingente, nada es necesario. Pero basta recordar que no existe el caos por sí mismo, antes bien estamos en presencia de una multiplicidad de órdenes, cada uno con una lógica particular, aunque en el conjunto pareciera todo desordenado (Ibáñez, 1990).

Imre Kertész, prisionero en los campos de concentración y Premio Nóbel de literatura 2002, discrepa de la percepción sobre la catástrofe, en este caso, de su propia catástrofe:

De lo que me contaron (sobre el Holocausto) no comprendí mucho; todo me pareció una cadena de acontecimientos inconexos, caóticos, imposibles de seguir, no entendía nada... Antes que nada, tienes que olvidar los horrores... para poder vivir libremente... Con esa carga no se puede empezar una nueva vida; Pero, podría empezar una nueva vida si naciera de nuevo, o si alguna enfermedad acabara con mi mente, haciéndome olvidar todo por completo... De todas formas, yo no me di cuenta de que eran horrores; entonces les pregunté qué habían hecho ellos durante aquellos tiempos difíciles. Pues vivir, intentar sobrevivir. Querían saber qué significaba eso de los pasos y yo les conté cómo se hacía eso en Auschwitz: había que calcular más o menos la espera de diez o veinte minutos hasta llegar al punto donde se decidía si íbamos al gas enseguida o nos quedaba de momento cierta posibilidad de seguir con vida... sólo había situaciones dadas que contenían posibilidades. (Kertész, 2002, p. 87-88)

Al hablar de la tragedia uno se imagina el vórtice en el que se encuentran las víctimas. Los sucesos parecen agolparse todos a la vez, el sufrimiento se muestra omnipresente, y los inmolados son conscientes de la catástrofe. No obstante, el análisis de distintos desastres permite una mirada retrospectiva de las condiciones necesarias que dieron origen a lo considerado trágico. Las víctimas, previa y durante el acontecimiento, no perciben la tragedia como tal. La angustia y el miedo son imagen de sucesos inconexos, dispersos y parciales. Se busca sobrevivir a cada instante, actuar ante las exigencias del momento y lugar.

La experiencia de las víctimas no reconoce su tragedia como parte de un todo, es una tragedia personal enunciada paso a paso, como cronología, intento de ser coherente entre lo que piensa y lo que narra. Por ejemplo, en los medios de comunicación, las entrevistas se enfocan a preguntar acerca de lo ocurrido a los damnificados, a relatar su experiencia en secuencia temporal, a ordenar las emociones por momentos y a ser una evaluación de su situación presente. La tragedia para estas personas es la relación de instantes, acumulación de experiencias y decisiones, retrospectivamente necesarias –y son así porque son lo que son y no pueden ser cambiadas–, pero en su momento revistieron carácter contingente y a la vez riesgoso. La vida estaba en juego.

Para reconstruir tales eventos es necesaria la memoria. No hay memoria sin olvido, y por lo regular las víctimas intentan olvidar lo sucedido. Surge la paradoja de Simónides: el poeta único sobreviviente de un terremoto que destruyó el lugar donde estaba reunido junto con otras personas. Su memoria sobre la distribución de los muertos en la mesa resolvió el problema del olvido que la muerte trae consigo, sobre todo cuando es repentina. Quienes fallecen en una catástrofe son parte de la estadística no de la memoria. La muerte es el más poderoso agente del olvido. Contra el olvido se han levantado murallas del recuerdo, esculturas y monumentos que nos recuerdan el sufrimiento y también lo vulnerable de la existencia. El tiempo se alía con el olvido más que con el recuerdo (Weinrich, 1999).

La política intentó hacer de la memoria un tiempo de corto alcance, mientras que el dinero siempre ha carecido de memoria. El dinero que se recibe carece de todo antecedente, no se sabe quién lo portaba ni la mercancía, legal o ilegal, pagado con él.

Olvidar también implica riesgos. No hay arte del olvido sin memoria. Todos los signos son presencias y no ausencias. Para olvidar hay que recordar lo que se debe olvidar. Sin embargo, el riesgo que lleva consigo el olvido es importante. Implica vivir en un eterno presente, sin mayor referencia que el ahora. Las experiencias y referencias del pasado quedan bloqueadas y todo es un inicio permanente, una forma sutil de la esquizofrenia social.

El problema surge cuando la reconstrucción refiere a una tragedia. La acumulación de efectos de decisión ya no es tan inidentificable en el largo plazo (algunos se olvidan otros son recuerdos selectivos limitados). Hay daños atribuibles a decisiones derivadas de otras decisiones asumidas para evitar otras catástrofes. La gente actúa más benévola ante desastres catalogados como naturales; se muestra crítica e imputa responsabilidades en el caso de los desastres ocasionados por errores de cálculo o debido a fallas humanas.

No hay en esencia desastres naturales o humanos como tales. Los desastres por igual derivan de decisiones sobre alternativas riesgosas. Sean naturales o no, la intervención social está presente. Las hambrunas son aceptables cuando se presentan como consecuencias del clima (Douglas, 1993). Sería inaceptable para las personas entender que las causas directas de la falta de alimentos son especulaciones en los mercados futuros.

Las discusiones sobre seguridad y control de riesgos se hacen después de una catástrofe, no antes. Esto no es deliberado. Los riesgos son amenazas latentes que pueden ser observados cuando ocurren. Antes se proyectan las consecuencias y se proyectan medidas preventivas, los esquemas de seguridad vienen después que los riesgos han ocurrido. Es normal, pues no sería posible armar patrones de seguridad para cada una de las alternativas riesgosas que se presentan. Aún más, sería riesgoso tratar de contener los riesgos con esquemas de seguridad totales como se presentan después de las tragedias.

La distinción comunicativa entre el cálculo humano y la naturaleza, remite inmediatamente a la distinción entre riesgo/peligro. Es esta distinción donde se ha ubicado a la religión, argumentando que transforma el riesgo en peligro, la incertidumbre en seguridad. Si bien en un primer momento puede interpretarse esta modificación, también es cierto que interpretar los daños como peligros implica riesgos.

Los sucesos previos no estaban predeterminados por Dios, por el contrario, Dios conoce de antemano lo que ocurrirá porque así lo dibuja la trayectoria de los acontecimientos. Pero el recorrido puede ser modificado en el ejercicio de los hombres. A partir de ambos procesos, la religión indica que el riesgo como el peligro convergen en la simultaneidad. Una catástrofe es a la vez un peligro por la voluntad divina, y un riesgo porque las decisiones del hombre han conducido a ese punto.

En toda tragedia encontraremos la dimensión religiosa prístina soportada en el pecado como en la expectativa. Pecado de elegir opciones que configuraron la tragedia, y expectativa de lograr remontar las precarias situaciones en las que se encuentra la víctima. La mayor parte de las tradiciones marianas populares en México se apoyan en esta dualidad: el riesgo/catástrofe y la expectativa de remontarlo mediante la fuerza espiritual o el milagro de la intercesión divina.

La autoobservación de la religión para definir su actuar en el mundo moderno, dominado por y desde la razón, parece lógicamente razonable. No obstante, la comunicación sobre la certeza no produce certezas, sino nuevas inseguridades. Los otros sistemas no aceptan la comunicación religiosa, pues su actuar no se instaura en objetivos como la búsqueda del ser. Sus valores son distintos, y, por tanto, la selección de riesgos es distinta, así como las angustias y miedos. Lo que es una verdad para el sistema de la religión, para los otros sistemas será opinión, juicio sobre el acontecer social que compite con otras tantas opiniones y juicios sobre esos mismos problemas.

A continuación, se analizará el caso de la tragedia de Guadalajara acaecida el 22 de abril de 1992. Han pasado más de tres décadas de los hechos, reconstruir las decisiones y riesgos que dieron origen al acontecimiento es una tarea compleja. La forma de ese pasado no es algo real, antes bien es una selección desde el presente que busca hacer inteligibles los sucesos (Certeau, 1993).

Buscar el sentido antes que la descripción permite trascender el relato simple de los involucrados, relato que se muestra parcial y cronológicamente engarzado en instantes. Establecer el sentido en los textos y testimonios permite hacer compatibles las contradicciones en el relato y a la vez invertir el sentido de la cronología: ir del presente al pasado y no de un pasado fundante establecido a partir de la fecha y hora de la tragedia. Es difícil reconstruir las decisiones, pues el acumulado de sus efectos hace imposible dar cuenta de todas y cada una ellas. Por eso se impone la selección de sucesos, para hacer inteligible el objetivo de comprender el actuar de lo religioso.

Se eligió el caso de las explosiones del drenaje de 1992 en Guadalajara y no otro, porque en principio toda selección es contingente. En la ciudad de Guadalajara, vivían poco más de tres millones de personas según el censo de población de 1990. Aún hoy en día es considerada una urbe con fuerte arraigo religioso. Su influencia católica ha causado importantes distorsiones en la comunicación hacia la política y la economía. Esta tragedia cimbró la “normalidad” social de la metrópoli. Antes y después de ese día las decisiones, alternativas y riesgos se produjeron en avalancha. La catástrofe fue simultánea a todos los sistemas sociales. La religión tuvo una peculiar forma de comunicarlo que se analizará posteriormente.

El 21 de abril de 1992 los habitantes del barrio de Analco ubicado en el Sector Reforma alertaron a los cuerpos de seguridad y protección civil de la presencia de gasolina que provenía de las coladeras. La mañana del 22 de abril se produjeron distintas explosiones a lo largo de 12 kilómetros de drenaje y el riesgo de explosión en otros 8. El recuento de daños fue de 210 muertos, 1,480 heridos, 1,250 viviendas y 450 comercios afectados (Mora y De la Torre, 1993; Arias, 2017).

Los días siguientes fueron percibidos por todos los involucrados como el caos, aunque de manera subyacente, existía una multiplicidad de órdenes sociales instaurados simultáneamente. Los voluntarios dieron paso a un orden emergente, las autoridades a otro, los medios a un orden virtual aun cuando transmitieron la tragedia 24 horas y sin pausas comerciales.

No es la primera ni la última catástrofe en la ciudad de Guadalajara. Lo cierto es que el 22 de abril cambió la percepción contemporánea de los riesgos. Antes eran sobrevalorados. Hoy los riesgos cotidianos son subvalorados, las explosiones en el drenaje provocaron la sobrevaloración de todos los riesgos. La angustia se asentó como parte de la normalidad y no como algo extraordinario.

Revisando en la historia, Guadalajara sufrió algunas tragedias de similar magnitud, pero con más de un siglo de diferencia. La primera sucedió en 1833, cuando una epidemia de cólera provocó el deceso de 3,275 personas. Años después, en 1850 volvió a presentarse otro brote de cólera, ahora con un saldo de 1,769 muertos. En ambos sucesos se identificaron las causas médicas: condiciones insalubres, agua potable infectada y canales de aguas negras a cielo abierto. Las autoridades tomaron decisiones para evitar que se repitiera el foco de infección, así que construyeron una red de drenaje para evitar más riesgos (Vázquez, 1989).

Esa misma red, un siglo más tarde, fue la causa de otra tragedia, esta vez por acumulación de gasolina. El barrio más castigado en los tres sucesos fue Analco, escenario de la catástrofe que nos ocupa en este trabajo.

Con estos antecedentes damos cuenta de los umbrales de la catástrofe que se aconteció el 22 de abril en Guadalajara, Jalisco. A lo largo de muchos años sobre el crecimiento urbano se fueron tomando decisiones que parecían oportunas en aquel momento sin tomar en cuenta que cada una de ellas abrió un umbral de riesgos. Cada decisión apostaba por generar el progreso de la ciudad, dejar su símbolo de modernidad.

### **El umbral de la catástrofe**

¿Quién nos hubiera dicho? Es una pregunta lanzada por un número importante de académicos pocos días después de las explosiones (Padilla y Reguillo, 1993). Desde la observación del riesgo, el cuestionamiento no tiene cabida, quién nos hubiera dicho no tiene lugar pues, especula y enjuicia lo que no se hizo, es decir, el infinito de posibilidades desechadas por las decisiones que condujeron a este punto.

En realidad, observamos una mutación en la evaluación del riesgo antes y después. La moralidad implícita en la pregunta proporciona que en ese momento de ruptura el riesgo transformó el sentido de positivo a negativo. Antes de 1992 las políticas públicas enarbolaban proyectos de desarrollo en los que correr riesgos se consideraba símbolo de la modernidad. Los planeadores urbanos y los políticos anhelaban una ciudad moderna, a la altura de las mejores urbes de América Latina.

La modernización se convirtió en meta. Es a partir de la década de 1950 y 1960 que se impulsan proyectos de gran envergadura como la Zona Industrial de Guadalajara (1955), el Corredor Industrial Ocotlán (1962) y la Zona Industrial “El Álamo” en (1965) (Dirección de Urbanización y Obra Pública, 1960). Con la industrialización se provocó un proceso de urbanización de importantes magnitudes: grandes avenidas, desarrollo inmobiliario, edificios modernos, etcétera. Walter Benjamin criticó este aspecto de una modernidad

trionfante visto en el París de los pasajes (Buck, 1995). La idea de progreso y las exposiciones internacionales de comercio su altar sagrado. Para Guadalajara, el progreso se convirtió en dogma y las zonas industriales su manifestación material.

Para conseguir sus propósitos requirieron construir la infraestructura necesaria que atrajera a los inversionistas. Durante más de 30 años (a lo largo de las décadas de 1960, 1970 y 1980) la imagen de Guadalajara se proyectó sobre algunas ventajas: incentivos fiscales, mano de obra barata, urbanización de zonas y parques industriales, agua potable abundante, energía eléctrica suficiente y la oferta de hidrocarburos llevados a las puertas de las empresas por ramales construidos ex profeso, y por supuesto, se subestimó el crecimiento urbano poblacional a la hora del tendido de gasoductos, poliductos y oleoductos.

No obstante, los riesgos de este tipo no eran considerados negativos. Por el contrario, el caso de los ductos es particularmente notable. Durante poco más de una década (entre los últimos años de la década de 1950 y principios de 1960) los empresarios y autoridades locales gestionaron ante la empresa paraestatal Petróleos Mexicanos (PEMEX) el inicio de las obras para el tendido de los ductos que transportarían los hidrocarburos de la ciudad de Salamanca a Guadalajara, y los ramales subterráneos distribuidos por calles de la ciudad para abastecer directamente a las empresas que así lo requirieran (Junta General de Planeación y Urbanización del Estado de Jalisco, 1972).

La aprobación de los proyectos por parte de PEMEX y el júbilo desmedido de los empresarios locales representó el primer paso para colocarse en este umbral. El segundo paso hacia el umbral de la catástrofe fue la construcción de un sistema de colectores y drenaje en la ciudad para evitar el riesgo de inundaciones que año con año ocurrían en la ciudad. La antigua red de desagüe resultaba ya insuficiente para canalizar el caudal de aguas.

A lo largo de la década de 1970 y 1980 se diseñó un programa de colectores y drenajes para solucionar el peligro del agua de lluvias y resolver el aumento en la descarga de aguas producido por la gran mancha urbana. Uno de estos es el conocido como colector intermedio oriente, que recibía las descargas de la zona sureste de la ciudad. Su construcción se proyectó en 1974 y corría desde la Calzada Independencia, lugar en el que corre el colector central de la ciudad, pasando al barrio de Analco, trayectoria de las explosiones. Esta obra conecta otros subcolectores y drenajes menores, entroncados en la zona del Álamo Industrial, hasta las instalaciones del depósito de PEMEX en la Nogalera (Vázquez, 1989).

El tercer paso en el camino hacia el umbral de la catástrofe fue la construcción de la segunda línea del tren eléctrico, obra subterránea que corre cerca y en paralelo al colector oriente y cruza el colector central de la Calzada Independencia. La intersección entre la

obra y el colector central obligó a los ingenieros encargados a elegir entre varias opciones: hacer ese paso elevado, proyectarlo a nivel de piso o modificar los tubos colectores de agua a una mayor profundidad.

Esta última fue la opción elegida, primero porque no rompía la estética del centro histórico y, segundo, podrían renovar el sistema de drenaje en la zona para darle mayor capacidad y alargar su tiempo útil. Los constructores empezaron a interrumpir el flujo normal de aguas y colocar un sifón, es decir, una conexión provisional de desvío mientras se excavaba en la zona. El funcionamiento del sifón fue complicado, la circulación de aguas negras era lenta y la acumulación de desechos en la zona provocaba un desagradable olor. Lo de menos era eso, los ingenieros no se dieron cuenta que la lentitud del desagüe provocaba problemas no sólo al colector central sino al del oriente, conectado estratégicamente para dar paso al cúmulo de agua de la zona.

La evacuación de los hidrocarburos acumulados en el colector oriente fue problemática en parte por las obras del Tren Ligerero y la colocación del sifón en la intersección con el colector central. Pero no puede culparse a esa obra (ni al sifón) de provocar la tragedia del 22 de abril. Los analistas y políticos señalaron en un primer momento a esta obra como la culpable, y en segundo a los hidrocarburos. El señalamiento hacía hincapié en explicar los efectos y no las causas del acontecimiento.

La conjugación de los tres pasos, que colocaron a la ciudad en el umbral, no fue azarosa, desafortunada o producto de las consecuencias no deseadas de la acción. Calificar acontecimientos como azarosos es sólo una ilusión, la forma expedita de explicar algo sin explicarlo y eludir las responsabilidades derivadas. El azar se entiende como la convergencia de procesos que dan origen a otros nuevos sucesos, sorpresivamente sin ser estos mismos sucesos arbitrarios. Es probabilidad y elegir es un asunto de posibilidades riesgosas, no una casualidad (Hacking, 1995).

La percepción del riesgo se naturalizó en Guadalajara bajo la promesa de colonizar el futuro. Los costos eran menores a los beneficios prometidos. La prensa jugó un papel importante en la comunicación de la seguridad ante el riesgo. Las obras y las promesas de inversión aparecían todos los días en los medios locales como oportunidades. Se hacía la distinción de estar eligiendo entre alternativas seguras y riesgosas (Beriaín, 1996).

Para los habitantes de Guadalajara, el riesgo existía como peligro a un nivel macro, donde la preocupación estaba en los desastres provocados por el medio ambiente. La distinción riesgo/peligro dominó la centralidad de lo religioso por mucho tiempo, incluso ahora sigue presente, aunque en menor cuantía. La ciudad, por su ubicación geográfica y sus condiciones ambientales, padece mucho de lluvias, en consecuencia, rayos y centellas que la acompañan. Muertos y heridos por estos fenómenos son considerados normales cada año.



Para mitigar el miedo por tales calamidades, se desarrolló una fuerte tradición mariana en la imagen de la Virgen de Zapopan, tradición mariana destinada a proteger de las inclemencias naturales a los habitantes de esta región.<sup>1</sup> Desde la época colonial, la tradición mariana de Zapopan ha tenido un peso particular en las creencias, experiencias y cultos de la región. Su devoción surge durante la conquista, creando el mito de la conversión de los pueblos indígenas de la región por la intercesión de la pequeña imagen. Pero la relevancia del fervor mariano está dada por la creencia de su protección ante las calamidades naturales: epidemias, inundaciones, tormentas eléctricas. Su ámbito transformó el riesgo en peligros haciendo más soportable el dolor y el sufrimiento. Aún en el siglo XXI pervive este sentido.

La convertibilidad del peligro en riesgo se intenta observar a través de la tradición mariana. Pues es esta tradición la que sirve de contención para los miedos y angustias de muchos católicos ante las crisis más severas. Recordemos que las devociones marianas han adquirido un sentido particular en momentos de crisis como en el caso de muchas tradiciones populares como la Virgen de Guadalupe, Fátima y Lourdes (Warner, 1991). Pero ni la tradición mariana puede contener la percepción del riesgo cuando los desastres suceden con claros visos de errores humanos. La responsabilidad y sus consecuencias se reconocen plenamente en el terreno de lo profano. Ello no demerita la tradición mariana, sólo la limita en su forma de entender la crisis (Gaytán, 2002).

### **Observar el riesgo es posible sólo en retrospectiva**

Del símbolo a la alegoría, el desastre hizo evidente el lado negativo del riesgo. El umbral de la catástrofe había sido cruzado e imposible revertir sus costos. Guadalajara había sido despertada de su sueño modernizador. Ortega y Gasset (1987) sentencia: cómo aniquilar un sueño, sacudiendo al que duerme.

El día 21 de abril los vecinos del Sector Reforma avisaron a los cuerpos de emergencia sobre un persistente olor a gasolina en el drenaje. Acudieron al llamado los cuerpos de bomberos, policías. Tanto Protección Civil como los otros cuerpos de emergencias no contaban con los conocimientos y herramientas suficientes para enfrentar la contingencia. Decisiones consideradas seguras aumentaron las amenazas tales como destapar las alcantarillas para dejar escapar el olor de los hidrocarburos.

---

1 Las devociones marianas son un fenómeno religioso que sucede de forma cotidiana en México, porque la sociedad contemporánea ha expresado su modernidad religiosa a partir de una singular forma en la que encausa determinados mitos en la práctica de rituales asistémicos y desinstitucionalizados como consecuencia de la reapropiación de las metanarrativas fundacionales religiosas entre las que sobresale el nacimiento y la muerte de Jesucristo, la devoción mariana, entre otras (Gaytán y Gutiérrez, 2022).

La mezcla del aire exterior con los químicos provocó una gasificación exageradamente concentrada en el drenaje. Cualquier chispa desataría la tragedia. Para la mañana del 22 de abril hubo dos explosiones en la calle de Gante, barrio de Anasco. Se difundió la noticia de la explosión de un tanque de gas y varios eran los heridos. A lo largo del día sucedieron otras explosiones (Mora y De la Torre, 1993; Arias, 2017).

Siguieron en ese día una serie de hechos contradictorios. Expertos en química realizaron una inspección y su conclusión preliminar fue el hallazgo de una alta concentración de hexano en las tuberías, originando con ello la explosión. Inmediatamente la dirección de la planta de PEMEX se deslindó de la responsabilidad y culpó a la empresa aceitera “La Central”. Los dueños de dicha empresa rechazaron las imputaciones, argumentado no manejar una cantidad exorbitante de hidrocarburos (Arias, 2017).

Las versiones oficiales que intentaban convertirse en verdad, o cuando menos en parámetro de validez sobre el cual discutir, fueron desplazadas para dar lugar a las opiniones, característica de lo contingente de la verdad. Muchas eran las versiones: la corrupción y extracción ilegal de gasolina por parte de empleados de la planta provocó una auditoría sorpresa. Tal cantidad en el drenaje no pudo ser desechada inmediatamente, pues la colocación del sifón en las obras del tren ligero lo impedía. Lo espectacular de la explosión fue debido a la poca profundidad del colector y a lo estrecho de las calles (Macías, 1993). El jefe de bomberos informó que la tragedia pudo evitarse de haber contado con el equipo adecuado, o lo que es lo mismo, el riesgo se hubiera eludido de haber tomado otras medidas y decisiones.

Los habitantes de la ciudad dejaron el miedo y se instalaron en la angustia –sentimiento de inseguridad difuso–. El miedo sería reconocible sobre algo concreto, en cambio, la angustia se expande en el temor difuso (Giddens, 1995). Miedo y angustia no son incompatibles, son dos sentimientos distintos ante la amenaza. El primero tiene que ver con algo más con el peligro, identifica la fuente de la amenaza. En cambio, la segunda es un sentimiento difuso, no sabe lo que vendrá después de la decisión y trata de controlar algo que no sabe qué es con precisión.

Los medios de comunicación tuvieron durante este tiempo una ambigüedad respecto a los sucesos. Hubo medios que cubrieron las noticias las 24 horas o a plana completa, 15 días después de la tragedia: Radio Universidad, Siglo 21. Mientras que otros paulatinamente fueron cambiando su programación, como fue el caso del canal 6 local el cual explicó: todo estaba muy revuelto, la decisión del canal fue apoyar a la comunidad, y después la decisión fue no continuar, decir que Guadalajara no era toda la zona afectada, sólo una mínima parte. La ciudad y el Estado tienen 50 ángulos diferentes que siguen vivos y no tenía más sentido seguir machacando una herida abierta. Las noticias en el extranjero exageraban los sucesos: Guadalajara desapareció (Reguillo, 1993).

¿Cuál fue el actuar de la religión en todo este caso? ¿Su comunicar absorbió la contingencia y la incertidumbre como presupone la función de la religión en la modernidad? La comunicación de la religión fue simultánea a la política y desde su ámbito generó más problemas sociales que los que se supone resuelve. La comunicación religiosa da un vuelco al sentido de la política. Las crisis son asimiladas en la religión cristiana como oportunidades, pruebas del Señor a la libertad concedida a los hombres. Las cargas derivadas de los riesgos y desastres no se fragmentan en pequeñas historias.

Para la religión el hecho es un todo, involucrando creencias, experiencias, símbolos, y formas más pragmáticas como los cultos. La tragedia no puede ser explicada en la exclusión de elementos y responsabilidades. La inclusión religiosa fue universal, tanto Dios como el hombre participaron en los hechos. Los argumentos expuestos por las iglesias coinciden en lo general, aunque la postura de la Iglesia católica fue ambivalente.

Un día después de las explosiones, la Arquidiócesis de Guadalajara convocó a una misa en el Santuario de Zapopan, sede de la imagen mariana considerada la patrona y guardiana de la ciudad. Durante su homilía el Cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo hizo referencia a la tragedia en dos planos: el humano y el divino.

Para quienes no tienen fe, este hecho lamentable puede ser simplemente un descuido, una aberración, mala suerte o irresponsabilidad, y seguramente se buscará castigar a quienes lo ameriten... habrá muchas interpretaciones a este acontecimiento, que demostrarán las condiciones de la fragilidad y el error humano (De la Torre y González, 1993, p. 278).

Con estas palabras la Iglesia católica intentó dar un sentido de inclusión universal al seno de lo que consideraba lo sagrado. Para ellos, volver a Dios era como reestablecer vínculos de solidaridad entre todos los participantes (afectados, autoridades, etcétera), pero la diferenciación estaba en marcha, era irreversible la distinción entre damnificados, autoridades, responsables señalados públicamente, iglesia, entre otros, cada uno con una responsabilidad imputable, no tan nítida como días después aparecerán, pero imputadas con la finalidad de separar más que de unir.

El riesgo, y con ello los desastres, no genera unidad entre los afectados. Genera lazos solidarios con los afectados, pero no solidaridad ni cooperación de todos los implicados, menos con las autoridades consideradas responsables. Esto es evidente cuando se percibe que las causas se debieron a errores humanos y al fallo de los mecanismos de seguridad.

Posterior al mensaje del Cardenal, los voceros y obispos de la Arquidiócesis de Guadalajara actuaron en consecuencia. Para el Obispo Auxiliar, José Guadalupe Martín Rábago, la experiencia debía servir como “recordatorio de que Dios permite el mal y de él saca bienes

(...) Para quienes no tienen fe, este hecho lamentable puede ser simplemente un descuido, una aberración, mala suerte o irresponsabilidad, y seguramente se buscará castigar a quienes lo ameriten. Otros lo atribuirán a un castigo de Dios (...) Pero quienes tenemos fe vemos a la mano de Dios en todos los acontecimientos (...) No es un castigo de Dios, pero tal vez sí una advertencia que debemos recoger con corazón limpio hacia una conversión. (De la Torre y González, 1993, p. 299)

Estos primeros mensajes fueron interpretados por la opinión pública como un respaldo de la Iglesia católica al gobierno en la búsqueda por diluir sus responsabilidades. Protestas posteriores atribuyeron a la Iglesia de traicionar su misión de apoyar a los dolientes y cambiar a favor del poder. Un análisis de cómo la Iglesia católica observaba la tragedia, da cuenta en realidad de la necesidad de la Iglesia por difundir un mensaje de inclusión en la que, como poder por encima del poder –nueva centralidad– convocó a disminuir la crisis social.

Ante la crisis derivada de las pretensiones de integración e inclusión, las autoridades eclesíásticas tuvieron que reconvenir su postura y aceptar la distinción y exclusión en su interpretación. El Cardenal reconsideró su discurso al apuntar que: “no se puede borrar todo, decir que todo se perdona y que no pasó nada... Al que resulte culpable, que se le aplique la ley. Desde el punto de vista evangélico hay que cumplir con la justicia (De la Torre y González, 1993, p. 279).

En el semanario *El Samaritano* No. 5 del 14 de junio de 1992, impreso, elaborado y distribuido por la Arquidiócesis de Guadalajara, se señala una nueva manera de mirar el desastre por parte de la Iglesia católica. En ella menciona que son de todos conocidas las causas del desastre: negligencia, cuidar las espaldas a alguien, no alarmar a la población, se admite que no se puede actuar en la dimensión de la vida que Dios quiere para el hombre, sino en la dirección del pecado.

Indicaron que el pecado excluye de la gracia y salva la imagen de Dios como provocador o responsable de los males. Con esto adquiere más una dimensión terrenal involucrando aspectos contingentes de la libertad humana y no de la disposición necesaria de Dios en este mundo. Contrasta con las decisiones de la Iglesia católica la posición de otras iglesias como la Evangélica y la Iglesia la Luz del Mundo.

La Iglesia católica dio cuenta del suceso a su feligresía, no como un designio de Dios, sino como un desastre provocado por un descuido humano. En ese sentido, dejaron entrever que no creían que aquello fuera un presagio del fin del mundo ni algo por el estilo, y que simplemente había sido un accidente y que la voluntad divina no tuvo injerencia en lo ocurrido (Cázares y Fortuny, 1993).

La observación de la Iglesia católica sobre los sucesos pone en el centro la contingencia. Fue la libertad humana la que desató lo posible y lo probable. Parecería que la observación contingente sería aplicable a las consecuencias y participación de ellos en los acontecimientos. La solicitud de justicia y de reivindicación de los damnificados en el discurso, no se dio en los hechos. Fueron miembros que participaron en las labores de rescate y ayuda a damnificados quienes llevaron consuelo e hicieron necesaria la presencia de Dios.

Ocho días después del siniestro la gente se encontraba muy mortificada y asustada, vivían una crisis. Yo pude hablar con algunas personas, les obsequié una Biblia e hice oración con ellos. Una noche que llegamos a distribuir cena a la calle Matías Romero, entre la gente, se encontraba una persona llorando; esta persona no tuvo inconveniente en que yo orara por ella y con ella, lo cual la tranquilizó pues minutos después ya sonreía. (Cázares y Fortuny, 1993, p. 347)

La estrategia ante el riesgo era asumir una forma de resignación, la necesidad de Dios como muro de contención ante la incertidumbre. La ilusión del confort en la resignación no eliminó el riesgo ni las consecuencias del desastre. Únicamente abrió un *impasse* en el tiempo, desplazando la conciencia sobre el riesgo, no desapareciéndolo.

La observación de los fieles y ministros de la Luz del Mundo acentuaban su posición sobre la idea de que frente al caos se requiere de un orden dado por Dios y no por los hombres. Pero su visión no elimina la contingencia, mucho menos el riesgo. Elegir esa forma de observar el mundo es una forma contingente. Igualmente, negar o rechazar el riesgo es un riesgo en sí mismo asumido como costo y no como oportunidad por los miembros de esta Iglesia.

Un aspecto vinculante entre las posiciones de las distintas iglesias involucradas es la forma en que moralizaron la tragedia. Desde el discurso las distinciones entre lo bueno y malo era la frontera para establecer lo que debió ser respecto a lo que fue. De esta manera no se involucraban en establecer grados de culpabilidad, señalar responsables o reconstruir las decisiones que condujeron hasta este punto, tanto de las instancias de decisión política como de ellos mismos como partícipes de un proceso histórico del cual formaron parte, ya como afectados o partícipes de estas decisiones. Moralizar la tragedia fue estratégicamente importante para las iglesias, pues con ello podían estabilizar las expectativas de justicia divina y terrenal, a la vez proyectar un lado bueno, esperanza frente a la maldad/incertidumbre.

Sin embargo, el mecanismo de moralización trajo consigo más problemas que soluciones. La intención de terminar con la crisis fue contraria, las pugnas se enconaron y ahora eran las iglesias, sobre todo la católica, las cuestionadas sobre los designios de Dios.

Por qué el cielo castiga a inocentes, qué pecado se ha cometido para recibir tal castigo. La problemática condujo a un problema sobre la inmoralidad de la moral. La maldad se asienta en los buenos y el castigo a los malos no llega. Las víctimas no aceptaron su papel pasivo, los laicos se organizaron dentro, fuera y contra la voluntad del clero. La religión como sistema rebasó cualquier intento de las iglesias de proclamarse la verdadera, portadora única de lo sagrado. La religión abrió las posibilidades de su comunicación, generando nuevos problemas, sobre todo para el ámbito político.

Como muestra está la poderosa comunicación generada desde la tradición mariana de la Virgen de Zapopan, tradición que rebasa con mucho los límites eclesiásticos. Las tradiciones marianas en el catolicismo tienen una fuerza comunicativa que sobrepasa cualquier intento por institucionalizarla. Su comunicación refiere a la intercesión ante lo sagrado para resolver los problemas de las personas. Su fortaleza radica en generar expectativas de intervención para los que la invocan. Particularmente, la tradición mariana de Zapopan había actuado en la intercesión ante las amenazas de los fenómenos naturales como los rayos y las centellas.

En el momento de la tragedia, su semántica dio un giro de 180 grados. Ahora el riesgo y no el peligro se colocaba enfrente para su intercesión. No es raro señalar entonces, ante los problemas de la Iglesia católica frente a su feligresía, que haya recurrido a escudarse en la tradición mariana para apoyar sus llamados. El 23 de abril el Cardenal ofició misa en la Basílica de Zapopan, centro político y administrativo de la Arquidiócesis. Para el 5 de mayo se llevó a cabo una celebración litúrgica en la Parroquia del Barrio de Analco con la presencia de la imagen en el altar. Igual ocurrió al cumplirse el primer mes y, posteriormente, un año después de la tragedia. Mismo lugar con la misma imagen mariana.

¿Qué tiene de particular la devoción de la Virgen de Zapopan? La devoción se ha centrado siempre en los peligros, la creencia está en su protección a los habitantes de esta ciudad de cualquier amenaza. Pero en esta ocasión el daño se había producido por el riesgo, un error evidente en los cálculos humanos. La devoción mariana no actuó como consuelo como suele pensarse en este tipo de tragedias, mucho menos absorbió la incertidumbre generada los primeros días.

Por el contrario, el consuelo no cabía en la comunicación, el desasosiego y el enojo no encontrarían lugar en ello. La tradición mariana actuó más en la estabilización de las expectativas, recrear un futuro posible, más una esperanza que una certeza. Al menos logró hacer de la tragedia una trascendencia del presente para posicionarse en el futuro sin definir cuál ni cómo será. Además de la estabilización de expectativas, otro aspecto relevante fue el sentido de justicia impreso en las distintas plegarias de la gente.

Se invocaba la justicia divina para lograr la justicia terrena. La gente con ello exigía desde la religión –que no desde las iglesias– una reconstrucción de las decisiones, atribución de responsabilidades. Todo encuadrado en un ejercicio contra fáctico de lo que pudo y no ser. Invocar desde lo sagrado la posibilidad de cambiar el mundo, cambiar los escenarios por otros cualquiera y deshacernos del presente. Y la posibilidad de lograrlo es a través de una ética del obrar intramundana, proporcionada por la poderosa semántica del marianismo católico (Warner, 1991) y no por los preceptos morales de las instituciones eclesiásticas, que como ya dimos cuenta, problematiza más las cosas antes que resolverlas.

La religión como estructura comunicativa no procesa de manera uniforme los problemas. Dentro del sistema existen pugnas, diferencias en tiempo, orientaciones distintas y respuestas opuestas, sin significar que cada elemento, estructura o programa religioso actúe de manera arbitraria (Luhmann, 1997). Las diferencias son posibles sólo en el código de la fe, código que hace posible el actuar de lo sagrado. Si las distintas respuestas no se produjeran en el marco de la fe serían todo menos parte del sistema. Ahora bien, es interesante observar la habilitación de la protesta desde la religión, protesta que incluyó a iglesias, laicos, organizaciones, entre otros actores.

Distintos fueron los conflictos al interior del sistema de la religión, entre los que destacan el uso de las parroquias, el recurso discursivo de las homilias, las organizaciones del clero regular y el conflicto entre iglesias. Las parroquias son el primer eslabón en el contacto entre los feligreses y la Iglesia católica. Los curas y sacerdotes asignados mantienen una relación cotidiana, procesando regularmente las preocupaciones individuales y comunitarias dentro de un marco de relaciones normalizadas. El 22 de abril hizo de las parroquias el primer referente de los habitantes de las colonias afectadas. Pero ese referente se cuestionó cuando no se abrieron las puertas de los templos.

La respuesta de las parroquias fue desigual. Algunas inmediatamente abrieron sus puertas para dar cobijo a los damnificados, en cambio, algunos templos fuera de la zona, incluida la Catedral, fueron cerrados para no ser utilizados como albergues. Las parroquias en el perímetro de la tragedia funcionaron a partir del primer día como albergues.

Aunque la elección de los damnificados de quedarse dentro del perímetro de la zona devastada no pareciera ser la más sensata, al menos en el cálculo de la probabilidad fue la óptima: qué más se puede destruir de lo destruido, cómo explotar el colector si este ya no existe. En cambio, la opción de cambiarse a un albergue fuera de la zona quizá pareciera la opción más segura en ese presente y el más riesgoso en el futuro inmediato. No se sabía a ciencia cierta cuáles eran las zonas contaminadas y en riesgo de explosión.

De igual manera, las estrategias de los curas y su feligresía fueron distintas y acorde a la manera en que observaron el fenómeno. Algunos párrocos, como el caso de la iglesia de San Carlos Borromeo, abrieron las puertas de su templo para la oración y la penitencia. Meses después siguió promoviendo estas actividades, culminando con una procesión por las calles afectadas para bendecirlas (De la Torre y González, 1993).

En cambio, otras parroquias, con antecedentes en la organización comunitaria, formaron grupos de damnificados para demandar justicia y el resarcimiento de los daños. Las organizaciones sociales, posteriormente políticas, surgieron en el espacio parroquial como espacio público que aún les pertenecía. Para las autoridades, cada uno era una historia individual, damnificado puesto para ser atendido. Los vecinos se veían de otra manera, su historia giraba en torno al barrio y a su templo.

Aquí encontraron un primer espacio de discusión para actuar en la política. Esto no quiere decir que todos los curas y sacerdotes estuvieran de acuerdo. Por el contrario, hubo sanciones severas y desconocimiento de tales organizaciones. Sin embargo, la comunicación de la religión estaba puesta en marcha, aún por encima de la propia institución eclesiástica. En el caso de la parroquia de San Carlos Borromeo, mientras el cura hablaba de penitencia, los grupos laicos formaban el Movimiento Independiente de Damnificados 22 de abril. Esta primera expresión daba lugar a un nuevo umbral de riesgos: los costos de la irrupción de la religión en la comunicación política.

El discurso religioso no estuvo exento de conflictos. Un conflicto entre lo eclesiástico y lo religioso. En las distintas homilias del Cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo, y las declaraciones de algunos funcionarios de la burocracia central del Arzobispado, se observan las marcas del discurso y su transformación. No es el discurso en sí mismo, en la medida en que es transitorio, el que pretendemos comprender, sino su sentido proyectado sobre la tragedia (Ricoeur, 2003).

Se encontró en la retórica del Cardenal en sus homilias un sentido metafórico al transformar la tragedia en una visión tranquilizante de ser partícipes de la Cruz de Cristo y convenir a los damnificados y demás creyentes a la conversión católica. La estrategia discursiva del Cardenal se orienta a la retórica cuando el código léxico no alcanza, o rebasa, identificar, por lo tanto, a nombrar, los sucesos como riesgos, peligros, amenazas, etcétera.

Según Ricoeur (2003) los antiguos retóricos generalmente respondían que el objetivo de las metáforas –en este caso participar en la Cruz– era llenar una laguna en semántica en el código léxico o adornar el discurso para hacerlo aceptable. Quizá el purpurado podía llamar a la tragedia por su nombre, pero el peso y las dimensiones de la incertidumbre no daban para hacer más inconmensurable la angustia.



El recurso discursivo fue moralmente sancionado por la sociedad de Guadalajara, los reclamos de encubrir al poder le costaron al prelado y sus funcionarios fuertes sanciones de tipo moral que no podrán ser olvidadas, aun cuando dos años después el Cardenal fue asesinado en un tiroteo en el aeropuerto de Guadalajara. Los recuerdos y la memoria hacían énfasis en sus acciones terrenales calificadas de cínicas más que en sus obras pías.

Hubo algunos sacerdotes, sobre todo de las parroquias afectadas, que asumieron en su discurso la literalidad de las palabras, aún en contra de los lineamientos del Arzobispado. Tal fue el caso del cura de la parroquia de San José de Analco, sacerdote que, en su homilía del 23 de abril, al mismo tiempo que el Cardenal oficiaba misa en la Basílica de Zapopan, mencionaba lo siguiente:

En primer lugar, no hay que echarle la culpa a Dios de lo sucedido. Dios es el Dios de la vida y por coherente es la causa primera (...) él no manda que existan estos desastres, si existen es por culpa de nuestras limitaciones, todo lo creado por el hombre es limitado, es imperfecto, no tenemos que estar buscando culpables para condenarlos, simplemente sucedió por una negligencia, por una falta de atención (...). Un segundo punto fue: ya sucedió, vamos dándonos la mano, (...) vamos haciendo que lo que en otros aspectos llaman solidaridad humana nosotros la construyamos en solidaridad cristiana (De la Torre y González, 1993, p. 298).

Todo discurso se actualiza como acontecimiento, y el discurso eclesiástico de la Arquidiócesis no fue la excepción. De hecho, los clérigos percibieron un desastre en su estrategia discursiva. El discurso no sólo refiere al mundo, también al hablante, implicación del que habla sobre el mundo simultáneamente habla sobre él. En los días siguientes, la tragedia no era ya la extensión de la cruz. En el semanario *El Samaritano* No. 5 del 14 de junio de 1992, expresa lo siguiente:

¿Cómo es posible –se preguntan– hablar de la presencia de Cristo resucitado en el desastre? ¿Cómo es posible hablar de la presencia de Cristo resucitado en el desalojo del primero de junio? Obviamente Jesús resucitado no está ni en la negligencia ni en la orden de ir a golpear a hombres y mujeres que no tienen casa, ni en las afirmaciones de que son los mismos desalojados los que se golpean (De la Torre y González, 1993, p. 289).

A finales de abril de 1992, el Cardenal Posadas, en una declaración pública, mencionó la necesidad de que el gobernador pidiera licencia para aclarar las responsabilidades. Otro elemento más en el nuevo umbral de riesgo entre religión y política. El mundo enunciado por el hablante era un mundo terrenal y en él Cristo no aparece. El hablante se coloca de esta manera en una situación riesgosa no perceptible: habla como un político, no como un religioso observando la política.

La devoción mariana aparece en el discurso, no como figura metafórica sino como semántica habilitadora del discurso religioso, más allá de lo eclesiástico. Desde el primer día se invocó la intercesión de la imagen mariana para resolver el supuesto caos. La Iglesia católica hizo uso en distintas ocasiones de la imagen, ya convocando a su basílica o transportándola a la zona del desastre, para habilitar y legitimar bajo un aura sacra su mensaje. Pero los conflictos de los feligreses con la Iglesia católica no hicieron mella en la devoción mariana.

Por el contrario, grupos de laicos se reunieron para asistir en procesión a la Basílica sin aval eclesiástico. En la zona dañada se pintaron algunos muros con la imagen y se realizaron algunos rezos. La semántica mariana sobre la justicia y la expectativa de un futuro mejor movilizó a los creyentes en paralelo a los sacerdotes. La imagen no proporcionó consuelo, por el contrario, dio pauta para encauzar las demandas de los creyentes hacia la justicia terrenal y la expectativa de resolver la percepción del caos reinante.

Las múltiples organizaciones dentro de la Iglesia católica tuvieron visiones distintas en la manera de asumir compromisos y alternativas para encauzar el riesgo. Los jesuitas, y sus instituciones, participaron de manera activa en el rescate, organización, distribución de víveres. Además, instauraron albergues alternos a los oficiales. En cambio, el clero diocesano actuó más en la razón perezosa: lo sucedido no puede ser cambiado, lo venidero será mejor después de la tormenta. Aunque participaron en algunas labores de organización, se concentraron en preparar liturgias y oraciones para amainar la tempestad y devolver el orden, en la idea de hacer de la religión una necesidad de consuelo y no un abanico contingente de respuestas y problemas.

Otro problema fue el conflicto entre las distintas iglesias que participaron en las labores de rescate. Problema surgido en el seno del sistema religioso y extendido como problema y riesgo al sistema político, pues el frente de negociación apareció infinito: damnificados, organizaciones sociales, conflicto entre niveles de gobierno, y ahora, problemas entre iglesias.

La pretensión de integrar todas las decisiones respecto a lo sagrado por parte del catolicismo generó serios problemas con el resto de las iglesias. En los días posteriores, algunos medios hicieron eco de la preocupación del clero por el auge de otras instituciones religiosas en la prestación de auxilio cuyo único fin, según la apreciación de los sacerdotes, no era otra que aprovechar la situación para ganar adeptos y feligreses.

En un artículo de la revista *Por Escrito*, titulado “Damnificados son blanco de sectas”, se acusa que alrededor de 50 “sectas” trabajan en la Zona Metropolitana, atendiendo a los más vulnerables de la sociedad (indigentes, pobres, enfermos, etcétera) y ahora a los damnificados. La pretensión de centralizar e integrar la comunicación de lo religioso en una sola institución fue más un problema para esa institución que para las otras iglesias.

La Iglesia católica puede proclamar ser la única y auténtica portadora de la verdad cristiana. Su dicho es válido sólo para ella. Las otras iglesias no verán afectadas sus decisiones, ni desaparecerán por la decisión del catolicismo de decidir ser la única. Las decisiones serán verdad para los católicos y opiniones para los demás, ortodoxas, evangélicas, pentecostales o mormonas. Una opinión es sólo un juicio provisorio, cambiante aun cuando el que lo profiere diga que es la verdad última. Al ser la capital tapatía mayoritariamente católica, el apoyo y respaldo político podría ser legitimado por el Arzobispado, pero este estuvo lejos de cumplirse.

Puede que varios individuos compartan el juicio de un valor religioso, pero esto no prueba que sea verdadero ni válido en un sentido objetivo. Los creyentes pueden compartir la validez de un juicio de un valor religioso. Creerlo no conduce necesariamente a su universalidad. Antes bien, el juicio de valor religioso queda circunscrito a la dualidad de lo necesario y lo contingente en el horizonte temporal. Presente: necesario para los creyentes en el momento de elegir entre múltiples posibilidades; futuro: contingente por la variación infinita de resultados derivados del juicio elegido, no imputable a Dios, sí a la libertad del hombre (Warner, 1991).

¿Cómo distribuir la culpa? ¿Cómo identificar a los responsables? Desde el derecho la interpretación se muestra compleja. Los funcionarios no aceptan responsabilidad alguna. Se culpa a decisiones de administraciones pasadas, a decisiones que no se tomaron en el momento oportuno. Según los funcionarios, su participación en la culpa es indirecta. Estaban en el momento y lugar equivocados. Reconstruir las decisiones también es una tarea complicada. El cúmulo de sus efectos, el múltiple cruce entre ellas y los horizontes clausurados en cada elección, hacen difícil establecer con claridad los alcances de la culpa. Pero los desastres no son imposibles de reconstruir, o en el otro extremo, imprevistos. En la ley siempre podrán ser etiquetados y encasillados en categorías existentes de responsabilidad.

A final de cuentas, la justicia no llegó a las instituciones. Su aplicación fue desestructurada a nivel de individuos: seis inculcados entre funcionarios municipales, estatales y de PEMEX. Inculcados y liberados a los pocos meses de su detención. Pero la catástrofe es más compleja que la acción de los individuos. En realidad, fueron decisiones institucionales las que, arriesgándose al descrédito, utilizaron chivos expiatorios para salvaguardar su credibilidad.

Desde la política se reforzó la tesis de las acciones individuales, las instituciones gubernamentales difundieron algunas informaciones tendenciosas. Una de ellas buscaba proteger a Petróleos Mexicanos del señalamiento público. En los medios se señalaba que de encontrarse a PEMEX culpable sería un riesgo real su privatización. En la lógica institucional, el rumor del riesgo de la privatización logró contener en parte el otro riesgo, inculpar a la paraestatal de la tragedia.

Otra lectura, más elaborada y menos reactiva es la idea de la justicia divina como instrumento de liberación. El discurso se centra en criticar la capitulación de la religión a quedarse en su ámbito de la creencia, en mera religión que mira al mundo desde el exterior. No puede ser así, según la autoobservación religiosa, lo sagrado pertenece al mundo al negarlo tal y como es, buscando llevar el triunfo de la justicia y la esperanza incumplida de las víctimas (Horkheimer, 2000). Al volcarse al futuro, se niega que el consuelo –entendido como aceptación de la realidad y negación de otras posibilidades– pertenezca a la verdad de la religión. La justicia está en el reclamo del orden positivo roto. La búsqueda de ese orden hace que la religión, más que contenedor de la incertidumbre, sea generadora de nuevos problemas y de riesgos.

Ambas posturas pertenecen a lo moderno de la religión. Ambas se confrontaron en los sucesos del 22 de abril. Los sectores más conservadores interpretaban lo ocurrido de la siguiente manera en la voz del exalcalde Gabriel Covarrubias:

Creo que la Providencia fue generosa con los tapatíos. Lo fue por la forma en que ocurrió, en la época en que ocurrió, y por el estado en que se encontraba esa zona de Guadalajara... La lección que deja la tragedia... es clara: la sociedad, la civil y toda en general, debe ser más responsable. Pienso que este aviso afortunadamente no tuvo las consecuencias que pudo haber tenido, a pesar de la enorme magnitud del daño que todavía no evaluamos ni conocemos en su totalidad. (De la Torre y González, 1993, p. 326)

En el otro extremo, los grupos laicos católicos y de otras iglesias, se organizaron en grupos de protesta. No aceptaron, ni han aceptado, los resultados de las investigaciones. Para ellos es necesario restituir la justicia a las víctimas, aún para los muertos. Porque la justicia no es para los que se fueron, es para los que se quedaron y siguen padeciendo los estragos, aún hoy que han pasado más de 30 años.

Ciencia y religión es otra dimensión visible en el tratamiento de los desastres. La vinculación entre ambos sistemas es quizá uno de los más tratados en los estudios del riesgo. Los argumentos se centran en la antítesis de uno hacia otro. La visión maniquea entre lo moderno y lo tradicional. Sin embargo, ambas esferas participan de la modernidad, cada uno da respuestas distintas, pero al fin al cabo respuestas a problemas contemporáneos.

### **Avances científicos y el riesgo**

El avance de la ciencia genera hoy más incertidumbres que seguridades. Cada descubrimiento, cada avance tecnológico, es cada vez más riesgoso. La visibilidad de las amenazas ya no se asume como producto normal del progreso. Remite a una discusión

sobre los costos y la aceptabilidad de estos. Pero no es posible renunciar a la ciencia sin correr riesgos mayores. Las decisiones son irreversibles, y la alternativa al riesgo es asumir otros riesgos.

Cuando estaba en auge el proceso de urbanización e industrialización los riesgos se consideraban marginales. Los distintos planes urbanos así lo enuncian (Junta General de Planeación y Urbanización del Estado de Jalisco, 1972). En algunos se mencionan problemas futuros en la capacidad del drenaje o el avance de la zona urbana a las zonas industriales. El cálculo de las probabilidades en esta dirección indicaba saldo a favor: Riesgo (R) era aceptable cuando las probabilidades (P) eran mayores que los daños (D).  $PxD=R (+)$  (Douglas, 1996).

Con la generalización del riesgo y el quiebre de la normalidad en abril de 1992, la correlación se transformó:  $PxD=R (-)$ . A partir de ese momento todo riesgo fue inaceptable. Los ingenieros, a través de un desplegado público, explicaron, y respaldaron las causas del desastre acorde a lo expresado por el Instituto Mexicano del Petróleo: la causa fue un agujero de 23 centímetros por donde se fugó el combustible hasta acumular tal cantidad que detonó el colector.

Tanto hincapié en dicha hipótesis la ha vuelto sospechosa. Si el sentido era reafirmar la investigación dando validez a las explicaciones, se logró lo contrario, hasta ahora la gente duda de esos argumentos. La fiabilidad en los sistemas expertos, en este caso de la ingeniería, no era completa como antaño. La seguridad ontológica se resquebrajó en detrimento de la confianza en los mecanismos institucionales de seguridad.

La religión no compite con las respuestas científicas. Ni siquiera adquiere sus dudas o desencantos. Lo religioso tiene sus propios desencantos y refutaciones. La lógica de su código es distinta, mientras uno parte del conocimiento, otro parte de la fe. En la creencia no valen pruebas ni razones (Ramos y García, 1999).

El tema de la confianza ha sido un punto de conexión entre ciencia y religión. Ambos sistemas comparten la necesidad de la confianza como un hecho básico de la vida social (Luhmann, 1996). De no tener confianza, las personas serían víctimas de un temor paralizante ante la complejidad de la realidad. En cambio, contar con ella proporciona seguridad y hace que nuestra mirada sobre el mundo sea natural. No nos obsesionamos con los peligros, no estamos al pendiente del riesgo de cada acto.

La confianza, aparte de ser una forma de seguridad, también es una forma de anticiparse al futuro. La confianza sólo puede mantenerse en el presente, pero su aceptación permite comportarse como si el futuro fuera cierto. Cuando uno confía en los bancos sabe que si mañana fuera a una ventanilla a cambiar un cheque o a retirar efectivo de su cuenta, el dinero estaría disponible. La confianza iguala el presente al futuro. Ejerce una poda sobre el infinito

de posibilidades, haciendo la diferencia en la toma de decisiones. Sobre todo, cuando no se dispone de toda la información y queda un margen importante de incertidumbre por ignorar datos que pueden ser vitales a la hora de la elección y de los resultados.

La confianza también es una empresa arriesgada. Lo esperado puede no llegar, la expectativa puede no cumplirse. De esa manera, el quiebre se vuelve en contra del que confió. La incertidumbre se apodera y empieza por volver a construir otra forma de la confianza. Durante mucho tiempo, la ciencia y la tecnología habían construido lazos de confianza importante en la urbanización e industrialización de la ciudad de Guadalajara. Lazos que estallaron junto con el colector.

Aun cuando ingenieros, físicos, químicos y científico de otras disciplinas respaldaron el informe de la Procuraduría General de la República sobre el orificio y la filtración, no hubo cabida para la restitución de la confianza. En este caso, la confianza dependía de que la inclinación al riesgo se mantuviera bajo control y la desilusión no fuera demasiado grande. Pero el riesgo de la pérdida de confianza se hizo presente.

La fe, en cambio, se movió en otro ámbito. Para la fe no hay adelantos al futuro. Todo es presencia, la angustia es asimilada en el presente con la promesa de la intercesión divina. La fe no depende del control y de los daños. Se tiene fe aún en la incertidumbre. Mientras la confianza refleja la contingencia, la fe la contiene, aunque no la elimina. La fe religiosa jugó un papel vital en las explosiones. Frente al quiebre de la confianza y de la seguridad, la fe permitió contener la angustia en los constantes pedidos de intercesión. Pero esta angustia encontró salidas por otros lados, dentro de la misma religión: a través de grupos laicos, en las procesiones marianas y hasta en las declaraciones de las distintas iglesias.

La fe no eliminó la angustia, tampoco dio consuelo –entendido como pasivos– a las víctimas. Más bien organizó distintas salidas de esa contingencia, sobre todo en la demanda de justicia y de castigo a los culpables. El planteamiento aquí no es quién ganó la confianza (ciencia o religión) sino cómo la ganó o perdió.

El balance de ese pasado podríamos resumirlo en el cambio de la ecuación de la aceptabilidad del riesgo. De ser el concepto progreso –sinónimo de avance–, una oportunidad se convirtió en una amenaza, ahora está presente como un estigma social. Recordemos que la modernidad del siglo XIX y una gran parte del XX fincaron su horizonte sobre progreso y desarrollo.

La religión se ha presentado como un sistema con estructuras disipativas (Monod, 1993). Esto es, la religión, lejos de mantenerse como una comunicación estable y lineal, absorbiendo incertidumbre en la certidumbre, eliminando lo indeterminado en lo determinado, y haciendo del consuelo un cliché, se transformó en un flujo alejado de equilibrios, mostrando cambios en relación con la política, el derecho y la ciencia. Pareciera

que aquella imagen que los antropólogos y sociólogos venden de lo sagrado como refugio no aplica a la religión moderna. Por el contrario, se muestra atenta a la contingencia y a riesgos. Aún más, ella misma genera otras contingencias y riegos.

¿Qué ocurre después de traspasar el umbral de catástrofe? ¿Cómo se muestra la comunicación de lo sagrado en los años posteriores? La inclusión universal de los sucesos como competencia de Dios provocó dos posturas; la exigencia de justicia que año con año se lleva a cabo en las parroquias y en la zona del desastre, donde participan clérigos, laicos, organizaciones religiosas, la imagen mariana de Zapopan, o los rosarios que los vecinos y damnificados llevan a cabo en los lugares simbólicos de la zona. En su momento, el Cardenal de Guadalajara, Juan Sandoval Íñiguez, reconoció que el 22 de abril de 1992 no fue ninguna casualidad, sino producto de la irresponsabilidad, del descuido y de la corrupción.

Otro aspecto, avalado por una idea de la religión como consuelo, distribuye la culpa en todos los habitantes, en menor o mayor grado la corresponsabilidad no puede eludirse. Walter Benjamín (1996) alude a algo parecido cuando señala la confusión entre lo ético y el destino.

Este último mantiene una conexión con la culpa. Las desgracias fatales son la respuesta de Dios a la culpa religiosa. Señalar a la culpa es sólo una parte de la comunicación religiosa, la otra parte, es la inocencia. Por qué mueren los inocentes, es una pregunta formulada desde la moral para la religión. Y este tipo de cuestionamientos son una aporía en la comunicación moderna de lo divino. No puede resolverla sin ser recursiva: los inocentes murieron porque Dios quiso, porque eran inocentes para salvarlos.

Las explosiones del colector modificaron la percepción sobre los riesgos. No se plantea ya qué tan normal es la sociedad, sino cuáles son los riesgos inherentes a esta normalidad, riesgos que no podemos eludir ni cambiarlos por otros, eliminarlos imposible. En Guadalajara, espacio que se auto observa moderna, llama la atención la manera de procesar los riesgos después de 1992.

Las autoridades dispusieron elaborar un Atlas de riesgos. Atlas que los políticos vendieron a la opinión pública como la garantía de control sobre zonas y operaciones consideradas como amenazas de la tecnología, la elaboración de un trabajo de este tipo no implica seguridad total. Antes bien, es cálculo sobre las probabilidades de que ocurra alguna desgracia, y los recursos disponibles para enfrentarlo. En sentido inverso, la planeación técnica deja al descubierto una importante proporción de incertidumbre, dejando al descubierto lo vulnerables que somos y lo limitado de los recursos para enfrentar las eventualidades. Pero los políticos vendieron el proyecto como un gran paso para recobrar la seguridad, sobre todo la confianza.

Recobrar la confianza fue uno de los retos más urgentes por parte de la política y la tecnología. Los lazos se rompieron cuando las expectativas en el futuro prometido se fueron junto con el drenaje. Durante muchos años, los ingenieros y políticos vendieron la expectativa del progreso social. Pero la tolerancia a la incertidumbre, producto de la confianza en el futuro, no fue suficiente cuando la ecuación entre control de riesgos y desilusiones se inclinó por este último.

## Conclusiones

El connotado pensador alemán Friedrich Nietzsche opone a la memoria el olvido. Oposición que, según argumenta, hace posible la vida, pues la memoria obstaculiza el sellar y cerrar el pasado, impidiendo el vivir: “sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria, para la comprensión de la continuidad de la historia en el sentido de una historia memorizada como masoquista” (Nietzsche, 1998, p. 23).

En esta lógica, la memoria no permite la diferenciación, intenta integrar todos los aspectos en lo que fue y no en lo que podrá ser. Es la memoria del sufrimiento, donde los sentimientos anulan cualquier otra posibilidad de resolver el problema. Pero la memoria no es absoluta. No se recuerdan todas las cosas. Antes bien es la distinción entre memoria/olvido, unidad inseparable.

Toda memoria es una selección de experiencias y el olvido de otras. Para olvidar hay que recordar lo que es necesario olvidar. La selección de la memoria presenta a la historia como el presente del pasado. Articular históricamente el pasado no significa conocerlo como verdaderamente ha sido, significa adueñarse de un recuerdo tal como este relampaguea en un instante de peligro (Benjamin, 1996).

La tragedia y sus aspectos son recordados como experiencias, pero olvidada en otras. El presente no es algo surgido de la nada, ni siquiera arbitrario. Es una trayectoria que es preciso recordar, pero como no podemos recordar todo, seleccionamos algunas experiencias y dejamos otras en el camino. De manera inversa sucede con nuestras posibilidades en el futuro. Elegimos unas y clausuramos otras.

La memoria religiosa establece un horizonte de largo tiempo. La invocación mariana de la Virgen de Zapopan recuperó todas las experiencias de siniestros, naturales o no, para dar rumbo a la comunicación de lo inédito. Las estrategias fincadas en la tradición evocaron en la memoria las restricciones pasadas como esperanza pasada que podía ser traída al presente, la reproducción de las incertidumbres pasadas construía normas críticas para enfrentar el presente. No en todos los casos del 22 de abril tuvo éxito este tipo de comunicación de lo sagrado, pero quedó como una alternativa más entre otras posibles.



A los creyentes redimidos les concierne su pasado. Esto quiere decir que su pasado es citable en cada momento de peligro, citable como lo hará a la espera del juicio final. Se explica entonces la recurrencia de traer la memoria cada 22 de abril en la zona de desastre, sobre todo en los atrios y templos de la zona, pocas veces o nunca en espacios públicos seculares. Los habitantes sienten invocar el pasado –o mejor dicho los distintos pasados– en la mirada del presente con miras a la salvación. En estas celebraciones están presentes políticos –desde el gobernador y alcalde, hasta funcionarios de menor rango–, algunos magistrados y por supuesto los creyentes. Tampoco es casualidad que la obra *Estela contra el olvido* se haya colocado en el atrio del templo de Analco.

## Listado de referencias

- Arias, R. (2017). *La política detrás de la explosión: el 22 de abril de 1992 en Guadalajara*. El Colegio de Jalisco.
- Benjamín, W. (2017). *Escritos autobiográficos*. Alianza Editorial.
- Beriain, J. (1996). El doble “sentido” de las consecuencias perversas de la modernidad. En J. Berian (Comp): *Las consecuencias perversas de la modernidad: modernidad, contingencia y riesgo* (pp. 7-30). Anthropos.
- Buck, S. (1995). *Dialéctica de la mirada: Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Visor.
- Cázares, M. y Fortuny, P. (1993). La participación de las Iglesias evangélicas. En C. Padilla y R. Reguillo-Cruz (Coords). *Quién nos hubiera dicho: Guadalajara, 22 de abril* (pp. 333-354). Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- De Certeau, M. (1993). *La escritura de la historia*. Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- De la Torre, R. y González, F. (1993). Que la sumisión quede bajo los escombros. Discurso y pastoral social de la Iglesia católica. En C. Padilla y R. Reguillo-Cruz (Coords). *Quién nos hubiera dicho: Guadalajara, 22 de abril* (pp. 271-332). Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Dirección de Urbanización y Obra Pública (1960). *Plan de Urbanización 1960-1965*. Gobierno del Estado de Jalisco.
- Dirección de Urbanización y Obra Pública (1970). *Plan de Urbanización 1970-1975*. Gobierno del Estado de Jalisco.

- Dirección General de Planeación y Urbanización (1980). *Plan de Urbanización 1980-1985*. Gobierno del Estado de Jalisco.
- Douglas, M. (1996). *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*. Paidós.
- Gaytán, F. (2002). *Las semánticas de lo sagrado: diferenciación entre religión, moral y contingencia en la sociedad moderna*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Plaza y Valdés.
- Gaytán, F. y Gutiérrez, Á. (2022). Apariciones marianas en objetos y espacios comunes a finales del siglo XX en México. *Revista Científica de FAREM-Estelí*, 11(42), 4-17. <https://doi.org/10.5377/farem.v11i42.14682>
- Giddens, A. (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Alianza Universidad.
- Giddens, A. (1995). *La modernidad e identidad del yo*. Península.
- Greene, G. (1952). *El poder y la gloria*. Editorial Emecé.
- Gutiérrez, Á. A. (2022). Construcción de la identidad en el sujeto contemporáneo. *Multi-Ensayos*, 8(15), 33-52. <https://multiensayos.unan.edu.ni/index.php/multiensayos/article/view/366>
- Hacking, I. (1995). *El surgimiento de la probabilidad: un estudio filosófico de las ideas tempranas acerca de la probabilidad, la inducción y la inferencia*. Gedisa.
- Horkheimer, M. (2000). *Anhelos de justicia: teoría crítica y religión*. Trotta.
- Ibáñez, J. (1990). *Nuevos avances en la investigación social: la investigación social de segundo orden*. Anthropos.
- Junta General de Planeación y Urbanización del Estado de Jalisco (1972). *Plan General Urbano. Número 3*. Gobierno del Estado de Jalisco.
- Kertész, I. (2002). *Sin destino*. Círculo de Lectores.
- Luhmann, N. (1997). *Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*. Anthropos, Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (1996). *Confianza*. Anthropos, Universidad Iberoamericana.

- Macías, J. M. (1993). Lecciones de un desastre. *Revista Desastres y Sociedad*, 1(1), 39-44. <https://www.desenredando.org/public/revistas/dys/rdys06/dys6-1.0-todo.pdf>
- Monod, J. (1993). *El azar y la necesidad*. Planeta Agostini.
- Mora, J. y De la Torre, M. (1993). Crónica. En C. Padilla y R. Reguillo-Cruz (Coords). *Quién nos hubiera dicho. Guadalajara, 22 de abril* (pp. 27-56). Instituto de Estudios Superiores de Occidente.
- Nietzsche, F. (1998). *El origen de la tragedia*. Ediciones Fausto.
- Ortega y Gasset, J. (1987). *Meditaciones sobre el Quijote*. Editorial Rei.
- Padilla, C. y Reguillo, R. (Coords) (1993). *Quién nos hubiera dicho. Guadalajara, 22 de abril*. Instituto de Estudios Superiores de Occidente.
- Prieto, F. (2004). Graham Greene (1904-1991) Soledad y otredad de los novelistas mayores. *Revista Letras Libres*, 65, 74-77. [https://letraslibres.com/wp-content/uploads/2016/05/pdf\\_art\\_9604\\_7434.pdf](https://letraslibres.com/wp-content/uploads/2016/05/pdf_art_9604_7434.pdf)
- Ramos, R. y García, F. (1999). *Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea*. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Reguillo, R. (1993). Comunicación irruptiva: el 22 de abril a través de los medios de comunicación. En C. Padilla y R. Reguillo-Cruz (Coords). *Quién nos hubiera dicho. Guadalajara, 22 de abril* (pp. 499-514). Instituto de Estudios Superiores de Occidente.
- Ricoeur, P. (2003). *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI.
- Vázquez, D. (1989). *Guadalajara: ensayos de interpretación*. El Colegio de Jalisco.
- Warner, M. (1991). *Tú, sola entre las mujeres: el mito y el culto a la Virgen María*. Taurus.
- Weinrich, H. (1999). *Leteo. Arte y crítica del olvido*. Siruela.
- Zermeño, G. (2002). *La cultura moderna de la historia*. El Colegio de México.