

Derechos de autor 2025 ANUARIO DE ESPACIOS URBANOS, HISTORIA, CULTURA Y DISEÑO
Creative Commons License

Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0.
<https://doi.org/10.24275/ORUL2677>

La competencia comunicativa para comprender las señales acústicas: los cohetes en Tepoztlán, Morelos*

Communicative Competence in Understanding
Acoustic Signals: Fireworks in Tepoztlán, Morelos

A Competência Comunicativa para Compreender os
Sinais Acústicos: Os Fogos em Tepoztlán, Morelos

Jessica Gottfried Hesketh

Universidad Nacional Autónoma de México, México

<https://orcid.org/0009-0002-8829-093X>

Recibido: 15 de noviembre de 2024 | Aceptado: 07 de abril de 2025

* Este artículo fue escrito con la asistencia de ChatGPT4, una herramienta de escritura y editor de estilo de IA proporcionada por OpenAI.

Resumen

Tomando como referencia la definición de paisaje sonoro de Barry Truax como un entorno de comunicación acústica, esta investigación se centra en la pirotécnica como expresión cultural de los pueblos nahua, con ejemplos basados en Tepoztlán, Morelos. Los cohetes comunican tiempo y lugar; el calendario festivo de los barrios en Tepoztlán es un marcador de tiempo, una referencia para la comunidad y una señal de alegría. Al mismo tiempo, los cohetes son considerados ruido por grupos no locales, por lo que la pirotecnia pone de manifiesto la discriminación hacia las prácticas festivas. En las fiestas nahuas se recrea la memoria colectiva, ocurren intercambios económicos y de parentesco, son parte de la vida social y cultural de los Pueblos de México y son, por excelencia, el ámbito donde se desarrolla y manifiesta la interacción social. Como tal, es pertinente y necesario socializar y difundir la función social de los cohetes en las sociedades náhuas contemporáneas.

Palabras clave: pirotecnia, cohetes, fiesta

Abstract

Taking Barry Truax's definition of the soundscape as an acoustic communication environment as a reference, this research focuses on pyrotechnics as a cultural expression of Nahua communities, with examples based in Tepoztlán, Morelos. Fireworks communicate time and place; the festive calendar of Tepoztlán's neighborhoods serves as a temporal marker, a communal reference, and a signal of joy. At the same time, fireworks are perceived as noise by non-local groups, thus highlighting the discrimination toward festive practices. Nahua celebrations reenact collective memory, facilitate economic and kinship exchanges, and are an essential part of the social and cultural life of Indigenous Peoples in Mexico. Above all, they represent a key sphere of social interaction. As such, it is both pertinent and necessary to disseminate and promote the social function of fireworks within contemporary Nahua societies.

Keywords: pyrotechnics, fireworks, fiesta



Resumo

Tomando como referência a definição de paisagem sonora de Barry Truax como um ambiente de comunicação acústica, esta pesquisa concentra-se na pirotecnia como expressão cultural dos povos nahua, com exemplos baseados em Tepoztlán, Morelos. Os fogos de artifício comunicam tempo e lugar; o calendário festivo dos bairros de Tepoztlán funciona como marcador temporal, referência comunitária e sinal de alegria. Ao mesmo tempo, os fogos são percebidos como ruído por grupos não locais, evidenciando a discriminação contra as práticas festivas. Nas festas nahua, recria-se a memória coletiva, ocorrem trocas econômicas e de parentesco, e elas constituem parte essencial da vida social e cultural dos Povos do México. São, por excelência, o espaço onde se desenvolve e se manifesta a interação social. Portanto, é pertinente e necessário socializar e difundir a função social dos fogos nas sociedades nahua contemporâneas

Palavras-chave: pirotecnia, foguetes, festa

Introducción

En todo México se perciben cohetes, tanto en sus formas de espectáculo visual como aquellos que solo suenan. De manera general al escuchar o ver cohetes entendemos que hay fiesta. En prácticamente todo el país se echan cohetes a manera de invitación, de aviso: la fiesta es aquí, la procesión va acá. También se usan para otras finalidades, como en el Año Nuevo en pueblos del sur de Veracruz se rellena al “viejo” de cohetes, al encenderlo truenan durante varias horas. Aunque el sonido de los cohetes en una región u otra no presenta mucha variación, el uso y el significado que estos pueden tener tiene matices que vale la pena explorar.

Contrario al sentido atribuido a los cohetes en la China antigua donde se usaban para “ahuyentar bandidos en Té-an” (Goodrich, 1951, citado en Gode, 1953, p. 105; Klofkorn, 1999, p. 105) y otra referencia semejante refiere al siglo VI en las provincias de Hupeh y Hunan en el sur de China, donde los tronidos de los trozos de bambú en las hogueras servían para ahuyentar a los espíritus malignos, en México no se concibe así. Más bien pueden ser indicadores del inicio de una ceremonia o su final, o el cambio de una fase a otra, y pueden ser una comunicación con lo divino.

Al inicio de la Colonia, la pirotecnia causó furor en México (Vázquez, 2017; Rodríguez, 2020), y desde entonces hubo restricciones en su uso. Aunque no para las instituciones que la usaban realzando las celebraciones como “intervenciones sobrenaturales” (Alberro, 2010) que subrayaban su poder divino durante el dominio colonial, pues la fiesta sirvió para la “corrección de las costumbres y como ejemplo para la conversión” (Carvajal López, 2017, p. 6), lo que llama la atención a una de las contradicciones que imperaban en el contexto colonial y aun en el México liberal moderno. Los grandes eventos oficiales hacían uso extensivo de la pi-

tecnia, mientras que las celebraciones más pequeñas enfrentaban estrictas limitaciones (Díaz, 2013).

Al escribir sobre cohetes, queda la opción de referir a los “cuetes” que en el *Diccionario de mexicanismos* de la Academia Mexicana de la Lengua, se define como “borrachera”, y con ello se distingue de la palabra “cohete”. A su vez, en el mismo diccionario, el que fabrica cohetes se define como “cuetero o cuetera”. En los Altos de Morelos se conocen como coheteones, y de forma más específica existen también bombas, silbadores, escupidores, sartales, palomas, buscapies, entre otros. La cantidad y el tipo de cohetes de una celebración puede variar según el presupuesto de quien los pagará, y también hay ocasiones en las que es sabido por quienes realizan el evento que, en determinado momento, se echan las “bombas”, en otro se encienden los “sartales”, en otros corresponde una “ráfaga de coheteones”.

Se trata de señales acústicas (Truax, 1984, p. 59) que transmiten mensajes específicos, comunican tiempo y lugar, anuncian que algo relevante a la comunidad ocurre en el momento y el lugar desde donde son encendidos.

La pirotecnia en México es predominantemente auditiva: los cohetes marcan el inicio de las celebraciones, los momentos rituales clave y cesan cuando concluye la fiesta. Llaman la atención de todos los que se encuentran en un territorio dado e indican que es tiempo de fiesta, lo que implica estar presentes y participar. Para quienes los oyen y saben cuáles son las fases de la fiesta, los mensajes son claros y sirven como guías de los acontecimientos locales y del transcurrir del calendario festivo local, representan un conocimiento profundo del territorio que comunica tiempo y lugar.

El problema al que responde este texto tiene que ver con los territorios compartidos entre las poblaciones nahua contemporáneas –que entendemos

aquí como aquellos grupos que han heredado prácticas y saberes nahuas, aunque no necesariamente son hablantes de la lengua y por los estilos de vida se pudieran considerar *mestizos*– y las poblaciones que reproducen prácticas culturales y festivas que aquí llamaré *globales* –entendidas aquí como herederos de prácticas y saberes provenientes de la matriz cultural dominante de Occidente y mezcladas con la cultura nacional o con otras culturas del mundo–.

Clasificar a grupos sociales es algo problemático y complejo, por ello se advierte al lector que la frontera entre los dos grupos es porosa y no hay homogeneidad al interior de cada uno; lo que delimita a uno y otro conjunto en este texto es la manera de percibir los cohetes; se pueden entender como los polos de un continente.

Se busca explicar la función comunicativa de los cohetes en el contexto de las fiestas de pueblos y barrios, frente al rechazo que reciben por parte de sectores dominantes de la sociedad que desconocen su función.

Este texto deriva de una experiencia personal, pues como originaria del Barrio de Los Reyes Coyoacán, después de casi dos décadas de vivir en “provincia” (una ciudad alejada del centro del país). Durante la pandemia, realicé una investigación sobre fiestas, música y danza en Tepoztlán (volví al centro de México), lo que me llevó a múltiples situaciones de contraste. Por un lado, experimenté un re-encuentro con mis semejantes globales o con prácticas culturales con las que estaba familiarizada, por ser características de la clase media del sur de la ciudad de México; y por otro lado, durante la etnografía me adentré en el contexto de fiestas locales de Tepoztlán. Se hicieron evidentes las tensiones entre la idealización de un mundo silencioso y los cohetes, poniendo de manifiesto la desvalorización generalizada hacia las fiestas de *habitus* nahua.

El punto de partida: la salva

Se conoce como “la salva” a esos cohetes de madrugada que cuando no conocemos cómo transcurre el ciclo festivo de un pueblo, parece algo totalmente sin sentido y hasta ofensivo. Una ráfaga que llena el ambiente de intensidad, seguro más de uno se ha preguntado: ¿Qué dicen que llaman con tanta fuerza tan temprano en la mañana? ¿Porqué alguien haría tantísimo escándalo tan de madrugada?

La respuesta a esa pregunta la comprendí aquella mañana de mayo del 2023. Hacía poco menos de un año una vecina de Ixcatepec (uno de los pueblos del municipio de Tepoztlán) y yo tomamos el compromiso de ofrecer el desayuno a los 200 peregrinos de Milpa Alta que vendrían a la fiesta del Señor de Ixcatepec, como lo hacen cada año, como lo hicieron sus padres cada año, como lo hicieron sus abuelos y no queda claro en qué momento o en qué fecha inició el vínculo de las familias que vienen con las familias que los reciben.

Cuentan que la tradición comenzó con una intensa sequía en Milpa Alta. Desesperados por la falta de lluvia, buscaban qué hacer cuando en un camino se apareció un hombre vestido de blanco que les indicó que debían ir a pedir lluvia a Tepoztlán. Hicieron la peregrinación por primera vez, entrando por San Juan, pasando a San Miguel y el día que llegaron a Ixcatepec comenzó a llover en Milpa Alta. Desde entonces se camina con una imagen del Señor de Ixcatepec en el mes de mayo, pasando por el pueblo de San Juan y el barrio de San Miguel, donde hay lazos también entre familias (entrevistas informales a los peregrinos y a participantes de las fiestas en Ixcatepec).

La fiesta de mayo de Ixcatepec dura una semana completa. Acuden a la fiesta todos los barrios de la cabecera municipal y vienen de Los Reyes Coyoacán, de Milpa Alta, del Estado de México, así como

de otros pueblos del municipio como Santa Catarina y San Andrés de la Cal. Algunos dicen que es la fiesta más grande de Tepoztlán, no por su tamaño, sino por su duración de 8 días completos. Esto implica que el pueblo recibe a una gran cantidad de personas. Quien toma la comisión de la comida del primer domingo en la tarde ¡se alista para servir a un aproximado de mil personas! Otras comisiones son más pequeñas, como dar de comer a la banda. Los comisionados no se buscan, surgen de manera voluntaria a partir de una reunión de planeación en la que se reparten y cada uno es responsable de coordinarse con los mayordomos y concertar los detalles de la logística.

Nunca había tenido una comisión por eso la experiencia de mi vecina Jazmín fue fundamental, juntas acordamos el menú, y con su guía fuimos avanzando en los preparativos. La fecha se acercaba y los nervios y la emoción aumentaban. Un par de meses antes, por febrero, nos movimos para conseguir todo, amarrar compromisos de otros que nos ayudarían, prestando jarras, ollas, la renta de las mesas, sillas, manteles, la compra de tortillas, comprar los botes donde haríamos dos tambores de agua de jamaica, apartar el hielo, confirmar que no fueran a fallar en la entrega de ese hielo, y más detalles.

Ya llegada la fecha estaba todo listo. Yo me retiré en algún momento de la noche para dormir un poco y estar fresca para recibir a los 200 peregrinos de Milpa Alta. Puse mi despertador a las 5:10 am, pero hubo otro despertador mucho más efectivo: la salva. A las 5 en punto sonó una ráfaga de cohetes que me significaron sin lugar a dudas: “¡Levántate! ¡Ya vienen! ¡Se ha llegado el día! ¡Tienes un compromiso!” Sentí que esos cohetes sonaron distinto a los que había escuchado toda mi vida, mi cuerpo los recibió con tanta alegría que, desde entonces su sonido, aunque me pueda causar incomodidad, me alegra.

Esos cohetes significaron la suma de implicaciones de ese momento, el compromiso de la comisión, las responsabilidades, la emoción, la fiesta, la fecha, el lugar. Expresó un mensaje claro sobre ese tiempo y espacio, sobre ese momento. Mi vínculo particular con la fiesta esa mañana sumó al significado de la ráfaga estruendosa de la madrugada, me avisó algo concreto, algo que me implicaba, me significaba. Como yo, otros esa misma madrugada también tenían comisiones y también les significó. Y cada madrugada, cuando suenan esos cohetes, hay varios implicados y aplicados a que la fiesta suceda, que no deje de suceder.

Durante la pandemia, se suspendieron las fiestas en Ixcatepec; en 2020, la fiesta de mayo –que es la principal de ese pueblo– aún se llevó a cabo una gran comida en el atrio, algunos con cubrebocas, otros escépticos invitaban al convivio. En abril del mismo año, el pueblo de Tepoztlán cerró sus dos entradas, el turismo disminuyó, pero hubo tensiones y exigencia de los comerciantes de que se abriera nuevamente al turismo. Sucedía que el turismo de lujosos y caros hoteles lograba entrar presentando en las barricadas su reservación o factura; en cambio los hoteles más pequeños se mantenían cerrados. Entonces el presidente municipal, Rogelio Torres, dio la orden de volver a abrir el pueblo para el puente del Día de Muertos.

Los contagios y las muertes aumentaron aún más en las fiestas de diciembre del 2020 que el virus SARS-CoV-19 que se sintió en el pueblo. Las campanas de las iglesias de los barrios doblaron con intensidad casi todos los días de enero, anunciando muertes.

En febrero del 2021, se decía que los chinelos iban a brincar, que no iban a brincar, que debían o no debían, en fin. En el barrio de Santa Cruz un hombre sacó la bandera de la comparsa de chinelos y se paró frente a la iglesia y agitó la bandera, por no dejar pasar la fecha inadvertida. Algunas com-

parsas contrataron a una banda y brincaron alrededor de su barrio con cubrebocas.

Para el 2022, las comparsas de chinelos brincaron en cada barrio, no fue posible realizar el encuentro de comparsas en la explanada del centro porque implicaba la reunión de muchas personas, pero sí brincaron por el perímetro de cada barrio. Así cada fiesta se ajustó a las condiciones posibles. Quienes tenían una mayordomía tenían la responsabilidad de dar continuidad a los festejos, sin implicar la participación de muchas personas, por lo que el peso de tal responsabilidad aumentó, sin la ayuda con la que se cuenta normalmente se llevaban las imágenes a donde cada año se llevan. Se tocaron Las Mañanitas o la música correspondiente a cada festejo y se echaron cohetes, una menor cantidad de lo “normal”, pero aún se marcó la llegada de promesas y su partida. Los cohetes avisaron de cada festejo realizado, el silencio en cambio significaba el abandono de la fiesta, la imposibilidad de la continuidad. Maurice Halbwachs refiere a la importancia del sentido de continuidad que dan ciertos elementos del entorno, su repetición asegura que el tiempo marcha con normalidad, su interrupción o suspensión implica que esa continuidad ha sido trastocada (Halbwachs, 2004).

Cuando hay fiesta en un barrio, las amistades que tienen los de otros barrios visitan a los que festejan, por eso es prácticamente obligado el mole en casa cuando es tiempo de fiesta del barrio, para recibir a la familia y los amigos de otros barrios. Esos encuentros se repiten año con año, los cohetes y las campanas anuncian año con año en las mismas fechas, que tienen un sentido, que son parte de un ciclo, cada temporada tiene sus fiestas y sus características. Desde tiempo inmemorial año con año se realiza cada fiesta, hay un ritmo en esa continuidad.

Durante la pandemia fue trastocado el ritmo de la normalidad y el sentido de continuidad. En ese contexto, el sonido de los cohetes en el tiempo y

lugar indicados, implicaba el transcurrir del ciclo con cierta normalidad, comunicaba: hay continuidad, seguimos aquí. Las mayordomías duplicaron sus compromisos, pues sostuvieron la responsabilidad por los dos años de pandemia, ya en 2022, se entregaron los cargos a los siguientes.

El paisaje sonoro como entorno de comunicación acústica

Barry Truax define el *paisaje sonoro* como cualquier entorno en el que hay comunicación acústica (1984, p. xii). Este enfoque difiere de las nociones de R. Murray Schafer, quien, por ejemplo, enfatizó la calidad y las características de los sonidos en sí, para definir la diferencia entre los sonidos de alta fidelidad (*hi-fi*), cuando los sonidos se distinguen unos de otros con claridad y es perceptible la distancia a la que se perciben; y los sonidos de baja fidelidad (*lo-fi*), aquellos entornos en los que los sonidos son demasiado intensos o repetitivos para que se puedan distinguir uno de otro (Schafer, 1994, p. 43).

La perspectiva de Schafer es problemática en cuanto a la relación entre naturaleza y sociedad y, al estar centrada en la composición y la contemplación, no aporta herramientas metodológicas para el trabajo etnográfico. En cambio, la aproximación de Barry Truax resulta interesante para la perspectiva etnográfica porque se centra en el grado de claridad con el que se emiten y reciben los mensajes: en un entorno *hi-fi*, ocurre un “alto grado de intercambio de información” (1984, p. 57). Cuando se comunica un mensaje, se basa en un código; si el receptor o los receptores comparten ese código y comprenden el mensaje, se establece un entorno acústico *hi-fi*. Si el mensaje se envía sin claridad, o si el emisor y el receptor no comparten el mismo conjunto de códigos y no hay una comprensión clara

entre ellos, entonces el entorno acústico es *lo-fi* o de baja fidelidad.

Truax se basa en el concepto de competencia comunicativa, también referido en los estudios de *performance* de Richard Bauman (1975), que a su vez provienen de las ideas de competencia comunicativa de Noam Chomsky, quien se refiere al conocimiento tácito que tiene un hablante de su lengua y la expresión manifiesta o *performance* del hablante, ambos se combinan en las estrategias empleadas en diferentes contextos para ejercer ese conocimiento con la finalidad de comunicar un mensaje (Chomsky, 1965; Truax, 1984, pp. 48-49; Chamorro, 2007, p. 56).

El conocimiento tácito de un hablante le permite la comprensión de los elementos estructurales de una lengua, y la *competencia* refiere al dominio del conjunto de códigos de un determinado lenguaje. Por ejemplo, una afirmación sin sentido –como confundir el uso de adjetivos, sustantivos o verbos, por ejemplo “el perro ruido lento”– es reconocida de inmediato por un hablante de dicha lengua como una frase ilógica, incluso sin tener conocimientos gramaticales. Al mismo tiempo, quien no conoce la lengua, no conoce el código y, por lo tanto, no distingue que hay una falla gramatical o que la frase carece de sentido. Esto, explica Truax, se puede llevar al ámbito de la música, los oyentes pueden identificar notas o acordes incorrectos en una melodía. Un oyente casual puede reconocer que algo no suena bien y un individuo entrenado, que posee un dominio más profundo de los códigos comunicativos inherentes a la tradición musical específica, podrá señalar notas o frases problemáticas, entendiendo por qué no tienen sentido o están “fuera de lugar” (Truax, 1984).

Esto también ocurre en el ámbito del paisaje sonoro, a partir del cual también hay un conocimiento tácito que las personas tienen sobre los sonidos ambientales (1984, p. 50) y es manifestado en el

comportamiento y las respuestas a señales acústicas o marcas sonoras (p. 59). Se construyen socialmente los códigos que dan sentido a los sonidos que se escuchan en el entorno. El conocimiento para descifrar los mensajes se construye a partir de la interacción social, de la socialización de lo que le es común a un grupo. Para el caso de un territorio compartido entre diversos grupos, entre los que no hay una interacción que permita la construcción colectiva de códigos compartidos, recurrimos al concepto de *habitus* de Bourdieu (Bourdieu, 1998, p. 8), pues cada grupo comparte y construye sus propios códigos a partir de lo que tienen en común.

En Tepoztlán, los ancianos siguen un almanaque, y cuando se escuchan los cohetes, el lugar de donde provienen y la fecha del día en que se oyen comunican que la fiesta en un determinado barrio está ocurriendo con normalidad. Entonces, cuando alguien con *habitus* nahua y competencia en el paisaje sonoro de Tepoztlán escucha cohetes provenientes de cierta dirección, si esa persona tiene un dominio de los códigos locales, sabe, por un lado, que está ocurriendo una fiesta, pero también identifica el lugar de dónde provienen, y sabe o puede relacionar la ubicación con la fecha para distinguir, si es coherente que en esa fecha y en ese lugar haya cohetes, mientras sea algo normal, parte del ciclo del calendario festivo, no se toma una acción en particular. En cambio, si se oyen cohetes “fuera de lugar”, en una fecha en la que no se celebra ninguna fiesta, el oyente identifica que algo no tiene sentido y ello lo puede motivar a investigar qué está sucediendo (Truax, 1984, p. 50).

Un día me encontraba en Tepoztlán, en un mercado, charlando con una amiga oriunda del pueblo, cuando sonaron cohetes, le pregunté a qué se debían, ella respondió preguntando por la fecha, no era fecha de alguna fiesta, por lo que se levantó de su lugar, salió a la calle y vio que había un sepelio o procesión realizada por el fallecimiento de una

persona; al ver quiénes iban en la procesión, supo quién había fallecido y con ello se explicó el sonido de los cohetes que estaban “fuera de lugar”. Es decir, que, en esa ocasión, no comunicaban que una fiesta se estaba llevando a cabo, sino que se trataba de un evento específico que también comunicaba a la comunidad lo ocurrido.

Quienes no formamos parte de esa comunidad, escuchamos los cohetes de forma general, no conocemos el código, tan solo nos significa fiesta o para algunos ruido en general, o quizás con un desdén frecuente, “ruido de los tepoztecos”. No contamos con los códigos comunicativos para comprender los mensajes emitidos y por ese desconocimiento se pueden considerar meramente ruido, evidenciando que no hay una interacción social a partir de la cual construir “lo común”. No han compartido los contextos culturales y las experiencias que otorgan un sentido a sus sonidos, su cultura responde a otro *habitus* y, por lo tanto, no reconocen la importancia que tienen los cohetes en las prácticas locales; entonces, los estruendos son evaluados principalmente en términos de la incomodidad que provocan, así como las fiestas se miden por su impacto en el tráfico, en la medida de la interrupción del silencio en hogares de descanso privados o de eventos íntimos.

El concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu refiere a:

principios generadores de prácticas distintas y distintivas [...] Establecen diferencias entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo que es distinguido y lo que es vulgar, etc., pero no son las mismas diferencias para unos y otros. De este modo, por ejemplo, el mismo comportamiento o el mismo bien puede parecerle distinguido a uno, pretensioso u ostentoso a otro, vulgar a un tercero. (Bourdieu, 1998, p. 20)

Más allá de las relaciones de dominación, resistencia, de las relaciones coloniales o económicas que pueda haber entre diversos grupos este concepto ayuda a comprender que son inherentemente diferentes y las diferencias son evidentes en la cultura.

Si a alguno le parece ruidosa la fiesta de otro, es muestra de que tiene un *habitus* distinto. Es decir, que no hay una especie de “verdad global” de parámetros culturales que dicten lo que es correcto y lo que no lo es. Tales parámetros se construyen socialmente entre grupos que interactúan y a partir de las prácticas compartidas, que son heredadas de los antepasados, se socializan los códigos que permiten la comunicación, ello suele estar vinculado a un territorio, que a su vez tiene una historia, tiene memoria, cada espacio, cada lugar, las prácticas que le dan forma, los acontecimientos que lo han marcado.

Estar expuesto a ciertos sonidos durante un período prolongado –potencialmente toda una vida para un residente local– permite desarrollar un conocimiento para interpretar y reconocer las estructuras sintácticas de los sonidos de nuestro entorno. A su vez tomamos de él y de experiencias compartidas la información que necesitamos para llevar a cabo acciones específicas, navegar por nuestro mundo, *domesticarlo*, y entablar otros tipos de relaciones, con otras personas, con grupos, con el territorio y el espacio. La capacidad de interpretar los significados del entorno se construye a través de la interacción social, y el *habitus* de cada grupo social los lleva a socializar parámetros que tienen sentido de acuerdo con sus prácticas comunes.

La fiesta

El concepto de *fiesta* es inherentemente complejo y abarca una amplia gama de prácticas celebratorias. Para algunos, la idea de fiesta puede repre-

sentar caos y diversión, imaginando una atmósfera en la que “puedes hacer lo que quieras”, centrada en una aparente disposición individual donde reina una cierta idea de libertad, que tiende al desarraigo (Bauman, 2002, p. 62).

Sobre esto no ahondaré, lo que es relevante aquí es que la fiesta en las culturas nahuas trasciende la mera diversión; sirve como un momento y un lugar para transmitir y compartir referentes culturales identitarios significativos basados en la memoria colectiva. Los procesos festivos implican respeto, responsabilidad y compromiso, vinculan las prácticas culturales y el conocimiento local con el territorio del que se trata. Es, por excelencia, el ámbito principal de sociabilidad e integración comunitaria.

Las fiestas son rituales compuestos por diversas ceremonias, cada una con su propio carácter, moldeada por contextos estacionales o de las temporadas del año. En las culturas nahuas, las fiestas ocurren de acuerdo con los calendarios agrícolas y las fiestas patronales responden al calendario católico. Ambas resultan en complejas redes de intercambio e interacción e implican la creación colectiva de paisajes sonoros cargados de significado mediante sistemas de señalización que utilizan campanas, fuegos artificiales, una amplia gama de prácticas musicales y otras formas de arte (Bonfiglioli & Jau-regui, 1996; Chamorro, 1994).

El paisaje sonoro de fiestas patronales y agrícolas se crea como una composición colectiva, donde los sonidos son generados y comprendidos de manera comunitaria. Puede ocurrir que al mismo tiempo suenan dos bandas, y simultáneamente suenan las campanas y los cohetes, si en ese momento coincide y hace sentido dentro de la fiesta, se suma al conjunto. Aquí no hay un director de orquesta que calle a unos y aliente a otros, es la memoria colectiva (Candau, 2002; Halbwachs, 2004; Nora, 2009), y la práctica misma la que va marcando las pautas de lo que toca hacer. Si hay cambios, estos

ocurren en la práctica, la planeación es en función de la repetición de lo que se hace desde tiempos inmemoriales. Aprehender la sutileza y profundidad de estas prácticas culturales colectivas es desafiante para aquellos que estamos arraigados en una mentalidad predominantemente individualista, característica de una sociedad global centrada en Occidente, más cuando nuestra mirada está condicionada y formada a través del lente del capitalismo.

La repetición de sonidos de forma cíclica es parte de las fiestas en la manera como festejan los nahuas y quizás deriva de los ritos del catolicismo o quizás es algo inherente a los ritos en general. Cada año se recrea una ocasión y en ello hay un sonido, una música, una marca. Gonzalo Camacho describe el patrimonio intangible en contextos de las culturas mexicanas y del sur del continente americano como “patrimonio germinal” (Camacho, 2009), enfatizando que las músicas que se repiten cada año, aunque pudieran parecer repetitivas, se recrean de manera única en cada ocasión. Pues la creación musical, más que una exhibición, se centra en los vínculos comunitarios que se crean y recrean de forma cíclica. Entonces, para quienes conocen la tradición de que se trata, son músicas que no deben faltar en esa celebración y funcionan también como marcas que indican a los participantes que la fiesta se realiza en tiempo y forma.

En las sociedades nahuas, la música, los paisajes sonoros y la organización social se centran en la experiencia colectiva de quienes comparten un territorio común y lo honran a través de las fiestas (Portal, 1997). Las mayordomías desempeñan un papel crucial en el mantenimiento de la continuidad de estas tradiciones cíclicas, cada iglesia o capilla encarna la narrativa histórica de su localidad. Los costos y el trabajo involucrados son gestionados por comisiones y mayordomías, e implica una responsabilidad, trabajo y gastos significativos. Si bien pueden presentarse casos de mala gestión de fondos co-

munales, estos son vigilados por los habitantes del pueblo que permanecen cerca de la organización de la fiesta. Sin embargo, desde las culturas globales y urbanas, a menudo se tiene una percepción crítica de que los mayordomos explotan los fondos de la fiesta, como si la participación comunitaria fuera una especie de estafa o se tratara de nidos de corrupción. Tal perspectiva capitalista distorsiona el significado de la fiesta, que parece absurda desde una perspectiva occidental e individualista.

El concepto de la fiesta mexicana también suele ser víctima de estereotipos nacionalistas que simplifican y ridiculizan las diversas maneras en que se celebran las fiestas en todo el país (Pérez Montfort, 2007). Las culturas indígenas frecuentemente son relegadas como supervivencias del pasado, percibidas como arcaicas, primitivas, o como pueblos que se encuentran “en vías de desarrollo”, eclipsando lo vibrante y activo de las culturas nahuas, que siguen siendo marginadas y continúan enfrentando un acceso limitado a recursos.

Tepoztlán

El municipio de Tepoztlán se encuentra en los Altos de Morelos, enclavado en la Sierra del Chichinautzin, que es parte del eje volcánico del centro del país. Fue habitado por xochimilcas prehispánicos, mientras que su vecino Cuahúnáhuac, ahora la ciudad de Cuernavaca, estaba bajo el reinado de los Tlahuicas; ambos grupos de ascendencia tolteca, por lo que se hablaba náhuatl. Hoy está habitado por personas de cultura náhuatl, quienes principalmente hablan español. Quienes predominantemente hablan náhuatl en la cabecera del municipio, que se llama también Tepoztlán, son migrantes de Guerrero, y hay algunos pocos hablantes oriundos en el municipio. Sin embargo, las prácticas (Bourdieu, 1998) y expresiones culturales

(Chamorro, 2007), la organización social, la cultura local del municipio es de raíz nahua, no por una forma de vestir o por el uso de la tecnología, o por la clase social, o por el grado de estudios, ninguno de estos parámetros tienen que ver con ser o no nahua, ello viene dado como resultado de la interacción, lo nahua está en la forma de relacionarse entre grupos, y de estos con el espacio y la manera de *domesticarlo* (Giglia, 2012) por medio de sus prácticas, preferencias y prioridades culturales. En este sentido, quienes se consideran tepoztecos tienen integrada en su cultura prácticas de raíz nahua. Un tepozteco es alguien nacido en Tepoztlán, de herencia tepozteca; también es el nombre de la pirámide del Tepozteco y del cerro donde se encuentra esta, y a veces se habla del tepozteco como el conjunto de cerros que rodean al pueblo y, a su vez, son la frontera con el sur de la Ciudad de México.

La Sierra del Tepozteco es residencia del dios Tepuztécatl, hermano menor de Quetzalcóatl y al mismo tiempo una síntesis de las deidades del viento como Tláloc y Ehécatl (Salazar, 2014, p. 16). Esta deidad se hace presente en la fiesta de la virgen de la Natividad, que es también cuando se realiza la representación del Reto al Tepozteco el 8 de septiembre. Cuando la fiesta transcurre con tranquilidad la deidad está tranquila. En cambio, cuando hay fuertes vientos, truenos y lluvias torrenciales, se dice que se debe a que el protagonista y quienes encabezan la representación no lo han hecho con la debida intensión y con humildad (entrevistas informales durante la etnografía en Tepoztlán 2021-2022).

Los imponentes cerros reflejan un pasado remoto de erupciones volcánicas y terremotos que dieron forma a grandes muros de piedra y profundos subsuelos de basalto, que son sagradas para los tepoztecos. Asimismo, han sido reconocidas como sagradas por muchos de los colonos del siglo XX – originarios de la Ciudad de México principalmente, también de Puebla, Guerrero y el Estado de México,

así como extranjeros de muchos países– quienes pueden no centrarse en el dios Tepuztecatl para reconocer la sacralidad del cerro. Aun así, todos aquellos que se encuentran en el valle durante una tormenta en la que hay truenos y relámpagos, sienten el estruendo y escuchan los efectos de cómo el sonido rebota, se amplifica y tiene reverberancia entre los escarpados cerros que son característicos de este lugar.

Desde la inauguración de la autopista, en 2022, se escucha reverberar el sonido del acelerar de tráileres. También con la creciente urbanización se escuchan las máquinas y taladros que rompen las piedras volcánicas. Y los sonidos de una fiesta de música electrónica retumba por todo el valle, sobre todo cuando se prolonga pasando la madrugada. Asimismo, el sonido de los cohetes, más que contenerte, se expande y se amplifica en esta geografía.

Tepoztlán es emblemático de la lucha social y la resiliencia comunitaria, su población ha defendido y negociado su identidad, su territorio y sus prácticas culturales (Concheiro, 2012). Estar tan cerca de lo que actualmente es la Ciudad de México ha significado constantes imposiciones económicas e ideológicas, que en su mayoría han sido negociadas o motivo de resistencia, que se remonta a tributos al imperio azteca, seguido por el dominio colonial temprano y evangélico español, luego los gobiernos liberales y neoliberales.

En la década de 1990, el pueblo enfrentó fuertes desafíos como el proyecto de tren escénico en 1993 que haría túneles y huecos en la montaña, amenazando áreas vitales de recarga de acuíferos. Los residentes se opusieron ferozmente a este desarrollo, y para 1995, la resistencia se intensificó contra un club de golf que demandaría recursos hídricos excesivos. El proyecto fue planteado por empresarios y políticos como una puerta de entrada a las grandes empresas que brindarán trabajo a la población local. Pero esta consideró que eran trabajos para

los que estaban sobreclasificados y que derivaría en incrementos en la migración de trabajadores que sí quisieran tales puestos. Entre las múltiples razones para rechazar las olas de empresarios como nuevos migrantes fueron las críticas continuas a los cohetes (Rosas, 1997, pp. 21, 45). Así que la comunidad se movilizó, derrocando al gobierno municipal y estableciendo un gobierno autónomo, lo que implicó más conflictos con el gobierno estatal y nacional. En 1997, la población se inclinó en asambleas a favor de un gobierno autónomo (1997, pp. 143-146) y luego, en 2001, hubo un juicio formal en el que se asentó que las 280 hectáreas de terreno que serían destinadas al club de golf eran propiedad comunal y estaban siendo reclamadas injustamente por intereses privados.

Durante los años de gobierno autónomo, las fiestas de barrio se llevaron a cabo con normalidad y la organización social de las fiestas contribuyó a la salvaguarda del pueblo y sus límites. Los cohetes en este tiempo se encendían sin derivar en quejas y también formaban parte de un sistema de seguridad, aquellos que conocían el calendario de fiestas podían diferenciar entre los cohetes de la fiesta y un cohete utilizado como sistema de emergencia o advertencia. Una mujer migrante que ha sido habitante del pueblo desde hace más de 40 años recuerda que cuando hubo gobierno autónomo por el conflicto del club de golf se realizaban asambleas diariamente. Durante una de ellas se discutían métodos de seguridad para los que sostenían el movimiento, y hubo una sugerencia de suspender una fiesta que se aproximaba, ante lo cual un hombre afirmó que la realización de las fiestas implicaba la continuidad de su modo de vida y era es el motivo principal para defender lo propio. La fiesta se realizó.

En la asamblea comunal, en 2001, donde se comunicó el resultado de la cancelación del club de golf (un año después del triunfo del PAN en elecciones federales), hubo un voto unánime en asam-

blea a favor de que Tepoztlán se uniera al programa Pueblos Mágicos. Inicialmente parecía una forma de proteger el calendario festivo, las tradiciones y el modo de vida local. Sin embargo, el programa evolucionó para convertirse en pura promoción turística con una visión masiva, esto resultó en la alteración del paisaje cultural del pueblo, la homogeneización de estilos arquitectónicos y la comercialización de prácticas culturales, que pasaron de ser expresiones culturales a iconos para marcas comerciales (López, 2016; Pérez Montfort y De Teresa, 2019; Equihua et al., 2015).

Aunque algunas familias locales se han beneficiado económicamente de la afluencia de turismo, los desafíos como la gentrificación, la migración y la congestión urbana ahora se traducen en divisiones exacerbadas entre la población local. Aumentaron las tensiones entre las prioridades comunales y las necesidades individuales impuestas por la lógica capitalista, las dinámicas globales, nacionales y regionales más amplias dentro del contexto neoliberal, poscolonial y ahora pospandémico del comienzos del siglo XXI. Hoy algunos tepoztecos siguen dando continuidad a su memoria cultural colectiva a pesar de las presiones de la gentrificación continua (Cuéllar, 2019).

Tepoztlán alberga a migrantes de diversos antecedentes económicos y culturales, algunos integran elementos de sanación, identidad mexicana y tradiciones orientales. Los turistas, los avecindados y las casas de descanso a menudo permanecen desvinculadas de las actividades locales, resultando en enclaves aislados detrás de altos muros. Así los diversos grupos son la población diversa que navega entre prioridades contrastadas y, en ocasiones conflictivas, y es así como se compone el paisaje cultural de este lugar.

Si bien en Tepoztlán existe tensión entre lo que con facilidad podría clasificarse como *tepoztecōs* y *tepoztzīos*, la segunda de estas categorías surgió

durante el conflicto del proyecto del club de golf a fines del siglo pasado, y refería a un comportamiento específico en ese contexto. Aquí se alude a dos grupos, unos que cuentan con la competencia comunicativa para comprender los mensajes emitidos por los cohetes y los que no cuentan la misma. Cierto que quienes los comprenden suelen ser oriundos o tepoztecos, pero los que no los comprenden no necesariamente son tepoztizos, por lo que aquí la distinción es a partir de la noción de *habitus*, unos con *habitus* nahua y otros con *habitus* global, más que referir a un grupo específico como “los avecindados” o “los turistas”, se trata aquí de identificar una manera de apreciar los cohetes, misma que está arraigada en una manera de concebir el mundo, de habitar el espacio, de grupos sociales que recrean ciertas prácticas, de forma coherente con su cosmovisión.

Ángela Giglia introduce la noción de “*habitus espacial*” (Giglia, 2012) aludiendo a la manera en que los lugares son habitados, lo cual implica que el lugar también da forma a ese *habitus*. Explica que los lugares que se recorren cotidianamente se domestican, refiriendo a las estrategias usadas por los habitantes de una ciudad para recorrer los distintos tipos de espacio.

En Tepoztlán, el espacio es construido, tanto física como simbólicamente, de maneras distintas por la variada gama de habitantes. Cada grupo lo va domesticando de acuerdo con sus prioridades y preferencias. Llama la atención la forma en que son nombrados los lugares, o los referentes tan dispares que se dan en cada grupo para indicar la ubicación, por ejemplo, de un negocio. Unos aluden al nombre del barrio, pero otros desconocen por completo la ubicación o fronteras de cada barrio; unos refieren a negocios en alusión a una persona conocida, que otros no ubican. Esto muestra que aquí no se trata de dos grupos distintos que habitan el espacio, no son “globales” y “nahuas”, sino que ambas clasifi-

caciones usadas en este texto refieren a una gama de grupos. Otro ejemplo de esto son los nombres de los cerros, hay un cerro cuyo nombre es conocido entre algunos oriundos, desde generaciones atrás como el Cematzin; al mismo cerro ciertos grupos de migrantes le llaman El Beso, otros migrantes lo conocen como La Ventana, y algunos otros (oriundos y migrantes) le nombran el *Pata de Toro*. Así se habita este espacio, de acuerdo con *habitus* distintos.

Tepoztlán es la cabecera y la localidad más grande del municipio, organizada en barrios desde inicios de la Colonia. Originalmente, contaba con 8 barrios, número que ha ido aumentando conforme crece su población, algunos asentamientos más recientes son denominados colonias, en lugar de barrios. Algunas colonias carecen de una iglesia o capilla propia, mientras que otras las han construido, ello implica a la vez el desarrollo de una organización comunal en torno al templo. Además de los barrios y colonias de Tepoztlán, existen otros pueblos en el municipio, cada uno con sus correspondientes iglesias, así como otros asentamientos urbanos que, dependiendo de sus habitantes, contarán o no con una iglesia y, por ende, con una organización festiva.

Los lugares donde se asientan extranjeros y habitantes de la Ciudad de México generalmente no desarrollan ninguna forma de organización comunitaria o vecinal, y mucho menos celebran una fiesta anual o participan en las actividades del calendario festivo. La cultura de la organización barrial les (nos) es ajena, tanto, que incluso la organización de vecinos para mejoras del espacio público, acuerdos en torno a servicios como la luz o el agua, así como la implementación de sistemas vecinales de seguridad son escasos y en ellos abundan los conflictos.

Llama la atención que algunos sectores de migrantes no solo desconocen el calendario festivo, sino que ignoran incluso el nombre, ubicación y el animal asociado a cada uno de los barrios, mien-

tras que para los oriundos y muchos migrantes es algo que se puede “dar por hecho”. En cambio, la población oriunda, aún dividida y atomizada, está acostumbrada a las dinámicas comunitarias, que en buena medida se construyen en torno a las fiestas, de ellas derivan formas de organización que les son conocidas y funcionan en torno a la participación colectiva, aun cuando esta puede ser incómoda u obligada. Tales obligaciones o gastos son conocidos, no siempre deseados, no siempre libres de conflictos, pero no son ajenos.

Cada barrio celebra dos fiestas al año, dedicadas a un santo o virgen principal, y a otro secundario que le es atribuido a su territorio. En la mayoría de las iglesias, también se conmemoran otras festividades, el Día de Muertos, la Navidad, el Carnaval y la Semana Santa. Además, hay otros festejos que se llevan a cabo en las casas de los habitantes del barrio. La organización de las mayordomías y comisiones de vecinos refleja una tradición dinámica y adaptativa.

Uno de los efectos de la gentrificación, y que resulta de ser un pueblo orientado al turismo, es que ciertas celebraciones no pueden llevarse a cabo. El 24 de junio, día de San Juan, por ejemplo, ocurre durante la temporada de lluvias. En el viejo Tepoztlán se solía lanzar cubetas o globos llenos de agua a cualquiera que transitara por las calles, esto no puede llevarse a cabo en el Tepoztlán actual. Más allá de pensar que fuera deseable o no, es una práctica que no dejó de practicarse como parte de un proceso interno de las sociedades que habitan el pueblo, sino como resultado de lo que viene de fuera, que responde a prioridades externas, cabe cuestionar cuándo estas son “universales” y cuándo se les considera como tal por ser prioridades de la cultura dominante.

Otro ejemplo es el 21 de enero, durante la fiesta del barrio de San Sebastián, cualquier persona cerca de la plaza central podía ser cubierta de tizne

(carbón mezclado con agua), lo que generaba corretizas y el temor de los que “andaban tiznando” (entrevistas realizadas en 2021). Nuevamente podríamos pensar o decir que es positivo que ya no se estén correteando a los niños que huían para no ser tiznados quizás por niños más grandes; o que es positivo porque el uniforme escolar no tendrá manchas resultantes de cuando el tizne se combinaba con manteca, pero el punto aquí no es lamentarse de que haya cambios en las prácticas, sino apuntar al hecho de que tales cambios no responden a prioridades o necesidades locales o surgidas al interior de la comunidad.

Aunque no todos los cambios en el pueblo son resultado del programa turístico o de la llegada de migrantes o turistas, el hecho es que la celebración de las fiestas le es prioritaria a una parte importante de la población local (aunque también hay disputas y diferencias en cuanto a la manera como se celebra cada fiesta, la elección de música, los contactos para la feria, en fin todo un tema para otro texto), la celebración de las fiestas y la manera en que se organizaron los espacios públicos no son viables en el escenario actual, difícilmente sería aceptable que un turista recibiera un cubetazo de agua o fuera tiznado.

Algo que cabe notar es que los cohetes no se mencionan en la promoción turística, ni se consideran un atractivo destacado del pueblo. Si acaso hay prácticas que caen en desuso al paso del tiempo, lo que habría de analizar es cuándo ello es resultado de procesos internos a la comunidad y cuándo responde a los intereses o prioridades de una cultura global o simplemente diferente a la local, que hace uso del espacio para ocio o esparcimiento. Y queda preguntar qué procesos locales habrán de abandonarse en función de las preferencias de la cultura o culturas ajenas, sean migrantes, o visitantes y cuáles no tendrían por qué abandonarse. Entre las prioridades de lo que podemos llamar el

habitus global o de la cultura dominante no están las fiestas locales.

La pirotecnia en el mundo actual

En México, especialmente en campañas de redes sociales, hay una tendencia creciente a abogar por fuegos artificiales más silenciosos o que se suspendan los cohetes de una vez por todas; el argumento principal es proteger a las mascotas del estrés (Alomía, 2023; Garriga, 2018). Si bien el bienestar de las mascotas es importante, no hay ruido de cohetes todo el año ni en todos los lugares al mismo tiempo; generalmente, se escuchan con intensidad por lapsos menores a una semana y suelen ser dos o tres veces por año en cada iglesia, pueblo o barrio. Curiosamente, las mascotas a menudo tienen más miedo a los truenos, lo cual es irónico dado que la lluvia es indispensable.

En el pasado en Tepoztlán, cuando la agricultura era el medio de subsistencia principal de la población, se usaban con frecuencia los cohetes para ahuyentar el granizo, que afecta los cultivos, pues se trata de un valle que se caracteriza por la escasez de agua la mayor parte del año y luego presenta lluvias abundantes por un corto periodo. El uso de cohetes para reducir el granizo que afecta los cultivos ahora es conocido y ha escuchado en más de una ocasión la acusación hacia los tepoztecos que la sequía se debe a los cohetes de las fiestas de mayo.

En última instancia, la decisión de continuar o modificar una tradición cultural se basa en los estándares comunitarios respecto a la seguridad y el bienestar de la vida social dentro del territorio. En 2023, por ejemplo, uno de los incendios en la zona fue causado por un cohete, supuestamente encendido por jóvenes que jugaban o quizás por peregrinos del sur de la Ciudad de México. En San Andrés

de la Cal, otro pueblo dentro del Municipio de Tepoztlán, se realizan ofrendas a los *tlaloques* en las colinas circundantes como petición de lluvia durante la temporada de sequía (Juárez, 2007). Después de entregar las ofrendas transportadas en *chiquihuites* (amplios canastos donde se guardan las ofrendas) los grupos que se encuentran en el último sitio donde se han depositado ofrendas, envían tres cohetes como señal de que ya vienen de regreso, indicando a quienes los esperan con comida en el atrio de la iglesia, que ya pronto llegarán. Tras el incendio del 2023, en el 2024 la comunidad del pueblo analizó la pertinencia de echar cohetes en lugares que estaban tan secos, más de lo normal. Entonces hubo consenso ante la decisión de encontrar otros medios para avisar cuando se habían concluido las ofrendas. Esto es muestra de cómo muchas o una mayoría de comunidades que hacen uso de la pirotecnia se autorregulan, en función de sus prácticas y de acuerdo con sus necesidades.

Fuera de las noticias y redes sociales, los cohetes siguen tronando, como lo han hecho durante siglos. Para quienes son responsables de la fiesta, los mayordomos y la gente del pueblo, los cohetes no solo son indispensables, sino que también son una señal de alegría y una confirmación de que la fiesta se está llevando a cabo con normalidad. Lo que algunos consideran una molestia, otros perciben como alegría y emoción.

Los cohetes revelan las actitudes hacia las fiestas y, por ende, hacia las prácticas culturales nahuas contemporáneas y de pueblos mestizos de zonas urbanas que han heredado prácticas del pasado. El desprecio y el rechazo hacia los cohetes manifiestan la falta de respeto y consideración por estas festividades, resaltando la ignorancia respecto a las raíces culturales vivas de México. Es irónico que quienes utilizan cohetes sean a menudo los trabajadores, jardineros y personal de limpieza empleados de personas que no tienen conocimiento del calendario

festivo local ni del significado de los cohetes, y que desearían que estos cesaran.

Las estructuras sociales poscoloniales en México incorporan roles donde una cultura global dominante a menudo presume superioridad sobre las prácticas locales. Esto es evidente en las dinámicas económicas que privilegian a individuos de ascendencia europea, mientras que aquellos de origen no occidental pueden carecer de las mismas oportunidades.

La pandemia de COVID-19, entre 2020 y 2022, redujo la cantidad de cohetes, especialmente los provenientes de las procesiones. Así, cuando se reanudaron, hubo un episodio de una persona que se acercó a la procesión gritando a los coheteros y tratando de “hacerles entrar en razón”, argumentando a favor de los derechos de los animales y su propio derecho al silencio. Los coheteros ignoran y quizás se burlan de tales expresiones, defendiendo en silencio (*sic!*) su derecho a continuar con sus fiestas y tradiciones como lo han hecho durante generaciones. Además, los coheteros no tienen la autoridad de alterar su función, la comunidad espera que enciendan tantos cohetes como la persona encargada definió antes de la procesión.

Las organizaciones comunitarias tradicionales y las fiestas de santos patronos, aun en el siglo XXI, pueden seguir siendo percibidas como primitivas o anticuadas desde la perspectiva de la cultura global dominante. Faltar al trabajo por tales celebraciones no es algo aceptable, y los empleadores no consideran necesario que los trabajadores se involucren en lo que ven como reuniones frívolas, de derroche y además ruidosas. Sin embargo, para quienes han heredado los compromisos y las prácticas festivas y comunitarias –que además son parte de sus referentes identitarios– participar en las fiestas representa un compromiso con la comunidad y la continuación de tradiciones ancestrales. Los críticos también ven las fiestas de santos patronos como gastos extrava-

gantes, sugiriendo que gastar en tales celebraciones es absurdo, especialmente tratándose de familias de bajos recursos.

En Tepoztlán, los oriundos y los migrantes pagan cuotas diferenciadas del servicio de instalación y de la cuota mensual de consumo de agua entubada. Las cuotas que pagan los migrantes o no-oriundos se reúnen en las Ayudantías y se usan estrictamente para la fiesta principal del barrio o pueblo. Los oriundos no pagan esas cuotas, pues se espera y se exige su participación activa en las fiestas, tanto en la cooperación de cuotas voluntarias como en las diversas comisiones. Cuando se acerca la fecha de la fiesta, además de las cuotas de agua que se reúnen a lo largo del año, se piden cooperaciones, el equipo de la mayordomía pasa casa por casa; en algunos casos los foráneos cooperan, pero la mayoría aún se niegan. En caso de tener ganas y disposición de participar activamente en las fiestas, lo cual no es común, los no-oriundos enfrentamos también retos en términos de nuestro *habitus*, pues no estamos acostumbrados ni conocemos el conjunto códigos que hacen posible la participación comunitaria.

Conclusión

Cada fiesta es una ocasión festiva como una gran *performance*, como una composición colectiva del paisaje sonoro, y está llena de significados. En ella los cohetes se integran en el coro junto con las campanas de la iglesia, que también anuncian la llegada ritual de las procesiones y ofrendas para los santos patronos celebrados.

Si bien la pirotecnia se piensa predominantemente como una experiencia visual en algunos lugares, en México el sonido desempeña un papel igualmente significativo o de mayor importancia. Hay turistas y visitantes que expresan interrogantes ante el estruendo de los cohetes sin el espectácu-

lo visual y cuestionan su propósito (Rangel, 2024), pues en cierto modo remiten a los sonidos de armas de fuego que no son acompañados del elemento visual con que se identifica la pirotecnia. Ciento que estas explosiones pueden ser disruptivas, sobre todo, cuando les falta contexto, por eso este texto busca mostrar su función en el paisaje sonoro, entendido como un medio de comunicación acústica.

Las oleadas de migraciones de personas que se establecen en el pueblo de Tepoztlán han permitido un rico diálogo de conocimientos, resultando en un enriquecimiento de prácticas artísticas derivadas de la cultura global, de tipo occidental o hegemónico. Sin embargo, un análisis más detenido revela asimetrías. Los migrantes y los recién llegados rara vez hacen un esfuerzo por participar o conocer las celebraciones o la cultura del pueblo. Una muestra de ello es precisamente el desconocimiento del calendario festivo y el hecho que, por ejemplo, no hay una exigencia de parte de un migrante a otro de conocer cuándo se lleva a cabo la fiesta del barrio o pueblo en el que viven. Cabe preguntar si en las actitudes hacia las fiestas y los cohetes se reproducen patrones coloniales y capitalistas que en otros contextos serían cuestionados.

El desprecio hacia los cohetes refleja actitudes generalizadas hacia las celebraciones nahuas. Entonces, cuando estalla un cohete es una señal de invitación para “todos” aquellos que habitan el territorio; aunque dado el contexto actual, su significado quizás quede acotado a invitar a los que se interesan por participar y los que cuentan con la competencia comunicativa de saber que se les está invitando.

La brecha de conocimiento respecto a las prácticas locales entre los nuevos residentes, migrantes y visitantes debe abordarse mediante políticas culturales que permitan la realización plena y digna de las fiestas de tradición nahua tanto en pueblos como en barrios de zonas urbanas y rurales. Como

tal, es deseable que en las ciudades haya silencio para que puedan ser escuchados los cohetes que anuncian los festejos ancestrales.

Referencias

- Alberro, S. (2020) 'Los Efectos Especiales En Las Fiestas Virreinales De Nueva España Y Perú'. *Historia Mexicana* 59, no. 3.
- Alomía, C. (2023, 31 de diciembre). Año nuevo para las mascotas: ¿qué tanto daño causa la pirotecnia y qué medidas tomar? *La República*. <https://larepublica.pe/ciencia/2023/12/23/por-que-la-pirotecnia-hace-tanto-dano-a-los-animales-y-que-hacer-699752>.
- Bauman, R. (1975). *Verbal art as performance*. American Anthropologist, 77(2), 290-311.
- Bauman, Z. (2002) *La cultura como praxis*. Paidós, Colección Paidós Studio 154.
- Bonfiglioli, C., & Jauregui, J. (Coords.). (1996). *Las danzas de conquista. I*. México contemporáneo. FCE.
- Bourdieu, P. (1998). *Practical reason: On the theory of action*. Stanford University Press.
- Camacho Díaz, G. (2009). Las culturas musicales de México: un patrimonio germinal. En F. Híjar (Coord.), *Cunas, ramas y encuentros sonoros. Doce ensayos sobre el patrimonio musical de México* (pp. xx-xx). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Dirección General de Culturas Populares.
- Candau, J. (2002). *Antropología de La Memoria*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. <https://archive.org/details/joel-candau-antropologia-de-la-memoria>.
- Chamorro Escalante, J. A. (2007). *La cultura expresiva Wixárika: Reflexiones y abstracciones del mundo indígena del norte de Jalisco*. Universidad de Guadalajara.

- _____. (1994). *Sones de la guerra: rivalidad y emoción en la práctica de la música p'urhépecha*. Colegio de Michoacán.
- Chomsky, N (1965). *Aspects of the Theory of Syntax*. MIT: Masachussetts.
- Cuellar, C. (2019) *Tepoztlán, La Tradición Que Nos Queda / Tepoztlán in Tla- Mantiliztli Tlen Mocahua*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2019.
- Díaz Cayeros, P. (2013). Identity, ritual, and power in colonial Puebla. *Estudios de historia novohispana*, (49), 216-221. Recuperado el 27 de agosto de 2024, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-25232013000200009&lng=es&t lng=es.
- Equihua Elias, G. C., Messina Fernández, S. R., & Ramírez-Silva, J. P. (2015). Los pueblos mágicos: Una visión crítica sobre su impacto en el desarrollo sustentable del turismo. *Revista Fuente Nueva Época*, 6(22). <http://dspace.uan.mx:8080/jspui/handle/123456789/1114>.
- Garriga, J. (2018, 4 de diciembre). Un municipio italiano usa fuegos artificiales sin ruido para no molestar a los animales. *La Vanguardia*. <https://www.lavanguardia.com/crimeo/fauna/20181204/47430878049/un-municipio-italiano-usa-fuegos-artificiales-sin-ruido-para-no-molestar-a-los-animales.html>.
- Giglia, A. (2012) *El Habitar y La Cultura: Perspectivas Teóricas y de Investigación*. Barcelona: Anthropos Editorial - División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Gode, P. K. (1953) *The History of Fireworks in India between AD 1400 and 1900*. Basavangudi, Bangalore: Indian Institute of Culture.
- Hawlbachs, M. (2004) *La Memoria Colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Juárez Becerril, A. M. (2007). Aspectos etnográficos del ritual de petición de lluvias: El culto a los aires en San Andrés de la Cal, Morelos. *Regiones: Suplemento de Antropología*, (28). Recuperado de www.elregional.com.mx/suplementos/regiones.php
- Kloforn, W. K. (Ed.). (1999). Early Chinese military pyrotechnics by Tenney L. Davis and James R. Ware, 1947. En *The Essential Tenney L. Davis (1890-1949)*. Prometheus Publications.
- López Benítez, A. J. (2016). *El carnaval en Morelos: De la resistencia a la invención de la tradición (1867-1969)*. Museo del Chinelo-Libertad Bajo Palabra.
- Nora, P. (2009). *Pierre Nora en les lieux de mémoire*. Lom Ediciones.
- Pérez Montfort, R. (2007). *Expresiones populares y estereotipos culturales en México: Siglos XIX y XX: Diez ensayos*. CIESAS Publicaciones de la Casa Chata.
- Pérez Montfort, R., & De Teresa, A. P. (2019). *Cultura en venta*. Penguin Random House.
- Rosas, M. (1997). *Tepoztlán: Crónica de desacatos y resistencia*. Ediciones Era.
- Portal Airosa, M. A. (1997). *Ciudadanos desde el pueblo: Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan*. CNCA/UAM-Iztapalapa.
- Rangel, X. (2024, 26 de abril). Argentinos critican cohetes de Cholula, el pueblo mágico más visitado de Puebla. *Tendencias Puebla*. Recuperado de <https://tendenciaspuebla.com.mx/argentinos-critican-cohetes-de-cholula-el-pueblo-magico-mas-visitado-de-puebla/>
- Rodríguez Rivera, E. (2020). *Riesgo, prácticas tradicionales y la urbanización metropolitana: El caso de Santa María Tultepec, Estado de México* (Tesis de maestría). UAM-Unidad Azcapotzalco.
- Salazar, A. M. (2014). *Tepoztlán: Movimiento etnopolítico y patrimonio cultural. Una batalla vic-*

- toriosa ante el poder global.* UNAM - Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Schafer, R. M. (1994). *Our sonic environment and the soundscape: Tuning of the world.* Destiny Books.
- Truax, B. (1984). *Acoustic communication.* Alex Publishing Corporation.
- Vázquez Mantecón, M. del C. (2017). *Cohetes de regocijo: Una interpretación de la fiesta mexicana* (1a ed.). UNAM - Instituto de Investigaciones Históricas. Recuperado de <https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cohetes/682.html>