



Scripta Ethnologica

ISSN: 1669-0990

caeasecretaria@gmail.com

Consejo Nacional de Investigaciones

Científicas y Técnicas

Argentina

Fagetti, Antonella; Garrett Ríos, María Gabriela; Reinoso Niche, Jorgelina  
INTERLOCUCIÓN Y MEDIACIÓN: EL USO RITUAL DE LA SANTA ROSA ENTRE LOS  
OTOMÍES DE LA HUASTECA MERIDIONAL (MEXICO)  
Scripta Ethnologica, vol. XXXIX, 2017, pp. 49-66  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14853734002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## INTERLOCUCIÓN Y MEDIACIÓN: EL USO RITUAL DE LA SANTA ROSA ENTRE LOS OTOMÍES DE LA HUASTECA MERIDIONAL (MEXICO) (1)

Antonella Fagetti\*

María Gabriela Garrett Ríos\*\*

Jorgelina Reinoso Niche\*\*\*

**Summary:** *Santa Rosa is the sacred entity that participates in rituals, public and private, named costumbres, that South-Huastecan otomies celebrate for divination, therapeutic and propitiatory purposes. Santa Rosa is the plant that the bādi, ritual specialist, and the madrinas use during the costumbre. The Santa Rosa consumption allows trance which the entity incorporates herself in the person who has eaten it. She speaks to people and she manifests her own wishes and desires; she thanks for the gifts she received, or demand the fair retribution for the favors that she conceded to her “sons”. The article expects to show that Santa Rosa is an entheogen that allows otomies to communicate with sacred entities, Antiguas; this facilitate the comprehension of many successes related with the life and she gives them the opportunity to know directly the secrets of human existence. The entheogenic trance is part of the otomi rituality and Santa Rosa is the soul of costumbre. She keeps alive the sacred bond that connects this people with their gods.*

**Keywords:** *shamanism, entheogens, rituals, otomí.*

### Introducción

A través del tiempo, las plantas sagradas han sido uno de los medios más eficaces para comunicarse con las divinidades y conocer la verdad de las cosas. El peyote (*Lophophora williamsi*), la “hierba de la Virgen” (*Turbina corymbosa* e *Ipomoea tricolor*), los hongos (*Psilocybe cubensis* y *caerulescens*, *Paneolus sphinctrinus*), la Ska pastora (*Salvia divinorum*), el tabaco (*Nicotiana tabacum* y *Nicotiana rustica*), la “medicinita” (*Datura stramonium* e *inoxia*), la Santa Rosa (*Cannabis sativa*), el hueytlacatl (*Solandra guerrerensis*) y el kieri (*Solandra breviculix*), entre otras, han otorgado a muchos pueblos, como el tarahumara, huichol, cora, mazateco, mixe, mixteco, nahua y otomí, la

posibilidad de comulgar con entes divinos, recibirlos en su interior, prestarles su cuerpo, escucharlos y verlos, recibir de ellos presagios, predicciones, pronósticos, enseñanzas e instrucciones (*Cuicuilco*, 2012). En ritos comunitarios o familiares, se consumen las plantas sagradas con fines precisos: agradecer o demandar favores, ayuda y protección; como desagravio para reparar una falta o pagar una deuda; para conocer el paradero de personas y objetos hurtados o descubrir el origen de una desgracia o un padecimiento y encontrar soluciones. Su ingestión provoca una experiencia de comunión con lo sagrado, de “volverse divino interiormente”, que motivó a Gordon Wasson y a otros científicos, a finales de los años setenta, a nombrar “enteógenos” a las “plantas de los dioses” (Wasson *et al.*,

\* Maestría en Antropología Sociocultural, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. **E-mail:** antonellafagetti@yahoo.com.mx

\*\* Universidad Intercultural del Estado de Puebla. **E-mail:** gabgarr@hotmail.com

\*\*\* Doctorado en Antropología Social, Escuela de Antropología e Historia. **E-mail:** jorgelinar2003@yahoo.es

1985).

El pueblo otomí tiene su propia planta sagrada: la Santa Rosa. Su uso ritual es bastante extendido en la amplia región denominada Huasteca Sur, donde confluyen los estados de Hidalgo, Puebla y Veracruz (2) (Dow, 1990; Galinier, 1990; Barrera, 1990; Williams, 2004; Stresser-Péan, 2008; Lazcarro, 2008; Tornéz, 2010; Heiras, 2011; Baez, 2012, Baez *et al.*, 2014; Trejo *et al.* 2015), por lo cual podemos afirmar que, con las figuras recortadas en papel, la Santa Rosa distingue la praxis chamánica otomí. La Santa Rosa forma parte de las *Antiguas*, conjunto de entidades no humanas -dueños y dueñas, señores y señoras- que son los elementos de la naturaleza: la Tierra, el Monte, el Sol, la Luna, el Agua, el Cielo, la Sirena, el Aire, el Viento y el Huracán.

En San Pablito (Pahuatlán), el nombre es *Xunpü tōni*, “Señora flor”. Es representada como una estrella y sus colores son -según el bordado elaborado por una artesana- el rojo y el negro. En Ixtololoya y Tenexco (Pantepec), la Santa Rosa se recorta en un escenario donde aparecen flores y estrellas y es nombrada *santoo deni*, porque “viene de las estrellas, de allá arriba y de bien lejos”; su origen se remonta hasta “los viejos tiempos” en que las Antiguas “anduvieron en este mundo, dejaron la semilla y la flor en representación de su poder y su fuerza”, y después “los hombres la sembraron y cultivaron” (Tornéz, 2010: 371). Se le nombra *Xumpü dení*, “Señora flor”, y es también la “Abuelita de la Tierra”, consorte de *Zithu*, conocido también como el Presidente, el Patrón y el Diablo. La gente dice que “Dios la dejó aquí para nosotros, para que nosotros

sepamos quién es él y quién le ayuda a curar”.

En San Lorenzo Achioteppec también se le denomina *makatoni* “flor sagrada” porque “es una planta de la Virgen” a la que se puede ver y con quien se puede conversar. También para un especialista ritual de Ixhuatlán de Madero (Veracruz), la Santa Rosa es “la señora de la santa hierba” y “fue lágrima de la santísima Virgen” (Heiras, 2011: 70).

Gordon Wasson (1983: 116-117) sugiere que la palabra *xochitl*, flor, constituye un tropo que designa las plantas enteogénicas utilizadas por los nahuas en los tiempos antiguos, como indica la asociación de hongo y flor en el término *Xochinanácatl*, reportado por fray Alonso de Molina en su diccionario. Es probable que, desde la época colonial, y a raíz de la evangelización, se estableciera una nueva correlación entre las “flores” enteogénicas y la primera santa de América, una de las más veneradas de esos tiempos: Santa Rosa de Lima, peruana, representada con una corona de rosas que le ciñe la cabeza, o rodeada por estas flores (3). Quizá, el hecho de que experimentó estados de éxtasis provocados por continuos martirios infligidos al cuerpo -durante los cuales recibía la visita de ángeles y gozaba de la gloria celeste- y su asociación con las rosas, ella misma se hacía llamar Rosa de Santa María, influyeron seguramente en la elección de su nombre -desde el siglo XVII- para identificar numerosas plantas sagradas, según consta de las acusaciones dirigidas al Tribunal del Santo Oficio contra curanderos y personas a veces a su consumo.

Gonzalo Aguirre Beltrán reporta, entre los enteógenos más utilizados durante la Colonia, el peyote, cuya parte masculina

-cabeza y raíz- se nombraba Rosa San Nicolás, mientras que la femenina -la flor- recibía el nombre de Santa Rosa María, Rosa María, Yerba Santa María o Santa María del Peyote, nombres que a decir de Noemí Quezada referían a varias plantas psicotrópicas asociadas a divinidades y santos católicos, que se clasificaban como machos o hembras tomando en cuenta color, tamaño y aspecto (Aguirre Beltrán, 1987: 148-150; Quezada, 1989: 47). En el proceso contra la curandera Agustina Rangel consta que ésta le explicó a su paciente que vería muchas flores y que Santa Rosa acudiría para revelarle si estaba hechizada y le mostraría al culpable (Quezada, 1989: 52).

Aguirre Beltrán comprueba la amplia difusión del peyote, empleado en los siglos XVII y XVIII en la Nueva España, del norte hacia el centro, incluyendo los estados de Puebla e Hidalgo (Aguirre Beltrán, 1987: 148). Según este autor, Carl Lumholtz -a fines del siglo XIX- reporta que en Jalisco se le daba el nombre de Rosa María a la *Cannabis indica*. Si bien Aguirre Beltrán (1987: 150) niega que la Santa Rosa María sea la Rosa María de Lumholtz, es probable que esta planta psicotrópica llegara con muchas otras mercancías provenientes de Oriente traída en la Nao de China -que, a partir de 1565, desde Filipinas a las costas de la Nueva España, surcaba el océano Pacífico- porque el cáñamo era insumo indispensable en la confección de textiles y cuerdas, y era, además, utilizado como forraje.

Puede haber ocurrido que la marihuana haya suplantado poco a poco el uso del peyote y de otros enteógenos entre los pueblos

otomíes, conservando el mismo nombre y, por consiguiente, el simbolismo y los atributos de la santa limeña, pero es un hecho que el cannabis no es la única planta enteogénica. Lourdes Baez (1912) ha documentado el uso ritual de la “medicinita”, es decir, de una poción preparada con semillas molidas de *Datura stramonium* entre los otomíes de Santa Ana Hueytlalpan, Hidalgo. Al parecer, ésta fue sustituida por la marihuana debido a que los efectos de la *Datura* son muy fuertes, pues dicen los especialistas rituales, conocidos como *bādi*, “el que sabe”, que “pega muy duro” (Baéz, 2012: 158). Tomando en cuenta que la *Datura stramonium* es una planta silvestre originaria tanto del Nuevo como del Viejo Mundo (Schultes y Hoffman, 1993), es probable que haya sido un componente esencial en las pociones empleadas por los otomíes y por otros pueblos de Mesoamérica antes de la presencia española y durante la época colonial en rituales de adivinación y curación. Pero las pócimas enteogénicas podrían también haber sido preparadas con el propio peyote o semillas de maravilla. De hecho, en los estados que conforman el centro, sur y sureste de México, como Hidalgo, Morelos, Puebla, Tlaxcala, Veracruz, Guerrero, Oaxaca y Yucatán, crece una planta trepadora de la familia de las Convolvuláceas, conocida como “hierba de la Virgen”: *Ipomoea tricolor*, que da unas flores en forma de campana, de color azul, morado y blanco (4). Las semillas son negras y alargadas y contienen como principal componente la amida del ácido *d*-lisérgico o ergina (5). Su uso ritual ha sido documentado entre mixes, mixtecos y zapotecos en Oaxaca (Schultes y Hoffman, 1993; Fagetti, 2012).

La sustitución de un enteógeno por otro, quizá favorecida por la posibilidad de cultivo de la marihuana y su amplia comercialización, no ha modificado, sin embargo, el contexto sagrado y las razones que motivan su empleo. Cuando se pregunta abiertamente a los especialistas rituales si la Santa Rosa es marihuana, lo niegan. Se trata, quizá, de una estrategia para diferenciarse de los “marihuanos”, los jóvenes que la consumen con fines recreativos, y también para evitar la asociación indebida entre una planta sagrada y aquella otra que, desde el siglo pasado, se ha clasificado como “droga” y no ha gozado de buena fama en la escena política (cf. Lazcarro, 2008: 13). Además, la negación constituye una forma de protegerse de encuentros desafortunados con la policía que, sin averiguar quién es el portador y cuál es su uso, la confisca. De manera vehemente, los especialistas rituales interrogados explican que se trata de otra planta, la cual recibe cuidados especiales durante su crecimiento y, en algunos pueblos, por medio de un ritual privado, es convertida en entidad sagrada (Ranielli, 2015; Peñaloza, comunicación personal).

Un elemento que distingue a la Santa Rosa de la marihuana es que esta última no se puede ingerir porque provoca ardor en la garganta, sólo se fuma, pero “tiene dosis que te llega a enloquecer”. Por el contrario, la primera no se fuma y se consume seca o remojada, a veces con un trago de aguardiente, y siempre en ocasión de un ritual, aunque Galinier (1990) y Stresser-Péan (2008) señalan que puede ser fumada. No se puede ni debe fumar -explican en San Lorenzo - “porque no es tabaco” y el

humo del cigarro más bien se emplea para mantener alejados el mal aire y los difuntos.

### **Efigies de la Santa Rosa**

Los pueblos de la Huasteca meridional comparten un conjunto de elementos culturales como la celebración de rituales terapéuticos y propiciatorios, llamados *costumbres*, donde destacan fetiches antropomorfos, ya sea como recortes de papel -de nahuas y otomíes- o atados de corteza -de tepehuas y totonacos- (Trejo *et al.*, 2015: 21)(6). Por influencia otomí, el consumo de la Santa Rosa se ha hecho extensivo a los tepehuas, mientras que los nahuas la han integrado a su propio panteón como una entidad secundaria, sin ser consumidores. No obstante, entre los mismos otomíes, el uso ritual no se puede generalizar, puesto que algunos especialistas no la consumen.

La Santa Rosa participa y, a menudo, preside los *costumbres*, dirigidos por el o la *bädi*. Siempre ocupa -con los santos- un lugar privilegiado en el altar -el centro de la acción ritual- y se presenta bajo diversas formas. Su recorte en papel -colocado en una canasta- se viste con el traje típico: falda, blusa y *quexquemitl*, de color blanco, adornada con aretes y collares. En San Lorenzo, los recortes principales del altar y destinatarios del ritual, la pareja de la Tierra, del Agua y del Fuego, principalmente, se distinguen del resto por su tamaño, mayor que el de los recortes “acompañantes”. Son de colores y también se les viste y ajuarea, además se les coloca un pequeño envoltorio con la planta seca a la

altura del corazón. De esta manera, no sólo se le insufla vida a la figura, sino que se establece el enlace energético entre ella y el especialista. Los recortes que narran su vida se cuelgan sobre el altar y en las paredes; envuelta en una servilleta, la planta seca se oculta en un plato, un traste de plástico o una pequeña cesta para el consumo personal del especialista ritual, y lo acompaña durante el baile acompasado, al son de violín y guitarra. En los altares de Ixtololoya, la Santa Rosa también es una piedra encontrada en el camino. Ella le habla a quien ha elegido como su dueño y le pide que la coloque en el altar, le dé de comer y de beber. A veces, el hallazgo es precedido por un sueño, donde el especialista presencia con antelación lo que días después sucederá.

El *bädi* es el depositario de saberes ancestrales, conocedor y manipulador de las energías del cosmos personificadas en las *Antiguas*, organizadas jerárquicamente y por pares sexuados (Galinier, 1998: 90); posee habilidades especiales para recortar las figuras de papel; sostiene la comunicación con las potencias y funge de intermediario entre ellas y su gente; es el oficiante de los ritos donde se les ofrenda a las *Antiguas* alimentos y bebidas, con la finalidad de restablecer la salud, pedir buenas cosechas y alejar las desgracias. Él -como iniciado- es la persona calificada para ingerir el enteógeno y, en algunas localidades, éste es de su uso exclusivo (Galinier, 1990; Barrera, 1990; Williams, 2004; Stresser-Péan, 2008; Baez, 2012; Baez *et al.* 2014), sin embargo, a veces también se comparte con los presentes, aunque no todos la aceptan. En algunas localidades, como Ixtololoya, al *bädi* lo acompañan varias *zidëni*, “las que comen

la flor”, a quienes, en otras localidades, como Achioteppec, se conocen como *madrinas*. Son mujeres que cantan y bailan, y por medio del canto transmiten los mensajes que la misma Santa Rosa o las *Antiguas* dirigen a los asistentes. Muchas de ellas son también *bädi*, es decir, que también curan a la gente. En un *costumbre* de un joven *bädi* de Ixtololoya, celebrado con la intención de agasajar a las *Antiguas* que lo ayudan en el trabajo, acudieron una decena de *zidëni* para acompañarlo, y para que él conociera, de forma directa, por su intermediación, si las destinatarias de los dones estaban satisfechas con la ofrenda recibida.

### Rituales terapéuticos

En la terapéutica privada, la Santa Rosa se consume en diferentes contextos y se utiliza de diversos modos. Para el dolor muscular o de hueso, se usa como cataplasma; sin embargo, también es común su ingesta, porque permite encontrar las causas profundas de los males y las enfermedades. Por ejemplo, para curar el espanto, el *bädi* mastica un poco de Santa Rosa y espera que ésta le muestre el lugar en donde se halla oculta la sombra, porque se dice que -a consecuencia del susto- el espíritu de la persona lo abandona y se queda atrapado en el lugar donde éste ocurrió.

Por su identificación con la Virgen, la Santa Rosa asiste a las parturientas para ayudarles a traer al bebé sano al mundo. Una mujer de San Lorenzo Achioteppec relató que su padre, que era curandero, en una ocasión en que ella no podía parir, le prendió una vela y



pidió por ella. También se mastica para acelerar el parto y facilitar el descenso de la placenta. La gente dice que antes los curanderos y las parteras eran los únicos encargados de aliviar los problemas de salud, porque “no había doctor”, y la Santa Rosa formaba parte de la farmacopea que se utilizaba para aliviar el dolor físico o encontrar las causas de la enfermedad. Por esta razón, también le dieron el nombre de la “santa medicina” o “la medicinita”. Actualmente, se sigue utilizando para diagnosticar un padecimiento. El *bādi* se reúne con el enfermo y sus familiares y realiza una consulta a las entidades sagradas para que le señalen el origen del mal. A veces, la planta se le administra al paciente directamente, como en el caso descrito anteriormente, o se les convida a los parientes cercanos que están presentes en el ritual de sanación para que ellos también participen.

En San Pablito, Pahuatlán, la Santa Rosa es utilizada con fines adivinatorios y para recibir los mensajes de las entidades sagradas o los difuntos, y quien la utiliza es el especialista ritual. Sin embargo, para uno de ellos, quien comenzó a consumirla cuando se inició como curandero, hace ocho años, la Santa Rosa “no llegó” y no le “habló”. En cambio, favoreció a su esposa. La primera vez que se manifestó su poder, fue en el velorio de su pequeño hijo que falleció supuestamente de brujería; en medio del dolor, el cansancio y la desesperación, la mujer “habló y cantó” ante los presentes. Ella fue elegida por la Santa Rosa y desde entonces auxilia a su esposo. La primera vez, el trance se manifestó espontáneamente, y a veces se presenta de la misma forma, no obstante, ella también toma

la Santa Rosa cuando alguien solicita una “consulta grande”.

Por lo general, cuando alguna persona quiere saber el origen de la enfermedad o el problema que la aqueja, busca al especialista ritual, quien coloca sobre las brasas del sahumero un pedazo de copal y, al observarlo mientras se derrite, obtiene la respuesta a su pregunta y comunica a los presentes el veredicto. Sin embargo, en algunas ocasiones, la visión no es tan clara, por lo cual él mismo sugiere recurrir a la “consulta grande”, es decir, se busca por medio de la Santa Rosa que sean directamente el Señor y la Señora del Monte, quienes proporcionen una explicación más acertada. A veces, quien se presenta y ofrece una explicación es difunto, pariente del enfermo. Algunos especialistas prefieren evitarlo y basta con encender unos cigarrillos afuera de la casa para alejarlo, porque el humo del tabaco ahuyenta a los muertos. Aducen que su visita le provoca dolor de cabeza a la persona que “presta su cuerpo” (7).

Cuando la recuperación de la salud de un enfermo requiere de la celebración de un *costumbre* destinado a las potencias que moran en el cerro cercano a San Pablito, el Cerro Brujo, es muy común que antes de comenzar se escuche, por medio de la Santa Rosa, lo que el Señor y la Señora del Monte piden, con el propósito de que todo se realice conforme a sus deseos. De esta manera, se asegura que el ritual de desagravio sea exitoso, es decir, que, a cambio de comida, bebida, música y canto, estos númenes devuelvan la salud al enfermo.

En una ocasión, los familiares de un paciente, antes de que se diera inicio al ritual, acudieron a la casa del especialista ritual.

Su esposa comenzó a comer lentamente la planta seca. Llevaba puesto un collar de flores y tenía la cabeza cubierta con una pañoleta, que -anteriormente- era de manta, bordada en las orillas de estrellas de color rojo y negro, símbolos de la Santa Rosa. La cabeza cubierta o los ojos vendados, como acostumbran los *bädi* de Hueytlalpan (Baez *et al.*, 2014: 99), protegen de la luz y favorecen el ensimismamiento propio del trance. Al mismo tiempo, el rostro cubierto desdibuja -como una máscara- la identidad del receptor, lo cual hace más vívida -para los presentes- la percepción de las palabras proferidas por la entidad sagrada que está allí para hablar con ellos.

En un lapso breve, la mujer comenzó a bostezar, mientras un ligero temblor invadía su cuerpo; su esposo le puso una gladiola en la mano y se dispuso a escuchar, sentado -como los demás- frente al altar. Cuando la mujer comenzó a hablar, el tono de voz -diferente del habitual- anunció que la Señora del Monte había llegado; inició entonces una larga conversación con los presentes. Todos debían prestar atención, tanto el especialista como la familia, porque la entidad estaba transmitiendo la voluntad de su esposo -el Señor del Monte- con el propósito de que no se descuidara ningún detalle y la celebración tuviera el resultado esperado. Advirtió que debían “entregar completa” la ofrenda y hacerlo con todo gusto, sin que nadie derramara lágrimas, vigilando la entrada de algún extraño envidioso que pudiera echar a perder el festejo, y aclaró: “no quiero ninguna equivocación”. “Dame tantito mi guarache porque vengo cansada”, pidió la Señora, y don Pedro le convidó un

poco de refino a su esposa. Al despedirse, la Señora del Monte también reclamó que “le aventaran su lonche”, el humo del copal que la alimenta, y que el curandero esparció en la puerta, donde se encuentra la cruz que cuida la entrada a la casa. Los familiares del enfermo se fueron satisfechos a seguir con los preparativos. Satisfecho estaba también el curandero, porque con la Santa Rosa la gente va a ver que “no es puro chisme y pura mentira”, escucha a la entidad que se presenta sin necesidad de intermediación.

Fue muy importante que ellos oyeran las palabras de la Señora del Monte, porque de este modo el *bädi* aseguraba su compromiso para cumplir con todo lo solicitado y que el ritual fuera del agrado tanto de ella como de su cónyuge. Para tal fin, por la noche, se colocaron en el altar -construido especialmente en el patio de la casa- cien tazas de chocolate y pan blanco, cien tazas de atole y “pan cruzado” y por último la misma cantidad de mole rojo y mole verde, platillos favoritos del Señor y la Señora del Monte. Las entregas se hacen bailando en círculo, al ritmo de violín y guitarra, acompañadas a veces por el canto del especialista ritual. Hombres y mujeres danzan cargando panes, una caja de cervezas, ceras, cuetes, refrescos, adornos de palma, huevos, cigarros y pollos “asados”: todo lo que será ofrendado esa noche y entregado después a las potencias en los lugares sagrados; asimismo, “se bailan” también los Bastos, los bastones adornados con listones que representan los poderes del chamán, y las *Antiguas*, resguardados en sendos canastos.

Al día siguiente la entrega de la ofrenda se realizó en varios lugares cercanos



al pueblo: donde mora la Señora del Agua, en la “entrada” al cerro, en el sitio de la Señora del Monte, en el del Señor del Aire, en la casa del Señor del Monte, en la del Señor y la Señora del Cielo, donde está el Águila de dos Cabezas y, para cerrar, en el manantial principal del pueblo: donde se encuentra la Señora del Agua.

En el punto más alto del recorrido, en la morada del Señor del Monte, el mismo Dueño “llegó solito”, sin necesidad de que la esposa del especialista ritual tomara la Santa Rosa, y dirigió un mensaje a los presentes. El curandero quería saber si había cumplido con todo lo que se le había solicitado y el Señor del Monte aclaró: “- *Ahorita, en la noche, llegó una persona y se manchó una de mis ceras. Cuando llegue [de regreso a la casa del enfermo], cambie la cera. La medida está bien, gracias, pero ahí viene una señora, viene manchando, va echando lágrimas, niega el dinero*”. Se refería a que la madre del muchacho que aportó dinero para el *costumbre*, consuegra del enfermo, no conforme con el gasto, había llorado derramando lágrimas las cuales, al ser calientes, habían echado a perder las ceras; en balde la Señora del Monte les había advertido que ¡todo debía ser entregado con gusto! De regreso de la peregrinación al cerro, el curandero cumplió con lo solicitado por el Señor del Monte y colocó ceras nuevas cerca del altar. Al final, en su casa, después de tres días de celebraciones, se dio por terminado el ritual con música y baile; con la esperanza de que la *costumbre* lograra su cometido y que el enfermo recobrarla la salud.

### **Iniciados en el consumo de la Santa Rosa**

Los sueños representan un medio importante de comunicación de las *Antiguas* con sus elegidos, es decir, con hombres y mujeres cuyo destino es ser *bädi*, madrinas y/o *zidëni*. En Ixtololoya, y otras localidades del municipio de Pantepec, los especialistas rituales reciben en sueños las instrucciones sobre cómo curar, cómo hacer brujería, y cómo hacer los recortes de papel brujo del propio *Zithu*, el Diablo. Pero no todos comparten los mismos conocimientos: algunos curan, pero no saben usar las tijeras, y otros no pueden “sacar basura”, especialización de unos cuantos que los faculta para extraer del cuerpo del enfermo pedazos de vidrio, piedritas, huesos u otros objetos que fueron introducidos por un brujo. Sólo unos cuantos dominan todos estos conocimientos y ostentan por ello un poder mayor. A algunos, la *Antigua* de Santa Rosa también los escoge para “cantar” en los *Costumbres*, lo cual significa que no todos la pueden consumir, porque “no a todos les habla”: “no a todos les dan trabajo -explica una *bädi*-, no todos saben cantar lo que la Santa Rosa dice, no todos saben cómo se va a comer esa flor”.

Es un hecho, que la Santa Rosa no les “habla” a todos, y no todos son investidos de su poder; sólo a los elegidos les confiere los atributos de *zidëni*, como le sucedió a una mujer. Una noche, en sueños, percibió una luz que se acercaba, tuvo que cerrar los ojos porque la cegaba. Entonces, vio a una niña “bonita, güerita”. Al abrir los ojos, la niña desapareció y en su lugar estaba una paloma blanca, que se posó sobre su mano, aleteando

sin parar. La paloma se dirigió a ella “con voz de mujer”: “yo soy la Santa Rosa, yo te voy ayudar a curar, te voy a cuidar, te voy a dar poder para que cantes lo que dicen, para que cantes su palabra, la palabra de las *Antiguas*. Por eso ahora me tienes que ver mi rostro”. La Santa Rosa acostumbra otorgar el poder a una pareja; elige a un hombre y a una mujer unidos en matrimonio, aunque no siempre comparten el mismo conocimiento, es decir, que a veces la mujer puede curar, pero no domina el arte de cortar el papel brujo.

Gracias a los encuentros en los sueños con la Santa Rosa, los *bädi* la conocen y saben que se presenta de diversa forma: como un niño y una niña, una abuelita y un abuelito, una paloma o una mujer hermosa, pero siempre “son dos”, una entidad masculina y femenina a la vez, según el principio de la dualidad que caracteriza a las *Antiguas*.

### **Presencia y participación de la Santa Rosa en los *costumbres***

Después de varios días de preparativos, según el tipo de *Costumbre* a celebrarse, todo está listo para que inicie el festejo: los recortes de papel blanco y de colores hechos por el *bädi*; los adornos en forma de estrella confeccionados con palma de coyol y los atados de palma y flores de cempasúchil, confeccionados por los hombres, y todo lo necesario para la comida, de la cual se encargarán las mujeres. Un *Costumbre* que reúne a varias familias de un pueblo, cuya intención es corresponderles a la Tierra y otras *Antiguas* los bienes recibidos, o pedir perdón

por no haberlo hecho y reparar las faltas cometidas, durará tres o cuatro días, mientras que -a veces- un ritual curativo puede ocupar un solo día: inicia por la tarde y culmina la mañana siguiente al amanecer.

Los músicos se acomodan en sus sillas atrás de una pequeña mesa, donde se colocará también su ofrenda. Los convidados al festejo, sentados en círculo alrededor del altar, se levantan a bailar en cuanto se escucha el primer son que abre la celebración, y se colocan en semicírculo alrededor del altar. Madrinas y *zidëni* abrazan la canasta adornada con arreglos de palma, y los *bädi* también llevan en un morral su *Basto*, el bastón que representa los poderes que detentan, ataviado con listones de muchos colores. El *bädi* que encabeza el *Costumbre* se une a ellas. Agita la campanita y suena el silbato para convocar a las entidades sagradas al convivio. Lo secunda el cohete enviado al cielo en la oscuridad de la noche con el mismo propósito. Él es guía y oficiante; es quien dirige la celebración; ha dispuesto cada particular con anticipación y, sobre todo, ha preparado los recortes de papel, porque sabe “hacer cuerpos” (Heiras, 2011; Trejo *et al.*, 2015). Todos danzan moviendo los pies rítmicamente, con pequeños pasos. Los sahumeros son alimentados con pedazos de corteza de copal. Desprenden un olor penetrante y un humo denso que satura el espacio. Con el humo del sahumador se purifica todo: cada objeto antes de ser colocado en la ofrenda; los vestidos que estrenan las *Antiguas* y también, uno por uno, a los asistentes, que varias veces, durante la noche, se turnan para cumplir con esta imprescindible tarea. Cuando alguien se acerca con el sahumero, la persona

saluda con una reverencia, un movimiento doble y rápido, de izquierda a derecha, que indica devoción y respeto, mientras que otros sólo se persignan.

Los envoltorios de la Santa Rosa se abren y se ofrece a los presentes. Se toma una pizca y se lleva a la boca. Se mastica lentamente y se acompaña de un sorbo de agua o refresco verde, su color. Los sones se suceden y cada uno se repite cuatro veces y, después de una breve pausa, la melodía irrumpe de nuevo y mueve los cuerpos a su compás. Repentinamente, una de las madrinas o de las *zidëni* se agita, da pequeños saltos y entona un canto con voz aguda, que se asemeja al tono del violín, o al de la Sirena que se escucha en lagunas y manantiales. El baile rítmico del son de costumbre cede el paso a violentos contoneos y los pasos discretos se transforman en saltos bruscos. La Santa Rosa ha llegado para cantar y bailar, gracias a que ellas le prestan su cuerpo. Giran sobre sí mismas levantando la mano que empuña el sahumero humeante o una vela de cera de abeja, con la otra sostienen la canasta. Un frenesí invade a algunas mujeres que comienzan a dar “brincos” en señal de que el poder de la entidad ha llegado y con su fuerza levanta los cuerpos. Un río de palabras brota de sus bocas, una por una hablan y cantan, pero es la voz y la palabra de la Santa Rosa la que se escucha. No se trata de un soliloquio, porque todos oyen, atentos, su mensaje y dialogan con ella. Una mujer toma de la mano a otra o al mismo *bädi*. Las manos quedan entrelazadas mientras conversan. Los ojos se llenan de lágrimas y la voz se quiebra; reflejan la conmoción que la Santa Rosa experimenta

cuando les reclama a sus hijos por qué no le ofrecen de comer y de beber, por qué olvidan sus deberes, por qué no le retribuyen lo que ella les ha concedido (*cf. Chamanes*).

La entidad sagrada les da fuerza suficiente para hablar, cantar, danzar y saltar. Otras mujeres se acercan para sahumarlas y protegerlas de los malos aires que podrían interferir en su actuación, adueñarse de su cuerpo y trastornar su mente. El monólogo termina con una invocación: “¡Ave María Purísima! ¡Ave María Santísima!” y emiten un ¡ush!, sonido que indica que su corazón anda lejos, anda recorriendo el mundo de las *Antiguas*, donde se les revelan secretos sobre su práctica, las causas de la enfermedad y el infortunio (Tornéz, 2010). Algunas, exhaustas, cabecean sentadas en una silla, y ya descansadas, se incorporan nuevamente al festejo.

Acompañando a la Santa Rosa, concurren al convivio otras entidades, deseando también transmitir su mensaje. Dependiendo de quién se manifiesta y del contenido de la misiva, es también el tono de voz y el lenguaje que utiliza el emisor. Habla en otomí y algunas veces en español, con voz penetrante o aniñada, se expresa también con lloriqueos. El baile individual se convierte en baile de parejas, porque se dice que las entidades vienen a convivir. El mensaje oscila entre el discurso y el canto en una secuencia discursiva más o menos flexible: primero, la entidad se identifica, enuncia su misión, es decir, su relación y función en la sociedad de los humanos, luego externa su punto de vista: agradece, regaña, amenaza, diagnostica una situación anómala y exige pago; canta

de nuevo y finaliza con un ¡ush! No todas las *Antiguas* tienen la misma importancia. Por ejemplo, el Sahumerio es una potencia menor y su intervención es breve; en cambio la Lumbre, la Mesa, la Sirena o la Madre Tierra, son entidades fundamentales, y sus discursos normalmente son largos, o son pronunciados en varios episodios discursivos de manera intermitente.

Avanzada la noche, cuando el rito está en su apogeo, la campanita y el silbato invitan a todos a la genuflexión, a hincarse y reverenciar -en un momento solemne- a las potencias que han descendido hasta el altar para gozar de la ofrenda y comulgar con los fieles. La primera luz del alba anuncia el fin de la celebración y los músicos entonan el son de la despedida. La comida y las bebidas del altar se comparten y la gente se lleva a su casa el recuerdo de un pacto e intercambio renovados con sus divinidades, contenta y complacida porque todo fue hecho según la costumbre.

### **El trance: mediación e interlocución de la Santa Rosa**

La Santa Rosa muestra sus bondades enteogénicas a su capricho. Se hace presente a través del cuerpo de *bädi*, madrinas y *zidëni* que la consumen, o se convierte en mediadora para que otras entidades también transmitan sus mensajes. Forma parte de la parafernalia del especialista ritual otomí, porque abre para él un canal de comunicación directo con las entidades extrahumanas. La atmósfera ritual es apropiada para el trance: la música rítmica, el penetrante olor del copal, la penumbra apenas

perturbada por la luz de las velas. Al centro de la habitación se sitúa el altar, ricamente adornado, repleto de platos de comida, botellas de refrescos de color verde, cervezas, pollos y guajolotes cocidos, dispuestos tanto arriba como abajo. El Niño Dios, la Virgen de Guadalupe, San Antonio, San Judas Tadeo, entre otros, comparten la mesa con algunas *Antiguas*, mientras que otras ocupan la parte inferior. La Bandera de México, a un lado, es partícipe del festejo. Todos reciben la ofrenda “para que nadie se enoje”: las potencias fastas y nefastas (Trejo *et al.*, 2015) responsables de la salud y el bienestar, pero también de la enfermedad y la desgracia.

A un ambiente propicio, se suma la voluntad de los asistentes para entablar un diálogo con las potencias, ya sea para pagar sus deudas con los Dueños del mundo, contentarlos cuando están enfadados, arreglar el infortunio, alejar la mala suerte, y restablecer el equilibrio roto con el cosmos. Todos anhelan un encuentro con sus dioses, todos quieren conocer lo desconocido e influir en el rumbo de los acontecimientos.

La planta visionaria está ahí para facilitar el encuentro, a través de experiencias extáticas que unen a todos; a todos los enlaza y fusiona en un sólo canto, en una sola voz, en un solo son que llega a todas las potencias, y éstas encuentran en las mujeres y hombres que comulgan con la Santa Rosa el canal propicio para hablar, cantar, y develar sus propios mensajes. El canto de madrinas, *zideni* y del propio *bädi* constituye la expresión más distintiva del trance, el medio más emotivo de comunicar y manifestar los sentimientos que embargan a quienes -en ese rito ancestral-

son los interlocutores principales. Lourdes Baez destaca el significado del verbo “cantar” en Santa Ana Hueytlalpan: *tsiteni*, “emborracharse de flor”, el cual denota el estado de trance inducido por la ingesta de toloache (Baez, 2014: 73). Ocurre, a veces, que el *bädi* sea emisor de las palabras de múltiples potencias: la misma Santa Rosa, que también se presenta como la Sirena o la Madre Santísima, entre las cuales intercala su propia intervención, lo que Carlos Heiras (2011: 67) califica como “identidades condensadas” en la secuencia ritual.

Los dioses siempre han tenido entre los pueblos indígenas de México sus propias vías de comunicación, especialmente los sueños y el trance. Los otomíes han aprovechado ambas formas de interacción, así que, en las experiencias oníricas, la Santa Rosa se puede “ver” como una niña y un niño, una mujer hermosa, una pareja de ancianos, una paloma, semblantes diversos que la convierten en un personaje multifacético, preservando al mismo tiempo su naturaleza femenina y masculina. Recrean estas visiones oníricas en los altares, recortando su figura en papel y ataviándola con trajes blancos, aretes y collares; depositando en las canastas la planta sagrada con otros objetos rituales, instrumentos de trabajo como el silbato, la campanita y las tijeras. Pero los *costumbres* constituyen la ocasión para estar presente entre la gente, entre quienes ella misma nombra y considera “sus hijos”. Mientras que el sueño corresponde a una vivencia individual, aunque se comparta con los familiares cercanos, el ritual produce una experiencia colectiva donde las visiones oníricas y extáticas se escenifican y se viven

conjuntamente, y se crean, de esta manera, verdades que alimentan y fortalecen la cosmovisión.

*Cannabis sativa*, *Datura* o cualquier otro enteógeno lleva a quien lo ingiere más allá de las visiones oníricas. Otorga la oportunidad de vivir una experiencia sagrada y volverse sagrado, en el auténtico sentido de la palabra. Le permite encarnar y ser él mismo la divinidad y a ésta le concede la posibilidad de estar entre su gente. En el *costumbre*, varios cuerpos se prestan para que la Santa Rosa pueda materializarse como deidad, como *Antigua*, y así, al disponer de un receptáculo, se apersona. No sólo, como mediadora facilita que otras entidades sagradas lo hagan. Entonces, cuando el *bädi*, la madrina o la *zidëni* comulgan con ella, ponen su propio cuerpo a disposición del entero panteón otomí. Una profusión de voces transmite mensajes diversos; todos quieren aprovechar la oportunidad para pronunciarlos y, como en una tribuna, de la boca del especialista ritual manan múltiples voces que enlazan potencias y humanos en el escenario ritual.

Para que la Santa Rosa u otras entidades se presenten, es necesario que el especialista ritual ceda su propio cuerpo para que la entidad divina -gracias a este préstamo temporal- pueda expresarse y manifestarse. El enteógeno produce en la persona una ausencia pasajera de su propia conciencia y de su propio yo, para dar paso a la llegada de la entidad, la cual -en estas condiciones- “se incorpora”. Como describe un *bädi* de Ixtololoya: “tú corazón (*m'bui*) lo haces a un lado y entra su corazón de él [de la *Antigua*]”. Los *bädi* de Santa Ana explican que “la divinidad los

golpea para jalarlos y sacar el *nzahki* [espíritu] de su cuerpo y, posteriormente, posesionarse de éste” (Baez, 2012: 159). Acontece, de este modo, una suerte de vaciamiento del cuerpo del especialista ritual para que éste sea ocupado por la entidad sagrada (Baez *et al.*, 2014: 72; *cf.* Galinier, 1990; Lazcarro, 2008).

El tetrahidrocannabinol, principio activo del cannabis, induce un trance profundo y la persona, bajo sus efectos, entrega su cuerpo para darles voz y acción a la Santa Rosa y a otras potencias. No se trata de una posesión por parte de las entidades sagradas, sino de una incorporación, un descendimiento, propiciados por el trance enteogénico (*cf.* Fagetti, 2015). La intensidad del trance es corroborada por la pérdida transitoria de la conciencia y la consecuente “ausencia” de quien lo experimenta, el cual -al recuperar la conciencia- no recuerda nada de lo ocurrido. El especialista ritual de San Pablito describió a su esposa: como a “un borracho que no sabe lo que dice, ¡no se da cuenta!”, mientras que los *bādi* de Hueytlalpan aclaran que su amnesia se debe a que ellos no están, en su propio cuerpo, cuando la entidad “se monta” en él; andan lejos, en los lugares donde las *Antiguas* los llevan a aprender “cosas nuevas para su trabajo” (Baez *et al.*, 2014: 100-101).

Algunos *bādi* admiten que no necesitan consumir la Santa Rosa para entrar en contacto con ella. Por tanto, experimentan el trance de manera espontánea y también asumen -en el transcurso del proceso ritual- el papel de portavoces de los mensajes de las *Antiguas* (*cf.* Baez *et al.*, 2014: 102). Los *bādi* de San Lorenzo describen la comunicación con las potencias como un “susurro”. Se dice que la

entidad llega donde se encuentra el receptor y le murmura el mensaje al oído, el cual es verbalizado al instante. Hay quienes perciben “voces en la cabeza” que “buscan salida”; otros aseguran que el *bādi* “abre su corazón” (*m'bui*) en un acto de empatía e identificación profundas entre él y la entidad sagrada, “como si fueran uno”, y es por ello que “a veces uno llora porque se siente la tristeza” que la embarga.

Percibir los sentimientos, las emociones y las palabras de la Santa Rosa y poder retransmitirlos y vivenciarlos implica, ante todo, una predisposición a este tipo de comunicación, es decir, que la capacidad de experimentar el trance es, en este sentido, también una cualidad del *bādi*, porque dominar estados no ordinarios de conciencia -además de estados oníricos- es parte de su aprendizaje como chamán y lo define como tal (Fagetti, 2015).

La Santa Rosa es un poderoso mediador e interlocutor que a los otomíes “les da el poder para ver en la vida de los otros”, como sostiene James Dow (2004: 436), “hablar con la verdad” (Dow, 1990: 51), desvelar los secretos más oscuros y las verdades olvidadas, y exhibir todo lo bueno y lo malo implicados en la existencia humana. Se hace presente en los *costumbres* otomíes y convoca a las *Antiguas*; es la que habla y hace hablar; alienta el canto y la danza; pregona acontecimientos futuros; revela las causas de enfermedades y conflictos; exige alimentos y bebidas, flores y adornos, y amenaza con castigos a los que olvidan agasajarla; induce un frenesí sagrado que contagia a todos los presente, quienes viven una verdadera catarsis.



Por ello, si los recortes de papel son emblemas de la ritualidad otomí, la Santa Rosa es el alma del *costumbre*, que mantiene vivo el vínculo sagrado, pero también emocional y afectivo, que une a los otomíes con sus dioses.

## Notas

1. El artículo se inscribe en el proyecto financiado por el CONACYT: “Procesos de adivinación/sanación/ reparación/ propiciación en el contexto del conocimiento y la práctica del chamanismo de los pueblos indígenas (CB-2014-01-241774 – continuación).
2. La región de estudio abarca San Pablito (Pahuatlán), Tenexco, Ixtololoya, Acalmancillo y el Pozo (Pantepec), en el estado de Puebla, y San Lorenzo Achioteppec, Hidalgo.
3. Nació en el año de 1586 y de muy joven entró a formar parte de la orden de Santo Domingo. Falleció en 1617 y fue canonizada en 1671 por el papa Clemente X en virtud de su corta vida entregada al sufrimiento en honor a Cristo y los milagros que su invocación originó (Giorgi, 2002: 317; Sellner, 1994: 307).
4. En San Pablito, y otras localidades nahuas del estado de Puebla, se nombra “rompeplatos”.
5. El principio activo es similar al del LSD-25, sintetizado por primera vez por Albert Hoffman en 1938, la dietilamida del ácido lisérgico (Ott, 2000: 119 y ss.). En la Sierra Mazateca y en Guerrero crece otra especie de la misma familia: *Turbina corymbosa*, cuyas semillas también se emplean con fines rituales.
6. Remitimos a los lectores al interesante libro *Sonata ritual*, donde sus autores, L. Trejo, A. Gómez, M. González, C. Guerrero, I. Lazcarro y S. Sosa, abordan el tema de los costumbres en la Huasteca meridional.
7. Baez señala que, durante los tres costumbres que se celebran para un difunto, éste toma el cuerpo del especialista ritual provocándole convulsiones y temblores difíciles de controlar, por lo cual el trance implica un desgaste físico considerable (Baez et al., 2014: 100).

## Bibliografía

Aguirre Beltrán, G.

- 1987 *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Baez Cubero, L.

- 2012 El uso ritual de la 'santa Rosa' entre los otomíes orientales de Hidalgo: el caso de Santa Ana Hueytlalpan. *Cuicuilco*, (19)53.
- Baez Cubero, L. (coord.), M. G. Garrett R., A. Guerrero G., M. G. Hernández, A. E. Mejía L. y D. Pérez G.
- 2014 Los ropajes del cuerpo. Saber ritual, oniromancia y transformación en el mundo Otomí del estado de Hidalgo. En: *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. V. Pueblos Otomíes, Huastecos, Pames, Totonacos y urépechas*. Miguel A. Bartolomé y Alicia Barabas (coord.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Etnografías de los Pueblos Indígenas de México.
- Barrera, E.
- 1991 El ritual a Santa Rosa entre los otomíes. Sobre el consumo ritual de la marihuana. En: *Tráfico y consumo de drogas. Una visión alternativa*. Ana Josefina Álvarez (comp.). México: ENEP-Acatlán, UNAM.
- Chamanes. Una tetralogía del chamanismo en México*
- 2007 Proyecto documental de Antonella Fagetti. México: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Dow, J. W.
- 1990 *The Shaman's Touch. Otomí Indian Symbolic Healing*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- 2004 Otomí (Ñähñu) Shamanism (Mexico). *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*. E. J. Neumann Fridman and W. M. Namba (ed.). Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.
- Fagetti, A.
- 2015 *Iniciaciones chamánicas. El trance y los sueños en el devenir del chamán*. México: Siglo XXI e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- 2012 Cuando 'habla' la semilla: adivinación y curación con enteógenos en la

- Mixteca Oaxaqueña. *Cuicuilco*, El uso ritual de enteógenos en México, A. Fagetti y L. González Chévez, 19(53).
- Fagetti, A. y L. González Chévez  
2012 *Dossier*: El uso ritual de enteógenos. *Cuicuilco*, 19(53).
- Galinier, J.  
1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM, CEMCA, INI.  
1998 Los dueños del silencio. La contribución del pensamiento otomí a la antropología de las religiones. *Cuadernos de Cultura Otopame*. 1.
- Giorgi, R.  
2002 *Santos*. Barcelona: Electa, Los Diccionarios del Arte.
- Heiras Rodríguez, C. G.  
2011 Las voces múltiples del chamán otomí oriental. En: *Chamanismo y curanderismo: Nuevas perspectivas*. Laura Romero (coord.). México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Lazcarro Salgado, I.  
2008 Mutación chamánica y balance de poderes: curanderos otomíes en la Huasteca veracruzana. *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*. México: INAH. 100.
- Quezada, N.  
1989 *Enfermedad y maleficio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rainelli, F.  
2015 *Incorporazione e alterità. L'efficacia delle cure rituali tra gli otomí della Sierra Madre Orientale (Messico)*. Tesi di Laurea in Antropologia Medica, Sapienza, Università di Roma, Italia.
- Schultes, R. E. y A. Hofmann  
1993 *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. México: F.C.E.
- Sellner, A. C.

- 1994 *Calendario perpetuo de los santos*.  
Barcelona: Edhasa.
- Stresser-Péan, G. y R. Gessain
- 2008 Los indios tepehuas de Huehuetla (1953). En: *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*. Guilhem Olivier (coord.). México: CEMCA/FCE.
- Tornéz Reyes, R.
- 2010 “Costumbre a la Santa Rosa” entre los otomíes del municipio de Pantepec, Puebla. En: *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*. Antonella Fagetti (coord.). México: Plaza y Valdés Editores ICSYH-BUAP.
- Trejo Barrientos, L., A. Gómez Martínez, M. González González, C. Guerrero Robledo, I. Lazcarro Salgado y S. M. Sosa Fuentes
- 2015 *Sonata ritual. cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Estudios Monográficos.
- Wasson, R. G.
- 1983 *El hongo maravilloso: Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*. México: F.C.E.
- Wasson, R. G., A. Hofmann y C. A. P. Ruck
- 1985 *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*. México: F.C.E.
- Williams García, R.
- 2004 *Los tepehuas*. Xalapa: Universidad Veracruzana, Instituto de Antropología.

### Resumen

La Santa Rosa es la entidad sagrada que se hace presente en los rituales, públicos y privados, llamados *costumbres*, que los otomíes de la Huasteca meridional celebran con fines adivinatorios, curativos y propiciatorios. Es a ella a quien se agradece todo lo que la gente recibe para el sustento con alimentos y bebidas y cuya entrega acompaña con baile y música. La Santa Rosa es la planta que es o la *bādi*, especialista ritual, y las madrinas, consumen en el *costumbre*. La ingesta de la Santa Rosa propicia un trance durante el cual la entidad “se incorpora” a la persona que la ha consumido; habla a los presentes y manifiesta sus deseos y anhelos; agradece por los dones

recibidos o exige la justa retribución a cambio de los favores concedidos a sus “hijos”. El propósito del artículo es mostrar que la Santa Rosa es un enteógeno que le permite a los otomíes tener una comunicación continua con las entidades sagradas, las Antiguas, lo cual facilita la comprensión de muchos sucesos vinculados con la vida diaria y les brinda la posibilidad de conocer directamente de ellas los secretos de la existencia humana. El trance enteogénico forma parte de la ritualidad otomí y la Santa Rosa es el alma del *costumbre*, que mantiene vivo el vínculo sagrado que une a los otomíes con sus dioses.