



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 59-1 (enero-junio 2025): 73-85

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo

Las expresiones de amor y el antiguo cortejo en San Ildefonso, Hidalgo **Expressions of Love and the Old Courtship in San Ildefonso, Hidalgo**

Bernardo Faustino Caballero Barrón*

*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Juárez 87, alcaldía Tlalpan, C.P.14000,
Ciudad de México, México.*

Recibido el 13 de enero de 2025; aceptado el 20 de mayo de 2025; puesto en línea el 27 de junio de 2025.

Resumen:

El amor se considera una de las emociones (no básicas) más complejas de definir y, como toda emoción, su forma de expresión está mediada por la cultura, la sociedad y la vida personal. Las emociones han sido objeto de estudio de disciplinas, como la lingüística antropológica, la psicología y la antropología de las emociones, que pretenden mostrar la universalidad y particularidad de sus manifestaciones. Este artículo tiene como objetivos mostrar cómo en la lengua otomí de San Ildefonso, Hidalgo, una persona expresa su amor a través de una narrativa personal, también describir el ritual de cortejo que se realizaba en la comunidad y desarrollar una propuesta sobre la manifestación del amor a través del tiempo en esta comunidad. En esta investigación muestro algunas expresiones de amor y otras de carácter afectivo relacionadas con esta emoción (el amor como expresión lingüística y narrativa); también expongo cómo el ritual de cortejo y las expresiones de amor tienen implicaciones en los sistemas social y cultural (el amor como un constructo sociocultural).

Abstract

Love is considered one of the most complex (non-basic) emotions to define, and, like all emotions, its expression is mediated by culture, society, and personal life. Emotions have been the object of study in disciplines such as anthropological linguistics, psychology, and the anthropology of emotions, which seek to demonstrate the universality and particularity of their manifestations. This article aims to show how, in the Otomi language in San Ildefonso, Hidalgo, a person expresses their love through a personal narrative; to describe the old courtship ritual; and to develop a proposal for the manifestation of love over time in this community. In this research, I present some expressions of love and others of an affective nature related to this emotion (love as a linguistic and narrative expression); I also explain how the courtship ritual and expressions of love have implications for social and cultural systems (love as a sociocultural builder).

Palabras clave: emoción; enamoramiento; lingüística antropológica; matrimonio; narrativa.

Keywords: emotion; falling in love; anthropological linguistics; marriage; narrative.

* Correo electrónico:

DOI: [10.22201/iaa.24486221e.2025.59.1.90682](https://doi.org/10.22201/iaa.24486221e.2025.59.1.90682)

ISSN: 0185-1225/ Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Éste es un artículo Open Access bajo la licencia CC-BY-NC 4.0 DEED (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Las emociones y el amor

La sociología y la antropología consideran que las emociones son un producto histórico y cultural construido en la interacción humana; las emociones son mediadas por la cultura, por lo que cada sociedad y cultura desarrollarán y socializarán ciertas emociones (Belli *et al.* 2010; Darwin 2009; Lyons 1980; Ochs 1986). Las emociones no se construyen sólo desde quien expresa o experimenta la situación emocional, sino que “las emociones y su expresión se construyen activamente por interacciones, relaciones sociales y sistemas culturales que conducen a los individuos a alcanzar objetivos, realizar tareas y a conducirse de acuerdo con su contexto específico” (Jiménez-Balam *et al.* 2020, 43; *cf.* Lutz y White 1986; Lutz 1988; Boiger y Mesquita 2012; Mesquita *et al.* 2016). Plutchik (1994, 139; *cf.* Wierzbicka 1999) define las emociones como estados complejos en los organismos donde intervienen sentimientos, comportamientos, impulsos, cambios psicológicos y esfuerzos de control.¹ El amor no es considerado una emoción básica sino una construcción social y cultural; sólo Levenson (2011) lo contempla en su lista de emociones básicas como una de ellas.

Belli, Harré e Íñiguez (2010) afirman que las emociones son una construcción social y discursiva, que se desarrolla en la interacción y se expresa a través del lenguaje, por ejemplo, “hay personas que nunca se habrían enamorado si no hubieran oído hablar nunca del amor [...] sin una historia de amor no sabríamos cómo enfrentarnos a esta emoción fundamental” (Belli *et al.* 2010, 4; *cf.* La Rochefoucauld 1984).

Pero ¿qué es el amor? El amor es una de las emociones más complejas de definir y por ello cuenta con un vasto complejo de definiciones, tantas como manifestaciones de esta emoción puede haber (Beall y Sternberg 1995; Rougemont 1945; Felmlee y Sprecher 2006; Luhmann 1985; Rodríguez 2012), ya que implica una serie de comportamientos, actitudes y sentimientos (Beall y Sternberg 1995, 423). Sternberg (1999) afirma que no hay una fórmula para decirnos qué es el amor, sino que depende de nuestras historias. El amor será aquello que construimos en una historia.² En su historia, “el individuo tiene la posibilidad de intensificar, en ciertos casos, sus relaciones personales, a comunicar a otros algo de lo que le es íntimamente propio, buscando así su confirmación” (Luhmann 1985, 29).

La concepción, desarrollo y manifestación del amor ha sido distinta en diversos periodos históricos, se ha conceptualizado (desde una visión occidental) como amor cortesano, amor romántico, amor platónico, amor como solidaridad, entre otros (Rougemont 1945; Luh-

mann 1985), y relacionado con distintas funciones sociales —como la elección de pareja, el matrimonio social y político, los intereses económicos o la reproducción familiar— y personales —como la felicidad (Luhmann 1985)—. Luhmann nos dice que el amor es “algo sin fundamento y plenamente personal” (1985, 38) “que dejó de ser dirigido por las fuerzas sociales” (1985, 72).

Beall y Sternberg (1995) nos dicen que las definiciones del concepto de amor están basadas en las experiencias de esta emoción. Así, cada uno de nosotros y en cada cultura tendrá una forma de definir el amor con base en las experiencias vividas; “si dos personas tienen diferentes definiciones del amor es porque han tenido diferentes experiencias de amor” (traducción propia) (1995, 419).

Para Rodríguez (2012), la palabra *amor* no sólo nos remite a la emoción, a lo afectivo, sino que despliega y nos muestra toda una serie de conceptos y prácticas socioculturales que remiten al ámbito del matrimonio, los roles de género, al amor de pareja, la sexualidad, la familia, además de otras emociones, y agrego a su argumento la conceptualización del cuerpo (*cf.* Rougemont 1945; Luhmann 1985). Desde esta perspectiva social, el amor “se define como una emoción o vivencia subjetiva que emerge, se piensa y se actúa en función de relaciones sociales y normas culturales” (Rodríguez 2012, 157), como una acción social consecuencia del mantenimiento de la estructura social.

De conformidad con esta línea, el cortejo es el paso posterior a la elección de pareja, basado en el afecto, en la atracción y en las expectativas en la pareja sentimental. ¿El amor podría entonces ser una forma de relacionarnos y de establecer instituciones sociales, como la familia, con base en la elección de la pareja y en las proyecciones y expectativas que tenemos de la vida en pareja? “Si la familia como unidad básica de la sociedad es importante, entonces también lo es la elección de pareja” (Goode 1959, 41; traducción propia; *cf.* Rodríguez 2012, 158); en este sentido, “el amor tiene implicaciones sociales y estructurales de carácter macro y microsocioal” (Rodríguez 2012, 159), por lo que “desde la visión estructural del amor se argumenta que los determinantes de las relaciones amorosas son las estructuras sociales, sean macro o micro, más que las normas culturales. Esta perspectiva contrasta con otras visiones sobre el amor que enfatizan su carácter de construcción lingüística y cultural” (Rodríguez 2012, 160).

La visión cultural del amor tiene como propósito “el mostrar cuáles son sus principales componentes, sean modelos culturales, prototipos, repertorios culturales, metáforas, imaginarios y relatos” (Rodríguez 2012, 161).³

¹ “La noción de emoción no debe ser reducida solo al concepto de sentimiento, ya que emoción evoca otros enfoques (como el biológico, cognitivo y sociocultural)” (Wierzbicka 1999, 04).

² De entre los diversos tipos de historias de amor que presenta Sternberg “la historia fantástica es quizás la historia de amor más clásica; aquella en que el príncipe (o el caballero enfundado en su brillante armadura) busca el amor de la princesa y viceversa” (Sternberg 1999, 183).

³ Rodríguez (2012) resalta la importancia de las metáforas en la expresión del amor, así como el modelo cultural del matrimonio, las metáforas como constructoras de las emociones a través del lenguaje. Kövecses (1998, 1991, 2000) dice que la expresión emocional también se da a través del lenguaje figurativo: metáforas —el amor es fuego, el amor es una unidad, el amor es una fuerza física, el amor es locura, el amor es un juego de azar, el amor es un viaje— y metonimias.

Hay una relación entre amor y matrimonio, este último es uno de los fines de las relaciones afectivas basadas en el amor (Quinn 1987; Rodríguez 2012; Swidler 2001).

El matrimonio “constituye la realización institucional del amor en la sociedad norteamericana. El vínculo entre amor y matrimonio se consigue mediante una serie de esquemas culturales encadenados: si amas a alguien 1) no deseas perderlo (el matrimonio debe durar); 2) deseas estar con la persona amada (el matrimonio es compartido); 3) te interesas por la otra persona y deseas hacer cosas por ella como la otra persona haría por ti (el matrimonio es mutuamente benéfico)”, y entonces “casarse es una elección que transforma la vida, y se tiene la expectativa de que los matrimonios duren” (Rodríguez 2012, 164; cf. Quinn 2005).

El matrimonio se concibe como la realización material del amor en una sociedad occidental que de cierta manera permea en las sociedades de América Latina no occidentales, como las indígenas.

Este trabajo busca dar respuestas a diversas interrogantes sobre cómo se expresa el amor en otomí: ¿hay alguna expresión en otomí para decir *te quiero* o *te amo*?, ¿hay algo parecido a *estoy enamorado*?, ¿cómo se da o dio el cortejo entre las personas en San Ildefonso?, ¿cuáles son las expresiones para dar a entender que nos interesa la otra persona en el plano del amor?, entre otras.

Con la finalidad de responder estas preguntas y alcanzar los objetivos planteados en esta investigación, utilicé tres fuentes de datos: 1) un diálogo que representa el ritual de cortejo, este ritual es nombrado por la gente de San Ildefonso como “el arrebato del ceñidor”; 2) una narrativa de amor relatada por un hombre de la tercera edad, grabada en audio y video; 3) entrevistas de cuatro hombres y tres mujeres de más de 40 años (este rango de edad fue debido a que requería de testimonios sobre el antiguo cortejo que personas más jóvenes no conocen, y es importante la mirada de ambos géneros). El diálogo del cortejo y las entrevistas serán la base del análisis de la función social y cultural del amor y la elección de pareja; los datos de las entrevistas y de la narrativa de amor me servirán principalmente para el análisis lingüístico de las expresiones de amor. El análisis de la narrativa de amor no me permite realizar un análisis general sobre el amor en esta comunidad otomí, pero sí tener un primer acercamiento a esta emoción y algunos indicios sobre la incidencia en el ámbito social y personal; las entrevistas me permiten conocer un poco más sobre la elección de pareja, el noviazgo y el matrimonio.

El enamoramiento y el cortejo en San Ildefonso

El antiguo ritual de cortejo en San Ildefonso era llamado “arrebato del ceñidor”; el ceñidor (o fajilla) pertenecía a la mujer y éste era arrebatado por el hombre. En la actualidad ya no se realiza dicho ritual. El cortejo era muy

importante como elemento cultural en la construcción de las relaciones de pareja en San Ildefonso, era un ritual institucionalizado. En el cortejo no sólo se involucraban las personas que formaban la pareja, sino que también, en una parte de este ritual, los padres (la familia) tenían una participación importante posterior al arrebato del ceñidor, ya que ellos daban el permiso o arreglaban el matrimonio entre los jóvenes.

El ritual del arrebato del ceñidor iniciaba desde la confección de la misma prenda. A las mujeres de San Ildefonso se les enseñaba a tejerlo desde temprana edad. Cada mujer tejía su propio ceñidor a su gusto, era personal. Hacer el ceñidor y colocárselo en la cintura era un signo de que la mujer ya tenía edad de poder ser cortejada. Este ceñidor se usaba casi a diario. Si algún chico se interesaba por alguna chica que lo usaba, el chico le arrebatava el ceñidor de la cintura y se lo llevaba. Para esto, el joven esperaba el momento en que la chica estuviera sola para que fuera más fácil arrebatárselo.

Para conocer un poco del ritual veamos el siguiente diálogo creado para ejemplificarlo, donde tenemos dos personajes: Iya, ‘María’, y Xuwa, ‘Juan’:⁴

[Mientras Iya está trabajando en la milpa Xuwa le arrebatava su ceñidor.]

IYA: —Xuwa *gä pīgi*, *¿te gí peke?*, *¿te gí nege?*
[‘Juan, me asustaste, ¿qué haces?, ¿qué quieres?’]

XUWA: —*Ri nguti nuna*, *¿gí neke gí ho ma ‘behñä’?*
[‘Este es tu **ceñidor**, ¿quieres ser **mi esposa**?’]

IYA: —*¿Nu kjuäni?*
[‘¿De verdad?’]

XUWA: —*Ya ge gí ne’äho*, *uncha’i ne ügi ‘mefi ‘behñä*.
[‘Porque **te quiero mucho**, **eres muy bonita** (me gustas) y eres una mujer muy trabajadora.’]

IYA: —*¿Kjäm’u gí uxkaga ri däge?*
[‘¿Desde cuándo me estás echando ojo?’]

XUWA: —*Ya q’a ya mpa*.
[‘Ya hace mucho tiempo.’]

IYA: —*¿Por te’ä?*
[‘¿Por qué?’]

XUWA: —*Porke gí pä gí hoka ya hme*, *gí pä gí mpe ya huähi ne uncha ‘behñä’i*.
[‘Porque sabes echar tortillas, sabes trabajar la milpa y por **buena mujer**.’]

IYA: —*Tonse*, *má gí näwi ma dada pa gí emba kjäm’u ga nthäkui*.
[‘Entonces, ve a hablar con mi papá para arreglar el **casamiento**.’]

XUWA: —*Xudi nsunda má ga hetkja pa ga koka ko ri dada*.
[‘Mañana por la mañana voy a ver a tu papá.’]

[El día que el Xuwa se presenta a platicar con el papá de Iya para arreglar la boda, Xuwa debe lleva el ceñidor como prueba de sus intenciones de casamiento.]

⁴ Una dramatización en teatro guiñol de este ritual se puede ver en la siguiente liga: <https://fb.watch/80oyldhmOf/>. Esta dramatización fue escrita y actuada por la encargada de la biblioteca comunitaria de San Ildefonso. El diálogo que se presenta en el video me fue proporcionado por ella.

En esta recreación hay tres momentos principales. El primero es el arrebató de ceñidor como señal de interés del hombre hacia la mujer; en un segundo momento, ambos entablan una conversación y él expone sus motivos, lo cual puede dar pie a que el chico sea aceptado o rechazado en su propuesta; en un tercer momento, no desarrollado en el diálogo, se da la visita a los padres de la chica por parte del chico para ponerse de acuerdo sobre el casamiento; esto sucedía una vez que el ofrecimiento de matrimonio fuera aceptado por ella. Cabe señalar que el rebozo, otra prenda importante para las mujeres, también podía ser arrebatado.

En la dramatización, Xuwa expresa las emociones y las cualidades que tiene hacia Iya, entre ellas, amor, agrado, admiración; también que sabe trabajar y hacer las labores del hogar. Además, expresa sus expectativas de vivir juntos en matrimonio. Mientras tanto, Iya pregunta desde cuándo él se ha fijado en ella ('echado el ojo'); Xuwa contesta que ya desde hace muchos días. Iya acepta y entonces le dice a Xuwa que deben ir a hablar con los padres de ella. Los padres eran involucrados para dar el permiso de casamiento, esto era una manera de interrelacionarse con las familias, tomando acuerdos para el casamiento o unión.

Después del arrebató del ceñidor, las chicas se acercaban a los chicos para pedirles su prenda, esto daba a entender que había un tipo de interés por parte de ellas; podía haber casos en los que les regalaran la prenda. Los chicos aprovechaban ese momento para pedirles una fotografía (que no era una regla, no siempre sucedía); ellas podían o no regalársela, pero sí esto sucedía, era una aceptación para conocerse.

El encuentro era a solas. Ellos esperaban a que las chicas estuvieran solas en la milpa, en los lavaderos del pueblo, que salieran a algún mandado o que fueran por agua a las tomas de agua potable públicas que se encontraban en las calles. Entonces había otras formas de cortejar: no sólo era el ritual de arrebató del ceñidor o del rebozo, sino también se acercaban los chicos a tratar de platicar con su enamorada.

Algunos hombres eran tímidos, y para poder ganarse la confianza de la mujer comenzaban con alguna plática con mucho cuidado, diciendo cosas como: *má ga ñäwichu*, 'vamos a platicar un rato'; *ha xi máge?*, '¿a dónde fuiste?'; *te gí peke?*, '¿qué haces?'. Las chicas, extrañadas, no respondían a la propuesta o contestaban: *te gí ängaga?*, '¿por qué me preguntas?'; *a gí pä'i*, 'no te conozco'.

Estas respuestas se comprendían como un rechazo o falta de interés, así daban a conocer que no estaban de acuerdo con las intenciones de ellos. Aunque muchos chicos no querían un compromiso formal y sólo querían comenzar a tener un acercamiento o una plática para conocerse, debían ser cuidadosos de no ofender o hacer enojar a la muchacha, ya que se podía tener un rechazo total.

Tener el ceñidor o rebozo no garantizaba que ellas aceptaran conocerse o tener planes de casamiento, también había que esperar la respuesta de su aceptación o rechazo.

Había varias formas de este último. Una de ellas era dejándoles el ceñidor; aunque las muchachas mostraban enojo, ya no lo reclamaban; les decían que se quedaran con él o se daba el caso de que lo recibían de vuelta con enojo.

Otra forma de rechazo, mientras llenaban su cubeta de agua en alguna toma pública de las ubicadas en las calles, era aventándoles piedras para alejarlos (si sentían alguna ofensa) o simplemente los ignoraban.

Cuando las chicas respondían a las preguntas y dejaban de hacer su actividad para atenderlos, podía significar algún indicio de que daban pie para conocerse o, incluso, tener algún noviazgo en el futuro. Ellas preguntaban sobre sus intenciones, ellos respondían: *Pá ga ñäwichu*, 'vamos a platicar un poco'; *gí ne'äga pa ma nobya*, 'te quiero para novia'. Los hombres tenían que esperar la respuesta y muchas veces insistir: *hää wa hina?*, '¿sí o no?'; ellas pedían tiempo para pensarlo.

Una vez que tenían ya algún tiempo siendo novios (el noviazgo podría durar de uno a cuatro años), ellos podían pedirla en matrimonio o pedirle a la mujer vivir juntos: *Ya gí ne ga 'buhue*, 'ya quiero casarme (vivir) contigo'. Ellas podían contestar que sí o no o que le diera más tiempo: *Hina, mesto to'wichu*, 'no, primero hay que esperar un poco'; *a te gí pesge ha 'buhue*, '[si nos casamos] no tienes dónde vivir juntos'. En este periodo, el hombre debía ser atento con la chica, frecuentarle, ofrecerle algún regalo, pero las expresiones corporales—como abrazos y tomarse de las manos—sucedía en lo íntimo, incluso podían tener relaciones sexuales.

Como consecuencia de las relaciones sexuales, las mujeres podían quedar embarazadas y eso aceleraba el matrimonio, ya que debían ocultar esa situación que podía verse como una falta moral. También era mal visto que las mujeres no se casaran, pues se consideraban 'quedadas'.

Una vez que acordaran ya tener una vida juntos, podría darse el caso de que el hombre no tuviera su casa; se irían a vivir a la casa de los papás de él, lo cual era una situación incómoda para ella, ya que siempre estaría bajo la evaluación de la madre y hermanas del novio, sobre todo en las labores domésticas. Los padres del hombre también ejercían cierta presión para que él construyera su casa.

La mujer también ponía sus condiciones, ya que ella se aseguraba de que el hombre tuviera un trabajo o supiera trabajar la milpa o la yunta, para que así tuvieran su propia casa, sus propios bienes y pudieran asegurar un bienestar en pareja o familia.

Los entrevistados recordaron algunas expresiones de amor que utilizaban los hombres, como: *gí ne'ä'i*, 'te quiero', y *gí ne'ägaho*, 'te quiero mucho'.

Durante el cortejo o noviazgo también había formas de expresar sus intenciones de tener un hogar y bienestar en pareja: *gí mbenga ga 'buhue pa ya nuga ga mpeka, pa ga hoka ma nguga pa ga 'buhue risa, ga 'busewi*, 'estoy pensando juntarme contigo para ya ponerme a trabajar, para hacer mi casa para vivir bien, para vivir solos'. En esta oración se reflejan las intenciones de hacer una pareja y un compromiso hacia la mujer, como el

tener sus propios bienes. Estas promesas se traducen en una forma de conquistar y convencer a la mujer y cubrir sus expectativas. El diálogo entre ambos era una situación importante para poder llegar a una buena relación amorosa, de pareja, conocerse a través de la plática (diálogo).

Las mujeres mayores (actualmente, aunque ya pocas) o ya casadas (en aquellos tiempos) seguían utilizando su ceñidor como prenda de vestir; sin embargo, éste se escondía debajo de la blusa. Otras funciones del ceñidor era su uso como faja para cargar cosas pesadas o para sostener el vientre de una mujer embarazada.

He descrito las formas más recurrentes de cómo hombres y mujeres de San Ildefonso se relacionaban en el ámbito del enamoramiento tiempo atrás a través del cortejo, con el fin de llegar al matrimonio o juntarse. Comentan los entrevistados que en la actualidad los jóvenes en San Ildefonso 'ya hacen su vida sin los permisos de los padres para casarse, ya no los involucran, ya no se hace como antes; ahora ya ni hay petición de mano, se la roban, se la llevan y ya viven juntos'.

Para abonar al propósito de esta investigación, a continuación muestro la historia de amor personal narrada en otomí por el propio participante.

Narrativa de amor

En una estancia de trabajo de campo en San Ildefonso, Hidalgo, un hombre me contaba que cuando era joven se había enamorado de una chica. Me relataba por ratos partes de su experiencia de enamoramiento, sentía un gran pesar por no haber luchado más por ese amor. En algunos momentos él me decía que quería escribir esa historia, le propuse grabarla y posteriormente escribirla para dársela, y aceptó.⁵

Para desarrollar el análisis de la historia de enamoramiento, tomaré algunos conceptos del modelo de análisis narrativo de Labov y Waletzky (1967), los cuales son: resumen, orientación, complicación, evaluación, resolución y coda.⁶

En esta narrativa veremos cómo el narrador, desde la lengua otomí, construye su historia de amor. Es inevitable ver la influencia del amor occidental; sin embargo,

desde la propia lengua podemos ver cómo él concibe y expresa el amor en otomí.

Para los fines analíticos de este artículo, hay partes de la narrativa que se omiten porque contienen información personal o información poco relevante para este trabajo. A continuación, presento la descripción y el análisis de la narrativa de amor.

El narrador, en un primer momento, a manera de resumen, menciona el tema de la narrativa (el amor) y quiénes son los personajes.

1. *nu'ya ra ndee, má ga ñächyu* de, bueno de *ma m'uyi*
'en esta tarde, voy a hablar un poco de, bueno de mi **sentir**'
2. *kja ra, kja n'a ra mfeni de ke n'a, n'a, de ra, de ra hne*
'hay un, hay un **pensamiento** (recuerdo) de, de un, de un **querer**'
3. *i nope en español ra amor'na*
'le dicen en español el **amor**'

En estas líneas el narrador nos introduce al tema de su narrativa: *el amor*. En la línea 01 el narrador utiliza el término *m'uyi* en un significado de 'sentimiento, sentir'. En la línea 02 tenemos el término *hne* 'el amor, el querer'; este término nombra a la emoción de amor. Menciona también *amor* en español como orientación temática (línea 03), así pone como equivalentes los términos *hne* y *amor*. El tercer término es *mfeni* 'pensamiento'. Ahora se introduce al segundo participante (el estímulo): la chica.

4. *gä pä n'a ra xusi, n'a ra chuchi, chunchaho*
'conocí a una **muchacha**, una **muchachita**, **muy bonita**'
5. *ora de gä pädi ngu gä siente gä pesa n'a m'uyi*
'cuando la conocí como que yo **me sentí** que tuve un **sentimiento**'
6. *n'a ra hne xi zaho*
'un **querer** muy bonito'
7. *nu'ä ra, ra nkjeya chichuktho, pe bi zo ma ñaxu*
'en aquel año yo estaba muy chiquito, pero **entró en mi cabeza**'

En estas líneas el narrador habla sobre el enamoramiento hacia una chica. En la línea 04 hay una evaluación hacia ella: *xusi, chuchi, chunchaho*, 'muchacha, muchachita, muy bonita'; así él muestra su admiración y hace halagos hacia ella. En línea 05 expresa su sentir; cabe decir que en otomí no hay un verbo para 'sentir' en el ámbito de las emociones, por ello el narrador utiliza el préstamo del español *siente*.⁷ Utiliza también el verbo *pes'*, 'guardar, tener', para poseer el término *m'uyi* en un

⁵ La narrativa es de un hombre de la tercera edad, ocurrida hace más de 40 años, la cual fue grabada en video y tiene una duración aproximada de 19 minutos. La transcripción y análisis aquí presentados sólo tienen información relevante para los objetivos de este trabajo. Por ética, se omiten los datos personales.

⁶ Resumen: es una introducción donde se da inicio a la narrativa; en él se presentan de forma sintética el tema y los elementos relevantes de la narrativa. Orientación: nos sitúa deícticamente en tiempo, personas y lugar principalmente de lo que será narrado. Complicación: este es el clímax de la narración, donde se muestra lo importante de lo acontecido. Evaluación: se hace una valoración de lo narrado, se muestra el punto de vista del narrador desde lo moral, emocional, social y cultural de lo que se considera importante; esto hace que el interlocutor también mantenga atención, es una especie de ejercicio metanarrativo, reflexiona y califica las situaciones que se está narrando, es decir, se tiene un posicionamiento moral frente a lo narrado. Resolución: el narrador hace una serie de proposiciones que funcionan como el desenlace, el final del contenido relevante de la narrativa. Coda: se anuncia que se ha terminado su narrativa, mediante un cierre sencillo, un resumen final o alguna moraleja o frase de reflexión.

⁷ En el Diccionario del hñähñu del Valle del Mezquital (Hernández et al. 2010) se puede encontrar el término *haxmahai*, 'sentir alivio', para expresar afectación/sentir corporal.

sentido de ‘sentimiento’, esto es, ‘tener un sentimiento’. En la línea 06 hay una evaluación donde califica de muy bonito ese *amor* (su sentir). En la línea 07 nos da una orientación sobre su edad y hace una evaluación: considera que era muy chico de edad para enamorarse, pero se enamoró: ‘entró en mi cabeza’. En esta frase se utiliza el verbo *soho*, ‘llegar acá’.

A manera de complicación, el narrador dice que a ella le hicieron una fiesta, él la conoció ahí, él bailó con ella y quedó enamorado (líneas 08-09).

8. *bi yuta ma ñaxu asta nu'ya*
‘entró en mi **cabeza** hasta el día de hoy’
9. *hinga ne da boña de ma ñaxu*
‘no quiere **salir** de mi **cabeza**’

Luego el narrador menciona que no vio a la chica durante varios años. Él después se fue trabajar y no supo dónde vivía; consideró que no volvería a hablar con ella, pero no dejó de pensar en un encuentro con ella:

10. *pe ;te ga 'unga? ne... de chukthoga ra ora tiempo*
‘Pero ¿qué le voy a dar?... Yo estaba muy chiquito en ese tiempo’

A raíz de su encuentro en el baile, él se enamoró de ella. En la línea 08 tenemos otra expresión de enamoramiento: *bi yut'a ma ñaxu*, ‘[ella] entró en mi cabeza’; en esta construcción se utiliza el verbo *kut'i/yut'i*, ‘entrar’. En la línea 09 vemos cómo se expresaría el proceso inverso al enamoramiento (desenamorarse): *hinga ne da boña de ma ñaxu*, ‘no quería salir de mi cabeza’, donde se utiliza el verbo *poni*, ‘salir’.

El narrador continúa con el relato y piensa sobre lo que hará para tener un encuentro con ella, dando a conocer la importancia del diálogo. En la línea 10 hay una proyección del compromiso de ofrecer algo a la pareja; esta evaluación se introduce con la conjunción adversativa *pe*, ‘pero’, y se pregunta *¿te ga 'unga?*, ‘¿qué le voy a dar?’; cierra la línea con una evaluación: ‘era muy chico para ofrecerle algo’.

En estas primeras expresiones vemos cómo el narrador habla de su enamoramiento, a raíz de eso, construye expectativas, la forma o necesidad de relacionarse con el ser amado.

Posteriormente, nos dice que trató de buscar a su enamorada sin éxito, pero no perdió la esperanza. Un día que regresó a su comunidad, se le acercaron dos jóvenes que le dijeron que la chica era esposa de uno de ellos, le pidieron que ya no la buscara más. Esto tuvo un impacto negativo en el narrador, dice que como que perdió el juicio, pero no creía lo que le dijeron. Posteriormente, hace diversas evaluaciones a sus expectativas a futuro con ella, él quería que fuera su novia.

11. *pa ga nu ga, ga, na ho ma xusi*
‘para que ella fuera, fuera, fuera **mi** **chica**’

12. *gi mbeni ke na ho ma 'behnä mäha*
‘yo pensaba que ella **pudiera ser mi esposa**’
13. *ke gä, gä nxgni ne ga hoka ma ngu*
‘que me, me apuré **a hacer mi casa**’
14. *pe nu'ä hingi, hingi, hingi hetki*
‘pero ella **no, no, no me miraba**’

En las líneas 11-14 vemos evaluaciones con respecto a las expectativas que tenía él en una relación con la chica, por ejemplo, de noviazgo: *ma xusi*, ‘mi chica/novia’ (línea 12); una expectativa de pareja o matrimonio: *ma 'behnä*, ‘mi esposa’ (línea 13) con apoyo del término contrafactual *mäha* en sentido de ‘tal vez’. En la línea 13 vemos cómo la expectativa de pareja abre una proyección, proyecta responsabilidades sociales: ‘me apuré a hacer mi casa’ para ofrecerle. Sin embargo, en la línea 14 hay un rechazo con la falta de la mirada, mostrado con la no alineación corporal cara a cara.

A continuación, el narrador dice que encontró un buen trabajo en otra ciudad y se fue, pero siempre se acordaba de ella, él seguía enamorado.

15. *gä, gä hoña man'a mäha*
‘yo buscaba otra [mujer] tal vez’
16. *pa na yuti ma mfeni, ma müyi*
‘para que entrara en mi pensamiento, [en] mi corazón’
17. *nu'ä ra xusi nehe*
‘[como] esa muchacha también’

En las líneas 15-17 narra que trataba de buscar a otra mujer de la cual enamorarse para olvidar a su amada. En la línea 16 vemos el uso del verbo *kut'i/yut'i*, ‘entrar’, en las construcciones de enamoramiento con los nominales *mfeni*, ‘pensamiento’, y *müyi*, ‘corazón’. Podría describir aquí dos procesos de enamoramiento: uno cognitivo: *yut'i ma mfeni*, ‘entrar en mi pensamiento’ (1a), y otro emocional: *yut'i ma müyi*, ‘entrar en mi corazón’, (1b). Podría considerar que las líneas 15-16 presentan el siguiente paralelismo:

- (1) a. *yut'i ma mfeni* ‘entra en mi pensamiento’
b. *[yut'i] ma müyi* ‘entra en mi corazón’

El narrador también menciona los comentarios de otras personas sobre ella, como: ‘andaba con otros hombres, me decían cosas feas de ella’; y entonces vuelve a decir que no cree lo que dicen de ella. Reflexiona (evalúa) y dice:

18. *hingi, hingi timba rá, rá s'oki*
‘yo no, yo no encontraba su, **su pecado**’
19. *nugi gi mbeni ke ga 'bubue mäha, xi'ya*
‘yo pensaba que **iba a casarme/vivir con ella tal vez**, y así’

En la línea 19 termina con una proyección o expectativa: una relación con ella, una vida en pareja o en matrimonio: *'buhue*, 'vivir juntos'.

Menciona el narrador que su mamá le dijo que esa mujer ya vivía con su esposo, entonces vuelve a evaluar esos comentarios y dice:

20. *hingä mbeña soch'u* de nu'a ra xusi
'no pensé mal de esa muchacha'
21. *nunka xa usagä'a*
'nunca le tuve odio'
22. *siempre 'yenga ke na má xi sa*, asta nu'ya ra, ra, ra nkjeya ya
'yo siempre le dije que le fuera bien, hasta esta fecha'

A pesar de que el narrador sabía que ella ya vivía con su esposo, él no le tenía odio o malos pensamientos, niega sentir emociones negativas, y expresa *na má xi sa*, 'que le vaya bien' (línea 22), para reafirmar sus buenos deseos.

El narrador realiza más evaluaciones sobre su enamoramiento, sus deseos y expectativas hacia su enamorada, y todo lo que la gente decía de ella.

23. *hingi poña* de *ma m'uyi*
'nunca salió de mi corazón'
24. *siempre gí ñohue ra mfeni nu'a*
'siempre he estado con ese pensamiento sobre ella'
25. *i hingä begi*, pe nugi kjada n'a mpa na thogi
'y no la solté, pero yo tengo hasta hoy esa situación'

En la línea 23 nos cuenta el narrador que ella no salió de su *m'uyi*, 'corazón', no se puede deshacer de ese enamoramiento. En la línea 24 vemos otra expresión de enamoramiento cognitivo con una frase de coordinación escindida: *ñohue*, 'andar/estar con', y el nominal *mfeni*, 'pensamiento', en un sentido: 'mi pensamiento está con ella'. Los términos *m'uyi* y *mfeni* funcionan como *locus* (lugar del afecto). En la línea 25 expresa de otra forma que desea deshacerse de ese enamoramiento: *soltándola*, con apoyo del verbo *begi*, 'soltar'; ahí surge una metáfora: soltar ese pensamiento o sentimiento que él tiene en su *mfeni* o en su *m'uyi* 'corazón'.

Continúa el narrador con la evaluación de los sucesos, e inicia con una reflexión en la cual menciona que pudo haber ido a buscarla y decirle lo que sentía.

26. *o, o, gä emba kjuäni ke nu'a; gí neho* nu'a ra xusi
'o yo le hubiera dicho la verdad que ella; yo quiero mucho a esa muchacha'
27. *de gá'ta ya noya bi siki soch'uhö* de ná *m'uyi* nu'a ra xusi
'de todas esas palabras que me decían [cosas] feas de su forma de ser de esa muchacha'
28. *enga ya kjäi i wapä[di] ke nugi gí neho* nu'a ra *'behñä*

'eso me decía la gente porque sabía que yo quería mucho a esa mujer'

En la línea 26 muestra cuál hubiera sido su deseo, decirle que la quería mucho. Para expresar amor se utiliza el verbo *ne*, 'querer, necesitar'. En la línea 27 vemos otra vez la evaluación de terceros: le decían cosas feas de su forma de ser; utiliza el término *m'uyi* en sentido de 'forma de vivir/actuar/ser'. Las líneas 27-28 contienen el uso de dos términos para referirse a su enamorada: *xusi*, 'muchacha' (joven), y *'behñä*, 'mujer' (adulta); esta variación podría deberse a diversas intenciones. Una de ellas es que simplemente utiliza una forma u otra en una especie de paralelismo; también podría deberse al posicionamiento temporal: el primer término tal vez anclado en el pasado, siendo ella joven, y el segundo, en el presente o futuro, viéndola como una mujer casada o madura.

Palabras como *'behñä*, 'mujer', y *xusi*, 'muchacha', pueden referirse a esposa o novia, respectivamente, cuando se les antepone un posesivo; por ejemplo: *ma 'behñä*, 'mi esposa (mi mujer)'; *ma xusi*, 'mi novia (mi muchacha)'.

El narrador continúe expresando su enamoramiento, en forma de resolución.

29. *i kja ora, kja ora, gí 'wiga'a*
'hay veces, hay veces que la sueño'
30. *gí 'bu ma* ñaxuga, *hingi ne boña*
'está en mi cabeza, no quiere salir'
31. *ngu ne ga poña* nu'a ra *bne konge'a*
'como quiero que salga ese amor hacia ella'
32. *pe hingi, hingi asta nuna ra, ra paya siempre 'bu ma* ñaxu
'pero no, no, hasta el día hoy de siempre está en mi cabeza'
33. *pe ra, ra, ra mfeni ko* nu'a xusi *pa geki nunka na thogi*
'pues, el pensamiento con esa muchacha, para mí nunca va a pasar'
34. *siempre na ñvo ma m'uyi*
'siempre va estar en mi corazón'
35. *siempre nu'a ra 'behñä na m'u ha ma m'uyiga*
'siempre esa mujer va a vivir en mi corazón'
36. *hi soch'u'a, pe nugi a gí usaga nu'a, nugi gí benga ke gí pesga n'a ra ns'oki*
'pues está feo, pero yo no le tengo rencor, yo pienso que tengo la culpa'

En las líneas 29, 30, 32 y 33 el narrador utiliza términos que muestran procesos mentales, como *'wi*, 'soñar'; *'bu ma* ñaxuga, 'está en mi cabeza' (locativa), y *mfeni*, 'pensamiento' que está con esa muchacha (locativa), con los cuales denota procesos cognitivos de enamoramiento. En la línea 34 tenemos *na ñvo ma m'uyi*, 'estará en mi

corazón', construcción locativa con el verbo *ʒo/ñ'o*, 'andar'. En las líneas 30-31 muestra el deseo de ya no seguir enamorado, con ayuda del verbo *poni*, 'salir': desea que el pensamiento y amor hacia ella salgan de su mente y corazón. En las líneas 33 y 35 hay expresiones de resignación, como 'nunca va a acabar/pasar'. En la línea 35 tenemos otra expresión de enamoramiento donde se utiliza el verbo *m'ui*, 'vivir', para expresar que ella vivirá en su *m'uyi*, 'corazón', que refiere al enamoramiento como proceso emocional.

Las expresiones de enamoramiento cognitivo tal vez han surgido por influencia occidental, cuando se utilizan términos como *mfeni*, 'pensamiento', localizado en la *ñaxu*, 'cabeza', ambos relacionados con los procesos de raciocinio y el recuerdo; mientras que las expresiones de enamoramiento emocional están relacionadas con el *m'uyi*, 'corazón (inmaterial)', donde reside lo emocional. Este concepto muestra la visión cultural otomí sobre las emociones.

En estas expresiones lingüísticas de enamoramiento podemos notar que se utilizan como núcleos de las construcciones verbos en común, como *yut'i/kyt'i*, 'entrar'. La forma de afección tiene una misma predicación: 'entrar a...':

En la línea 36 califica de forma negativa su situación sentimental, recicla la expresión de no sentir odio o rencor por ella. Él siente culpa (*ns'oki*, 'pecado, culpa') y se responsabiliza de su situación emocional, posiblemente ve una tragedia en el amor no realizado. A este respecto, León (2017) comenta que, mientras la relación en pareja o de noviazgo va desarrollándose, surgen nuevas estructuras de otras emociones o sentimientos, es decir, aparecen otras emociones y sentimientos con base en los comportamientos y valores morales. Tal vez el narrador se ha motivado por el sentimiento de pérdida o por amor que nunca se vio correspondido. Entre estos sentimientos y emociones emergentes están el deseo (*ne*), la culpa y el pecado (*ns'oki*); este último término como una forma valorativa moral del actuar y sus consecuencias. Posteriormente, en forma de coda, el narrador expresa que se arrepiente por no haberle dicho la verdad de lo que sentía, que era su 'vida de verdad, su amor verdadero'.

37. *hinga emba kjuäni ke nu'ä ma m'uyi kjuäni*
'yo no le dije la verdad que ella es **mi vida de verdad** (amor verdadero)'
38. *gi 'buka'ä, hingi nogoga, lo ke pasa es ke n'a ra hne kjuänibo*
'estoy viviendo eso, no estoy loco, lo que pasa es que es un **amor de verdad**'
39. *hingi nkja man'a ra mfeni ke nu'ä ra neho ko nu'ä ra 'behñä*
'no tengo más pensamiento que ese **gran amor** con esa mujer'

Espera que un día ella lo escuche, añade que posiblemente habría sido mejor persona si ella le hubiera correspondido, así él hubiera vivido con ella con mucho amor.

40. *kon gäda ra hne de ra ximbhayi*
'Con todo el **amor** del mundo.'

Como últimas palabras vuelve a expresar que sigue enamorado (expresa resignación), da las gracias y termina su narrativa.

41. *nunka na m'e nuna ra hne konge nu'ä ra 'behñä*
'nunca se **perderá** este **amor** con esa mujer'
42. *kjamädiho*
'muchas gracias'

Para finalizar, la narrativa está llena de evaluaciones, es el elemento más recurrente. Evalúa su sentir y el comportamiento de ambos. Tenemos expresiones de amor, enamoramiento, evaluación moral y de comportamiento (formas de relacionarse ambos participantes); se observaron también elementos morales y sociales asociados a las expectativas de pareja, como vivir bien, ofrecer casa y cosas materiales como prueba de ser capaz de proveer lo necesario para una vida juntos. En el nivel lingüístico, se utilizaron diversos verbos metafóricamente, así como conceptos como *m'uyi* y *mfeni*.

En las siguientes secciones mostraré un breve análisis de las expresiones lingüísticas de emoción, el amor como historia y las implicaciones socioculturales.

Análisis de las expresiones lingüísticas de emoción

En otomí de San Ildefonso, el verbo común para la expresión de amor es el verbo *ne*, 'querer, necesitar'. La lengua otomí cuenta con el verbo *mädi*, 'amar'; sin embargo, su uso es muy marginal para expresar amor; parece que va más en sentido de respeto, dar cariño; algunas personas lo asocian con sentir o chiquear. El verbo *ne* tiene dos usos: 'querer' (necesitar) (2b) y 'querer' (afectivo) (2a).

- (2) a. *gíneho nu'ä xusi* 'quiero mucho a esa muchacha'
b. *gí neke gi ho ma 'behñä?* '¿quieres ser mi esposa?'

Otra forma de expresar amor y la intención de vivir juntos en matrimonio es con la construcción de coordinación escindida *'buhue*, 'estar/vivir juntos', siempre y cuando el verbo existencial *'bui*, 'estar, vivir' tenga enclítico de dual exclusivo *-hue* (3).

- (3) *gí mbenga ga 'buhue* 'estoy pensando en casarme contigo'

Hay tres términos que quiero resaltar en este análisis: *m'uyi*, *hne* y *mfeni*. Cada uno de ellos puede tener más de un significado (4-6).

- (4) *m'uyi* 'corazón (formal), ser, vivir, sentir/sentimiento, vida, forma de ser/vivir, historia, origen'.
(5) *hne* 'el amor, el querer, la persona querida'.

- (6) *mfēni* ‘recuerdo, pensamiento, conocimiento, juicio, razón’.

El término *m'uyi* es muy importante en la concepción de las emociones en la cosmovisión otomí. Puede traducirse al español como ‘corazón (formal o inmaterial)’, se conceptualiza como el *centro energético emocional* o *ser*, incluso el *alma*, de las personas otomíes, la energía de la persona que se encuentra en el centro del cuerpo. Este término es más amplio, ya que también significa ‘vida, historia, sentir’. Galinier argumenta que:

En la geometría corporal, el estómago está localizado al ‘centro’; esta posición media lo convierte en el soporte del *nzahki* [*nzaki* ‘fuerza, salud corporal’] y del *ntāhi* [*ndāhi* ‘viento, aire’], es decir, de la energía vital y del alma-soplo [...] al nombre indígena del estómago: *mbui*, cuyo significado está relacionado con el de *bui* ‘vivir, existir, habitar’. Este término tiene la particularidad de designar también al corazón, órgano para el cual la lengua otomí no ofrece ningún término de sustitución (2018, 587).

Vemos una fuerte relación entre el *muyi*, ‘estómago (corazón material)’ y el *m'uyi*, ‘corazón (inmaterial)’.

El término *hne* es un nominal derivado del verbo *ne*, ‘querer, necesitar’, prefijado con el nominalizador *h-*; *hne* en el ámbito emocional refiere a “el querer, el amor”.

El término *mfēni* refiere al pensamiento o conocimiento, cercano a los procesos cognitivos de la memoria. En esta historia el narrador lo utiliza en el sentido de ‘tener en el pensamiento/recuerdo al ser amado’.

Vimos que hay dos formas de expresar enamoramiento que he catalogado como proceso cognitivo (7) y proceso emocional (8).

- (7) a. *bizq ma ñaxu* ‘llegó a mi cabeza’
 b. *yuti ma mfēni* ‘entra en mi pensamiento’
 c. *siempre bu ma ñaxu* ‘siempre está en mi cabeza’
- (8) a. *na yuta kjuāni ma m'uyi* ‘entrará de veras en mi corazón’
 b. *siempre na ño ma m'uyi* ‘siempre va estar en mi corazón’
 c. *siempre nuā ra behñā na m'u ha ma m'uyiga* ‘siempre esa mujer va a vivir en mi corazón’.

En estas expresiones se usan los verbos *kut'i/yut'i*, ‘entrar’; *soho*, ‘llegar acá’; *yo/ño*, ‘caminar, andar’; *m'udi*, ‘nacer, vivir’, y *bui*, ‘estar, vivir’, que son verbos de movimiento, existenciales y locativos, los cuales metafóricamente muestran cómo el narrador expresa y concibe el enamoramiento. Los términos *ñaxu*, ‘cabeza’; *mfēni*, ‘pensamiento’, y *m'uyi*, ‘corazón’ (todos poseídos) son concebidos como *locus*, el lugar donde se alberga o llega la emoción o imagen de la persona amada. El experimentante (narrador) está codificado en el posesivo *ma*.

En la narrativa también hay expresiones con las que el narrador niega emociones negativas, como *usa*, ‘odiar’, hacia su amada, por ejemplo: *nunka xa usagā nunka*

xa, ‘nunca le tuve rencor’, y *nunka xi usi, xi usa*, ‘nunca he tenido mala fe, no la he ofendido’. Éstas pueden ser resultado de la evaluación de sus emociones y, entonces, enfatiza sólo tener emociones positivas hacia ella.

El proceso inverso al enamoramiento (entrar, estar o llegar) es ‘salir’. El narrador mostraba cierto deseo de desenamorarse, lo cual expresa con el verbo *poni*, ‘salir’, que su sentimiento, la imagen o recuerdo de ella salga de su *mfēni*, *m'uyi* o *ñaxu*.

El amor como narrativa y constructor social

Las características principales que he encontrado en esta historia son el amor, el enamoramiento, el rechazo, la decepción, las expectativas, el enamorado y el ser amado. Rougemont habla sobre que el amor no tiene historia si no está asociado con la muerte, es decir, un amor frustrado o desgraciado: “el amor dichoso no tiene historia [...] la pasión significa sufrimiento” (1945, 15). Para Sternberg, “el amor es el protagonista principal” de la historia (traducción propia) (1999, 41). La emoción es la que da sentido a la narrativa y el narrador la menciona al inicio (orientación); desarrolla una historia de un amor trágico, no logrado.

¿Cómo sabemos que es amor lo que expresa el narrador? Varios son los comportamientos que manifiesta hacia ella, como querer un diálogo, querer que sea su pareja (equidad); también alude al respeto cuando expresa que no siente emociones negativas, hay diversas evaluaciones positivas (halagos) y también un posicionamiento de incredulidad cuando hablan mal de ella. Felmlee y Sprecher describen el amor “distinto de otros sentimientos intensos directos hacia otras personas, [...] [en] temas de semejanza [equidad], respeto y evaluación positiva” (traducción propia) (2006, 393), mismos que se encuentran en el relato.

Esta historia de amor sólo la vivió el narrador, es una creación de él mismo, nadie más la comparte. Sternberg afirma que “el amor es una historia cuyos autores somos nosotros mismos” (traducción propia) (1999, 19). El amor expresado en la narrativa tiende al amor trágico y platónico; Rougemont define el amor platónico como “una enajenación, un rapto indefinido de la razón y del sentido natural” (1945, 63). En la narración tenemos una idealización de un amor, no ve pecado o algo malo en su amada, sólo tiene halagos hacia ella, y hasta nuestros días continúa enamorado; él tiene a su amada en la mente y la cabeza, además de en el corazón.

En esta narración el amor es una emoción que no aparece de forma aislada, ya que emerge y se asocia a otros comportamientos afectivos, como la decepción y la tristeza (en forma de resignación). El amor parece una fuerza que “a menudo determina la intensidad de una atracción hacia o que se aleja de una relación íntima con otra persona, puede convertirse en un elemento de una decisión o acción” (traducción propia) (Goode 1959, 38). Este amor platónico llevó al narrador a tratar en varias ocasiones de acercarse a ella para dialogar y tratar de cortejarla,

cuenta expectativas de una vida en pareja y sobre la felicidad.

El amor es una emoción muy compleja, donde emerge y converge un “número amplio de emociones, pensamientos y motivaciones diferentes, tales como cuidar de otra persona, tener una buena comunicación y prestar apoyo a los demás” (traducción propia) (Sternberg 1999, 11). Muchas expresiones del narrador contienen conceptos relacionados con “el afecto, la atracción, el anhelo por la persona amada” (Rodríguez 2012, 163). A esto yo añadiría la admiración (halagos) y resaltar las capacidades y el conocimiento del ser amado; tener expectativas a largo plazo que se presentan muchas veces como promesas. Hay expresiones como ‘¿qué haré para poder platicar con ella?’ (comunicación), y se pregunta ‘¿qué le voy a dar?’ (compromiso de dar, tal vez para mostrar la capacidad de proveer). No sólo expresa su enamoramiento, sino que emprende acciones de acercamiento con su enamorada, además expresa diversas imágenes de carácter social, como la vida en pareja. A su corta edad, el narrador tiene la idea de que eso se debe hacer con la persona amada: mostrar interés y comprometerse en un futuro. En la línea 13 hay un ejemplo de proveer de lo material: ‘me apuré a hacer mi casa’. El amor como una fuerza de acción social.

Los entrevistados mencionan que, luego de que los padres dan el permiso de la unión, el novio era obligado a llevarse a su novia a vivir juntos. Muchas veces él no tenía casa o estaba en construcción, por lo que decidía llevársela a vivir con sus padres. Como se mencionó, la chica podría sentirse incómoda, ya que, por un lado, el padre presionaba al novio para que ya se hiciera responsable de tener un lugar para que vivieran solos y, por otro, tanto la madre como las hermanas vigilaban y evaluaban en todo momento el actuar de la chica, principalmente en las labores domésticas, en la atención a su esposo y en el cuidado del primer hijo. La novia era acusada por la familia si incurría en algún comportamiento que consideraban inmoral, no podía saludar a ningún hombre más ni salir sin permiso. La novia tenía que ser casi sumisa y tenía que agradar a su familia política.

También era usual que los suegros trataran bien a su nuera, pero no dejaban de presionar al hombre para que construyera su propia casa. El padre del novio le facilitaba (heredaba) el terreno y le ayudaba en su construcción. Los hombres eran los que heredaban las tierras de sus padres, a las hijas no era usual darles terreno, pues se decía que a ellas les daría el marido.

De forma general así eran (y aún puede seguir teniendo presencia) el patrón de comportamiento y la forma de actuar de la familia una vez que ambos novios decidían tener una vida juntos.

El desarrollo del amor y su expresión

El amor no sólo es una emoción, sino un constructor social, ya que “la concepción del amor es importante en las culturas porque incide en las instituciones como el

matrimonio, el noviazgo y la religión” (traducción propia) (Beall y Sternberg 1995, 46). Con base en las tres fuentes —la narrativa de amor, el ritual de cortejo y las entrevistas—, puedo mostrar una posible temporalidad en la aparición de las expresiones de amor y su relación con el matrimonio en San Ildefonso a lo largo de tres periodos: 1) un pasado lejano, 2) un pasado reciente y 3) el presente. En cada uno de ellos las expresiones de amor han sido diferentes o ausentes.

En el pasado lejano (calculo más de 60 años) no existía la expresión del amor, lo que movía al matrimonio era una relación de atracción física, la belleza. El hombre era quien escogía a la posible pareja, la mujer se comprendía como un actor pasivo y casi siempre aceptaba. El hombre tenía dos opciones, cortejarla haciendo el ritual del arrebato o simplemente se la robaba (robársela implicaba llevársela a escondidas sin el permiso de los padres). La mujer tenía que acceder a tener una unión matrimonial con el hombre que la cortejaba o se la robaba. En ese periodo la unión no se daba por medio del matrimonio civil, era de acción y palabra. El hombre sentía atracción por la mujer y eso era motivo suficiente para cortejarla y tomarla como su esposa; él no buscaba ninguna otra cualidad en ella, ya que se daba por sentado que la mujer sabía realizar las labores del hogar, su rol de esposa y madre, porque eran socializadas desde niñas para ello. No había sentimientos ni expresiones de amor, era un poco más “arrebato el asunto”, según los entrevistados. Comentan que las expresiones corporales eran muy íntimas, a sus padres o abuelos nunca los vieron tomados de la mano, abrazados o besándose de forma pública. Es probable que estas conductas aparecieran en la intimidad de su hogar.

La segunda etapa, según un cálculo a partir de los testimonios, se sitúa entre 50 o 60 años atrás. En ella ya mediaba algún sentimiento como motivo para tener una relación de noviazgo y llegar al matrimonio. El hombre realizaba acciones para enamorar a la chica, con frases como *gi ne’äho*, ‘te quiero’, y *má ga nāwichu*, ‘vamos a platicar un rato’. Esta etapa la vivieron casi todos los entrevistados, pero aún había quienes realizaban el robo de la mujer o el arrebato del ceñidor. El desuso del ceñidor por esta generación y las más jóvenes resultó en que se dejara de practicar el ritual. Ya prevalecía la práctica de “llevarse a la chica por las buenas o por las malas”, dicen los entrevistados. Como todo proceso, sus prácticas fueron cambiando poco a poco. En este periodo ya había algunas manifestaciones corporales entre las parejas, tales como el abrazarse y tomarse de las manos; pero también era común ver en las calles a la mujer caminando detrás del hombre y no a la par. Los besos sólo sucedían en lo íntimo. Menciona una entrevistada que la mujer era mal vista moralmente si se besaba en público.

En el presente periodo, prevalecen el enamoramiento y el noviazgo como etapas previas al matrimonio; aún existe “el robo de la chica”, ya con el consentimiento de ella, pero sin la aprobación de los padres. Ahora los padres son poco tomados en cuenta en esta práctica. Las

nuevas generaciones tienden más a los comportamientos de besarse, abrazarse y tomarse de las manos en público.

Los tiempos cambian y las formas de expresar el amor han cambiado, tanto porque la lengua otomí ha comenzado a ser desplazada por el español en los jóvenes como por las formas de relacionarse. Con la introducción de las nuevas tecnologías es más fácil y rápida la comunicación. Un hombre tímido, por ejemplo, mediante algún medio electrónico puede expresar ciertas emociones que le cuesta trabajo manifestar en una interacción cara a cara, en este caso, el amor. Se habla de emociones actuadas en una práctica textual, escritos que se comparten a través de las nuevas tecnologías, los dispositivos electrónicos y las plataformas de redes sociales virtuales. Esto nos lleva a explorar las nuevas formas de enamoramiento y de expresar el amor en el ámbito de las nuevas tecnologías y las nuevas formas de relacionarnos afectivamente a través de ellas (Belli *et al.* 2010; León 2017).

Consideraciones finales

Según las fuentes de datos y los testimonios de los entrevistados, el amor y sus expresiones, como el amor de pareja, platónico o romántico, se han construido (o adaptado) socialmente en un pasado reciente, 50 o 60 años atrás; antes de ese tiempo no había sentimiento como parte de los elementos de la unión en pareja. El matrimonio como institución sociocultural ya existía, pero no había estas formas de expresar amor romántico, tampoco había historias de amor.⁸ Las narrativas de enamoramiento han sido de reciente creación, esto puede deberse al contacto con las comunidades mestizas de los alrededores y de los medios de comunicación en la forma de radionovelas, por ejemplo. Es innegable la influencia occidental en los ámbitos de las emociones, en la psicología y en las instituciones socioculturales de las comunidades indígenas.

En la lengua también ha habido repercusiones. No sólo se observó la utilización del término *m'uyi*, 'corazón (inmaterial)' que refleja la cultura otomí, sino también expresiones metafóricas del tipo psicológico, con términos como *ñaxu*, 'cabeza', y *mfeni*, 'pensamiento', para expresar enamoramiento con verbos de movimiento, como *soho*, 'llegar acá', y *kut'il'yut'i*, 'entrar'. La utilización del verbo *ne*, 'querer, necesitar', puede ser una tendencia en muchas lenguas para expresar amor, posiblemente en un sentido de necesidad o apego. Por otro lado, la ausencia de *mādi*, 'amar, chiquear', para expresar amor puede deberse a una especialización de este verbo hacia el respeto o una forma de empatía u otras formas de relacionarse de forma afectiva.

En cuanto al amor como narrativa, el narrador desarrolló una historia de amor platónico, en la cual nos dejó ver algunos aspectos sociales y personales (psicológicos y

emocionales) que le sucedieron al enamorarse y proponer una vida en pareja.

En el pasado lejano el amor no era una de las bases del matrimonio, actualmente puede considerarse como un "elemento de acción social y, por tanto, de estructura social" (traducción propia) (Goode 1959, 38) en esta comunidad, como lo podemos constatar en la narrativa, en el ritual de cortejo y en los testimonios de los entrevistados.

Goode (1959) nos habla de cuatro *funciones sociales del amor*.⁹ La tercera función versa en que el amor da pie a las relaciones amorosas (truismo), se crea un patrón social del amor, con base en el que serán socializadas las personas. La cuarta función está en el terreno de la antropología, en lo sociocultural, *el amor como el estructurador de los sistemas de parentesco*, como una de las principales bases actualmente en San Ildefonso para el matrimonio, que repercute en las formas en las que la pareja y las familias crean nuevas formas de relacionarse (funciones) y que llevan a su vez a nuevas estructuras y sistemas parentales.

En San Ildefonso el patrón del amor ha sido introducido en un pasado reciente, y se ha convertido en un patrón social y cultural, donde ya no sólo es obtención de un cónyuge, sino que también es ya un factor importante para la creación de una relación de noviazgo, pareja y matrimonio. Esto lo vemos cuando el narrador (que tiene más de 65 años) idealiza el amor y lo proyecta en matrimonio con base en el afecto que le tiene a la chica; es decir, se convierte en uno de los factores que crean relaciones de parentesco.

En este artículo presenté los primeros indicios sobre la manifestación y expresiones del amor en la cultura y lengua otomí de San Ildefonso, Hidalgo, en tiempos recientes y cómo es que éste puede verse reflejado en las estructuras sociales. Queda por recopilar más datos que nos lleven a tener patrones lingüísticos, culturales y sociales actuales sobre el amor en la cultura y lengua otomí de esta comunidad.

⁹ Goode (1959) nos habla de cuatro funciones sociales del amor: 1. Poético, humanista, literario, erótico, pornográfico (el cual trata sobre la experiencia del amor entre dos personas enamoradas, entre la pareja, abarca los conceptos de pasión, sexualidad y erotismo). 2. Asesoramiento matrimonial, que se centra en el amor romántico, en el amor "conyugal" la construcción de la pareja, el matrimonio; habla sobre cómo el amor romántico es una de las bases principales del matrimonio. 3. Las funciones del amor que dan pie a las relaciones amorosas (el amor como una etapa anterior al matrimonio; el amor como un proceso psicológico (una pasión idealizada); la socialización del amor que crea "un patrón social y cultural" sobre la familia, entonces se crean mitos e historias sobre el amor y el cortejo; el amor como un elemento decisivo del matrimonio, el amor como una fuerza de creación de roles de parentesco; siguiendo a Robert F. Winch, nos habla sobre como psicológicamente el amor hace que el enamorado sienta que se complementa con los atributos de la persona amada. 4. El amor desde la antropología, nos habla de cómo los antropólogos han ignorado el amor como un factor importante para la creación de las estructuras o sistemas parentales; pareciera entonces, comenta, que el amor sólo es un asunto de sociedades occidentales (1959, 38-40).

⁸ Los matrimonios civiles se comenzaron a practicar en el pasado reciente. Anteriormente el matrimonio no se sustentaba frente a un juez y con un acta de matrimonio.

Anexo

Se presentan a continuación algunos nombres de emociones en otomí de San Ildefonso, Hidalgo.

Emociones en otomí de San Ildefonso, Hidalgo

Español	Otomí
Alegría, felicidad	<i>mpáha/mpádi</i>
Amor	<i>hne/nhe, hmäte</i>
Compasión	<i>hueki</i>
Odio	<i>nt'usa</i>
Desprecio, resentimiento	<i>seya</i>
Miedo	<i>nsü</i>
Susto	<i>mbidi</i>
Enojo	<i>kue</i>
Tristeza, preocupación	<i>dumuyi</i>
Vergüenza	<i>'besá</i>

Referencias

- Beall, Anne y Robert J. Sternberg. 1995. "The social construction of love". *Journal of Social and Personal Relationships* 12 (3): 417-438. DOI: <https://doi.org/10.1177/0265407595123006>.
- Belli, Simon, Rom Harré y Lupicinio Íñiguez. 2010. "Emociones y discurso: una mirada a la narrativa científica de la construcción social del amor". *Prismasocial, Revista de Ciencias Sociales* 4: 1-45. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3632596>.
- Boiger, Michael y Batja Mesquita. 2012. "The Construction of Emotions in Interactions, Relationships, and Cultures". *Emotion Review* 4 (3): 221-229. DOI: <https://doi.org/10.1177/1754073912439765>.
- Bourdin Rivero, Gabriel Luis. 2016. "Antropología de las emociones: conceptos y tendencias". *Cuicuilco* 23 (67): 55-74. <https://www.redalyc.org/journal/5295/529555490004/html/>.
- Bourdin Rivero, Gabriel Luis. 2020. "Nociones teóricas y metodológicas para el estudio de los conceptos emocionales". *Diversa. Escritos Pedagógicos* 3 (5): 11-34. https://www.humanindex.unam.mx/humanindex/consultas/detalle_articulos.php?id=50867&rfc=Qk9SRzU3M-DUyNw==.
- Caballero Barrón, Bernardo Faustino. En preparación. "Análisis de las expresiones de emoción en otomí de San Ildefonso, Hidalgo. Estructura, narrativa e interacción". Tesis, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Darwin, Charles. (1872) 2009. *The expression of emotions in man and animals*. Editado por Francis Darwin. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511694110>.
- Felmlee, Diane y Susan Sprecher. 2006. "Love". En *Handbook of the Sociology of Emotions*, editado por J. E. Stets y J. H. Turner, 389-416. Nueva York: Springer. <https://link.springer.com/book/10.1007/978-0-387-30715-2>.
- Galinier, Jacques. (1990) 2018. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. 2ª. ed. Traducción de Ángela Ochoa y Haydée Silva. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centros de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista.
- Goode, William. 1959. "The Theoretical Importance of Love". *American Sociological Review* 24 (1): 38-47. DOI: <https://doi.org/10.2307/2089581>.
- Hernández Cruz, Luis, Moisés Victoria Torquemada y Donaldo Sinclair Crawford. 2010. *Diccionario del hñāñhü (otomí) del Valle del Mezquital*. Vocabularios Indígenas, 45. México: Instituto Lingüístico de Verano. https://www.sil.org/system/files/rapdata/92/05/99/92059927774128627662217754267521144782/ote_diccionario_ed2.pdf.
- Jiménez Balam, Deira, Teresita Castillo León y Lilia Calvalcante. 2020. "Las emociones entre los mayas. Significados y normas culturales de expresión-supresión". *Península* XV (1): 41-65. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-57662020000100041.
- Kövecses, Zoltan. 1991. "A Linguist's Quest for Love". *Journal of Social and Personal Relationships* 8 (1): 77-97. DOI: <https://doi.org/10.1177/0265407591081004>.
- Kövecses, Zoltan. 1988. *The Language of Love. The Semantics of Passion in Conversational English*. Lewisburg: Bucknell University Press. <https://searchworks.stanford.edu/view/1296622>.
- Kövecses, Zoltán. 2000. *Metaphor and emotion. Language, culture and body in human feeling*. Cambridge: Cambridge University Press-Editions de la Maison des Sciences de l'Homme. <https://www.cambridge.org/bt/universitypress/subjects/psychology/cultural-psychology/metaphor-and-emotion-language-culture-and-body-human-feeling>.
- La Rochefoucauld, Francisco. 1984 [1665]. *Máximas: reflexiones o sentencias y máximas morales*. Barcelona: Planeta.
- Labov, William y Joshua Waletzky. 1967. "Narrative analysis. Oral versions of personal experience". En *Essays on the Verbal and Visual Arts. Proceedings of the 1966 Annual Spring Meeting of the American Etymological Society*, editado por J. Helm MacNeish, 12-44. Seattle: University of Washington Press. DOI: <https://doi.org/10.1075/jnlh.7.02nar>.
- León, Lourdes de. 2017. "Texting amor: Emerging intimacies in textually mediated romance among tzotzil mayan youth". *Ethos* 45 (4): 462-488. <https://doi.org/10.1111/etho.12183>.
- Levenson, Robert W. 2011. "Basic emotion questions". *Emotion Review* 3: 379-386. DOI: <https://doi.org/10.1177/1754073911410743>.
- Luhmann, Niklas. 1985. *El amor como pasión. La codificación de la intimidad*. Traducción de Joaquín Adsuar Ortega. Barcelona: Península. <https://es.scribd.com/do>

- [cument/521042360/Luhmann-Niklas-El-Amor-Co-mo-Pasion-La-Codificacion-de-La-Intimidad.](#)
- Lupo, Alessandro. 2023. "Yolyemani huan nalhuayotia, ablandar el corazón y poner raíces: palabras rituales nahuas para asegurar el cariño de una mujer". *Estudios de Cultura Náhuatl* 65: 169-228. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8895710>.
- Lutz, Catherine. 1988. *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll & their Challenge to Western Theory*. Chicago: The University of Chicago Press. <https://psycnet.apa.org/record/1988-98203-000>.
- Lutz, Catherine y Geoffrey White. 1986. "The Anthropology of Emotions". *Annual Review of Anthropology* 15: 405-436. doi: <https://doi.org/10.1146/annurev.an.15.100186.002201>.
- Lyons, William. 1980. *Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press. doi: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511609244>.
- Mesquita, Batja, Michael Boiger y Jozefien Leersnyder. 2016. "The Cultural Construction of Emotions". *Current Opinion in Psychology* 8: 31-36. doi: <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2015.09.015>.
- Ochs, Elinor. 1986. "From Feelings to Grammar: A Samoan Case Study". En *Language Socialization Across Cultures*, editado por B. Schieffelin y E. Ochs (eds.), 251-272. Cambridge: Cambridge University Press. doi: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511620898>.
- Plutchik, Robert. 1994. *The Psychology and Biology of Emotion*. Nueva York: Harper Collins.
- Ponsonnet, Maïa. 2022. "Emotional language: A brief history of recent research". En *Approaches to Language and Culture*, editado por S. Völkel y N. Nassenstein, 307-335. Berlín-Boston: De Gruyter Mouton. <https://doi.org/10.1017/S0047404524000216>.
- Quezada, Noemí. 1996. *Sexualidad, amor y erotismo: México prehispánico y México colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Plaza y Valdés. <https://sibi.upn.mx/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=96077>.
- Quinn, Naomi. 1987. "Convergence Evidence for a Cultural Model of American Marriage". En *Cultural Models in Language and Thought*, D. Holland y N. Quinn (comps.), 173-192. Cambridge: Cambridge University Press. doi: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511607660>.
- Quinn, Naomi. 2005. "How to Reconstruct Schemas People Share, from What They Say". En *Finding Culture in Talk. A Collection of Methods*, editado por N. Quinn (ed.), 25-82. Nueva York: Palgrave Macmillan. doi: [10.1007/978-1-137-05871-3](https://doi.org/10.1007/978-1-137-05871-3).
- Rodríguez Salazar, Tania. 2012. "El amor en las ciencias sociales: cuatro visiones teóricas". *Culturales VIII* (15): 155-180. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-11912012000100007.
- Rougemont, Denis de. (1938) 1945. *El amor y occidente*. Traducción de Ramón Xirau, revisada por Joaquín Xirau. México: Leyenda. https://www.academia.edu/8741982/Denis_de_Rougemont_Amor_y_occidente.
- Sternberg, Robert J. 1986. "A Triangular Theory of Love". *Psychological Review* 93 (2): 119-135. doi: <https://doi.org/10.1037/0033-295X.93.2.119>.
- Sternberg, Robert J. 1999. *El amor es como una historia. Una nueva teoría de las relaciones*. Barcelona: Paidós.
- Swidler, Ann. 2001. *Talk of Love. How Culture Matter*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wierzbicka, Anna. 1999. *Emotions across Languages and Cultures: Diversity and Universals*. Cambridge: Cambridge University Press. doi: [10.1017/CBO9780511521256](https://doi.org/10.1017/CBO9780511521256).