

Procesos de legitimación discursiva entre la medicina alópata y la medicina tradicional: el caso del tlahuica en el Estado de México¹

Guadalupe Nancy Nava Gómez

Rosa María Alemán Martínez

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Resumen

El artículo contiene un abordaje sobre los procesos de legitimación discursiva entre las prácticas de medicina tradicional y las prácticas alópatas desde la antropología lingüística. El objetivo central consiste en identificar la racionalidad entre estos dos modos de la experiencia humana: la *objetiva-intelectiva* y la *subjetiva-afectiva*. Los objetivos específicos son: 1) la revaloración de la medicina tradicional a través de la reconstrucción del proceso de legitimación, 2) la recuperación del saber asociado con la medicina tradicional en México.

La metodología corresponde a un análisis semiótico desde la teoría de la producción de los signos y se hace una comparación entre la estructura y los sistemas de relaciones de ambos códigos lógicos y sociales. Como resultados de la investigación se destacan: la documentación sobre los procesos de legitimación de la medicina tradicional, se

¹ Este artículo se deriva del proyecto de investigación titulado “Análisis del discurso del proceso de legitimación entre la medicina tradicional y la medicina alópata”, registrado en la Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados de la Universidad Autónoma del Estado de México, con la clave 4652/2019SF, bajo la responsabilidad de la Dra. Rosa María Alemán Martínez y la Dra. Guadalupe Nancy Nava Gómez. Dicho proyecto fue registrado en la Convocatoria 2019 y no contó con financiamiento institucional. El informe final fue presentado y aprobado por el Director y Coordinador del Instituto o Centro de Investigación*, quienes aprobaron en la sesión de fecha 24/02/2020 la entrega del informe final.

visibilizan grupos en proceso de recuperación de prácticas ancestrales y se propone la revitalización y el mantenimiento de lenguas indígenas en México.

Palabras clave: códigos lógicos; códigos sociales; mantenimiento de lenguas; revitalización lingüística.

Abstract

Processes of Discursive legitimation between allopathic and traditional: The case of Tlahuica in the State of Mexico

The article addresses processes of discursive legitimation of traditional and allopathic medicine practices from a linguistic anthropology framework. The main purpose of the study is to identify the rationale underlying these two modes of human experience: The objective-intellectual and the subjective-affective. This, with the aims of 1) re-evaluating traditional medicine through the reconstruction of its legitimation processes, 2) revitalizing knowledge associated with traditional medicine in Mexico.

In methodological terms, the study involves a semiotic analysis based on the theory of the production of signs, and a comparison of the structure and the relational systems of both logical and social codes. Results show that by tracing the legitimation processes of traditional medicine, groups in the process of recovering ancestral practices gain visibility which, in turn, works as support to highlight the need of revitalization and maintenance of Mexican indigenous languages.

Key words: logical codes; social codes; language maintenance; linguistic revitalization.

Résumé

Processus de légitimation discursive entre la médecine allopathique et la médecine traditionnelle : le cas de la langue Tlahuica dans l'État du Mexique

L'article contient une analyse sur les processus de légitimation discursif des médicaments traditionnels et allopathiques issus de l'anthropologie linguistique. L'objectif central est d'identifier la rationalité entre ces deux modes de l'expérience humaine : objectif-intellectuel et subjectif-affectif. Les objectifs spécifiques sont : 1) la réévaluation de la médecine traditionnelle à travers la reconstruction du processus de légitimation, 2) la récupération des connaissances associées à la médecine traditionnelle au Mexique.

La méthodologie correspond à une analyse sémiotique à partir de la théorie de la production des signes. De même, l'on propose une comparaison entre la structure et les systèmes de relations de codes à la fois logiques et sociaux. Les résultats de la recherche montrent des documents à propos des processus de légitimation de la médecine traditionnelle, une visibilisation des groupes qui se trouvent dans la démarche de récupération des pratiques ancestrales et une proposition afin de revitaliser et maintenir les langues autochtones au Mexique.

Mots-clés : codes logiques ; codes sociaux ; maintien de la langue ; revitalisation linguistique.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Nava, N., & Alemán, R. (2020). Procesos de legitimación discursiva entre la medicina alópata y la medicina tradicional: el caso del tlahuica en el Estado de México. *Lenguaje*, 48(2), 369-393. doi: [10.25100/lenguaje.v48i2.8580](https://doi.org/10.25100/lenguaje.v48i2.8580)

INTRODUCCIÓN

En las siguientes páginas se presenta un análisis de los procesos de legitimación discursiva entre dos modos de significación que conforman la experiencia humana: la *objetiva-intelectiva* (medicina alópata) y la *subjetiva-afectiva* (medicina tradicional), a partir de la identificación de la racionalidad que subyace las categorías lingüísticas que conforman los discursos de la medicina alópata y la medicina tradicional. Para ello, se recupera el marco explicativo desde el enfoque de la antropología lingüística y particularmente desde la antropología del conocimiento, el cual contempla el estudio del hombre, de su autoconocimiento de sus visiones de mundo; es decir, de dos modos que conforman la experiencia humana.

El punto de partida para la discusión y la presentación del marco teórico empleado para el análisis y la discusión implica la identificación de las diferencias entre las lógicas discursivas que subyacen los procesos de legitimación, a partir de la comparación de la naturaleza de los signos que se emplean en ambos códigos a fin de describir y documentar tanto la racionalidad de las categorías discursivas como los procesos de legitimación de estos dos modos de significación.

Cabe señalar que también se alude al campo de la semiología considerada como “la ciencia que estudia los sistemas de signos: lenguas, códigos, señales, etc.” (Guiraud, 2011, p. 7), mientras que Ferdinand de Saussure (2016) la define como “la ciencia que estudia los signos en el seno de la vida social de los individuos” (p. 42). Otro estudioso de los signos fue Peirce quien también contribuye al desarrollo de una teoría general de los signos a la cual denominó semiótica. La diferencia entre Saussure y Peirce es que el primero destacó la función social del signo; mientras que el segundo subrayó la función lógica del signo. Por tanto, semiología y semiótica parecieran contener orientaciones distintas concernientes al estudio de los signos. No obstante, ambas se refieren a la misma disciplina y contribuyen al desarrollo de la teoría general de los signos.

Asimismo, a través del enfoque social y el enfoque lingüístico se desarrolla una aproximación a dos tipos de códigos lingüísticos: lógicos (contenidos en la medicina alópata) y sociales (contenidos en la medicina tradicional). La finalidad es generar conocimiento antropológico y lingüístico que permita a partir de la reflexión teórica y conceptual, la elaboración de estrategias encaminadas a la revitalización y el mantenimiento del saber tradicional y de las lenguas indígenas en México.

De acuerdo con Vázquez (1982) existe un condicionamiento lingüístico que el cual transmite el saber y la experiencia a través de la percepción que un grupo o individuo se da del mundo. El objetivo de este posicionamiento consiste en abordar el estudio del hombre y el sentido de sus obras; es decir el conocimiento sobre la naturaleza y la condición humana. Para este fin se requiere de la recuperación del ‘pensamiento salvaje’ o también referido como pensamiento concreto pre-lógico (mágico), y diferenciarlo del pensamiento científico o racional.

Lévi-Strauss, en su obra *el Pensamiento Salvaje* (2014) apunta:

Entre la magia y la ciencia la primera diferencia sería, desde este punto de vista, que una postula un determinismo global e integral, en tanto que la otra opera distinguiendo niveles, algunos de los cuales, solamente, admiten formas de determinismo que se consideran inaplicables a otros niveles (...) Por tanto, en vez de oponer magia y ciencia, sería mejor colocarlas paralelamente, como dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a los resultados teóricos-prácticos (pues desde este punto de vista, es verdad que la ciencia tiene más éxito que la magia, aunque la magia prefigure a la ciencia en el sentido de que también ella acierta algunas veces) pero no por la clase de operaciones mentales que ambas suponen, y que difieren menos en cuanto a la naturaleza que en función de las clases de fenómenos a las que se aplican. (pp. 29-30).

A la luz de la cita anterior se desprende el siguiente cuestionamiento: ¿Cuál es la naturaleza –lógica–, que subyace a las operaciones y procesos de legitimación que suponen una distinción entre la ciencia (códigos lógicos-epistemológicos) y el pensamiento concreto pre-lógico (códigos sociales)?

El planteamiento anterior conduce hacia un estudio de corte multidisciplinario que reúna distintas comprensiones e interpretaciones en torno a los procesos que legitiman prácticas discursivas como las empleadas en la medicina tradicional y en la medicina alópata. Los límites del presente análisis se concentran en la aproximación teórico-conceptual y en la aproximación sobre la naturaleza de los signos que conforman los códigos lógicos o epistemológicos y los códigos sociales; así como los procesos de legitimación que conllevan.

373

MARCO TEÓRICO

Generalmente, los estudios lingüísticos que se abocan al análisis del discurso tienen una amplia tradición de corte estructuralista y funcionalista (Blanche-Benveniste, 1998). No obstante, ante la complejidad que encierra el estudio del lenguaje es necesario recurrir a la elaboración de investigaciones de corte multidisciplinario que permitan generar posturas, planteamientos y teorías nuevas con la finalidad de llevar a cabo investigaciones que integren nuevas comprensiones e interpretaciones respecto de objetos de estudio complejos y urgentes; a saber: el mantenimiento y la revitalización de lenguas indígenas y el contacto lingüístico.

Ante esta situación, el presente documento esboza la lógica que subyace al análisis estructural del discurso y los procesos de legitimación de la medicina alópata y la medicina tradicional. Lo anterior tiene como propósito central contribuir al desarrollo de estrategias para la revitalización y conservación de lenguas indígenas en México. Por ello,

la propuesta de manera inicial sugiere una ruptura con los estudios tradicionales en materia de análisis del discurso y de manera particular con los estudios antropológicos sobre el saber ancestral o bien conocimiento tradicional. De manera inicial a continuación se esboza una discusión de carácter descriptivo entre las características y formas de legitimación entre los códigos lógicos y los códigos científicos, desde marcos teóricos pertenecientes a la antropología y la lingüística.

Comprender y sentir

Desde el campo de la semiología, *comprender* y *sentir* representan las dos principales funciones centrales del lenguaje. Toda expresión y manifestación lingüística conlleva la representación de la experiencia humana ya sea de naturaleza *objetiva-intelectiva* o bien *subjetiva-afectiva*. Estas dos formas de interpretar y estar en el mundo orientan los alcances y las posibilidades que tienen los signos que conforman los códigos y sistemas a los cuales pertenecen. En este sentido, el signo lógico se origina a partir de una necesidad de *comprender* y explicar el mundo natural; es decir, el signo lógico nace para ser analizado, comprendido, explicado y evaluado. Mientras que el signo social surge para ser *sentido* a través de los diferentes canales de la percepción humana: oído, vista, gusto, tacto y olfato. A la luz de estas afirmaciones, en ambos modos de la semiología y de producción de los signos se mezclan en diversas proporciones las funciones referenciales (objetiva, cognoscitiva) y la función emotiva (subjetiva, expresiva).

374

(...) la noción de una “doble función del lenguaje” puede extenderse a todos los modos de significación. En efecto, *comprender* y *sentir*, el espíritu y el alma, constituyen los dos polos de nuestra experiencia y corresponden a modos de percepción no solamente opuestos sino inversamente proporcionales, al punto que podríamos definir a la *emoción* como una incapacidad de comprender: el amor, el dolor, la sorpresa, el miedo, etc., inhiben a la inteligencia que no comprende lo que le sucede. El artista, el poeta son incapaces de explicar su arte, del mismo modo que no podemos *explicar* por qué nos sentimos conmovidos por la curva de un hombro, una frase tonta, un reflejo en el agua. (Guiraud, 2011, pp. 16-17).

De la cita anterior pudiera observarse una antítesis entre las nociones *comprender* y *sentir*. Sin embargo, en el fondo se reconoce de manera inicial que la naturaleza de los signos que conforman los códigos lógicos y los códigos sociales es diferente tanto en uso como en el tipo de contextos o situaciones comunicativas en los que estos se emplean. En líneas más adelante se presentarán las características estructurales centrales del signo lógico y del signo social a fin de diferenciarlos de una manera más precisa.

Al respecto, Guiraud (2011) agrega:

Esa es la causa del rechazo existente entre los signos lógicos y la emoción por una parte y entre los signos expresivos y la comprensión por la otra: los modos semiológicos del conocimiento intelectual no influyen sobre la experiencia afectiva e inversamente. (p. 18).

La lógica homológica (entendida como sistema de oposiciones) entre la experiencia objetiva y la experiencia subjetiva, entre la inteligencia y la afectividad, entre el saber y el sentir, entre las ciencias y las artes es la principal característica de nuestra cultura 'científica' y de las sociedades modernas. Según Guiraud (2011), el pensamiento 'popular' o 'arcaico' tiende a confundir los dos planos.

Desde el campo de la antropología del conocimiento, se explica, en parte, la proliferación conceptual, que corresponde a un énfasis más sostenido en las sociedades acumuladoras de bienes o también referidas como civilizaciones. Estos sistemas de organización social pretenden mantener el dominio sobre el conocimiento humano a través del fomento y el desarrollo de conocimiento objetivo-intelectivo, que constituye una de las principales distancias o rasgos diferenciales con las sociedades acumuladoras de hombres o bien primitivas (Vázquez, 1982).

Este último tipo de sociedades "rara vez dirigen sus realidades hacia el mismo nivel en el que se mueve la ciencia moderna, supone acciones intelectuales y métodos de observación comparables" (Lévi-Strauss, 2014, p. 13). No obstante, en ambos casos, el universo es objeto de pensamiento y medio para satisfacer necesidades. Una objeción a las afirmaciones contenidas en este párrafo lleva a tener presente que dentro de lo que se reconoce como *pensamiento científico*, este no puede ser eficaz más que en el plano de lo práctico; es decir de su aplicabilidad; sin embargo, su objetivo inicial no es de orden práctico, sino que atiende a objetivos intelectuales y no de satisfacción de necesidades humanas. O sea, se trata de una racionalidad instrumental.

Por ello, el signo lógico se independiza hasta alcanzar su autonomía y abstracción, hasta quedar aislado de los usuarios de ese signo. Toda vez que el signo logra su carácter semi-fijo y figurado, este puede ser analizado y aplicado de manera sincrónica y desprovisto de cualquier relación histórica con los individuos, de ahí su posibilidad de transferibilidad hacia otros campos o disciplinas, mientras que el signo social surge a partir de una motivación subjetiva y de una relación estrecha con la naturaleza y por tanto es singular o bien particular. El signo social es intransitivo o intransferible y su origen está asociado a la satisfacción de necesidades humanas, a su sentido práctico y humano.

Ahora bien, en los estudios de antropología estructural y a decir de Lévi-Strauss, la ciencia y la magia o bien pensamiento pre-lógico conjugan, en esencia, el *bricolage*² y el

² El *bricolage* es presentado como una lógica que opera a través de instrumentos y técnicas, las cuales contienen también sobras y trozos, por medio de los cuales se realizan ordenamientos culturales.

*bricoleur*³. El primero se define como una propiedad que opera tanto en la ciencia como en la magia, y que en el plano técnico coloca la reflexión científica y mítica en el plano intelectual “con resultados imprevistos y brillantes” (Lévi-Strauss, 2014, p. 36). Y en el caso del segundo, sirve para explicar, en parte, que la composición del conjunto no está definida por la estructura de un proyecto determinado. En este sentido, el conjunto que comprende el *bricoleur* se define solamente por el grado de

su instrumentalidad porque los elementos se recogen o conservan en razón del principio de que ‘de algo habrán de servir’ (...) Cada elemento representa un conjunto de relaciones, a la vez, concretas y virtuales; son operadores, pero utilizables con vistas a operaciones cualesquiera en el seno de un tipo. (Lévi-Strauss, 2014, p. 37).

Por ello, los ‘discursos científicos’ y los ‘discursos epistemológicos’; así como las ‘ciencias antiguas’ tales como la medicina o la alquimia son, en el fondo, ‘artes’, en la medida en que su objeto es mal ‘comprendido’. Y no solo su objeto es mal comprendido, sino también sus canales por medio de los cuales esos signos logran su significación. Este último término está contenido en una discusión académica añeja y está relacionada con el valor del signo, que se presenta en los siguientes apartados. No obstante, y a decir de Lévi-Strauss (2014), “la ciencia invade progresivamente el dominio de las artes mientras éstas se extienden sobre el inconsciente” (p. 19). Y con ello, cambia y transforma nuestra manera de pensar y estar en el mundo.

376

Al respecto, Guiraud (2011), citando a Lalande, subraya lo siguiente: “Lo que somos cada vez menos a medida que entramos gradualmente en un sueño (*sommeil*) sin sueños (*rêves*)... lo que somos cada vez más cuando el ruido nos despierta poco a poco, eso es lo que se denomina conciencia” (p. 18). En este marco de análisis se muestra la relación de oposición que existe en los códigos lógicos y tecnológicos a los modos de expresión afectivos (expresivos) o bien sociales. Con ello, se evidencia el carácter mixto y ambiguo de los códigos de la vida social en este vasto dominio que abarca en la actualidad el término sobregeneralizado y controlado de ‘ciencias humanas’.

Valor del signo lingüístico

Para Blanche-Benveniste (1998), “la escritura aportó una forma de domesticación de la mentalidad salvaje” (p. 31). En los estudios en torno al papel que tiene la escritura como proceso sociocultural, se estima que en una sociedad sin escritura no será posible lograr

³ El *bricoleur* es el que obra sin plan previo y con medios y procedimientos apartados de los recursos tecnológicos normales. No opera con materias primas, sino ya elaboradas, con fragmentos de obras y trozos (...) (Lévi-Strauss, 2014, p. 35).

un análisis de la lengua. En consecuencia, tampoco se tendrá la noción de *palabra* y a las diferentes formas de conciencia lingüística.

Así, el modelo que ofrece la escritura sirve para pensar la lengua y, bajo esta orientación, es como se tiene la posibilidad de hacer la introspección de nuestro propio lenguaje. En resumen, a través de la escritura, el signo lógico puede consolidar su proceso de legitimación, ya que nace para ser *explicado* sobre aquello que se escribe, que se imprime, y no se limita a la simple transposición de 'lo que se dice'. Blanche-Benveniste (1998) afirma que "las distinciones que se basan en un procedimiento gráfico son más conocidas y valen más que los que utilizan lo oral" (p. 37). No obstante, de la reflexión contenida en la cita anterior se deriva un contraargumento, a partir de la identificación de una postura con orientación eurocéntrica y segregacionista, cuyas raíces parten de un aparente pensamiento civilizatorio y un pensamiento concreto prelógico o salvaje. Esa distinción ha sido ampliamente discutida y reconceptualizada desde el campo antropológico y ha funcionado como principio para clasificaciones o taxonomías sociales.

Ahora bien, en los estudios lingüísticos también se observa este campo limítrofe expresado por las diferencias entre oralidad y escritura. Y la crítica de manera concreta consiste en abandonar la idea de presentar tanto a la escritura y la oralidad; así como la distinción latente entre pensamiento salvaje y pensamiento científico como sistemas clasificatorios y regulatorios empleados para la división y segregación de los individuos o de comunidades lingüísticas enteras.

En conjunto, esta forma de *ver* y *estar* en el mundo no solo implica una oposición de los elementos y estructuras contenidas en uno u otro lado de la experiencia humana. También implica relaciones de poder y dominación hacia formas de pensar, de sentir y de interpretar la naturaleza humana por aquellos que históricamente han impuesto sus propias formas de pensamiento y acción sobre aquellos que han sido identificados por el discurso académico como nativos, aborígenes e indígenas o bien sociedades acumuladoras de hombres.

Ante esto, la *representación*, y en consecuencia, los diversos procesos de *significación* ya sea por medio de un sistema de escritura u oral, conllevan la articulación de un 'saber teórico' y un 'saber práctico', y de ahí el signo adquiere su valor. Lo anterior sugiere que, en todo sistema semiológico como la lengua, donde los elementos se mantienen recíprocamente en equilibrio según reglas determinadas, la noción de identidad se confunde con la de valor y recíprocamente (Saussure, 2016). En esencia, el objeto que constituye al sistema es el valor de los signos ya sea de carácter lingüístico o económico. En este esquema, las palabras, entendidas como signos, constituyen *unidades de sentido* en su realidad pronunciable o gráfica.

Luego entonces, la conformación de los signos ya sea dentro de un esquema de códigos lógicos o códigos sociales surge a la luz de la gran diversidad de la experiencia humana, en donde se privilegiará el sentido y la sustancia y no solo la forma. El lenguaje está conformado por las diversas manifestaciones y expresiones humanas. Y como una

primera conclusión se tiene que a través del hecho lingüístico se crean valores lingüísticos (científicos, culturales y sociales) que no se yuxtaponen sino que se complementan.

En suma, el discurso contenido en la medicina alópata y el de la medicina tradicional consisten en dos formas en las que se transporta el saber humano. Son el resultado de la conjugación entre el espíritu y el alma; entre la razón (intelecto) y el ser. Desde Lévi-Strauss, la ciencia y la magia o pensamiento concreto pre-lógico son saberes complementarios. Importante sería comenzar a definirlos y trabajarlos metodológicamente de manera complementaria y multidisciplinaria.

La suma de los saberes conllevaría una visión más integral y completa de abordar el carácter complejo sobre la vida (salud, sanidad, equilibrio, espiritualidad y biología) del ser humano. Por ende, el valor que adquirirían los signos sería mayor en relación con su carácter actual de atomismo e aislamiento en el que se han mantenido los principales constituyentes estructurales y prácticas discursivas tanto en la medicina alópata como en la medicina tradicional.

Lingüísticamente bastaría considerar dos elementos para asignar el valor a los signos: por un lado, la noción de *sonido* (concreción física) y la noción de *idea* (concreción psíquica), ambas proporcionan la noción de que la lengua (sistema de signos o código) es un sistema de valores. Ante esto tanto filósofos como lingüistas coinciden en reconocer que, sin la aportación de los signos, sería imposible reconocer o distinguir dos experiencias de manera clara y constante.

378

El pensamiento como masa amorfa (sustancia) no sería asequible sin la posibilidad de una lengua o estructura lingüística (código). En consecuencia, es preciso establecer una ruptura ya que la lengua no es el vehículo del pensamiento. Más bien, la lengua es un intermediario entre pensamiento y materialización o concreción física (sonido/grafía). Por ello, se afirma que la lengua, entendida como código, es el dominio de las articulaciones. Mientras que el lenguaje es

multiforme y heteróclito, a caballo de varios dominios, a la vez físico, fisiológico y psíquico, pertenece además al ámbito individual y al ámbito social; no se deja clasificar en ninguna categoría de los hechos humanos, porque no se sabe sacar su unidad. (Saussure, 2016, p. 35).

El cuestionamiento que se deriva del planteamiento anterior consiste en definir el porqué del énfasis en sacar la 'unidad' cuando la experiencia humana no es interpretable sobre la base de la unidad sino de la complejidad, de su potencialidad y capacidad para establecer relaciones asociativas múltiples y diversas. Esto mismo permite ver de qué manera el valor –lingüístico– no es simplemente la unión entre significante y significado, sino los niveles de solidaridad que logran sus elementos entre sí.

Desde el estructuralismo la lógica del valor lingüístico es bidireccional: por una parte es un sistema de relaciones horizontal (relaciones sintagmáticas) y vertical

(relaciones paradigmáticas). Sin embargo, esto no opera así, ya que en el ejercicio de nuestra realidad se requiere de una ruptura más, el valor de los signos se genera a partir de la posibilidad de establecer relaciones con otros signos y los signos con los individuos.

Por lo tanto, se trata de sistemas de relaciones que poseen su propia estructura; a saber: cartas, astros, sueños, etc. De acuerdo con Guiraud (2011): "(...) en cada una de esas estructuras aplicadas sobre la realidad, la recorta en relaciones análogas y por lo tanto, le confiere un cierto sentido, que no es sino una relación" (p. 80). En consecuencia, el código

es una asimilación de lo desconocido por lo conocido que asigna a lo desconocido una estructura y por lo tanto el sentido de lo conocido. Esto último constituye y da sentido a la generación y aplicación del conocimiento en los términos en los que actualmente lo conocemos. (Guiraud, 2011, p. 80).

Códigos lógicos y lenguajes científicos: el signo lógico y sus principales características

Guiraud (2011) en su libro titulado *La semiología* describe que existen dos modos de la significación; a saber: "la objetiva-intelectiva y la subjetiva-afectiva". Es por ello que a fin de significar una experiencia objetiva, el individuo genera y emplea los códigos técnicos-lógicos con la finalidad de *comprender* la relación que existe del hombre con el mundo y con la naturaleza. Es decir, la finalidad del signo de los códigos lógicos y su empleabilidad subyace en el grado de *comprensión* que se deriva a partir del sistema de relaciones y posibilidades asociativas que establece con otros signos.

379

Los códigos lógicos están formados por signos cuyas características se enlistan a continuación:

- *Convencional*: Existe a partir de un proceso social de negociación y fijación del sentido del signo. Es cerrado y hay poca o nula cabida para fenómenos como la polisemia y la ambigüedad.
- *Arbitrario*: El signo lógico no es motivado, la asociación y lógica en las que descansa es homológica. Por lo tanto, el signo es figurado.
- *Homológico*: La relación asociativa principal obedece a un sistema de oposiciones. La homología es una analogía estructural. La homología es la noción de articulación entre los significados y las relaciones que un signo establece con otros por el principio de oposición.
- *Objetivo*: El signo lógico es abstracto y cerrado. Es decir, es concreto.
- *Racional*: El signo surge de un proceso de análisis, evaluación y práctica en contextos específicos y limitados por un sistema de prohibiciones.
- *Abstracto*: El signo excluye al hombre, se vuelve una entidad independiente y autónoma para ser interpretada, analizada y evaluada desde la razón, la inteligencia humana y no a través de los canales de los sentidos.

- *General*: Esta es una de las principales facultades que alcanza el signo lógico, la posibilidad de la universalización. La extensión y amplitud de su uso es quizá una de las características centrales del signo.
- *Transitivo*: Esta se entiende como la capacidad e impulso de transmutar y transferir sentido, *portar sentido*. El signo lógico tiene la capacidad de extenderse a todo un sistema e incluso a pasar de un sistema a otro tal es el caso de los lenguajes científicos.
- *Selectivo*: Se emplea en contextos particulares de uso como las sociedades del conocimiento, disciplinas o áreas de conocimiento.

En suma, el signo lógico que conforma el discurso o lenguaje científico reúne dos características centrales: es abstracto y figurado. De esta afirmación se deriva una de las principales críticas o debilidades del signo lógico, su naturaleza o relación tanatológica con el hombre. Vázquez (1982), desde la antropología del conocimiento, profundiza en lo que reconoce como una de las principales críticas del estructuralismo y subraya:

El hombre estudiado desde múltiples puntos de vista, constantemente escindido y parcializado, no se reconoce a sí mismo en las imágenes que cada especialidad le construye. Sumido en una corriente de pensamiento, que podría muy bien calificarse de tanatológica, la reflexión científica contemporánea destruye al hombre a fuerza de analizarlo. El fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo, escribe Lévi-Strauss en *La pensée sauvage*⁴. (p. 32).

380

Y agrega:

Las ciencias del hombre, casi totalmente dominadas por un racionalismo reduccionista que intenta, en el plano de la teoría, la eliminación de la dimensión histórica como categoría fundamental del análisis científico y transforma la diversidad de la vida, de las culturas y de la razón, en una unidad atemporal y abstracta; pierden la vista hasta su propio objeto de estudio. (p. 32).

De acuerdo con las afirmaciones contenidas en las citas anteriores, se deriva la reflexión académica no solo sobre la naturaleza del signo lógico sino sobre los límites de su uso. Por una parte, se hace evidente que la excesiva atomización o proceso de abstracción contenido en la sustancia del signo lógico, se le extrae de la realidad donde emana (del seno de la vida social de los individuos) a fin de explicar la naturaleza y genera una autonomía que lo *deshumaniza*. En este sentido, se concluye y afirma que el signo lógico nace para ser comprendido, analizado y evaluado, no para ser sentido.

⁴ El Pensamiento Salvaje.

Dicho proceso de legitimación de los códigos científicos compuestos por un conjunto de supuestos teóricos y categorías conceptuales científicas capta la realidad del mundo natural y del mundo social (*e. g.* medicina, vida, muerte, nacimiento, etc.), así como las condiciones de su validez; es decir, el análisis de los criterios de su objetividad⁵.

Los códigos sociales

Dentro del código epistemológico, *el saber de los individuos* es el resultado de las relaciones que se establecen entre la naturaleza y los hombres, así como de los elementos que observan, el campo de experiencia y la significación que establecen como resultado de los procesos anteriores. En este sentido, el saber tradicional adopta modelos prácticos de la experiencia del sujeto y de las codificaciones sociales. Si el fin que encierra el discurso científico y el discurso del saber tradicional es la comunicación social, para el primer caso, el receptor no es importante ya que puede o no puede estar o ser, mientras que para el segundo caso, la relación que se establece entre el emisor y el receptor son agentes fundamentales para el hecho comunicativo.

En otras palabras, en los códigos sociales la comunicación social tiene por objeto significar la relación entre los hombres y cuyas metas comunicativas podrían ser: la procreación, la pertenencia, la sobrevivencia, los intercambios sociales, la producción, entre otras (Guiraud, 2011). Por ello, las sociedades acumuladoras de hombres emplean códigos de esta naturaleza a fin de *significar* su ser a través de la colectividad. Bajo la lógica de los códigos sociales lo que interesa es mantener y cohesionar categorías sociales como: clan, grupo, etnia, familia, comunidad, colectivo, etc.

Al respecto Guiraud (2011) expresa que:

Los ritos, las ceremonias, las fiestas, las modas, los juegos, son modos de comunicación por medio de los cuales el individuo se define en relación al grupo y el grupo en relación a la sociedad, a la vez que ponen de manifiesto el papel que allí cada uno asume. (p. 108).

La experiencia del mundo social es significada a través del empleo de los diversos y múltiples códigos sociales. Y al igual que los códigos lógicos, los códigos sociales tienen una doble faz: lógico⁶ y afectivo. Así, el sentido lógico del signo social se define por el grado de relación que indica la ubicación del individuo dentro de una jerarquía o nivel de asociación con una organización política, económica o institucional asignada en el

⁵ La objetividad surge de la reflexión crítica acerca de los supuestos teóricos, de las condiciones de constitución de las categorías científicas por medio de las cuales se capta la realidad social, y de las condiciones de su validez; es decir, el análisis de los criterios de objetividad, la cual supone diferentes grados y niveles de certeza.

⁶ El concepto lógico en este sentido se entiende como sistema de relaciones desde el campo de la antropología lingüística.

seno de la colectividad. Y el carácter afectivo del signo social radica en su capacidad para expresar las emociones y sentimientos que el individuo o el grupo experimenta respecto de otros individuos o grupos sociales.

No obstante, Guiraud (2011) sugiere que tanto las prácticas discursivas de los códigos lógicos como los códigos estéticos o sociales están imbricados, siempre y cuando se reconozca que los primeros precisan una relación independiente entre el signo y el mundo natural tal y como se observa en una fórmula matemática o física. Y los segundos comprenden una relación directa entre hombre-hombre. Entre los signos sociales más destacados se encuentran: los de identidad (insignias y carteles; armas, las banderas, los tótems, los uniformes, las condecoraciones, los tatuajes, los maquillajes, los nombres, los sobrenombres, entre otros). Esto es, todo aquello que sirva para un ordenamiento cultural o bien una taxonomía social.

Como parte de la naturaleza del signo social es que pueden ser tanto abstractos como motivados. No obstante, el origen inicial de éstos es principalmente motivado ya sea por un proceso metafórico o metonímico. El proceso de legitimación del signo social es la analogía o bien a través de figuras alegóricas como el ejemplo de la balanza y la espada de la justicia. De ahí que la simbólica y la estética logren su realización por medio de los signos sociales.

Asimismo, los protocolos, las ceremonias, los ritos, las modas y los juegos integran a los hombres alrededor de ellos debido a la presencia del conjunto complejo de códigos sociales que se entrecruzan y entretejen a fin de cohesionar a los hombres alrededor de ellos y así cumplir su función: la comunicación social.

382

Universalización

Finalmente, el proceso a través del cual se legitiman los discursos de la medicina alópata y la medicina tradicional es por medio de la distinción entre la propiedad de universalización y particularización. Lévi-Strauss en su libro *El pensamiento salvaje* (2014) menciona que:

a partir de la posición binaria, que ofrece el ejemplo más sencillo que se pueda concebir de un sistema, esta construcción se realiza mediante agregación, en cada uno de los dos polos, de nuevos términos elegidos porque mantienen con éste relaciones de oposición, de correlación o de analogías. (p. 234).

Van Gennep (en Lévi-Strauss, 2014) explica:

Cada sociedad ordenada clasifica, necesariamente, no sólo a sus miembros humanos, sino también a los objetos y a los seres de la naturaleza, unas veces según sus dominantes psíquicas, otras veces según su utilidad alimenticia, agraria, industrial, productora o consumidora (...) Nada permite considerar que tal

sistema de clasificación, por ejemplo, el sistema zoológico del totemismo o el sistema cosmográfico, o el sistema profesional (castas), sea anterior a los otros.

Así, la noción de parentesco totémico está formada de tres elementos: el parentesco fisiológico, el parentesco social y el parentesco cósmico y clasificador, que vincula a todos los hombres de un grupo con los seres u objetos situados teóricamente en este grupo. Lo que caracteriza al totemismo es la combinación particular de estos tres elementos, tal como una determinada combinación de cobre, de azufre y de oxígeno forman sulfato de cobre (loc. cit.) (...). (pp. 235-236).

Para Lévi-Strauss (2014) no es necesario que la lógica de un sistema coincida por completo con las lógicas locales de ese mismo sistema, dado que esta lógica local tendrá sentido en el contexto de los usuarios; sin embargo, las reglas de transformación de los sistemas permiten a los individuos pasar de un sistema a otro con gran naturalidad y espontaneidad. Esto último define la propiedad de la universalización del signo; esto es, las posibilidades que tiene de transferibilidad o también referido como transitividad. Esta lógica de receptividad y transformación tiene dos operaciones básicas:

- 1) *Universalización* comprendida como la extensión o dominio exterior de un sistema y la *particularización* entendida como la entrada a los límites individuales del propio sistema.

383

La primera operación refiere a las tribus o sociedades totémicas, que limitan a los individuos de una sociedad a permanecer dentro de su propio sistema dado que los extraños son percibidos como fantasmas; sin embargo, esas clasificaciones utilizadas al interior de la tribu son las mismas preconcepciones que les han sido heredadas para cerrarse al entendimiento de otros sistemas.

- 2) La segunda permite la singularización del individuo en virtud de la clasificación de la naturaleza del individuo; sin embargo, también hacen posible la particularización y al mismo tiempo la generalización de las clases.

En suma, la propiedad del signo lógico contenido en las prácticas discursivas de la medicina alópata es la universalidad. Mientras que la propiedad de las prácticas discursivas de la medicina tradicional es particularizante.

MÉTODO Y PROCEDIMIENTO

El estudio presenta un análisis de naturaleza cualitativa, bajo el diseño de documentación de historias de vida a fin de construir glosarios y catálogos de prácticas de medicina tradicional a cargo de estudiantes y docentes de la Facultad de Antropología Social de la

Universidad Autónoma del Estado de México. Del mismo modo y no de menor importancia, se contemplan la recopilación de datos sociodemográficos y poblacionales con el propósito de documentar la problemática expuesta, la pérdida gradual de lenguas indígenas debido al desconocimiento de los procesos de legitimación discursiva que subyace a los códigos sociales en las prácticas de medicina ancestral o tradicional: el caso del Estado de México.

Asimismo, se apela así a la etnografía reflexiva al interior de las historias de vida, que para Dietz (2003) es la etnografía de la interacción entre actores y estructuras, es decir, entre observador y los contribuyentes en el transcurso de investigación. Por ello, la contribución del presente estudio se extiende a la capacidad explicativa que muestra en la distinción entre lo cultural y étnico, la praxis y el discurso (Dietz, 2003); es decir, se conjugan las partes reflexiva y explicativa en torno al análisis de los datos recopilados.

A partir de los datos sociodemográficos y poblacionales, se fundamentó la problemática planteada en torno a la pérdida gradual y permanente de las lenguas indígenas en la entidad derivado del desconocimiento de los procesos de legitimación discursiva que subyace en las prácticas de medicina tradicional. Dicha argumentación se sustenta en estudios recientes Nava y Montesillo (2015), Nava (2019), de los cuales se resume los siguientes datos:

El Estado de México cuenta con una población total de 985 690 personas indígenas hasta el 2010. Asimismo, se observa que existe un registro total de 379 075 personas de 3 años y más hablantes de alguna lengua indígena, subrayando que 222 394 forman parte de los nombrados pueblos originarios; es decir, la presencia de grupos que formaron comunidades originalmente en territorio del Estado de México y su presencia se puede observar actualmente. Cabe destacar que de los pueblos originarios se identifican el otomí, el mazahua, el nahua, el matlatzinca y el tlahuica como lenguas indígenas dominantes.

Sumado a lo anterior, los siguientes datos confirman que a medida que crece la población indígena, existen menos hablantes de esas lenguas, ya que en el año 1990, se registran 736 656 indígenas, en el 2000 hay 938 134 y en 2010 la población aumenta a 985 690 personas, mientras que, del total de la población del año 2010, sólo 379 075 personas son las que hablan alguna lengua de las cinco originarias, como lo muestran las Figuras 1 y 2:

Fuente: elaboración propia

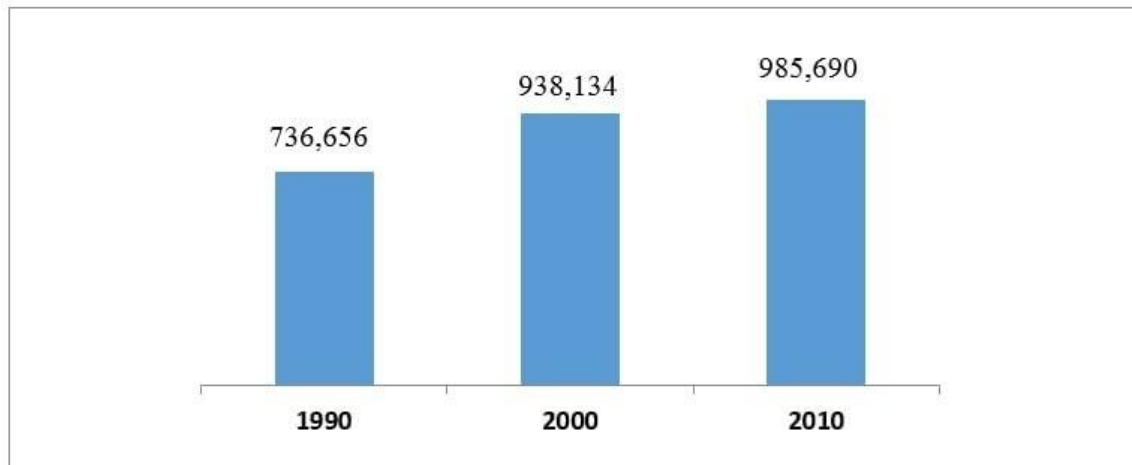


Figura 1. Total de la población indígena en el Estado de México de 1990 – 2010

Fuente: INEGI (2010)

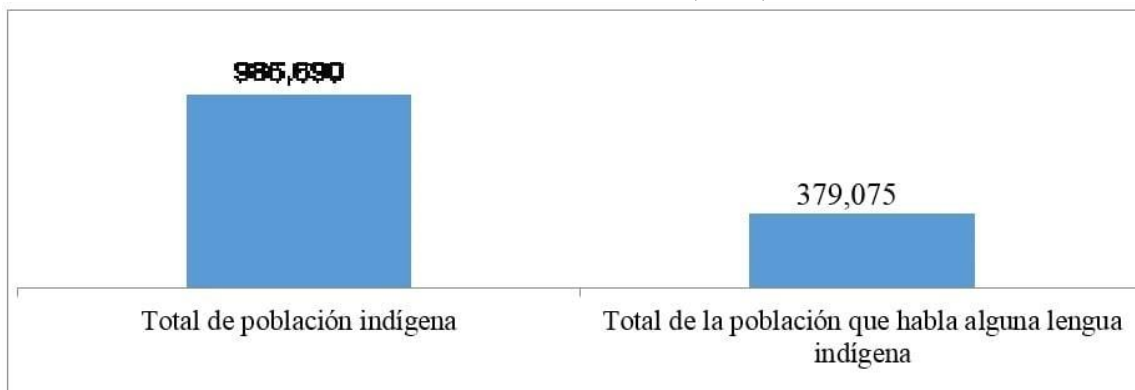


Figura 2. Porcentaje de la población indígena y porcentaje de los hablantes de lengua indígena en el Estado de México

Aunado a lo anterior, se recupera el dato de que la población indígena de 15 años y más en el Estado (674 308), 91 663 (13.6 %) no saben leer ni escribir, es decir, son analfabetas; mientras que 578 123 (85 %) leen y escriben. El Estado de México cuenta con una diversidad etnolingüística concentrada en cinco grupos de indígenas: *mazahua*, *otomí*, *nahua*, *matlatzinca* y *tlahuica*. De acuerdo con INEGI (2010), el Consejo Estatal de Población [COESPO] (2015) y el Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México [CEDIPIEM], reportan al grupo **mazahua** con una población de 116 240 hablantes, al **otomí** con 97 820, el **nahua** con 6 706, el **matlatzinca** con 909 hablantes y el **tlahuica** con 719. De tal manera que la presente investigación se enfocó en el pueblo tlahuica, que aloja el menor número de población hablante de una lengua indígena en el Estado de México tal y como se ilustra en la Figura 3.

Fuente: CEDIPIEM (2016)



Figura 3. Localización del pueblo tlahuica en el Estado de México

El grupo tlahuica se encuentra ubicado en el sureste del Estado de México, colinda principalmente con el Estado de Morelos, cuyos sitios cercanos son: el santuario al señor de Chalma, y zona arqueológica de Malinalco. Se encuentra arraigado en el Municipio de Ocuilan de Arteaga, Estado de México (CEDIPIEM, 2016).

Basado en el Censo de Población y Vivienda (INEGI, 2000), para el año 2000 se registraban 600 personas hablantes de tlahuica. Cabe señalar que la mayoría de la población de San Juan Atzingo aún entiende la lengua materna y buena parte practica algunas frases. Asimismo, se afirma que en los últimos cinco años, niños y adultos han mostrado interés por retomar el uso de la lengua tlahuica.

386

HISTORIAS DE VIDA

En esta fase de la investigación, las historias de vida fueron piezas clave en el primer acercamiento hacia los integrantes de la comunidad indígena. Sin embargo, debido a su extensión, y por cuestiones de espacio sólo se incluyen dos extractos de las 15 historias recabadas. A continuación se agregan las Figuras 4 y 5, en las que se muestran algunos hablantes del tlahuica.

Historia de vida: Ana María Gregorio Linares

Fuente: acervo personal



Figura 4. Ana María Gregorio Linares

Ana María tiene 71 años de edad. Actualmente es mandona (cargo máximo en la iglesia, con un lugar menor que ella, están los mayordomos. El compromiso adquirido dura un año aproximadamente) en la iglesia de San Juan Atzingo. Ana María no tiene hijos, su primer esposo se murió por un rayo que le cayó. Ella se mantiene de los frutos y verduras que les ofrece la tierra y lo que cultivan, también tiene sus animalitos (borregos) que cría junto con su segundo esposo.

En campo, ella narró lo siguiente:

Uno sí quiere que siga el idioma, pero los chamacos ya no quieren y yo no tengo tiempo, ni niños para que uno le diga cosas en el idioma ¿a quién le voy a decir? A nadie, estamos solos mi señor y yo. Él sí fue a la escuela, él sí estuvo con una familia que le hablaban diario en la lengua, pero el error fue de que iba en la escuela y los maestros le decían, por qué hablas así, al rato no vas

a tener trabajo, no vas a saber ni hablar esto, los trataban mal los maestros, le decían: no sean guarines y así fueron perdiendo poco a poco, porque ellos sí hablaban bien en el idioma.

Y agregó:

Yo nunca fui a la escuela, yo me crié en el campo, lo único que le sé, el trabajo de campo, a pizarcar, a surcar con la yunta, a cortar la avena, cebada a limpiarla. Yo me crié por La Mesa, un paraje que se llama La Mesa. A la 1 o 2 de la mañana empezaba a trabajar, hasta hoy, dando las 4 de la mañana, yo ya no duermo. Ordeñaba diario 5 vacas de leche, por parte de mis abuelitos que me criaron, ella sabía hacer queso, y eso nunca me faltó, yo casi nunca comía tortilla hasta que me obligó el difunto, mi esposo, pero, el doctor le dijo que no me obligara porque me quedó el intestino delgado. Ahora ya llego a comer hasta 2 o 3 tortillas solamente pero, yo le mamaba a una vaca pero se la llevó la venida (se considera venida a la corriente o gran cantidad de agua que corre por el arroyo, río o cuando llueve bastante).

De chica y grande me ha gustado la leche. Yo estuve perdida en el monte, me perdí de mis padres que me criaron, a los 8 años de edad en el monte. Mis padres que me criaron pensaron que me había comido el coyote, me perdí en junio y me encontraron hasta el 5º viernes en Ocuilan, me atajó un señor con “muchísimos” perros, ese señor es un santito; yo no sabía que era San Lázaro. Yo viví por un cerro, la casa era de

vara con lodo y, el techo de zacatón. El señor me llevó a su casa y allá me daba de comer junto con una señora y un niño. Ya no vive mi tía la que me reconoció cuando esas personas me llevaron a la fiesta en Ocuilan. Tiene como un mes me enseñaron por internet que era el señor San Lázaro, porque yo les platico de mi vida, por eso me lo enseñaron y el señor que me cuidó ya no lo volví a ver. Esos abuelitos me llevaron a la fiesta, el que me atajó y la señora, pero cuando mi tía me reconoció en la fiesta de Ocuilan, ellos desaparecieron. Me perdí en junio y me encontraron en marzo en el 5º viernes, de la fiesta de Ocuilan.

Cuando me perdí comía hongos crudos, tenía sed y chupaba la lama de la tierra, comía frutilla que se da en el monte, comía elotes crudos. Thalía, la artista, trataba de adoptarme, pero mi esposo no me dejó, ella quería formar una novela real pero mi esposo dijo: yo soy pobre y le voy a dar lo que yo pueda. Vivíamos en México y después nos vinimos. Me llevó mi esposo a un lugar para enseñarme a hablar, comer bien y a comportarme, porque yo me portaba mal con la gente. Era yo muy rebelde y no me podían decir o hacer nada porque a mí nadie me podía tocar o decirme algo porque con piedras los correteaba y tenía buen tino. Le platiqué a Thalía, que cuando yo hacía daño, me colgaban, me castigaban, perdía un animal y me colgaban, por eso, dijo que ella me adoptaba y formaríamos con eso una novela; a mi esposo le daban trabajo en un banco pero mejor nos regresamos a San Juan. Vivimos

en México durante nueve años porque él trabajaba en la cervecería.

Quedé huérfana de seis meses. No conocí a mis papás, viví con una tía hermana de mi mamá y su papá de mi mamá. Y de allí me casé. Mi esposo me llevaba al club California. Allá aprendí el español, ya sé poner mi nombre porque voy a los cursos del apoyo de oportunidades, nos enseña la maestra (hay más de veinte). Nos deja el libro, nos deja tareas, pero yo ni tiempo tengo. Pienso que no se pierde mi lengua, porque los chamacos que se van a San Felipe ya aprenden y, les hacen saber a los demás. Uno que otro aprende, pero la mayoría no tanto. Porque sus mamás de esos chamacos, aunque no sean de aquí ya usan rebozo y a veces el chincuate; también nuestras tradiciones. Yo, la verdad no estoy enterada del inglés que les dan en las escuelas.

Donde hicimos el chincuate, esa señora trajo el Mexiquense, pero, quien sabe qué apoyo le dieron. Yo como soy la mandona no tengo tiempo y necesito estar aquí, por eso no la puedo descubrir. Espero que la lengua siga avanzando, que no se pierda, ahorita, por esos muchachos que estudian en San Felipe (en la escuela intercultural), pues uno ahorita está, al rato ya no. Hacerles saber a los muchachos que no pierdan esto. A mí me ofrecieron un puesto en una oficina para lo del tlahuica pero yo no quise porque ya estoy grande y debido a que ahorita estoy aquí. Le sé cardar la lana y lavarla con chichicamol, que es un camotito que se crece en el campo, no con jabón.

Historia de vida: Julia Jacinto de Jesús

Fuente: acervo personal



Figura 5. Julia Jacinto de Jesús tomando pulque en una xuma

Julia tiene 94 años de edad, tuvo siete hijos en su matrimonio, es originaria de San Juan Atzingo. Comenta que sabe bien la lengua tlahuica porque ella lo escuchaba desde chiquita con sus padres y abuelos. Asimismo, indica que ella trabajó desde una edad temprana. Actualmente, elabora figuras de ocochal, como son canastitas, fruteros, entre otras; para venderlas y ayudarse económicamente. También recolecta zarzamoras, capulines, peras o verduras de temporada como son:

chivatitos, quelites u otros, los cuales lleva a vender a Chalma como actividad económica y medio para subsistir. Otras de sus actividades son la venta de pulque y algunas costuras (bordados en

servilletas) que hace, también para vender.

Respecto de la lengua tlahuica y su uso comenta lo siguiente:

“yo sí quisiera que siguiera, pero, el día que me muera y se mueran todos los de mi edad la lengua también se va a olvidar y desaparecer, porque por ejemplo, mi marido ya no quiso que le enseñáramos a los hijos porque sabía que cuando iban a la escuela ya no querían que hablaran la lengua tlahuica y se burlaban de ellos o los hacían menos, entonces me dijo que ya no les enseñara, que mejor el castilla (español), como nosotros le decimos. Por eso mis hijas no saben el tlahuica, pero es bonito, a mí sí me gusta. Yo no sé leer ni escribir pero sé hablar el castilla, mi lengua y hago las cuentas cuando vendo o compro porque conozco la moneda”.

389

Julia se encuentra conservada, con agilidad para caminar y con una buena dentadura, y agrega:

“hace ocho años me dio la embolia pero me recuperé, dicen que porque comía bien; nosotros éramos pobrecitos, mi papa hacía su casa con palos debajo de un árbol y luego la cambiaba a otro lugar, y comíamos: quelites, verdolagas, habas, chivatitos, mucho hongo, de todos los que hay, venado, conejo, el venado en caldo, con chilito, asado o diferente. Cuando me casé, mi marido me llevó a vivir con sus papás y sus 3 hijas porque era viudo, cuando teníamos

tres niños, me corrieron sus hijas porque siempre me trataron mal; así que me regresé con mis papás y él fue por mí, pero le dije que a su casa no me regresaba, que me llevara arriba o debajo de un árbol; así fue como me hizo mi casita de madera como se usaba; porque ahora ya las nuevas son de tabique y hay muy pocas de madera como antes, yo sí tengo la mía pero también otra allí junto de tabique que me ayudaron mis hijos a hacer”.

Por otra parte, Cira Vicente Rosas, media hermana de Julia, al escuchar la conversación comentó:

“La verdad, los maestros les quitaron la lengua (tlahuica) porque les prohibieron hablarla y se burlaban de la gente, y hoy, pues están en la escuela hablando siempre el castilla y ni se acuerdan del tlahuica”.

Otras estrategias para el mantenimiento y revitalización de lenguas indígenas

Derivado de este estudio es importante señalar que con el propósito de conservar y revitalizar las lenguas indígenas de la entidad en octubre de 2019 se llevó a cabo el Congreso Internacional de Conocimiento y Cultura Ancestral en la Facultad de Antropología Social de la Universidad Autónoma del Estado de México con el propósito de generar un espacio desde la academia sobre diversas prácticas de medicina tradicional; así como abrir la posibilidad de establecer diálogos y discusiones académicas locales, nacionales e internacionales a fin de intercambiar y difundir información sobre diversos ámbitos de la antropología como la muerte, la vida, la religión y la medicina alternativa.

390

CONCLUSIONES

Ahora bien, con la finalidad de trabajar desde la revisión teórica seleccionada hacia una conceptualización sobre los procesos de legitimación de los discursos de la medicina alópata y tradicional, se precisó de marcos teóricos desde la antropología y la lingüística para desarrollar una reflexión puntual a partir de la identificación del tipo y naturaleza de los signos que conforman las prácticas discursivas de la medicina alópata y la medicina tradicional.

En la investigación aquí presentada se identificó que es precisamente la naturaleza de los *códigos lógicos*; es decir, desde el peso y valor del lenguaje científico, que se puede definir sus procesos de legitimación. Asimismo y a través de la revisión del conjunto complejo que conforma el cuerpo teórico seleccionado para este estudio se pudieron identificar los diferentes procesos sistemáticos y metodológicos que se pudieran aplicar para el análisis de los códigos lógicos como objetos de estudio existentes; a saber: su función es la comprensión, su valor se materializa a través de la escritura o bien por medio de la palabra

impresa; es de naturaleza convencional, arbitrario, homológico, objetivo, racional, abstracto, general (universal), transitivo (transferible), selectivo.

Bajo esta idea, los códigos lógicos contenidos en las prácticas discursivas de la ciencia o bien del saber científico constituyen una organización y una significación del mundo natural. Mientras que los códigos sociales también analizados desde una perspectiva antropológica-lingüística se reconocen como un caleidoscopio de posibilidades que forman un cuerpo práctico de procesos sociales conformado por motivaciones subjetivas cuyas intencionalidades son la satisfacción de necesidades humanas, fundamentalmente.

En otras palabras, los códigos sociales establecen sistemas de organización cuya significación es el mundo social. Y su naturaleza y propiedades que los definen son las siguientes: es natural, motivado, analógico, subjetivo, afectivo, concreto, singular, inmanente y total (integral). Se concluye que la lógica que subyace a los códigos lógicos (discursos científicos como el de la medicina alópata) es que el signo nace para ser comprendido, explicado, analizado y es transferible. En contraste, los signos sociales surgen para ser sentidos, para despertar motivaciones subjetivas y satisfacer necesidades humanas como la pertenencia, la solidaridad, la identidad, la reproducción, la producción de los medios de subsistencia, entre otros.

Finalmente, el objetivo de trabajar la conceptualización, propiedades, características y valor de los signos lógicos y sociales consistió en presentar un estudio sobre la base de un cuerpo teórico específico que lejos de distinguir y separar ambos tipos de signos fue: por una parte, establecer una horizontalidad en el valor teórico y conceptual de ambas prácticas discursivas; y por otra parte toda vez establecida y resuelta esa horizontalidad, plantear la complementariedad de las dos formas de saber humano. Efectivamente, su origen es distinto, pero el fin que ambas prácticas persiguen es el mismo, preservar y mantener la vida humana.

Por ello, el saber de la medicina tradicional practicada por grupos indígenas a lo largo y ancho del territorio mexicano contiene riqueza y un valor igual que aquel derivado de la medicina alópata. Por lo tanto este estudio acepta que la medicina alópata y la medicina tradicional son en esencia y naturaleza prácticas distintas pero complementarias y a través de la sensibilización, documentación y fomento de las prácticas tradicionales de la medicina se pueden elaborar glosarios, diccionarios, libros y diversas documentaciones a fin de promover y fomentar las lenguas indígenas aún presentes en todo el país como una estrategia más de revitalización y conservación de las lenguas indígenas.

Con la finalidad de continuar el presente estudio, actualmente se trabaja en la recuperación y documentación de los discursos en torno a las historias de vida y otros testimonios recogidos durante el trabajo de campo a fin de publicar y difundir prácticas de medicina ancestral o tradicional en español y en la lengua fuente (lengua indígena

como el tlahuica) para coadyuvar en el mantenimiento y revitalización de las lenguas que actualmente se encuentran en riesgo de desaparición.

REFERENCIAS

- Blanche-Benveniste, C. (1998). *Estudios lingüísticos sobre la relación entre oralidad y escritura*. Barcelona: Gedisa editorial.
- CEDIPIEM. (2016). *Ubicación Geográfica del pueblo tlahuica*. Recuperado de https://cedipiem.edomex.gob.mx/ubicacion_tlahuica.
- COESPO. (2015). *Rasgos demográficos de la población indígena. Estado de México*. Recuperado de https://coespo.edomex.gob.mx/sites/coespo.edomex.gob.mx/files/files/coespo_pdf_rasindenas15.pdf.
- Dietz, G. (2003). *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación: una aproximación antropológica*. Granada/México: Editorial Universidad de Granada/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Guiraud, P. (2011). *La semiología*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- INEGI. (2000). *XII Censo General de Población y Vivienda 2000*. Recuperado de <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2000/>.
- INEGI. (2010). *Censo de Población y Vivienda 2010*. Recuperado de <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/>.
- Lévi-Strauss, C. (2014). *El pensamiento salvaje* (18ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Nava, G. (2019). Muerte de la Diversidad Etnolingüística como Resultado del Costo de la Alfabetización Histórica en México. *The Journal of South Texas*, 33(2), 116-135.
- Nava, G., y Montesillo, J. (2015). Analysis of Language Maintenance and Language Loss: Focus on Indigenous and International Languages in Mexico from 1990-2010. *Virtual Multilingual Journal*, 1(1), 2-35. Recuperado de <http://hdl.handle.net/20.500.11799/32831>.
- Saussure, F. (2016). *Curso de lingüística general* (5ª ed.). México: Fontamara.
- Vázquez, H. (1982). *El estructuralismo, el pensamiento salvaje y la muerte: hacia una teoría antropológica del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

SOBRE LAS AUTORAS

Guadalupe Nancy Nava Gómez

Doctora en Educación Bilingüe por la Universidad de Texas A & M-Kingsville, Texas, USA. Investigadora de tiempo completo en el Instituto de Estudios de la Universidad de la UAEMéx. Coordinadora de investigación. Actualmente, desarrolla estudios en el área de Ciencias del lenguaje y educación. En los últimos 10 años ha trabajado la línea de alfabetización y educación lingüística. Es líder del Cuerpo Académico “Procesos sociales y prácticas institucionales desde el pensamiento crítico” con registro SEP.

Correo electrónico: ngnava@uaemex.mx

Orcid: 0000-0002-8710-4333.

Rosa María Alemán Martínez

Doctora en Humanidades por la Universidad Autónoma del Estado de México. Adscrita al Centro de Investigación de Ciencias Sociales y Humanidades Docente en la Facultad de Humanidades, UAEMéx, de las unidades de aprendizaje: Morfología del español, morfosintaxis, interpretación y argumentación. Líneas de investigación que fomenta: Análisis de discursos institucionales y estudios sociolingüísticos como prácticas sociales desde el pensamiento crítico. Actualmente cuenta con perfil PRODEP y pertenece al Sistema Nacional de Investigadores del CONACyT.

Correo electrónico: rosyalemanmtz@gmail.com

Orcid: 0000-0001-5477-8094.