

Signos y habitus: la comunicación como un mundo de sentido común  
*Signs and Habitus: the Communication as a Common Sense of the World*

**David del Pino Díaz.** Universidad Complutense de Madrid.

Graduado en Ciencias Políticas (2015, Universidad Complutense de Madrid). Máster en Estudios Avanzados en Comunicación Política (2016, Universidad Complutense de Madrid). Título Propio Pensar el Presente (2017, Universidad Complutense de Madrid). Doctorando en Periodismo (Actualmente, Universidad Complutense de Madrid)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1860-8658>

Artículo recibido: 18/10/2020 – Aceptado: 20/01/2021

**Resumen:**

Esta incursión intelectual busca analizar, por una parte, en el estudio combinado de la metodología semiótica o estudio del signo (Ducrot y Todorov, 1976) y el estudio sistemático del proyecto sociológico emprendido por el pensador francés Pierre Bourdieu, una síntesis mediadora capaz de superar la división establecida en las ciencias sociales entre objetivismo y subjetivismo. El objetivo de nuestra invectiva teórica estará marcado por la aplicación del grupo de discusión como la técnica de investigación social más acorde y propicia para escudriñar las relaciones de ambas propuestas metodológicas. Signo (ideología o representaciones simbólicas) y sociología reflexiva crítica (sociología de la sociología) conforman un epítome aplicable de ser un objeto de estudio a través del grupo de discusión. Dado que contamos con una amplia bibliografía de ambas metodologías cualitativas por separado, el artículo aporta finalmente una propuesta basada en las intersecciones teóricas estudiadas.

**Palabras clave:**

Grupos de discusión; Habitus; Metodología cualitativa; Semiótica; Signo

**Abstract:**

*This intellectual incursion seeks to analyze, on the one hand, in the combined study of semiotic methodology, or study of the sign (Ducrot & Todorov, 1976), and the systematic study of the sociological project undertaken by the French thinker Pierre Bourdieu, a mediating synthesis capable of overcoming the division established in the social sciences between objectivism and subjectivism. The objective of our theoretical invective will be marked by the application of the discussion group as the most appropriate and conducive social research technique to scrutinize the relationships of both methodologies proposals. Sign (ideology or symbolic representations) and critical reflective*

sociology (sociology of sociology) make up an applicable epitome of being an object of study through the discussion group. Given that we have a wide bibliography of both qualitative methodologies separately, the article ends with a proposal based on the theoretical intersections studied.

**Keywords:**

Discussion groups; Habitus; Qualitative methodology; Semiotics; Sign

**1. Introducción**

El cometido metodológico de los estudios semióticos de la comunicación social, dentro de una proliferación de los estudios culturales, catalogados con certera ironía por Frederic Jameson y Slavoj Žižek (1998), como una respuesta abstracta y postmoderna del signo, nos introduce directamente a considerar aceptable la superación planteada por Pierre Bourdieu (1980) en *Le sens pratique* entre el objetivismo y subjetivismo. Sin embargo, el valor metodológico de los estudios semióticos se halla en la aceptación generalizada de dimensionar la comunicación desde un posicionamiento ontológico de primer orden (Navarro, 1994). Así, la comunicación social se vincula íntimamente con la naturaleza humana. Como han registrado algunos de los más notables pensadores de los últimos siglos (Foucault, 1975; Freud, 2015; Nietzsche, 2013; Weber, 2014) la comunicación social no puede ser reducida a un epifenómeno secundario y agregado subsidiariamente al complejo conglomerado de la estructura humana. Por el contrario, la comunicación como gustaba recordar M. Weber a colación de la complicada e insalvable dicotomía individuo/comunidad, o la tesis kantiana de insociable sociabilidad, requiere de elementos simbólicos que primero en mano de los magos, después de los poetas, y más tarde de los sacerdotes y las burocracias, mantienen cohesionado un orden tanto a nivel colectivo, así como imprimen certidumbre y transcendencia individual<sup>1</sup>.

Desde este punto de partida, debemos nuevamente sugerir algunas de las consecuencias más destacadas de la naturaleza humana. Aristóteles definió al hombre en el Libro I de su *Política* como un *zōon politikón*: es un animal social, que vive dentro de unos contornos comunes y en grupos políticos. Asimismo, el hombre es un ser concebido naturalmente como comunitario. Sobre esta afirmación recae la relevancia depositada tanto en la teoría de Freud, como de Weber, en la religión del totemismo, es decir, la conformación simbólica y transcendental de ciertos objetos, *tótems*, que mantienen un vínculo tanto religioso como social: “Desde un punto de vista religioso, consiste en las relaciones de respecto y de mutua consideración entre el hombre y el tótem. Desde el punto de vista social, en obligaciones de los miembros del clan entre sí y con respecto a otras tribus” (Freud, 2015, p. 137). La búsqueda de las características del comportamiento humano han confirmado sistemáticamente tal definición: el impulso a generar grupos y comunidades políticas forma parte de la naturaleza humana.

La idea aristotélica de que el hombre en sí mismo conforma ontológicamente una dimensión social era generalmente compartida por el resto de los pensadores griegos del momento, incluido Platón. Como ya hemos afirmado, dicha sentencia implica que el

<sup>1</sup> La presente investigación es el resultado de la participación en el VII Congreso Internacional de Metodologías en Investigación de la Comunicación, celebrado en la Facultad de Ciencias de la Información (3-5 de noviembre de 2020) de la Universidad Complutense de Madrid.

hombre quiere vivir en comunidad. Tanto en la obra de Aristóteles, como en la obra de Platón, si bien por fortuna, o por desgracia, el ser humano está vinculado consustancialmente a formar comunidades y contornos que superan las barreras individuales. Tanto es así, que para estos pensadores, el hecho de mantener una vida alejada de los grandes conglomerados, o pequeñas comunidades, empuja al ser humano a vagar aturdidamente por una vida de penumbra y oscuridad.

A pesar de las afirmaciones proferidas hasta el momento, en *La República* de Platón encontramos una férrea defensa tanto en los libros II y III, como especialmente, en el libro X, del modelo de Rey filósofo, contra un modelo antropológicamente más semejante a lo desplegado por Aristóteles: el modelo del Rey poeta. Resumidamente, podemos decir que lo que se puso en cuestión, y Platón manifestó satisfactoriamente, fue una coyuntura histórica en la que se disputaban dos tipos de memoria. Por un lado, un modelo de memoria oral, donde los mitos, los relatos, y el aprendizaje sonoro conformaban el espacio de la educación. Donde los poetas, anteriormente los magos, ostentaban en su mano el favor de erigir y conforman leyes y adherencias en forma de retórica, y ritmos musicales. Y, por otro lado, una memoria escrita que se abría camino entre los integrantes del pueblo griego, que hacía depender cada vez menos de la autoridad del poeta, ya que todo aquello que debía ser recordado se podía encontrar escrito en un libro.

No obstante, y aunque pueda ser paradójico a tenor de algunos de los versos platónicos más ácidos contra los poetas, como autoridades que no pueden bajo ningún concepto acercarnos a la verdad defendida en el diálogo del *Gorgias*, Platón nunca sostuvo una defensa sin paliativos del modelo de la escritura, debido a que el mundo que se enunciaba con este nuevo tipo de memoria podía llegar a ser incluso peor que la democracia en la que los poetas mantenían la voz cantante y que condenó a muerte a Sócrates. Tal es la reserva de Platón a la escritura, que el modelo de trabajo intelectual que motivó toda su producción teórica fue el diálogo.

De este modo, unos siglos después, el hermeneuta Hans-Georg Gadamer haciéndose eco de la fuerza inmanente por la apuesta del diálogo en la obra de Platón, y exorcizando cualquier vía transcendental ya formulada en la filosofía de Heidegger, quien fuera uno de sus más notables maestros, propuso a través del método hermenéutico en su obra *Verdad y Método*, una verdad hermenéutica alejada de consideraciones adscritas a la gnoseología científica. Para dicha empresa, el estudio y el conocimiento minucioso de la fenomenología de Husserl fueron decisivos. Lo señalado por Husserl que retomaría posteriormente Gadamer, fue la función fenoménica que indicó una vía de salida a la estrecha posición de la filosofía de la fórmula y de la teoría, regresando de este modo, al estudio de las cosas en sí mismas<sup>2</sup>. Así pues, y esto es lo relevante en el trabajo inmanente de Gadamer, y que alude directamente a considerar el sistemático empleo de la comprensión simbólica del pasado para una cohesión fructífera en el presente, es que la verdad hermenéutica no busca o desea encontrar los elementos más recónditos del ser en el conocimiento, sino en el comprender. La hermenéutica no aspira a otra cosa que comprender lo que se da por comprendido. Para Gadamer, el comprender no es un

---

<sup>2</sup> A este respecto, consideramos de gran relevancia estas palabras de Donatella Di Cesare: “In breve: la filosofia non può più né continuare ad occuparsi solo di teorie scientifiche, ed essere perciò una –meta-teoria- o una scienza di secondo grado, né ridursi ad una storia della filosofia. È urgente tornare alle –cose stesse- e filosofare a partire da qui” (Di Cesare, D, 2007, p. 109).

elemento del procedimiento cognoscitivo. El conocer algo, por ejemplo, los principios retóricos y narrativos que fortifican ciertas identidades colectivas en un momento histórico determinado, derivan del proceso de comprender.

Las precisiones intelectuales de Gadamer, implican en última instancia, aquello en lo que ya insistió Platón en el diálogo de Sócrates y Menón, y sobre lo que Aristóteles prestó gran atención: el uso de la palabra. Para Aristóteles, lo que diferencia al ser humano del resto de los seres vivientes es el uso de la palabra: *zôon lògon échon*. Las aseveraciones presentadas por Platón y Aristóteles, anticipan la concepción saussureana del lenguaje. Es a partir de esta concepción del lenguaje que Julien Greimas afirmó que:

El hombre vive en un mundo significativo o de sentido. Para él, el problema del sentido no se plantea, el sentido existe, se le impone como una evidencia, como un –sentimiento de comprender– completamente natural. En un mundo en blanco, donde el lenguaje fuera una pura denotación de las cosas y de los gestos, no sería posible preguntarse sobre el sentido: toda pregunta es ya metalingüística (Greimas, 1973, p. 8).

Por lo tanto, la ciencia que estamos tratando es lenguaje en tanto que ello mismo es un instrumento de mediación sobre el que recae todas y cada una de las formas inteligibles que concebimos como mundo tangible: “Así, cada ciencia particular constituye una semiótica particular, mientras que la totalidad de las semióticas es el centro de interés del saber humano considerado globalmente” (Ibid., p. 19).

## 2. Objetivos

Este artículo tiene como objetivo principal el acercamiento de dos propuestas metodológicas cualitativas para el estudio de la realidad social, teniendo en cuenta que tal y como recordaba el maestro Jesús Ibáñez el orden social es el resultado del orden del decir, trataremos de escudriñar las intersecciones en que la semiótica –estudio del signo– y la sociología crítica –procesos de dominación social– se retroalimentan dando como resultado un instrumento de trabajo social más sofisticado. No hay contradicción ni eclecticismo al insistir que en términos de R. Williams (1977) la estructura del sentir o, dicho de otra manera, la estructura de la experiencia sensible es capaz de auspiciar representaciones simbólicas concretas y autorreferenciales en el sentido y significado de las cosas que sobrepasan, por un lado, las respuestas psicoanalíticas y, por ende, individuales, así como las exageradas hipérboles idealistas propugnadas por la dimensión exclusivamente semiótica. Si vamos del *opus operatum* (representaciones simbólicas-signos) al *modus operandi* (*habitus* o relaciones de dominación) desvelamos la *illusio* en la que consiste el imperativo de totalidad semiótico: visión despolitizada, aséptica e incolora del mundo. Recuperando, asimismo, las actividades de dominación inhibidas en los estudios del estructuralismo lingüístico, sin obviar que las distintas posiciones ideológicas conforman diferentes campos semánticos, estamos en condiciones de reivindicar *à la manière de Pierre Bourdieu* una sociología crítica reflexiva o, lo que es lo mismo, una sociología de la sociología. Lo reivindicado en estas líneas no parte de la base de una virtualidad heurística conformada *ex nihilo*, sino de una visión heredera del campo sociológico español y su íntima lectura de la obra del pensador francés como muestra fantásticamente (Callejo, 2014). En definitiva, hacer

una propuesta que lisa y llanamente atienda a los diferentes campos semánticos, de los que la semiótica de la cultura da buena cuenta de ellos, desde una posición instalada en la sociología crítica reflexiva, consistirá en aplicar *mutatis mutandi* la metodología del grupo de discusión.

### 3. Metodología

#### 3.1. Marco teórico

Los esfuerzos denodados de los metodólogos españoles en las últimas décadas (Alonso, 1998; Callejo, 1998a, 2002; Conde, 2009; Delgado y Gutiérrez, 1995; Félix Vallejos, Agudos y Ortí, 2007; Ortí, 2000) han demostrado fuertemente que sin epistemología y metodología que pueda sustentar y sostener las veleidades sugeridas, una técnica de investigación social es algo así como un instrumento desnortado y confuso de algunas apreciaciones canonizadas y erigidas en verdadero sortilegio. Si esta afirmación es válida para cualquier técnica de investigación social, es especialmente relevante en el caso de las llamadas técnicas cualitativas y, en especial, la metodología del grupo de discusión. Sin embargo, aún no es el momento de explicitar nuestra apuesta metodológica por el grupo de discusión. Las prácticas cualitativas en sí mismas integran un amplio abanico de posibilidades metodológicas bastante amplio y heterogéneo. No obstante, tenemos que tener claro que la *mainstone* de la perspectiva cualitativa, de la que en estas páginas nos hacemos cargo, es la de trabajar con el lenguaje, explorando sus estructuras sensibles perceptivas y ocultas “inconscientes” y reconstruyendo, a su vez, los discursos o representaciones simbólicas y colectivas en las que se inserta un determinado fenómeno. Con el simple ejercicio retórico de lo acometido, estaríamos en condiciones de impulsar perentoriamente una apuesta por la semiótica de la cultura. Si esto no es del todo así, es precisamente porque el sentido y el estado de las cosas del mundo social recogido fabulosamente por los estudios semióticos, no tratan de esclarecer y comprender una situación social o un fenómeno de sentido en sus orígenes y contexto, es decir, inserto en unas relaciones de poder asimétricas que condicionan y otorgan coherencia plástica a lo que sería una opulencia “vacía” del signo.

En cualquier caso, si nuestro objetivo prioritario en esta investigación es la búsqueda fructífera de la intersección entre dos perspectivas cualitativas diferentes, es porque arrancamos desde un punto de partida según el cual el orden social se compone ineluctablemente de representaciones sociales que surgen en función de trabados enfrentamientos y confrontaciones subjetivas entre distintos universos simbólicos o, si se quiere decir de otra manera, de diferentes imaginarios sociales que conforman el orden subjetivo de disposiciones individuales retroalimentadas con la sociedad y sus relaciones de dominación. Asimismo, mediante la semiótica de la cultura formamos un universo metodológico lo suficientemente fortificado para captar los textos sociales que se conforman en abrigo de confrontaciones de sentido en situaciones de comunicación interpersonal. Y, por otro lado, a través de una sociología crítica desvencijamos las prosaicas asperezas de textos abstractos que se forman en los estudios semióticos, para interrogarnos sobre la relación de disposiciones originales (*habitus*) y de dominación que lo sostiene y envuelve.

En suma, la labor principal de la investigación semiótica se centra en el estudio sistemático de los signos (Todorov, 1977 pp. 8-11). Tal y como lo formulan Tzvetan Todorov y Oswald Ducrot (1976, p. 104) los signos verbales siempre jugaron un papel señalado y muy relevante en la historia de la humanidad, tanto es así, que durante muchos siglos se tendió a confundir la reflexión de los signos con la reflexión del lenguaje. Como atestiguan estos autores, encontramos una teoría semiótica implícita en muchas de las diatribas especulativas tanto en China como en la India, pasando por Grecia y Roma. Sin embargo, hasta la obra de Locke no surgirá el nombre mismo de “semiótica”. Durante los siglos transcurridos hasta la aparición sustancial de “semiótica” en la obra de Locke, esta disciplina no se distinguió de la filosofía del lenguaje<sup>3</sup>. La importancia nodal de la semiótica y la filosofía del lenguaje quedó extensamente clarificado en la obra presentada por Umberto Eco (1984) titulada *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Para Eco, interrogarse o preguntarse súbitamente por la relación entre semiótica y filosofía del lenguaje nos induce rápidamente a realizar una distinción entre una semiótica específica y una semiótica general (Eco, 1984, pp. 11-14)<sup>4</sup>.

Apostar por una teoría semiótica “autónoma” nos insta como insistieron A. J. Greimas y J. Fontanille (1991) a concebirlo como un recorrido, por el que se dan un conjunto de modelos jerarquizados y retroalimentados, que nos obliga a interrogarnos continuamente acerca del recorrido y la disposición en movimiento de los elementos dispersos y jerárquicos que dejamos por el camino, en un terreno que se considerará una actividad en construcción. Pero, aunque pudiera parecer un procedimiento deductivo, el modelo semiótico para estos autores se caracteriza por ser un procedimiento inductivo: “[...] es inductivo en el momento de explorar su instancia *ad quem* e –hipotético- en sus formulaciones epistemológicas *ab quo*. Considerada como un discurso genético y generador, la construcción de la teoría busca avanzar “retrocediendo”, para superarse al convertirse en un discurso generativo, es decir, coherente, exhaustivo y simple, respetuoso del principio de empirismo” (Greimas y Fontanille, 1991, p. 9)

Las exigencias teóricas planteadas hasta el momento, o lo que es lo mismo, la epistemología comparecida aquí, eleva a categoría esencial en la búsqueda ontológica del sentido y la configuración natural del ser humano, una articulación de la significación, que pone en relación un sujeto cognoscente, o con capacidad de discernimiento, frente a unas estructuras jerarquizadas a pesar de su dispersión como un juego que representa el mundo cognoscible. Este modelo epistemológico, se construyó como asegura Iuri M. Lotman (1998) por oposición a los trabajos clásicos de historia de la cultura en el signo XIX influidos por las ideas de Hegel y Darwin. Para ambos, la cultura era considerada un objeto que transcurría y se movía al margen del investigador. La cultura se encontraba en sistemático cambio y desarrollo, por inercias y fuerzas ajenas al ser humano, en una orientación clara de progreso. A lo sumo, el conocimiento

<sup>3</sup> Para un estudio más pormenorizado de lo dicho hasta el momento, remitimos a la lectura del primer capítulo de Tzvetan Todorov (1977) titulado *La naissance de la sémiotique occidentale*.

<sup>4</sup> La diferencia palmaria de la distinción planteada según Eco es resuelto de manera que podemos definir una semiótica específica como: “[...] è una grammatica di un particolare sistema di signi. Ci sono grammatiche del linguaggio gestuale dei sordomuti americani, grammatiche dell’inglese e grammatiche della segnaletica stradale” (Eco, 1984, p. 11). Mientras que por semiótica general diremos que: “Ritengo che essa sia di natura filosofia, perché non studia un sistema particolare ma pone delle categorie generali alla luce delle quali sistema diversi possano essere comparati” (Ibid., p. 12).

era considerado la capacidad de observar y verificar unas estructuras invariables ocultas en la cultura en un continuo devenir de progreso.

Sin embargo, a medida que el proceso mismo de investigación devino objeto de investigación en una medida cada vez mayor, se hizo más compleja la visión que se tenía de la posición del investigador y se actualizó una tradición que, en último estudio, se remonta a Kant. [...] El interés se desplaza de la cuestión de cómo se encarna el espíritu en el texto, a la de cómo es percibido el texto por el auditorio. (Lotman, 1998, p. 100)

Volviendo a lo comentado al comienzo del epígrafe, es importante tener claro que la semiótica llegó a ser considerada una disciplina autónoma e independiente con la obra del filósofo y lógico C. S. Peirce. El trabajo de Peirce persiguió decididamente la teoría de las “categorías” de las tradiciones filosóficas, caracterizadas fundamentalmente por Aristóteles y Kant, que habían intentado trazar los fundamentos que se presentan tanto en la conciencia, como su posible categorización. No obstante, casi al mismo tiempo, pero desde un posicionamiento epistemológico diverso, la semiología es anunciada y defendida por el lingüista moderno Ferdinand de Saussure. Como lingüista y no como filósofo, Saussure mantuvo la idea de que los signos lingüísticos se establecen en el proceso de la comunicación desde una base nítidamente arbitraria. No existe ni existirá, Saussure así lo afirmó, un proceso que dé la razón de la elección sustantiva en la comunicación de un signo y no de otro. Lo realmente importante en la obra de Saussure, que I. M. Lotman retomará en su definición de semiótica de la cultura, es que para el primero, la lengua no puede ser caracterizada como un código como tal, sino que es denominada como un sistema de signos, o la unión del significante y significado. Saussure insistirá en que de esta manera es posible así concebir una ciencia que estudie la vida y funcionamiento de los signos en el seno de la vida social. Esta ciencia fue denominada semiología. Por lo tanto, es la ciencia que nos enseña tanto en qué consisten los símbolos como las leyes que rigen su funcionamiento.

Así, tal y como argumenta Lotman (1996), el hombre en el curso y lucha por la vida ha incidido en dos procesos: por un lado, ha intervenido como consumidor de valores materiales, y por otro lado, como acumulador de información. Ambos son absolutamente necesarios para la existencia y la vida en la tierra. Si el hombre como un ser biológico requiere necesariamente el consumo de valores materiales para la supervivencia como especie, la vida social, y el impulso aristotélico ampliamente explicado anteriormente, presupone el trabajo conjunto de las dos cuestiones planteadas. Por consiguiente, la información, como el proceso de comunicación es una condición necesaria para la existencia y longevidad de la humanidad. De este modo, y en relación a lo proferido por Saussure, según Lotman, la cultura es un mecanismo organizado de un modo absolutamente complejo<sup>5</sup> que conserva el connato de la información, para elaborar continuamente los espacios más ventajosos para la comunidad en cuestión. En el trabajo de Lotman, definir la cultura como información significa considerarla como un sistema de signos organizados de cierto modo.

---

<sup>5</sup> La apelación lotmaniana a la cultura como un mecanismo organizado de un modo complejo alude a que en sí misma traduce un sistema signico en otro, siendo por lo tanto, un campo de batalla por la significación: “La cultura è il meccanismo duttile e complesso della conoscenza. Nello stesso tempo l’ambito della cultura è teatro di una battaglia ininterrotta, di continui scontri e conflitti social, storici, e di classe. I diversi gruppi storici e social lottano per il monopolio dell’informazione” (Lotman y Uspenskij, 1975, p. 28).

La cultura definida en términos lotmanianos sería una memoria no hereditaria de la colectividad, expresando en su propia estructura interna un sistema determinado de prohibiciones y prescripciones. Desde este punto de vista, la cultura es, en efecto, un fenómeno social, esto, no excluye una cultura individual, pero es cierto, tal y como lo manifiesta Lotman, que es un caso secundario en el plano histórico. La definición de la cultura como memoria de la colectividad, sitúa, en un plano principal, el problema del sistema de reglas semióticas, que en el conjunto de las experiencias del ser humano se constituyen como cultura, reglas que, deben ser entendidas como la traducción de una experiencia inmediata en el texto. No obstante, antes de pasar pormenorizadamente al estudio del texto como fundamento del análisis semiótico, es relevante señalar que la semiótica de la cultura no consiste únicamente en el hecho de funcionar como una estructura compuesta por sistemas de signos. Existe, por lo tanto, una relación *sine qua non* entre el signo y la signicidad. Esto quiere decir, como intuyó y explicó magistralmente Foucault en *Le mots et les choses* que en cada coyuntura histórica existe un régimen de verdad, o lo que es lo mismo, un sentido diverso en la relación del conocimiento entre el signo y la signicidad.

Retomando el concepto de texto, Sedda (2012, p. 109) manifestó que es seguramente uno de los trabajos más importantes en la disciplina semiótica, tanto que en *Tesi per un'analisi semiotica delle culture* los autores de la Escuela de Tartu –entre los que se encuentra Lotman- lo consideraron el elemento base o fundamento de la cultura. Para Lotman (1996, p. 64) el texto mantiene una fuerte tensión polisémica, que no debe hacernos olvidar que se trata de uno de los conceptos más empleados en las ciencias humanísticas. En cambio, Eco (1979, p. 52) contempló el texto como una cadena o un recorrido de diferentes lecturas y significados que deben ser actualizados y trabajados por el destinatario. Adentrándonos en las profundidades teóricas del texto como categoría que hemos acordado en definir con los integrantes de la Escuela de Tartu como fundamento de la cultura, para Bajtin (1982, p. 294) el texto es considerado como el dato primario de todo el pensamiento recabado humanístico y filosófico en general. Mientras que para Julia Kristeva (1969, p. 113) el texto se comprende en lo que denominamos una intertextualidad.

No obstante, consideramos que fue Lotman quien emprendió con mayor efervescencia y recorrido teórico la relación entre el texto y el lenguaje, es decir, entre el texto y la cultura: “En el sistema general de la cultura los textos cumplen por lo menos dos funciones básicas: la transmisión adecuada de los significados y la generación de nuevos sentidos” (Lotman, 1996, p. 65). Desde la perspectiva teórica de Lotman, toda la cultura puede ser dimensionada y comprendida bajo la etiqueta de un texto. Como mencionó Sedda (2012, p. 111) el texto es simplemente el nombre para indicar un conjunto de relaciones internas o delimitadas en la cultura como memoria colectiva no hereditaria de un colectivo, con respecto a un exterior, y vinculado a otro conjunto de relaciones que lo mantiene siempre en transformación. Por lo tanto, si hemos delimitado la cultura como una red de conexiones y desconexiones, un mundo de forma y formación semiótica en constante correlación de jerarquías y traducción. Estamos queriendo asegurar que la cultura es ese universo semiótico del cual nosotros mismos formamos parte, que producimos, y del que constantemente estamos retroalimentándonos para convertirnos en lo que somos.



Dicho todo esto, y para finalizar, la semiótica estudia a través del texto como proceso que va generando sentido, las complejas estructuras organizadas que se componen tanto en contraposición de los procesos de la naturaleza, como de aquellos que son considerados como no-cultura. Así, y siguiendo a Lotman (1975, p. 31) la cultura comprende de esta forma no solo una determinada combinación de sistemas semióticos, sino el conjunto de los mensajes que son registrados históricamente en esta lengua, es decir, de los textos.

### 3.2. Enfoque multidisciplinar

Es preciso volver a recalcar en referencia a la metodología semiótica, que el hombre busca desde su nacimiento la fórmula y la energía que le permita vivir, así como la humanidad en su conjunto anhela y suspira en favor de la supervivencia. A pesar de la simplicidad de las afirmaciones presentadas, un estudio historiográfico riguroso demuestra que tales situaciones se han encontrado en su realización con enormes dificultades. Algunas de estas dificultades, sin pretender por ello desbrozar una génesis histórica de los conceptos como los encomiables trabajos de inmersión intelectual de Max Weber, pueden ser resumidas en el retardo y las dificultades encontradas por los seres humanos en satisfacer sus necesidades materiales más biológicas y primarias respecto de sus deseos. Tanto es así, que durante la mayor parte del estudio historiográfico, y todavía es un problema irresuelto, los seres humanos en su gran mayoría han vivido rozando o atrapados en la indigencia. Dicho esto, presumiblemente se puede admitir que si para la supervivencia individual y biológica del ser humano es como mínimo suficiente la satisfacción de unas determinadas necesidades naturales, para el desarrollo y madurez de los grupos humanos la cultura es condición indispensable de su perdurabilidad.

En consonancia con lo dicho, y desde la complicidad con lo dictado por Eco (1988, p. 107), entendemos que el ser humano es ontológicamente un ser simbólico, así que los ritos, las ceremonias, las fiestas, o las costumbres, son objetos de sentido sobre los que el ser humano otorga, transcendencia y certidumbre, con el *motto* de ser intercambiables. No obstante, y ya estamos arribando al núcleo de esta investigación, querríamos presentar las críticas proferidas por Pierre Bourdieu repartidas entre *Le sens pratique* (1980), *Leçon sur la leçon* (1982), *Méditations pascaliennes* (1997) y, *Esquisse d'une auto-analyse* (2004), para quien la defensa de su proyecto sociológico, dispara al corazón mismo de la crítica idealista sobre el mundo, del mismo modo que a la crítica del economismo tanto liberal o marxista, destinado a deconstruir las líneas dibujadas como –objetivas– del *Homo economicus*, desde una antropología real atravesada por la génesis de la relación de fuerzas, y por la ontología del simbolismo del ser humano.

Una de las problemáticas más acuciantes a las que atendió Bourdieu fue la dominación y la reproducción social. Inmediatamente, se dio cuenta que para la supervivencia histórica y de clase de la dominación, ésta había sido revestida y camuflada entre las producciones intelectuales artísticas y filosóficas más elevadas de todos los tiempos. Es por ello, que desde los años 60, el pensador francés sitúe en el centro de su diana la crítica a la universalidad del Estado Republicano, y a los ropajes filosóficos que delinean sus costuras. Según Bourdieu, la legitimación de las élites asociadas al Estado

Republicano, los vestigios de una alta cultura que cohesionaba un amigo/enemigo muy claro, y el desarrollo de la nobleza de Estado en su obra *La Noblesse d'État* (1989b) a través de las escuelas de élite, todo ello, era revestido y blanqueado con la legitimación escolástica e idealista de las mejores obras filosóficas.

Las maneras legítimas deben su valor al hecho de que ponen de manifiesto las más raras condiciones de adquisición, es decir, un poder social sobre el tiempo que es tácitamente reconocido como la forma por excelencia de la excelencia: poseer lo antiguo, es decir, esas cosas presentes que pertenecen al pasado –la historia acumulada, atesorada, cristalizada, títulos de nobleza y nombres de nobles, castillos y residencias históricas, cuadros y colecciones, vinos añejos y muebles antiguos-; es dominar el tiempo lo que escapa totalmente de cualquier influencia, gracias a todas aquellas cosas que tienen en común el hecho de no poder ser adquiridas más que con la acción del tiempo, gracias al tiempo, contra el tiempo [...] (Bourdieu, 2015, p. 81)

La consecuencia lógica de lo dicho en la obra de Bourdieu fue una especie de antifilosofismo que se resolvió con la comprensión de un modelo sociológico – filosófico- que tendía a dar cuenta de la génesis de los procesos que conciben, parafraseando a Marcel Mauss, la sociedad como una totalidad social. Para Bourdieu en *Méditations pascaliennes* (1997), el modelo sociológico defendido era adivinado como una puerta de salida de los filósofos que pretendieran escapar de la escolástica a favor de la conciencia de las condiciones sociales, de la producción escolar, y de la génesis y desarrollo de unas relaciones de fuerza que se imponen e impregnan una determinada manera y forma de concebir mediante el simbolismo y el sentido común una concepción de lo bueno y lo malo, lo legible e ilegible, así como del gasto, el consumo y el dinero. Este punto de partida teórico le permitió asegurar que de todas las dicotomías que dividen artificialmente a las ciencias sociales, la más flagrante, peligrosa y ruinosa era la establecida entre objetivismo y subjetivismo. En este trabajo nos vamos a centrar únicamente en sus críticas al objetivismo, puesto que la metodología semiótica entendida como un recurso de análisis único y autónomo comete los errores que ya encontró Bourdieu en su obra *Le sens pratique* de 1980, por lo que concluimos un tanto apresuradamente, la necesidad de combinar e introducir dentro de la metodología semiótica el intenso modelo sociológico defendido por Pierre Bourdieu a lo largo de toda su obra.

Bourdieu aseguró que no hay empresa más idónea para captar las características propias del objetivismo que regresar y estudiar las operaciones y los análisis desplegados por Saussure con el objeto de la lingüística. Según Bourdieu, plantear como así lo hiciera Saussure, que dentro de la dicotomía y la división entre la lengua y el habla, el verdadero medio de comunicación no puede ser el habla como espacio de luchas, cambios y transformaciones, sino la lengua como estructura impermeable y duradera que reproduciría una esencia ahistórica, que nos posiciona ante un sujeto imparcial en el hecho de búsqueda de la inteligibilidad de lo vivible y lo real, se aferra a la actividad sistemática de un juego hermenéutico de comprensión continua. Tratar a la lengua desde este punto de vista epistemológico nos insta a introducirla dentro de unas dinámicas autosuficientes y presuntuosas que Bourdieu observó como *finalité sans fin*.

Estos presupuestos objetivos derivados de la obra de Saussure e inoculados y compartidos por el estructuralismo, contienen una deriva escolástica por la que el intelectualismo queda inscrito de tal manera que depositamos en el objeto estudiado las ilusiones, reservas y temores del investigador, dejando de lado, y esta es la relevancia del proyecto sociológico defendido por Bourdieu, la relación práctica con la práctica. En el fondo, lo que esconde el estructuralismo es una filosofía del espíritu que equivale a una escolástica semejante a la practicada por los idealistas alemanes. Al afirmar la primacía de la lengua derivado de una composición binaria entre lengua y habla, y al insistir en la defensa lógica de las estructuras eternas e inconscientes, ignora y esta es la crítica que pretendemos reivindicar en este escrito, la dialéctica de la naturaleza estructural de la sociedad, de la división social del trabajo y del tiempo, y aquello que Bourdieu denominó como disposiciones estructuradas y estructurantes que conforman el sentido común del colectivo.

Lo relevante de lo dicho al respecto de la obra de Bourdieu es que si nos comprometemos únicamente con la metodología semiótica, o el intelectualismo, en una suerte de independencia del discurso y del texto para el que prima y es más fundamental su composición abstracta, objetiva e inconsciente, que las propias relaciones de génesis y controversias asimétricas que lo hicieron brotar y consolidarse, estaríamos admitiendo inocentemente que no existe algo así como la dialéctica de las estructuras sociales. Ya que, si lo observamos desde el punto de vista de Bourdieu, percibimos bajo una sociología considerada por él mismo como un estructuralismo genético, que las clases ejercen y así lo han hecho históricamente, su dominio a través de la violencia simbólica que lo confiere tener en su mano el capital cultural en forma de prebendas filosóficas y artísticas, en definitiva, escolásticas, ejerciendo control y justificación en ver el mundo tal y como se presenta.

Por todo ello, y tratando de escapar a la falsa dicotomía planteada por Bourdieu entre objetivismo y subjetivismo, nos gustaría señalar y destacar algunos de los conceptos y recorridos insertos en lo concebido por el pensador francés como estructuralismo genético. De antemano, es preciso considerar para no ocasionar malos entendidos tras los esbozos de la obra de Bourdieu, que una de las críticas que más gustaba contemplar al pensador francés contra el objetivismo, era la incapacidad por su propio modelo epistemológico de análisis, de percibir la transformación de la sociedad francesa de una élite de Estado en cuyas manos atesoraba un cierto conocimiento y un poder vinculado a la reproducción escolar y un capital cultural filosófico considerado de alta cultura, hacia una estructura de dominación en la que el campo económico ocupaba el espacio históricamente apropiado por la filosofía.

### 3.3. Estructuralismo genético: prácticas y habitus

El proyecto sociológico acometido por Bourdieu trató de evadirse del *réalisme de la structure* al que el modelo del objetivismo ensalzaba desde un punto de partida que obviaba y eludía cualquier acontecimiento primero de génesis asimétrica y lucha de poder por el establecimiento de lo denominado abstractamente como automático e instintivo, por lo que nos conduce a una panorámica de las experiencias de la realidad que se encuentran fuera de la historia, como si no existieran sujetos políticos que se disputan el capital cultural de la representación simbólica en lo denominado por

Bourdieu como economía de las prácticas, sin caer por ello en una especie de ilusión subjetivista al estilo Sartre, que olvide a su vez las necesidades de un mundo social complejo inserto en una dialéctica de las clases sociales y de colectivo políticos.

De este modo, las disposiciones asociadas y marcadas como un proceso de vida total, lugar donde los integrantes de las estructuras configuran y –naturalizan- sus formas y modos de vida producen *habitus*, que en el lenguaje bourdieusiano (1980, p. 88) equivale a decir que son disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como axiomas o principios existenciales nacidos incipientemente del conflicto social y de la distribución asimétrica en el reparto del capital cultural, que organizan prácticas y modelos de vida que cada vez más y ahí juega un papel fundamental el tiempo, tienden a ser objetivadas en sus fines y metas, sin que por ello exista dentro del colectivo la conciencia y el sentido del por qué en la búsqueda incansable de tales predisposiciones. El *habitus* entendido como disposiciones que se encuentran al margen de todo cálculo racional, o con predisposiciones realizadas por sujetos autoconscientes tanto de sí mismos, como de las estructuras, y que por ello realizan o son capaces de gestionar un estudio de las condiciones y de las metas alcanzables, constituye un mundo práctico, no teleológico, conflictivo, complejo, genético, como estructuras y modelos seductores cuyas finalidades y distribuciones se encuentran más allá de lo que Weber pretendió erigir como un modelo puro de acción racional, debido a que las metas si bien brotaron del conflicto y la dialéctica social, se fortifican en su victoria como naturales y objetivos mediante la distribución minuciosa de instituciones y procedimientos complejos que aseguran ciertas regularidades e inercias que organizan tácitamente el tablero de las prácticas.

Este sistema de disposiciones generador de un mundo práctico objetivo se constituye como tal a través de la continuidad y de la regularidad denominado por Bourdieu como la precocidad del tiempo. Juegos temporales de continuidad y regularidad, así como de los objetos considerados –antiguos- marcan las pautas pasadas y presentes de un reparto objetivo y asimétrico de las funciones a seguir dentro de unas prácticas sociales profundamente atravesadas por la distinción y las clases sociales. El proceso social del *habitus* en el proyecto sociológico de Bourdieu no es ni traducible o medible con las herramientas desplegadas por los determinismos vinculados al mecanicismo, ni tampoco, desde posicionamientos subjetivos que como en el caso de la teoría sartreana, apuesten por la defensa de la espontaneidad y creatividad de un sujeto político predestinado. Así, las características fundamentales del proyecto práctico de Bourdieu se localizan en el estudio fundado de las prácticas pasadas que acompañadas con la longevidad propia de sus inercias ejercen en conformación con variables como las necesidades económicas o sociales que son consideradas en relación con el conjunto de la totalidad social como autónomas de las mismas variables, en otras latitudes sociales, y que percuten en la cotidianidad familiar y en las correspondencias económicas domésticas, produciendo así un *habitus* propio –objetivo- que se dirige en consonancia con la percepción acomodada de unas inercias que son tratadas por los sujetos inmersos desde su nacimiento dentro de los contornos como aprendidas y naturalizadas.

Estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas, el *habitus* es también estructura estructurada: el principio de división

en clases lógicas que organiza la percepción del mundo social es a su vez producto de la incorporación de la división de clases sociales. Cada condición está definida, de modo inseparable, por sus propiedades intrínsecas y por las propiedades relacionales que debe a su posición en el sistema de condiciones, que es también un sistema de diferencias, de posiciones diferenciales, es decir, por todo lo que la distingue de todo lo que no es y en particular de todo aquello a que se opone: la identidad social se define y se afirma en la diferencia. (Bourdieu, 2015, pp. 201-202)

De acuerdo con lo citado, si la génesis de las prácticas o los intereses y predisposiciones de los grupos sociales, o dicho de otra manera, de las prácticas objetivadas y legitimadas en su proceder histórico engendradas por el *habitus* como conformador de prácticas y estructuras, el proyecto sociológico inspirado en Bourdieu para la crítica a los lingüistas, entre los que forma parte la semiótica más formal, olvidando las leyes de la dialéctica de la estructura social, y ocultando la génesis del conflicto social, no se puede explicar, sino combinando o vinculando las condiciones sociales domésticas y familiares en las que se ha constituido el *habitus* en conformación con la adquisición y distribución del capital cultural, y las condiciones sociales más generales sobre las que este *habitus* opera, es decir, la puesta en práctica de un modelo sociológico que sea capaz de atisbar en una misma dimensión cronológica e histórica espacios que se retroalimentan pero que se configuran con especificidades propias en un juego de espejos recíprocos.

#### **4. Propuesta metodológica para el análisis de la realidad social: El grupo de discusión**

Tal y como arguye Martín Criado (1997) la proposición metodológica del grupo de discusión sustituye, como punto de partida inicial, la noción de grupo, pudiendo ser terapéutico, por la de situación social. Para Luis Enrique Alonso (1998) el estudio del grupo de discusión en sociología, no tiene una función ni carácter terapéutico, ni tampoco experimental. Esto es así, porque no se trata de inducir en un “grupo” señales o disposiciones que alteren o rompan las convenciones sociales conscientes o inconscientes de las que se retroalimenta el individuo con la sociedad. Lo que interesa en la propuesta metodológica del grupo de discusión es el análisis de las representaciones sociales que surgen de la confrontación discursiva de los miembros. En un espacio común, se trata de articular reflexivamente la producción de los diferentes campos semánticos que puedan aparecer, desde un punto de partida crítico y circunspecto con unas relaciones de dominación que en términos freudianos tienden siempre a retornar desde los espacios inhibidos o, dicho *à la Bourdieu*: “naturalizados”. Por lo tanto, nuestra apuesta metodológica implica ineludiblemente escapar del relativismo cultural propio de la época posmoderna, para estar siempre atentos y en guardia en función de una vigilancia epistemológica:

Entre los supuestos que el sociólogo debe al hecho de ser un sujeto social, el más fundamental es, sin duda, el de la ausencia de supuestos que caracteriza al etnocentrismo; en efecto, sólo cuando se desconoce como sujeto producto de una cultura particular y que no subordina toda su práctica a un cuestionamiento continuo de este arraigo, el sociólogo se vuelve (más que el etnólogo) vulnerable a la ilusión de la evidencia inmediata o a la tentación de universalizar

inconscientemente una experiencia singular. Pero las precauciones contra el etnocentrismo son de poco peso si no se reavivan y reinterpretan por la vigilancia epistemológica. (Bourdieu, 1989a, p. 104)

Partimos, en efecto, de la fundamentación teórica del grupo de discusión propuesta por Jesús Ibáñez en *Más allá de la sociología*, según el cual el grupo de discusión parece el dispositivo epistemológicamente más potente para analizar textos y discursos sociales (Ibáñez, 1985, p. 125). Ibáñez parte del supuesto que sólo podemos acceder a la lengua a través del habla, a la “competence” mediante la “performances”, y a las estructuras profundas desde las estructuras de superficie. Por lo tanto, el grupo de discusión se torna en la metodología más eficaz y resolutive para acceder a las dimensiones señaladas. El grupo de discusión se erige en una propuesta metodológica capaz de hilvanar los espacios separados y adversos de las dos metodologías cualitativas señaladas: la semiótica de la cultura y la sociología crítica o, sociología de la sociología. Si bien es cierto que para Jesús Ibáñez (1991, p. 53) la metodología del grupo de discusión no escapa de las garras del dispositivo de control de sociedades donde toda la información se concentra en la cúspide (clases dominantes) y toda la neguentropía se acumula en la base (clases oprimidas). No es menos relevante, que tal y como sostiene Callejo (1998b) es posible y requerida la articulación de perspectivas metodológicas, de forma que, la barrera generada por Ibáñez entre perspectiva estructural y perspectiva dialéctica desaparezca:

La posibilidad imaginaria de permanencia del grupo, de romper la barrera experimental de un lugar y un momento, permite abrir las fronteras entre las perspectivas estructural y dialéctica, de manera que puedan incrustarse en el discurso del grupo las alternativas a la situación dominante, cuando el contexto es problemático, o la observación de la vinculación con los discursos. (Callejo, 1998b, p. 35)

De este modo, y retomando la lectura de Martín Criado (1997) atendemos a que los datos de la investigación social son producidos. En tanto que los datos de la investigación social son producidos, los datos con los que trabaja fundamentalmente el sociólogo siempre desde una posición reflexiva y de vigilancia epistemológica son lingüísticos. En suma, en la interacción comunicativa de confrontación de estructuras semánticas y representaciones simbólicas dentro del grupo de discusión, de lo que se tratará será de recoger la producción discursiva que se conforme entre los miembros. Decir esto en relación a nuestra investigación implica dos cosas: (1) que el grupo de discusión se sitúa en la definida por los lingüistas como función metalingüística del lenguaje –semiótica de la cultura- (Alonso, 1998, pp. 108-109); (2) que los sujetos sociales que acuden a un grupo de discusión tienen una historia, ergo, acuden a la situación del grupo desde las vivencias y disposiciones precedentes (*habitus*) y, que la producción discursiva será el resultado de una relación de dominación entre las representaciones simbólicas dominantes y las vivencias y orígenes estructurales que condicionan la lectura del imaginario social:

En efecto, el *habitus* se encuentra vinculado al mercado tanto por sus condiciones de adquisición como por sus condiciones de uso. No hemos aprendido a hablar únicamente oyendo hablar un determinado tipo de habla, sino

también hablando, por lo tanto, ofertando un habla determinada en un mercado determinado, es decir, en situaciones de comunicación en el seno de una familia que ocupa una posición concreta en el espacio social y que propone por ello a la mimesis de práctica del nuevo miembro modelos y sanciones más o menos alejadas del uso legítimo. (Bourdieu, 2008, p. 69)

Entonces, consideramos el grupo de discusión como una situación social (Martín Criado, 1997, p. 93) de la que debemos destacar la circulación de discursos. De esta manera, el grupo de discusión tratará de escudriñar y explorar los universos lingüísticos –textos- de los individuos que lo conformen en situación de confrontación y negociación comunicativa. Lo relevante y lo que hace del grupo de discusión una herramienta de investigación sociológica tan potente es que recoge en sus propias inercias y actividades conscientes e inconscientes de los miembros del grupo la construcción y el sentido de las circunstancias y acontecimientos que circulan en la comunicación a través de categorías y estructuras de interpretaciones en los marcos intersubjetivos propios de una situación micro que puede y debe cristalizarse y extrapolarse a situaciones de sentido y dominación social a nivel macro:

La grupalidad se toma aquí, por tanto, en términos de identidades sociales, esto es, de cómo los sujetos comparten y se identifican con categorías –valores, normas, atributos, tópicos, convenciones, sobreentendidos, etc.- que asientan y perfilan sus comportamientos, dándoles a estos la forma de naturalidad desde la que se conforma el sentido común y los marcos de interpretación con que se percibe y se actúa en el mundo de la vida en el que los sujetos interactúan cotidianamente. El análisis de la conducta social que el grupo de discusión es capaz de realizar se instala así en el nivel de lo latente, de la comprensión de los discursos y representaciones que montan el hábitus desde el que los sujetos le dan significado a las acciones que realiza y sentido a los mensajes que recibe. (Alonso, 1995, p.68)

## 5. Resultados

No es casual que desde la apertura hacia lo cualitativo los modelos de análisis se hayan sofisticado y se aluda con fuerza y tenacidad a la estructura genética e histórica que acompaña a la producción discursiva de representaciones simbólicas e imaginarios colectivos. La sofisticación de las técnicas de investigación cualitativa, en conjunción con la apertura al estudio de la génesis de las representaciones sociales, se corresponde nítidamente con la recepción de Bourdieu mediante la puerta de la sociología: “Así, Bourdieu es especialmente referido por Ibáñez para la reflexión epistemológica y la configuración de formas alternativas de aproximación a la realidad social de la nueva etapa capitalista” (Calleja, 2014, p. 100).

Tras haber realizado pormenorizadamente la necesaria intersección de las dos metodologías cualitativas planteadas, hemos alcanzado un modelo de estudio y análisis adaptable y aprovechable a cualquier fenómeno social, teniendo en cuenta que contemplamos el grupo de discusión de la mano de Martín Criado (1997) como una situación social. Esto quiere decir que el objetivo de la inyectiva del grupo de discusión más allá de grandes e impenitentes pesquisas epistemológicas que hemos tratado de

descodificar brevemente en estas páginas, se corresponde con la búsqueda del sentido común que los grupos conforman a colación del fenómeno social a estudiar. Así, el objetivo final no es más que el intento por hallar los marcos interpretativos por los que los individuos otorga sentido a las experiencias sensibles y, como estos mismos, están sostenidos en relaciones de dominación inhibidas y “naturalizadas”.

## 6. Conclusiones y limitaciones

Desde comienzos de la década de 1960, hemos visto proliferar al calor del desarrollo y auge de la sociedad de masas y los medios de comunicación, una abundantísima bibliografía sobre técnicas y métodos semiológicos de la comunicación social. Esto es así, puesto que asumimos que en nuestra vida diaria aparecen y se desplazan vertiginosamente marcos, prácticas y acciones cargados de simbolismo y sentido, encontrando en los medios de comunicación una de las piezas fundamentales y más importantes en la construcción de los bloques simbólicos de las sociedades modernas. El estudio de la semiótica de la cultura se corresponde con el nacimiento de la semiótica como método y disciplina científica independiente. Se puede decir, que el incipiente crecimiento del estudio de la semiótica de la cultura está inscrito en el horizonte interno de la obra de los grandes padres de la semiótica: Ferdinand de Saussure, Charles Sanders Peirce, Louis Hjelmslev, Barthes, Eco, Greimas, Fabbri, y por supuesto, Lotman.

Los estudios semióticos especializados en el análisis del signo y de la comunicación social de masas cada vez están más generalizados en las dinámicas de investigación. La metodología semiótica, está descubriendo, en efecto, y de forma acelerada, que los objetos/signos de uso como pueden ser las prendas de vestir, presentan en cuanto ingresan, y aplicando la terminología marxiana, como valor de cambio una función de intercambio/mercancía como función-signo. De esta manera, el objeto, por ejemplo unos vaqueros o una chaqueta, pasa de un valor de uso, resguardarse del frío, a un valor de cambio, en lo que la prenda se convierte en un signo que porta indiscutiblemente una función dentro de lo que Marx denominó el fetichismo de la mercancía, es decir, el intercambio función-signo. Así, Umberto Eco en su obra *La estructura ausente* a colación del trabajo de Marx, aseguró: “En el primer libro de *El Capital*, Marx no solamente demuestra que en un sistema general de mercancías cada una de ellas puede convertirse en el significante que remite a otra cosa, sino que además añade que esta relación de significación mutua es posible porque el sistema de mercancías se estructura por medio de un juego de oposiciones similar al que los estudiosos de lingüística han elaborado para establecer la estructura del sistema fonológico” (Eco, 1978, p. 39).

Este estudio se ha propuesto demostrar a través de la obra de Bourdieu que el objetivismo propio de un análisis lingüístico o semiótico, constituye un mundo social y una realidad estructural abstracta e inconsciente que es ofrecida al investigador o al semiólogo como herramienta intelectual de análisis por lo que valorizará su punto de vista, sobre la acción del objeto, reduciendo así, la génesis y el desarrollo de estructuras históricas surgidas de la contienda dialéctica de las estructuras sociales.

De este modo, no se puede volver a concebir el estudio del signo y del sentido propio de las identidades colectivas como una disciplina al margen, estanca, hermética, sino como



una herramienta de estudio que nos permita examinar desde una posición antropológica que refiera al ser humano como ontológicamente constituido de simbolismo, a contemplar la posición de las estructuras objetivas dentro de un análisis en el seno de los individuos y colectivos biológicos y simbólicos, en la incorporación a unas estructuras de mayor envergadura, a la génesis de estas propias estructuras sociales que hacen depender la vida del individuo y del colectivo.

Por estas razones, insistimos en el empleo del grupo de discusión como mecanismo y técnica metodológica más fructífera para descubrir las intersecciones entre signo y relaciones de dominación. A este respecto, destacar las palabras de Volosinov para quien signo e ideología son dos epítomes perfectos: “El área de la ideología coincide con la de los signos. Entre ellos se puede poner un signo de igualdad. Donde no hay signo, hay ideología. Todo lo ideológico posee una significación sónica” (Volosinov, 1992, p. 33). Dicho todo esto, la gran limitación con la que nos topamos súbitamente es precisamente la escasez de los recursos de tiempo y dinero para realizar una investigación de este tipo. Precisamente, la obra de *Un art moyen: essai sur les usages sociaux de la photographie* dirigida por Pierre Bourdieu nos sirve de contrapunto para encontrar las abundantes limitaciones con las que nos encontramos en la contemporaneidad a la hora de querer emplear una metodología como la presentada en estas páginas.

Esta obra colectiva y dirigida por Bourdieu fue el fruto de una investigación que en primera instancia rechazó el prestigioso Raymond Aron, y que finalmente aceptó el filósofo del *habitus*. La investigación corresponde a un comisionado bien remunerado de la firma Kodak-Pathé. Mientras se elaboraba el estudio, la empresa Kodak puso a la venta en 1963 una cámara que fotografiaba en color y que hizo revolucionar el mercado. Precisamente, Kodak en 1961, dos años antes de este revolucionario lanzamiento, decidió buscar a alguien en quien confiar un estudio sobre el impacto de la fotografía. En primera instancia se puso en contacto con Aron, que finalmente delegó tras haber constituido en el curso de 1961-1962 un seminario en la Sorbona, al pensador que acababa de llegar de Argelia, que no es otro que Pierre Bourdieu. En cualquier caso, lo decisivo y relevante de lo acometido y, que muestra nítidamente las limitaciones con las que nos topamos en la contemporaneidad para llevar a cabo una investigación basada en la técnica del grupo de discusión, es que es necesario una inversión importante de tiempo y de dinero con la que precisamente contó Bourdieu y su equipo de investigación, cuyo resultado es una obra tan fantástica sobre la fotografía que se ha erigido en una referencia obligada.

Por último, destacar que existen otras limitaciones y complejidades en el interior de la propia técnica de investigación. Las mismas están perfectamente recogidas en (Canales y Peinado, 1994): se busca la homogeneidad en los grupos de discusión; pulir lo máximo posible la violencia simbólica que ejercerá el moderador; encontrar una saturación social lo suficientemente relevante en relación al fenómeno a investigar; instar a generar un clima propicio y agradable para que la –excepcionalidad– del grupo no inhiba y forme situaciones como el pudor, modestia, etc.; se exigirá un corte con la cotidianidad –excepcionalidad– sin perderse toda la riqueza semántica que se tratará de extraer en forma de discurso; se deben gestionar los problemas afectivos; también tratar de controlar un posible rol de liderazgo que condicione y explote el grupo, sin que

por ello el moderador deba intervenir en exceso; y, finalmente, tener en cuenta que toda cuestión o interrogación no es nunca neutral, ya que está aparejada a una estructura que le otorga sentido y coherencia, por lo tanto, se requiere que investigadores y sociólogos presten verdadera y continua atención al rol de la vigilancia epistemológica.

## 7. Referencias bibliográficas

- Alonso, L. E. (1995). Las prácticas de la sociología cualitativa en la investigación de mercados. El grupo de discusión y la entrevista abierta, *Investigación y marketing*, 47, 64-69.
- Alonso, L. E. (1998). *La mirada cualitativa en Sociología: una aproximación interpretativa*. Fundamentos.
- Aristóteles. (2004). *Política*. Gredos.
- Bajtín, M. (1982). *Estética de la creación verbal*. Siglo Veintiuno de España Editores.
- Berlo, D. (1974). *El proceso de la comunicación. Introducción a la teoría y a la práctica*. El ateneo.
- Bourdieu, P. (Dir.) (1965). *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*. Minuit.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Minuit.
- Bourdieu, P. (1982). *Leçon sur la leçon*. Minuit.
- Bourdieu, P. (1989a). *El oficio de sociólogo*. Siglo Veintiuno de España Editores.
- Bourdieu, P. (1989b). *La noblesse d'État*. Minuit.
- Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Minuit.
- Bourdieu, P. (2004). *Esquisse d'une auto-analyse*. Raisons d'agir.
- Bourdieu, P. (2008). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Akal.
- Bourdieu, P. (2015). *La distinción. Criterios y bases sociales el gusto*. Taurus.
- Callejo, J. (1998a). Sobre el uso conjunto de prácticas cualitativas y cuantitativas. *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, 21, 101-126
- Callejo, J. (1998b). Articulación de perspectivas metodológicas: posibilidades del grupo de discusión para una sociedad reflexiva. *Papers. Revista de Sociología*, 56, 31-55.

- Callejo, J. (2002). Observación, entrevista y grupo de discusión: el silencio de tres prácticas de investigación. *Revista Española de Salud Pública*, 76(5), 409-422.
- Callejo, J. (2014). La sombra de Bourdieu en la sociología crítica española. *Arxius de Ciències Socials*, 31, 97-106.
- Canales, M., y Peinado, A. (1994). Grupos de discusión. En J. M. Delgado y J. Gutiérrez (coords.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales* (pp. 287-316). Síntesis.
- Conde, F. (2009). *Análisis Sociológico del sistema de discursos*. CIS
- Delgado, J. M., y Gutiérrez, J. (coord.) (1995). *Métodos y Técnicas Cualitativas de Investigación en Ciencias Sociales*. Síntesis
- Di Cesare, D. (2007). *Gadamer*. Il Mulino.
- Ducrot, O., y Todorov, T. (1976). *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Editores Siglo XXI.
- Eco, U. (1978). *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Lumen, S. A.
- Eco, U. (1979). *Lector in Fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*. Milano: Valentino Bompiani.
- Eco, U. (1984). *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Giulio Einaudi editore.
- Eco, U. (1988). *Signo*. Labor S.A.
- Félix Vallejos, A., Agudo, A., y Ortí, M. (2007). *Métodos y técnicas de investigación social*. Ramón Areces.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Gallimard.
- Freud, S. (2015). *Tótem y Tabú*. Alianza Editorial.
- Gadamer, H.G. (2004). *Truth and method*. Continuum Publishing Group.
- Greimas, A. J. (1973). *En torno al sentido. Ensayos semióticos*. Fragua.
- Greimas, A. J., y Fontanille, J. (1991). *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*. Siglo Veintiuno de España Editores.
- Ibáñez, J. (1979). *Más allá de la Sociología. El grupo de discusión: Técnica y crítica*. Siglo Veintiuno de España Editores.
- Ibáñez, J. (1985). Análisis sociológico de textos y discursos, *Revista Internacional de Sociología*, 43(1), 119-160.

- Ibáñez, J. (1991). El grupo de discusión: fundamento metodológico y legitimación epistemológica. En M. Latiesa et al., *El pluralismo metodológico en la investigación social* (pp. 53-82). Universidad de Granada
- Jameson, F., y Zizek, S. (1998). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós.
- Kristeva, J. (1969). *Sèmèiotikè: Recherches pour une sémanalyse*. Éditions du seuil.
- Lotman, J. M., y Uspenskij, B. A. (1975). *Tipologia della cultura*. Valentino Bompiani.
- Lotman, J. M., y Escuela de Tartu (1979). *Semiótica de la cultura*. Cátedra.
- Lotman, J. M. (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Cátedra.
- Lotman, J. M. (1998). *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Cátedra.
- Martín Criado, E. (1997). El grupo de discusión como situación social. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 79, 81-112
- Navarro, P. (1994). *El holograma social. Una ontología de la socialidad humana*. Siglo Veintiuno de España Editores.
- Ortí, A. (2000). La apertura y el enfoque cualitativo o estructural: la entrevista abierta semidirectiva y la discusión en grupo. En M. García Ferrando, J. Ibáñez y F. Alvira (coord.). *El análisis de la realidad social* (pp. 171-203). Alianza Universidad Textos.
- Nietzsche, F. (2013). *Ensayo sobre los griegos*. Godot.
- Peirce, C. (1974). *La ciencia de la semiótica*. Nueva Visión.
- Platón. (2010). *Diálogos: Gorgias o de la retórica. Fedón o de la inmortalidad del alma. El banquete o del amor*. Espasa Libros
- Platón. (2012). *Obras Selectas: La República*. Edimat.
- Saussure, F. (1982). *Curso de lingüística general*. Losada.
- Sedda, F. (2012). *Imperfette traduzioni. Semiopolitica delle cultura*. Nuova Cultura.
- Todorov, T. (1977). *Théories du symbole*. Éditions du seuil.
- Weber, M. (2014). *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Williams, R. (1977). *Marxismo y literatura*. Península.

**Conflicto de intereses:** el autor declaran que no existen.

**Traducción al inglés:** aportada por el autor.

**HOW TO CITE (APA 7ª)**

Del Pino Díaz, D. (2021). Signos y habitus: La comunicación como un mundo de sentido común. *Comunicación y Métodos - Communication & Methods*, 3(1), 100-121  
<http://doi.org/10.35951/v3i1.86>