

## Sociedad y afectos. Apuntes para una Sociología de la Educación emergente

### Society and affections. Notes for an emerging Sociology of Education

Carina V. Kaplan<sup>1</sup>

Ezequiel Szapu<sup>2</sup>

Darío H. Arevalos<sup>3</sup>

#### Resumen

Desde la Sociología de la Educación crítica Norbert Elias y Pierre Bourdieu sientan las bases para la reivindicación del giro afectivo en el campo de la investigación educativa. La dimensión afectiva resulta clave para comprender a los sujetos, las prácticas y las instituciones educativas. El presente artículo recupera una serie de categorías analíticas que permiten sostener la pregunta por el habitus emotivo. Las contribuciones de la sociología figuracional nos permiten abordar las transformaciones de la sensibilidad en el largo plazo. El aporte del constructivismo genético estriba en la imbricación entre las experiencias emocionales y la historia social.

**Palabras clave:** Sociología de la Educación; habitus emotivo; dimensión afectiva; Norbert Elias; Pierre Bourdieu.

## **Abstract**

From the Sociology of Critical Education Norbert Elias and Pierre Bourdieu lay the foundations for the vindication of the affective turn in the field of educational research. The affective dimension is key to understanding subjects, practices and educational institutions. This article recovers a series of analytical categories that allow us to support the question of the emotional habitus. The contributions of figurational sociology allow us to address the transformations of sensitivity in the long term. The contribution of genetic constructivism lies in the overlap between emotional experiences and social history.

**Keywords:** Sociology of Education; emotional habitus; affective dimension; Norbert Elias; Pierre Bourdieu.

## Introducción

Las emociones constituyen dimensiones fundantes para la comprensión de los sujetos, las prácticas y las instituciones educativas. En la tradición de la teoría social contemporánea en general y en la sociología de la educación en particular lo emocional ha tenido un tratamiento residual como objeto de estudio (Kaplan, 2018, 2020, 2022, Kaplan y Szapu, 2020). Partiendo del supuesto de que el orden escolar estructura la producción de ciertas tramas y prácticas de afectividad, Norbert Elias y Pierre Bourdieu son autores de referencia que sientan las bases para la reivindicación del giro afectivo en el campo de la investigación educativa. Este artículo recupera una serie de categorías analíticas que contribuyen a la Sociología de la Educación crítica al posibilitar un acercamiento a las relaciones entre las disposiciones subjetivas para sentir y las disposiciones sociales, entre la estructura emotiva y la estructura social.

La sociología figuracional y el constructivismo estructuralista expresan un enfoque relacional del comportamiento humano que supone aprehender los procesos sociogenéticos y psicogenéticos en simultáneo. Lo cual significa que pensar las emociones remite a comprender relaciones y procesos sociales. Desde la categoría de *habitus* ambos programas de investigación buscan superar esquemas conceptuales binarios propios de la tradición de las ciencias sociales occidentales que históricamente han establecido una división/escisión entre individuo/sociedad y entre razón/emoción. En este marco, la vida afectiva es situada bajo un horizonte epistemológico relacional de las existencias humanas considerando las transformaciones de largo plazo de la vida cultural, política y psíquica.

Algunos supuestos de partida son:

a) Las emociones y los afectos están atravesados por las lógicas y dinámicas de poder que coaccionan las disposiciones para sentir de las personas;

b) La estructura social y la estructura afectiva se presentan de manera entrelazada: ni las emociones pueden ser comprendidas sin tener en cuenta la dimensión estructural material de lo social, ni esta última puede ser interpretada si no se pone en juego la producción de la subjetividad.

c) La construcción del *habitus emotivo* (Kaplan, 2020) remite a las experiencias afectivas del individuo situado en el mundo social: el sentir es social dado que está vinculado a las transformaciones en la sensibilidad.

A lo largo de nuestra vida conformamos un *habitus emotivo* (modos de sentir aprendidos en forma inconsciente) que nos predispone a actuar en los diferentes escenarios sociales en los que transcurrimos. Las emociones se tejen en el entramado vincular (Kaplan, 2022, p. 73).

La hipótesis de un *habitus emotivo* nos conduce a pensar cómo ciertas disposiciones para sentir operan de un modo inconsciente y portan un sentido práctico

en tanto predisponen para la acción. Estas disposiciones sensibles mediatizan los modos de ver, sentir y pensar el mundo. Se inscriben en un orden emotivo a partir del cual es posible interpretar las relaciones entre el yo-nosotros que se organizan en un determinado contexto sociocultural.

Resulta entonces pertinente resaltar el aporte sustancial de la noción de habitus emotivo para lo cual, en un primer momento, se esbozan los fundamentos de la sociología figuracional en lo concerniente a su enfoque sobre las emociones humanas en la organización de la vida colectiva. ¿Qué significa la moderación de los afectos desde la perspectiva de Elias? ¿Qué relación se establece entre el (auto)control de los afectos y el proceso de civilización? ¿Cómo se caracteriza a las emociones de los seres humanos desde una mirada procesual? ¿Cuáles son los aportes de la teoría eliasiana para pensar la categoría de habitus emotivo?

En un segundo apartado, explicitamos las contribuciones de la sociología constructivista (o estructuralismo genetista) centradas en la dimensión afectiva del habitus, entendido como un conjunto de disposiciones compartidas por individuos del mismo grupo o clase social. Surge una serie de preguntas guía para avanzar en el análisis desde la teoría bourdiana: ¿De qué manera las emociones median en la relación entre sujeto y mundo social? ¿Cómo se caracteriza la noción de emoción corporal y cuál es su potencialidad para pensar acerca del habitus emotivo? ¿Cómo se materializa la violencia simbólica en las prácticas afectivas? ¿De qué manera las disposiciones para sentir expresan la historia social incorporada de los agentes según el lugar que ocupan en la estructura social?

### **Lo emocional en la sociología figuracional de Norbert Elias**

Los trabajos del sociólogo alemán Norbert Elias fueron pioneros al proponer, desde un enfoque relacional y procesual, un estudio de la forma en que una sociedad e individuo estructuran el devenir de las emociones o afectos. Las indagaciones socio-históricas le han permitido formular una teoría de la civilización que da cuenta del proceso social por el cual se regulan y autoregulan los comportamientos, las funciones corporales y las emociones. “La obra de Elias le da a la sociología de principios del siglo XXI un cúmulo de desafíos epistemológicos, teóricos y metodológicos a partir del continuo sociedad-cuerpo-emociones enlazados en una lógica de proceso” (Vergara Mattar, 2010, p. 33).

Sus trabajos revelan la correspondencia que existe entre la estructura social y la estructura emotiva e individual. Las acciones de los individuos no responden de manera exclusiva a sus singularidades sino a la red de interdependencias en la cual se encuentran inmersos. Esta afirmación sugiere que, aunque los sentimientos son aspectos del ámbito interno, ellos no se expresan al margen de los condicionamientos sociales e históricos.

El análisis de las transformaciones en la estructura emotiva desde una perspectiva de largo plazo se encuentra en el corazón del programa sociológico de Norbert Elias. En su obra cumbre, *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (Elias, 1987) se examina el aumento del autocontrol emocional de los individuos a partir de los periodos de la baja Edad Media y el Renacimiento temprano en Europa Occidental. Da cuenta de la vinculación existente entre los modos habituales de orientar el comportamiento y el cambio en las relaciones interhumanas, es decir, entre la estructura de las funciones psíquicas y la estructura de las funciones sociales.

Elias muestra la autocontención de los afectos como un aspecto fundamental de las formas de control social que sostienen la sociedad cortesana y la institución del Estado absolutista entre los siglos XVI Y XVIII en Francia y Alemania (ofreciendo) presupuestos de análisis para pensar el papel que desempeñan las emociones dentro de procesos de larga duración que involucran lo social, lo psicológico, lo histórico, y lo político. Por ello, resulta valioso revisar algunas de sus observaciones con respecto al tema de los sentimientos como elementos de análisis social (Bolaños Florido, 2016, p. 5).

Desde una mirada de larga duración, las transformaciones específicas que modelan el aparato psíquico y la forma de convivir de los seres humanos se producen a partir de una diferenciación progresiva de las funciones sociales, la constitución de institutos de monopolio de la violencia física y la estabilidad creciente de los órganos centrales de los Estados Modernos. Estas nuevas formas de organización de la vida colectiva dan lugar a la conformación de un habitus (definido por el autor como estructura social de la personalidad) que se materializa en los cánones de conducta y en la manifestación de los sentimientos propios de una sociedad determinada.

Los esquemas de comportamiento a partir de la modelación de las emociones que caracteriza a la Edad Moderna comportan una *economía afectiva* basada en el “dominio de las emociones espontáneas, la contención de los afectos, la ampliación de la reflexión más allá del estricto presente para alcanzar a la lejana cadena causal y a las consecuencias futuras” (Elias, 1987, p. 454).

Desde una perspectiva histórica, describe la transición entre un tiempo en que las costumbres y los buenos modales son regulados por coacciones externas y poseen rasgos más simples (la contraposición entre *bueno* y *malo*) hacia otro momento en el que estos comportamientos están matizados por una reserva mayor de las emociones y por la influencia de la mirada de los demás.

La mayor tendencia de los seres humanos a observarse a sí mismos y a los demás es uno de los signos de cómo toda la cuestión del comportamiento adquiere un cariz muy distinto: los seres humanos se configuran a sí mismos y a los demás con una conciencia más clara que en la Edad Media. En la Edad

Media se decía: haz esto y no hagas lo otro, pero, en líneas generales, había bastante flexibilidad. [...] Posteriormente cambian las circunstancias. La presión que unos hombres ejercen sobre otros se hace más intensa y la exigencia de «buen comportamiento» también se hace más apremiante; todo el problema relativo al comportamiento aumenta en importancia (Elias, 1987, p. 124).

Se trata de los comienzos de un nuevo método de observación al que el autor denomina como *psicológico*, en el cual la mirada del otro se hace propia y se internaliza dando paso a autoacciones que regulan el accionar. En términos generales, se produce un aumento de la presión social de unas personas sobre otras, del grado de observación tanto física como psicológica sobre los demás y del nivel de sensibilidad hacia una orientación de la conducta en torno a las expectativas sociales. En este marco, se incrementa la vigilancia propia y ajena sobre el comportamiento y las emociones modificando los límites entre lo socialmente permitido y lo no permitido.

La conformación de un aparato sociogenético de autocontrol psíquico es producto de la mutua imbricación entre un grado superior de “diferenciación y prolongación de las líneas de interdependencia y de una consolidación de los «controles estatales»” (Elias, 1987, p. 11). Ceder a sus pasiones ordinarias representa un riesgo mayor para los individuos en la medida en que la red de interdependencias en las que se ven envueltos se hace más extensa. El habitus es incorporado en el devenir de las relaciones con los otros y expresa una afectividad compartida por los miembros de la comunidad. Podemos afirmar que toda emoción es “situada” puesto que no hay ningún rasgo en el sujeto que pueda considerarse innato e inmutable. Nuestra vida afectiva, conformada bajo ciertos patrones culturales e históricos, es vivida como una segunda naturaleza:

Los esquemas de comportamiento de nuestra sociedad, que se inculcan al individuo a través de la modelación desde pequeño como una especie de segunda naturaleza y se mantienen vivos en él por medio de un control social poderoso y muy estrictamente organizado, no pueden entenderse en virtud de fines humanos (Elias, 1987, p. 526).

Elias pone en cuestión la naturalización de las emociones argumentando que no son exclusivamente biológicas o naturales, sino que su condición es fundamentalmente social al poseer una historicidad y un contenido social. En su texto *Sobre los seres humanos y sus emociones: un ensayo sociológico procesual* (1998) sostiene que existe una relación dialéctica entre las disposiciones biológicas y sociales, no-aprendidas y aprendidas. La afectividad como tal, no se encuentra *a priori* en el sujeto, sino que existe una base biológica que posibilita su aprendizaje. “Ninguna emoción de una persona adulta es completamente no-aprendida o, en otras palabras, un modelo de reacción fijado genéticamente. Como el lenguaje, las emociones humanas resultan de un proceso que combina elementos aprendidos y

no-aprendidos” (Elias, 1998, p. 314).

Elias identifica tres componentes de las emociones (Elias, 1998; Goudsblom, 2008):

- 1) Somático, que refiere a la manifestación física;
- 2) De comportamiento, que encarna el modo en que reacciona el individuo;
- 3) De los sentimientos, representado por la decodificación de la emoción que prepara al sujeto para un tipo específico de reacción.

Respecto de este último se pregunta: “¿Qué funciones posibles pueden tener para los seres vivientes expresar las emociones? (...) ¿Qué es lo que realmente está siendo expresado?” (Elias, 1998, p. 319-320). Frente a estos interrogantes podemos afirmar que el lenguaje de las emociones es constitutivo de la estructura social de la personalidad. Esta cualidad *social* significa que el *yo* carece de significado si prescinde de un *nosotros*. Nuestra identidad se funda a partir de los vínculos afectivos que habilitan los grupos de pertenencia y los márgenes de autonomía que estos nos confieren (individuación). Las vinculaciones emocionales al inscribirse como “eslabones de unión de la sociedad” (Elias, 2008, p. 163) le otorgan sentido colectivo a un *nosotros* a través de diferentes capas de integración. Las mismas pueden hacer referencia a configuraciones familiares, de amigos, a agrupaciones nacionales o posnacionales e incluso a la especie humana. Si bien la intensidad en términos de identificación afectiva puede variar de acuerdo a las transformaciones de largo plazo en la estructura social y al compromiso que el individuo desde su singularidad le atribuye a tales relaciones, en términos generales:

El compromiso expresado con el empleo del pronombre «nosotros» suele adquirir su máxima intensidad cuando éste remite a la familia, la población o región de residencia y la pertenencia a un Estado nacional. La carga emocional de la identidad del *nosotros* decrece cuando se trata de formas de integración posnacionales, como las agrupaciones de Estados africanos, latinoamericanos, asiáticos o europeos (Elias, 1990, p.157).

La carga emocional hacia la familia, sigue manteniéndose elevada como en las etapas iniciales del desarrollo humano. Sin embargo, el sentimiento de pertenencia a este grupo social se ha ido modificando cuando éste dejó de ser la principal unidad de supervivencia. En la actualidad la identidad del *nosotros* descansa en buena medida sobre el hecho de que, llegado a una cierta edad, el individuo se desvincula de sus familiares sin que esto suponga un menoscabo de sus posibilidades para sobrevivir en el mundo social.

En el curso del proceso civilizatorio el individuo construye sentimientos de pertenencia hacia otras configuraciones: con los compañeros de escuela, con los colegas del club, con los vecinos del barrio, etc. Esta enorme multiplicidad y

variabilidad de las relaciones interpersonales que conforman las existencias humanas se sustenta en “el deseo de seguridad y estabilidad emocional de la persona a través de los demás” como así también en “la necesidad de convivir con otras personas con las que se está a gusto” (Elias, 1990, p. 158-159).

Para que el individuo pueda afirmarse emocionalmente a través de las diferentes relaciones de interdependencia que dan sentido a su vida es preciso que aprenda a desarrollar formas más conscientes de autorregulación para establecer lazos afectivos con otras personas con las que no comparte vínculos de sangre. A este respecto, el aprendizaje en torno a la interpretación de las emociones propias y ajenas nos posibilitan realizarnos en compañía de los otros.

El proceso de construcción de la identidad a partir de las múltiples y variadas figuras del *nosotros* es interpretado desde la noción de *valencias afectivas* (Elias, 2008). Mediante este término, Elias explicita la profunda necesidad vital de los seres humanos por entablar relaciones con los demás. Las valencias orientadas hacia los otros suelen encontrar una sólida vinculación y anclaje, por ejemplo, en la reciprocidad emocional entre dos amantes o en una relación de amistad basada en la confianza mutua. En otros casos, pueden permanecer libres e insatisfechas, fundamentalmente, ante la dolorosa situación de no sentirnos correspondidos en el amor o cuando sucede la muerte de un ser querido. Las valencias que nos vinculan con otras personas de manera directa “o bien indirectamente a través de las referencias a símbolos comunes” (Elias, 2008, p.164) están en la base del cambiante equilibrio de la relación yo-nosotros condicionando el sentir y actuar afectivo de las personas.

En definitiva, la propuesta teórica y empírica de la sociología figuracional de Norbert Elias presenta dos aportes fundamentales en torno del abordaje de la dimensión de lo emocional:

1) Permite problematizar sobre el proceso de naturalización o biologización de los sentimientos “por fuera de toda necesaria mirada dialéctica entre cultura y biología” (Kaplan, 2020, p. 155). La expresión de las emociones, así como la función que cumplen en la estructura psíquica del individuo, no dependen de su naturaleza humana, sino de las redes de interdependencias que se tejen a lo largo de la historia (Bolaños Florido, 2016). La vergüenza ante la desnudez, la culpa, el miedo a la pérdida del prestigio social o el temor a sí mismo, no son estados internos del individuo sino respuestas socio-psíquicas “a las coacciones que los hombres ejercen sobre los demás dentro de la interdependencia social” (Béjar 1991, 77).

2) Ninguna formación social puede perdurar sin una *autorregulación* de los afectos y las emociones. La contención de los impulsos emocionales está ligada al aumento de las redes de interdependencia que otorgan un sentido a la existencia individual.



El andamiaje teórico epistemológico del programa sociológico de Norbert Elias habilita a una comprensión profunda sobre la estructura social de la personalidad (habitus) fundada en las vinculaciones afectivas que tejemos a lo largo de nuestra vida. Nos invita a poner en el centro de la escena a la dimensión emocional para analizar las distintas formas de convivir entre los seres humanos.

### **Lo emocional en el constructivismo estructuralista de Pierre Bourdieu**

El programa sociológico de Pierre Bourdieu habilita una comprensión de las prácticas de afectividad en el campo educativo. Su perspectiva genetista estructuralista que articula la relación entre la experiencia subjetiva y las disposiciones corporales “representa una auténtica revolución epistemológica en la medida en que sienta las bases para proponer una mirada relacional sobre el individuo y la estructura social” (Kaplan y Galak, 2022, p. 47).

Aun cuando las emociones no hayan sido un objeto de estudio de su propuesta sociológica podemos afirmar que la noción de habitus comporta una dimensión afectiva que se materializa en una serie de disposiciones compartidas por individuos del mismo grupo social o clase. La disposición regulada de los cuerpos, y en particular, la expresión de la afectividad se encuentra atravesada por lógicas de poder. Los “afectos socializados” (Bourdieu, 1999, p.217) constituidos en el campo doméstico establecen lazos fundamentales entre las imposiciones inherentes de las estructuras objetivas (las de los campos sociales) y las estructuras encarnadas en los cuerpos (habitus). En efecto, las disposiciones afectivas que permiten a los agentes participar en el juego social de las estructuras objetivas, aunque sean percibidas como *naturales*, son resultantes de aprendizajes e innumerables ajustes infinitesimales del individuo para sentirse *a la altura* en los distintos lugares sociales que previamente les han sido reservados.

Bourdieu toma contacto con la noción de habitus mediante la lectura de *Architecture gothique et pensée scolastique* (Panofsky, 1967). En ese trabajo, Erwin Panofsky analiza las relaciones entre el arte gótico y la escolástica medieval, y el modo en que se reproducen las estructuras a partir del monopolio de la educación utilizando la noción de *habitus mental*.

Bourdieu descubre aquí que las estructuras sociales no son productos que se heredan sin más, sino que son elementos que pueden servir para la conservación del orden social, pero también para su transformación –como él mismo dice, no solo se interioriza un *opus operantum*, sino un *modus operandi*, una forma particular de ver y actuar en el mundo social, abierta e inconclusa– (Kaplan y Galak, 2022, p. 51).

Es a partir de los años 70 que los *habitus mentales* se transforman en *habitus* en

un sentido estrictamente bourdieuano. Bajo la influencia del concepto de *técnicas corporales* de Marcell Mauss abandona la fuerza formadora de hábitospanofskyanay resignifica su definición de *habitus* para entenderlo como *historia hecha naturaleza* o *historia hecha cuerpo* (Kaplan y Galak, 2022).

Por otro lado, Vázquez Gutiérrez (2022) argumenta que lo que inspiró el desarrollo de la teoría del habitus formulada en *Bosquejo de una teoría de la práctica* (Bourdieu, 1972), fue su oposición a la teoría sartreana sobre las emociones. Bourdieu adoptará una posición crítica frente a la tradición racionalista de Sartre a partir de la influencia de la fenomenología. A partir de las lecturas de Maurice Merleau-Pontý, Bourdieu encontrará la preocupación por la superación de antagonismos reduccionistas heredados del dualismo cartesiano. “En la teoría práctica de Bourdieu podemos encontrar una reelaboración sociológica-política de los nudos problemáticos abordados por la fenomenología genética: el tema de la historicidad de la conciencia, el problema de la temporalidad y la corporalidad” (Ferrante, 2008, p. 3).

Es el propio autor quien hace referencia a este origen de la teoría del habitus (Sapiro, 2007) aunque también puede visualizarse en la similitud entre el título de su escrito y el de la obra de Sartre denominada *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939). Esta búsqueda de confrontación con la teoría sartreana constituye el punto de partida para el desarrollo de la noción bourdiana de habitus al mismo tiempo que da cuenta de la relación entre su génesis y la dimensión emocional (Vázquez Gutiérrez, 2022).

Desde la perspectiva estructural constructivista, el habitus representa los modos de ser, actuar, sentir e interpretar el mundo por parte de los individuos, en un ida y vuelta entre su propia subjetividad y los condicionamientos sociales.

Las lecturas desde y sobre Bourdieu dan cuenta de cómo el habitus es una categoría que establece puentes entre las estructuras y las prácticas, entre la estructura y la agencia, entre la materialidad del mundo social y la experiencia subjetiva, entre los condicionamientos objetivos y los dramas de la existencia (Kaplan y Galak, 2022, p. 50).

Los puentes entre mundo social y subjetividad no pueden ser comprendidos sin tener en cuenta las emotividades desde su matriz relacional. El habitus es a la vez producido por las prácticas sociales y productor de prácticas sociales. Es la vía de interiorización de lo exterior y de exteriorización de lo interiorizado (Bourdieu, 1991).

El habitus le permite al individuo disponer de un sistema de valores y creencias mediante los cuales incorpora, produce y reproduce una lectura del mundo. Es un principio generador de prácticas duraderas y transferibles que funcionan como estructuras estructuradas y estructurantes de los modos de pensar, sentir y actuar (Bourdieu y Passeron, 1998). Conformado por una serie de disposiciones que son compartidas por individuos del mismo grupo social o clase (Bourdieu, 2007), el

habitus determina las prácticas de los sujetos, y con estas el cuerpo y las emociones, que están orientadas según el contexto. Al modificarse las condiciones sociales, materiales y simbólicas de existencia, las prácticas corporales y afectivas también se transforman de manera interrelacionada.

Aprendemos por el cuerpo. El orden social se inscribe en los cuerpos a través de esta conformación permanente, más o menos dramática, pero que siempre otorga un lugar destacado a la afectividad y, más precisamente, a las transacciones afectivas con el entorno social (Bourdieu, 1999, p. 184).

Vale la pena preguntarnos en este punto por la relación entre cuerpos y emociones desde la lógica bourdiana. En este sentido, ¿cuáles son los vínculos que se establecen entre la *hexis* corporal y el habitus emotivo? La dimensión afectiva del habitus requiere ser interpretada teniendo en cuenta la relevancia al proceso de aprendizaje como determinante de los modos de sentir y de actuar frente al mundo. Los cuerpos, más allá de su soporte biológico, van siendo moldeados por el contexto social (o, en términos bourdianos, según el campo) generando así una determinada *hexis corporal* mediante la cual se expresan y comparten las emociones y sentimientos con el entorno. El autor, al referirse a la diferenciación entre sexos, destaca que el tradicional aprendizaje y los ritos de institución respecto de la masculinidad y la feminidad, tienden a inscribir dichas diferencias en los cuerpos mediante la vestimenta, los modos de andar, hablar, comportarse, mirar, y otros, entre los cuales podríamos incluir distintas maneras de sentir (“los niños no lloran”). De esta forma, las clasificaciones sociales (y toda una serie de características que se asocian a cada categoría como ser las de femenino y masculino en este caso) se naturalizan en *hexis* corporales diferenciadas según el grupo al cual se pertenezca. Este proceso de naturalización se lleva a cabo mediado por las emociones.

Tanto la acción pedagógica diaria (“ponte derecho”, “coge el cuchillo con la mano derecha”) como en los ritos de institución, esta acción psicosomática se ejerce a menudo mediante la emoción y el sufrimiento, psicológico e incluso físico, en particular, el que se inflige inscribiendo signos distintivos, mutilaciones, escarificaciones o tatuajes, en la superficie misma del cuerpo (Bourdieu, 1999, p. 185).

La adquisición del habitus primario en el seno del campo doméstico se produce mediante la socialización de los afectos. En ciertos grupos sociales las disposiciones para sentir (experimentadas como “vocación” o “herencia profesional”) que se estructuran durante la infancia ya están ajustadas a las presiones o tácticas de los campos sociales tales como los ritos de institución que prevé el sistema escolar. Las pruebas iniciáticas de preparación y selectividad de las instituciones educativas, en efecto, cumplen un papel determinante como legitimadoras de una inversión libidinal aprendida durante la infancia signada por “transacciones imperceptibles,

compromisos semiconscientes y operaciones psicológicas (proyección, identificación, transferencia, sublimación, etcétera.)” (Bourdieu, 1999, p. 218).

La posición diferencial de los agentes en la estructura social se traduce en un desigual acceso a los recursos materiales y simbólicos disponibles en los diversos campos sociales. La distinción que garantiza la posesión de cierto capital social, cultural e institucional configura formas de poder, reconocimiento y estatus para aquellos que los detentan bajo la forma de capital simbólico. Es por ello que en el campo doméstico es fundamental el desarrollo de una sensibilidad hacia una forma particular de capital simbólico. Esta actividad pedagógica estriba en una serie de renunciaciones y sacrificios donde el sujeto, desde muy pequeño, reprime sus impulsos a cambio de obtener, por parte de los padres, manifestaciones de reconocimiento, consideración y admiración. En el marco de este compromiso mutuo fundado en una muy alta carga emocional “el niño incorpora lo social en forma de afectos, pero con un contenido de color y calificación social” (Bourdieu, 1999, p. 220).

Los afectos socializados por la propia lógica del orden doméstico que asume la figura de un orden moral, contienen una alta carga de deseos reprimidos que, sepultados en lo más profundo del cuerpo, “están grabados en forma de culpabilidades, de fobias, o en una palabra, de pasión” (Bourdieu, 1999, p. 222). Los efectos sociales de un cierto *destino* familiar se inscriben sobre los cuerpos en tanto receptáculo y espejo de los ritos sociales atravesados por una matriz emocional. Los distintos grupos, que comparten un habitus y una hexis corporal determinados socio-históricamente (aunque no por ello idénticos, ya que son influenciados también por los contextos particulares y la subjetividad de cada individuo), expresan mediante su postura, su modo de hablar, su sentir, una relación con los otros signada por la sumisión o dominación simbólica. Las relaciones entre quienes se ubican en posiciones de superioridad frente a quienes son puestos en un lugar inferior, están mediadas por el habitus y el hexis corporal que, al naturalizarse, operan como un factor de legitimación del orden social.

Movimientos hacia lo alto, masculinos, movimientos hacia lo bajo, femeninos, derecha contra docilidad (...) las oposiciones sociales del orden social tanto entre dominantes y dominados como entre dominantes-dominantes y dominados-dominados, están siempre sexualmente sobredeterminadas, como si el lenguaje corporal de la dominación y de la sumisión sexual hubiese suministrado al lenguaje corporal y verbal de la dominación y de la sumisión social sus principios fundamentales (Bourdieu, 1999, p. 116).

La eficacia de la dominación simbólica radica en el reconocimiento práctico de los dominados que (sin saberlo o en contra de su propia voluntad) aceptan tácitamente el sentido de los límites impuestos por los grupos dominantes. Estas disposiciones físicas asumen a menudo la forma de *emoción corporal* (vergüenza, timidez, ansiedad,

culpabilidad) que “se revela en manifestaciones visibles como el sonrojo, la turbación verbal, la torpeza, el temblor...” (Bourdieu, 1999, p. 224). La emoción corporal, en efecto, expresa una forma de sometimiento al juicio dominante a pesar de uno mismo y, como hemos señalado, contra lo que le pide el propio cuerpo.

La violencia simbólica de este modo es una fuerza de coerción que, al no ser reconocida como tal, presenta a las relaciones de dominación como naturales. Su legitimidad se sustenta en la incorporación de ciertos esquemas que los individuos ponen en funcionamiento (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, razón/emoción) para percibirse y evaluarse, o para percibir y evaluar a otros. La diferenciación entre los distintos componentes de estos esquemas estructura sentimientos ligados al orgullo o la vergüenza según la posición que los grupos ocupan en la estructura social (Bourdieu, 1991). En este sentido, la violencia simbólica es un proceso fuertemente ligado a la dimensión afectiva de nuestras disposiciones corporales.

El efecto de la dominación simbólica (de un sexo, una etnia, una cultura, una lengua, etcétera) no se ejerce en la lógica pura de las conciencias cognitivas, sino en la oscuridad de las disposiciones donde están inscritos los esquemas de percepción, evaluación y acción que fundamentan, más acá de las decisiones del conocimiento y los controles de la voluntad, una relación de conocimiento y reconocimiento prácticos profundamente oscura para sí misma (Bourdieu, 1999, 225).

La complicidad de los dominados es el efecto de poder inscrito de manera duradera sobre los cuerpos que asume la forma de disposiciones físicas como mirar para abajo, hablar por lo bajo, no mirar a la cara; es decir, de *creencias prácticas* que se vuelven sensibles ante determinadas manifestaciones simbólicas de poder por parte de los grupos dominantes que estructuran modos de sentir. Si bien Bourdieu afirma que las pasiones del habitus de los dominados (desde el punto de vista del sexo, la cultura o la lengua) no constituyen un *destino* o, en otras palabras, una construcción irreversible, si representa una “relación social somatizada” que no puede transformarse mediante un mero esfuerzo de la voluntad, basado en una toma de una conciencia liberadora:

Quien es víctima de la timidez se siente traicionado por su cuerpo, que reconoce prohibiciones y llamadas al orden paralizadoras donde otro, fruto de condiciones diferentes, vería incitaciones o conminaciones estimulantes. Resulta del todo ilusorio creer que la violencia simbólica puede vencerse sólo con las armas de la conciencia y la voluntad: las condiciones de su eficacia están duraderamente inscritas en los cuerpos en forma de disposiciones que, particularmente en los casos de las relaciones de parentesco y otras relaciones sociales concebidas según este modelo, se expresan y se sienten en la lógica del sentimiento o el deber, a menudo confundidos en la experiencia

del respeto, la devoción afectiva o el amor, y que pueden sobrevivir mucho tiempo después de la desaparición de sus condiciones sociales de producción (Bourdieu, 1999, p.236).

Estamos en condiciones de afirmar desde la perspectiva bourdiana, que las emociones son prácticas que emergen de nuestras disposiciones corporales condicionadas por el lugar que ocupamos en la estructura social y por un contexto socio histórico cultural. Desde una mirada de largo plazo, las disposiciones para sentir representan una historia social incorporada signada por los efectos de la dominación simbólica.

En su obra *El baile de los solteros* (2004), Bourdieu analiza las transformaciones de la relación entre cuerpo y afectividad en el transcurso del tiempo. Este trabajo nos remite a la propia biografía del autor, dado que se sitúa en las zonas rurales de Bearne y observa a quienes fueran sus compañeros de infancia en dicha región.

Como explicita en *Autoanálisis de un sociólogo* (2006) con sus colegas de escuela primaria, más allá de compartir aula, manifiesta mantener una cierta distancia a causa del oficio de su padre en el correo.

Aunque muy próximo de mis compañeros de escuela primaria, hijos de campesinos modestos, de artesanos o de tenderos, con los que lo tenía prácticamente todo en común, excepto el éxito que me distinguía un poco, estaba separado de ellos por una especie de barrera invisible que se expresaba a veces en determinados insultos rituales contra *lousemplegants*, los empleados ‘de manos blancas’, un poco del mismo modo que mi padre estaba separado de los campesinos y de los obreros entre los cuales vivía su condición de funcionario subalterno pobre (Bourdieu, 2006, p. 118).

Podemos hipotetizar que esta diferenciación le permite mantener una mayor distancia al escribir *El baile de los solteros*(2004), donde describe cómo a partir de una serie de cambios de orden económico y sociocultural que determinan el pasaje de una concepción de matrimonio como bien patrimonial a la del matrimonio por elección, las experiencias emocionales y corporales, tanto individuales como colectivas, se ajustan a este nuevo orden sentimental.

Mientras que en la sociedad de antaño el matrimonio era, ante todo, un asunto de la familia, ahora la búsqueda de pareja es algo que, como es sabido, pertenece a la iniciativa del interesado. Lo que se trata de comprender mejor es por qué el campesino de los caseríos está intrínsecamente desfavorecido en esta competición y, con mayor exactitud, por qué se muestra tan poco adaptado, tan desconcertado, en las situaciones institucionalizadas de encuentro entre los sexos (Bourdieu, 2004, p. 110-111).

En el pasado, el mercado matrimonial y las estructuras económicas de la

comunidad representaban un todo orgánico organizado. El presente y porvenir de una familia estaba ligado al sistema matrimonial, convirtiéndose así en una actividad económica de extrema importancia. Este modo de organización social fue sufriendo modificaciones a lo largo del tiempo a partir del aumento de la población y el cambio de la actividad económica. Al momento del estudio de Bourdieu, las estrategias matrimoniales se adaptan a estas nuevas condiciones sociales produciendo una nueva forma de relacionarse y generando un nuevo status para los hijos primogénitos de los caseríos que ya no contaban con el mandato familiar para conseguir esposa.

Las transformaciones en los modos de formar pareja, junto con la irrupción en el territorio de nuevos actores y un contacto más fluido con el entorno urbano, comienzan a producir nuevos discursos en torno a la figura del campesino que pasa a ser visto como “hosco”, “poco sociable”, “gruñón”, “poco amable con las mujeres” (Bourdieu, 2004). Los hijos mayores, que eran quienes permanecían en los caseríos para continuar con las actividades productivas de la familia, van a sufrir los efectos de estos discursos y del nuevo orden sentimental, lo cual ejerce efectos en la concepción respecto a su cuerpo y, por ende, en sus experiencias emotivas en los bailes populares.

En efecto, incómodo con su cuerpo, se muestra tímido y torpe en todas las situaciones que requieran salir del propio ser u ofrecer el propio cuerpo como espectáculo. Ofrecer el cuerpo como espectáculo, en el baile, por ejemplo, presupone que uno acepta exteriorizarse y que tiene una conciencia satisfecha de la propia imagen que se entrega a los demás. El temor al ridículo y la timidez, por el contrario, están relacionados con una conciencia aguda del propio ser y del propio cuerpo, con una conciencia fascinada por su corporeidad (Bourdieu, 2004, p. 117).

La relevancia de este trabajo radica en su contundencia al resaltar el modo en que la producción de ciertos esquemas clasificatorios de percepción, contribuyen a la dominación simbólica a través de mecanismos de autoclasificación. La aplicación de sistemas clasificatorios que normalizan prácticas de violencia en función de ciertos habitus y hexis corporales se encuentran en la base de emotividades signadas por un sufrimiento social y dan lugar a la constitución de autoimágenes deterioradas. Haciendo una transposición entre la escena de los bailes descritos por Bourdieu y el escenario escolar, es posible sostener que los efectos de la dominación simbólica configuran prácticas afectivas de dolor social. Este sufrimiento que atraviesa a la vida ciertos grupos sociales asume la forma de “emoción corporal”, se revela a través de los sentimientos de vergüenza, culpa, humillación, entre otros, y sienta las bases de un habitus emotivo mediante el cual se construye una percepción acerca de la propia autovalía social.



## Recapitulando

Los programas sociológicos propuesto por Norbert Elias y Pierre Bourdieu constituyen un andamiaje teórico-metodológico a través de los cuales es posible asumir una mirada relacional e histórica de los fenómenos sociales.

La dimensión afectiva de la noción de *habitus* (Bourdieu, 1991, 1999, 2012), de *hexis corporal* (Bourdieu, 1991) así como la de *estructura social de la personalidad* (experimentada como segunda naturaleza) (Elias, 1987) nos permiten poner en cuestión las miradas dicotómicas entre individuo y sociedad (o subjetividad y mundo social) así como las que tienden a enfrentar cuerpos y emociones, y nos invita a una comprensión más profunda respecto de los procesos sociales en general y los procesos educativos en particular.

Bajo el supuesto de que todo orden social es de naturaleza afectiva, la potencialidad de estas perspectivas consiste en posicionar a las emociones como objeto de estudio de una Sociología de la Educación de matriz crítica, en contraposición a una lectura biologizante de las emociones.

El corazón de la obra de Norbert Elias (...) late alrededor de la organización de las emociones desde una perspectiva de larga duración mientras que, para Pierre Bourdieu, (...) los efectos subjetivos del ejercicio de la dominación simbólica operan sobre los sentimientos de autovalía social (Kaplan, 2022, p. 53).

Precisamente, desde la lectura de estos autores, postulamos la existencia de un *habitus emotivo* que se conforma a partir de las transformaciones de largo plazo en la estructura social. Es posible identificar puntos de contacto entre ambos programas sociológicos que aportan a la construcción dicho concepto:

- Pensar en el *habitus* (o segunda naturaleza) a la luz de la sociología de Norbert Elias nos permite interpretar la conformación de la estructura social de la personalidad desde de una perspectiva de larga duración considerando las formas de organización de las sociedades y la estructuración específica de las emotividades de los individuos que las conforman. En esta misma línea, la noción de *habitus* en la sociología de Pierre Bourdieu sienta las bases para el análisis de los efectos subjetivos de la dominación simbólica que se materializan bajo la forma de emoción corporal.

- Las disposiciones para sentir representan un proceso de incorporación social. Son producto de los aprendizajes que los individuos interiorizan bajo la forma de un inconsciente social que lleva impreso las marcas de la memoria y los signos de época.

- La sociología figuracional junto al constructivismo estructuralista nos



aproximan a un enfoque del comportamiento humano a partir de la imbricación entre los cambios en la estructura social y la estructura psíquica. Las investigaciones en torno a las transformaciones en la vida educativa, requieren de un abordaje integral de los procesos psicogenéticos y sociogenéticos en simultáneo.

Esta mirada procesual y relacional de las emociones que operan como “eslabones de unión de la sociedad” (Elias, 2008) o como nexos entre las imposiciones de los campos sociales y las estructuras encarnadas en los cuerpos (Bourdieu, 1999) nos permite interpretar que las percepciones, acciones y sentimientos del individuo acerca del mundo que le ha tocado en suerte están sujetas a su condición social. En este sentido, las disposiciones para sentir son antes que nada disposiciones sociales. Materializan un habitus de clase, donde los individuos son clasificados y calificados por la posesión y despliegue de ciertas habilidades socioemocionales en los distintos espacios sociales de los que participan. Las experiencias emotivas de un individuo tienen consecuencias en su autoestima, jugando un papel importante en su constitución subjetiva. La expresión corporal de la vergüenza, timidez, ansiedad, culpabilidad y miedo es experimentada como una segunda naturaleza, desconociendo los mecanismos de la dominación simbólica que están en su origen. De allí su legitimidad y su poder para perpetuarse sobre nuestras disposiciones físicas más allá de una toma de conciencia liberadora.

Desde el campo de la Sociología de la Educación crítica recuperamos estas contribuciones con el objeto de posicionar a las emociones como vertebradoras de los fenómenos educativos teniendo en cuenta su carácter procesual, relacional e histórico. Bajo este horizonte epistemológico, la indagación por la dimensión afectiva que estructura las relaciones de interdependencia escolar requiere necesariamente considerar las condiciones de época signadas por dinámicas de poder y de resistencia entre los distintos grupos sociales.

En el espacio educativo la producción y legitimación de un habitus emotivo se encuentran profundamente ligadas a la construcción de sentimientos de autovalía social a partir de un movimiento dialéctico entre las condiciones objetivas y las expectativas subjetivas (que asumen la forma del sentido de los límites). Poner en el centro de la escena escolar las disposiciones para sentir significa asumir a la afectividad como un problema público que atañe a la existencia colectiva y nos invita a la construcción de una trama escolar que desnaturalice las dinámicas de dominación que organizan la vida social.

## Notas

<sup>1</sup>Doctora en Educación por la Universidad de Buenos Aires y Magister en Ciencias Sociales con mención en Educación por la FLACSO. Investigadora Principal del CONICET. Profesora Titular Regular en la Universidad Nacional de La Plata y en la Universidad de Buenos Aires.

Directora del Programa de investigación sobre “Transformaciones sociales, subjetividad y procesos educativos”.

<sup>2</sup> Doctor en Educación por la Universidad de Buenos Aires; Becario postdoctoral del CONICET. Profesor en la Universidad Nacional de Hurlingham y en la Universidad de Buenos Aires. Integrante del Programa de investigación sobre “Transformaciones sociales, subjetividad y procesos educativos” dirigido por la Dra. Carina Kaplan.

<sup>3</sup> Doctor en Educación por la Universidad de Buenos Aires; Becario postdoctoral del CONICET. Profesor en la Universidad Nacional de Hurlingham y en la Universidad de Buenos Aires. Integrante del Programa de investigación sobre “Transformaciones sociales, subjetividad y procesos educativos” dirigido por la Dra. Carina Kaplan.

## Referencias Bibliográficas

Béjar, H. (1991). La sociología de Norbert Elias: las cadenas del miedo. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 56, 61-82. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=249405>

Bolaños Florido, P. (2016). El estudio socio-histórico de las emociones y los sentimientos en las Ciencias Sociales del siglo XX. *Revista de Estudios Sociales*, 55, 178-191. <https://journals.openedition.org/revestudsoc/9762?lang=fr>

Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taratus.

Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, P. (2004). *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearn*. Barcelona: Anagrama

Bourdieu, P. (2006). *Autoanálisis de un sociólogo*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, P. (2007). *La miseria del mundo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Bourdieu, P. (2012). *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros

Bourdieu, P. y Passeron, J. C. (1998). *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Ciudad de México: Fontamara.

Elias, N. (1987). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Elias, N. (1990) *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.

Elias, N. (1998). Los seres humanos y sus emociones: un ensayo sociológico procesual. En: N. Elias. *La civilización de los padres y otros ensayos* (pp.290-329). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Norma.

Elias, N. (2008). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.

Ferrante, C. (2008). Corporalidad y Temporalidad: Fundamentos Fenomenológicos de la Teoría Práctica de Pierre Bourdieu. *Nómadas. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Universidad Complutense de Madrid, 20, 299-323. <file:///C:/Users/Isocs/Downloads/ecob.+NOMA0808440299A.PDF.pdf>

Goudsblom, J. (2008). La vergüenza como dolor social. En Kaplan, C. V. (coord.) *La civilización*

*en cuestión. Escritos inspirados en la obra de Norbert Elias.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Miño y Dávila.

Kaplan, C.V. (2018). La naturaleza afectiva del orden social. Una cuestión rezagada del campo de la sociología de la educación. *Sudamérica. Revista de Ciencias Sociales*, 9, 117-128. <https://fn.mdp.edu.ar/revistas/index.php/sudamerica/article/view/3145/3069>

Kaplan, C. V. (2020). Emoción y capitalismo. En R. Espinoza Lolas y J. F. Angulo Rasco (Comp.). *Conceptos para disolver la educación capitalista* (pp. 147-158). Barcelona: Terra Ignota Ediciones.

Kaplan, C.V. (2022). *La afectividad en la escuela.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.

Kaplan, C. V. y Galak, E. (2022). El sentir es relacional. Pensar Bourdieu, pensar el habitus emotivo. En Carina V. Kaplan (Dir.) *Emociones, sensibilidades y escuela* (pp.47-58). Rosario: Homo Sapiens Ediciones.

Kaplan, C. V. y Szapu, E. (2020). *Conflictos, violencias y emociones en el ámbito educativo.* CLACSO, Voces de la Educación, ENSV y Nosótrica Ediciones. [http://209.177.156.169/libreria\\_cm/archivos/pdf\\_1804.pdf](http://209.177.156.169/libreria_cm/archivos/pdf_1804.pdf)

Sapiro, G. (2007). Anexo. Entrevista de Pierre Bourdieu con Gisele Sapiro, 7 de junio de 2000. En P. Champagne, L. Pinto, y G. Sapiro [eds.]. *Pierre Bourdieu, sociólogo.* Ciudad Autónoma de Abuelos Aires: Nueva Visión.

Vázquez Gutiérrez, J. P. (2022). Poder simbólico, illusio y afectividad en la sociología de Pierre Bourdieu. *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales*, 9, 1-26. <https://www.scielo.org.mx/pdf/conver/v29/2448-5799-conver-29-e17878.pdf>

Vergara Mattar, G. (2010). Norbert Elías: El cuerpo en los entramados a la lógica de lo procesual. *Revista Argentina de Sociología*, 8 (14), 15-34. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26922202002>