

Breve genealogia e anatomia del concetto di habitus*

Loïc WACQUANT

University of California, Berkeley
Centre de sociologie européenne, Paris

Concise genealogy and anatomy of habitus

ABSTRACT: In this essay, Loïc Wacquant proposes a clarification of the concept of habitus, correcting some recurring misunderstandings. First, he briefly sketches the genealogy of the notion, pointing out its philosophical origins and hinting at its use among some classical social science thinkers. Then, the author conducts a dissection of the habitus in the work of Pierre Bourdieu, and accurately reconstructs its anatomy, also referring to his own ethnographic research experience.

KEYWORDS: HABITUS, GENEALOGY, SOCIAL THEORY, ETHNOGRAPHY, PIERRE BOURDIEU.

* Per gentile concessione dell'Autore pubblichiamo questo saggio inedito, la cui versione originale in inglese è attualmente in corso di pubblicazione in *The Sociological Review*, 64, 1, 2016 (numero speciale dedicato all'habitus). Si ringrazia Marco Pitzalis per la revisione della traduzione italiana, curata dalla redazione di *Anuac*.

This work is licensed under the Creative Commons © Loïc Wacquant

Breve genealogia e anatomia del concetto di habitus

2015 | ANUAC. VOL. 4, N° 2, DICEMBRE 2015: 67-77.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-2005



Si ritiene talvolta che Pierre Bourdieu sia il creatore del concetto di *habitus*¹. In realtà si tratta di un vecchio filosofema originato nel pensiero di Aristotele e nella Scolastica medioevale, ripreso ed elaborato dal sociologo francese dopo gli anni Sessanta. Il suo proposito era quello di costruire una teoria disposizionale dell'azione capace di reintrodurre il tempo e la capacità inventiva degli agenti all'interno di un'antropologia strutturalista, senza ricadere con ciò nell'intellettualismo cartesiano che distorce gli approcci soggettivisti alla condotta sociale, dal comportamentismo alla fenomenologia fino all'interazionismo simbolico e alla teoria della scelta razionale. La nozione gioca un ruolo centrale nel costante impegno di Bourdieu per lo sviluppo di una scienza della pratica e di una correlata critica del dominio nelle sue multiformi espressioni, fondata sulla *triplice storicizzazione* dell'agente (*habitus*), del mondo (campi e spazi sociali) e delle categorie e dei metodi dell'analista sociale (riflessività).

Le radici dell'*habitus* si trovano nella nozione di *hexis* di Aristotele, elaborata all'interno della sua dottrina della virtù nell'*Etica Nicomachea* (350 a.C.), con la quale si indica un carattere morale acquisito ma radicato che orienta le nostre sensazioni e i nostri desideri e di conseguenza le nostre condotte. Nel tredicesimo secolo tale termine fu tradotto in latino come *habitus* da Tommaso D'Aquino nella *Summa Theologiae* (1269), espressione in cui è contemplato inoltre il significato di capacità di crescita, di progresso attraverso l'attività, vale a dire la disposizione durevole sospesa a metà strada fra potenza e azione intenzionale (cfr. Bourke 1942). Il termine è stato usato episodicamente e in modo descrittivo dai sociologi della generazione classica che avevano familiarità con i testi della Scolastica, come Émile Durkheim che parla di un *habitus* cristiano nel suo corso su *L'evoluzione pedagogica in Francia* (2006 [1938]) del 1904-1905, dal nipote e suo stretto collaboratore Marcel Mauss (notoriamente nel saggio *Le tecniche del corpo*, 1991 [1936]), così come da Max Weber (nella sua discussione dell'ascetismo religioso in *Economia e società*, 1961 [1922]) e da Thorstein Veblen (che medita sull'"*habitus* mentale predatorio" degli industriali in *La teoria della classe agiata*, 2007 [1899]). Il termine riemerge nella fenomenologia, soprattutto negli scritti di Edmund Husserl (2007 [1947]) che indica con *habitus* il collegamento mentale fra esperienze passate e azioni imminenti. Husserl usa inoltre il termine *Habitualität* come concetto affine, termine poi tradotto in inglese dal suo discepolo Alfred Schutz (1973-1989) come "habitual knowledge" (e da lì fatto proprio dall'etnometodologia), una nozione che entra in risonanza con quella di *habitude*, messa a punto da Maurice Merleau-Ponty (1965 [1945]) nella

1. Affermano ciò, ad esempio, Joas, Knöbl (2009), nel loro per altri versi autorevole volume.

sua analisi del “corpo vissuto”, la muta e tuttavia intelligente fonte del significato e del comportamento sociale. Habitus ricorre inoltre fugacemente nei testi di un altro allievo di Husserl, Norbert Elias, che riflette sull’“habitus psichico della gente ‘civillizzata’” nel suo classico studio *Il processo di civilizzazione* (1988 [1939]).

Ma è nel lavoro di Pierre Bourdieu, già immerso in queste dispute filosofiche, in quanto precoce e attento lettore di Leibnitz e di Husserl, che si può trovare una puntuale rifondazione sociologica del concetto in modo da superare l’opposizione fra oggettivismo e soggettivismo. Nelle sue mani l’habitus è un *costrutto di mediazione* che ci aiuta a rifiutare il dualismo fra individuale e sociale diffuso nel senso comune, rivelando “l’internalizzazione dell’externalità e l’externalizzazione dell’internalità”, cioè i modi in cui le strutture socio-simboliche della società si depositano nelle persone nella forma di *disposizioni* persistenti, cioè di abilità apprese e di propensioni codificate di pensare, sentire e agire in modi determinati che, a loro volta, le guidano nelle loro risposte creative alle costrizioni e alle sollecitazioni del proprio ambiente sociale².

Bourdieu ha prima reintrodotta la nozione in modo denotativo nel suo terreno di studi giovanile sul nesso tra onore, parentela e potere all’interno della società contadina della sua natia Béarn, nel sud-ovest della Francia, e negli insediamenti kabile di lingua berbera dell’Algeria coloniale. In entrambi i contesti, egli ha impiegato il concetto di habitus per evidenziare la *discordanza* esistente tra le capacità e le propensioni culturali della gente e le esigenze del sistema sociale emergente, la quale produce rottura storica e sconvolgimento sociale – smentendo quello che, in seguito, diventerà un luogo comune accademico che vede in Bourdieu l’apostolo della “teoria della riproduzione” (Wacquant 2004). Per quanto riguarda il Béarn, la maggiore capacità delle ragazze locali di incorporare valori urbani veicolati dalla scuola e dai mezzi di comunicazione ha costretto gli uomini al celibato e, pertanto, la società di villaggio ad una progressiva scomparsa; per quanto concerne invece l’Algeria, i *fellahin* sradicati hanno subito un amalgama contraddittorio costituito da categorie ereditate dalla tradizione ancestrale e altre importate dalla colonizzazione, e questo “saber culturale” (o *habitus* diviso) li ha resi inadatti rispetto alla comunità rurale come all’economia urbana, portatori viventi di contraddizioni strutturali che hanno spinto il Paese verso la rivoluzione (Bourdieu 2004 [1964]; Bourdieu, Sayad 2004 [1966]).

Al principio degli anni ’70, nel suo *Per una teoria della pratica* (2003 [1972]), Bourdieu ha in seguito elaborato analiticamente il concetto di habitus mediante una duplice critica alla fenomenologia di Sartre e allo strutturalismo di Lévi-Strauss. In

2. Una lucida riflessione sullo statuto ontologico ed epistemico delle disposizioni come fattori costituenti la mente e la materia, e come possibili forme di collegamento fra spiegazioni causali e funzionali, sta in Mumford (2003); per una panoramica del dibattito cfr. Damschen, Schnepf, Stüber (2009).

questo testo, così come nei successivi lavori culminati un quarto di secolo più tardi nelle *Meditazioni pascaliane* (1998 [1997]), Bourdieu propone di considerare la pratica non come un precipitato meccanico di dettami strutturali, né come l'esito del perseguimento intenzionale di certi obiettivi da parte degli individui, ma piuttosto come

Il prodotto di una relazione dialettica tra una situazione e un *habitus*, inteso come sistema di disposizioni durature e trasferibili che, integrando tutte le esperienze passate, funziona in ogni momento come una *matrice delle percezioni, delle valutazioni e delle azioni*, e rende possibile il compimento di compiti infinitamente differenziati, grazie al trasferimento analogico degli schemi che permettono di risolvere i problemi aventi la stessa forma (Bourdieu 2003 [1972]: 211).

In quanto storia individuale e collettiva sedimentata nei corpi, struttura sociale divenuta struttura mentale e meccanismo sensomotorio, l'*habitus* può essere pensato in analogia con la "grammatica generativa" di Noam Chomsky, che consente ai parlanti esperti in una determinata lingua di produrre un discorso corretto, agendo senza pensarci e secondo regole condivise in modi inventivi comunque prevedibili (Chomsky 1966). Ciò designa una competenza pratica, acquisita *con e per* l'azione, che opera sotto il livello della coscienza, venendo continuamente affinata nel movimento stesso della sua diffusione. Ma, a differenza della grammatica di Chomsky, (i) l'*habitus* non incapsula un'attitudine naturale ma *sociale*, quindi fortemente variabile nel tempo, nel luogo, e soprattutto, attraverso le distribuzioni del potere; (ii) è *trasferibile* a diversi ambiti di pratica, fatto che spiega la grande coerenza ottenuta, per esempio, in diversi contesti di consumo – di musica, sport, cibo, e arredamento, ma anche nelle scelte coniugali e politiche – all'interno e tra individui della stessa classe, fondandone i distintivi stili di vita (Bourdieu 2001 [1984]); (iii) è duraturo, ma *non statico o eterno*: le predisposizioni sono socialmente costruite e possono essere erose, contrastate, o addirittura smantellate da esposizioni a nuove forze esterne, come dimostrano le situazioni di migrazione e formazione specialistica; (iv) eppure è dotato di una *inerzia integrata*, in quanto l'*habitus* tende a produrre pratiche modellate come conseguenza delle strutture sociali che le hanno generate, anche perché ciascuno dei suoi livelli funziona come un prisma attraverso il quale più tardi le esperienze vengono filtrate, in una sovrapposizione di successivi strati di disposizioni (da qui il peso preponderante degli schemi impiantati nella prima infanzia, tra i quali l'opposizione binaria tra maschile e femminile); (v) l'*habitus* introduce così un *ritardo* e, talvolta, uno iato, tra le determinazioni passate che l'hanno prodotto e quelle che attualmente lo interpellano:

In quanto storia fatta natura, [l'*habitus*] è ciò che conferisce alle pratiche la loro relativa autonomia rispetto alle determinazioni esterne del presente immediato. Questa autonomia è quella del passato, messo in atto e agente che, funzionando come

capitale accumulato, produce storia a partire dalla storia e assicura così la permanenza nel cambiamento che rende l'agente individuale un mondo nel mondo (Bourdieu 2005 [1980]: 90).

Contro lo strutturalismo, dunque, la teoria dell'*habitus* riconosce che gli agenti costruiscono attivamente il mondo sociale utilizzando strumenti incorporati di costruzione cognitiva; tuttavia, contro il costruttivismo, insiste anche sul fatto che questi strumenti sono essi stessi composti dal mondo sociale attraverso la somatizzazione delle relazioni sociali. L'individuo situato “*si determina*, nella misura in cui costruisce la situazione che lo determina” ma “non ha scelto il principio della sua scelta”, così come “l'*habitus* contribuisce a trasformare ciò che lo trasforma” (Bourdieu 1998 [1997]: 156-157, corsivo originale).

L'*habitus* soddisfa contemporaneamente un principio di socializzazione e uno di individuazione: *socializzazione* in quanto le nostre categorie di giudizio, sensibilità e condotta, provenienti dalla società, sono condivise da tutti coloro che sono stati soggetti a condizioni e condizionamenti sociali simili (si può quindi parlare di un *habitus* maschile, un *habitus* nazionale, un *habitus* borghese, ma anche di un *habitus* artistico, giuridico, carcerario ecc. che corrispondono ad istituzioni specifiche); *individuazione* al punto che ciascun individuo, per il fatto di avere un unico percorso e collocazione nel mondo, interiorizza una combinazione senza uguali di tali schemi (anche due gemelli identici sono separati dal loro ordine di nascita e trattati diversamente dai genitori e da chiunque altro). In quanto *struttur-ato* (dagli ambienti sociali del passato) e *struttur-ante* (da percezioni, emozioni e azioni del presente), l'*habitus* opera come “il principio non scelto di tutte le scelte” ispirando pratiche che assumono il carattere sistematico di strategie pur non essendo il risultato di intenzioni strategiche ed essendo oggettivamente “orchestrate senza essere prodotte dall'azione organizzatrice di un direttore d'orchestra” (Bourdieu 2005 [1980]: 84). In quanto *costrutto multi-scalare*, l'*habitus* permette di accoppiare lo studio del generico, fissando parti costituenti divise in cerchi concentrici di condizionamento, con un focus sullo specifico, in quanto apre la strada ad una sociologia clinica in grado di penetrare nel profondo di una determinata biostoria senza ridurla ad idiosincrasie.

Per una tale filosofia disposizionale dell'azione, in cui “il corpo socializzato non è opposto alla società” ma costituisce “una delle forme della sua esistenza” (Bourdieu 1980: 15), l'attore sociale non è né l'individuo egoistico isolato della teoria economica neoclassica, una macchina calcolatrice che cerca di massimizzare l'utilità per scopi specifici, né un disincarnato manipolatore di simboli sospeso in qualche modo al di sopra delle forze materiali, come nella tradizione neo-kantiana dell'antropologia simbolica e nella corrente neo-pragmatica dell'interazionismo di Mead (oltre l'accesa diatriba intorno alla supremazia dell'interesse in opposizione alla cultura, queste due concezioni della condotta sono ugualmente spontaneiste, istantaneiste e intellet-

tualiste). L'individuo è invece un essere senziente fatto di carne e ossa, composto da necessità storiche, immerso nel mondo attraverso una relazione opaca di "complicità ontologica" – o ostilità, a seconda del caso – che al tempo stesso è legato agli altri attraverso "la collusione implicita" promossa da categorie condivise di percezione, di valutazione e di azione (Bourdieu 1998 [1997]: 184).

Tracciare le origini filosofiche e l'utilizzo iniziale dell'*habitus* di Bourdieu per spiegare la frattura storica provocata dalla guerra algerina di liberazione nazionale e la modernizzazione postbellica della campagna francese ci permette di chiarire quattro fraintendimenti ricorrenti che lo studio della costruzione dei pugili professionisti chiarisce ulteriormente (Wacquant 1992). Primo, l'*habitus* non è mai la replica di una singola struttura sociale in quanto è un *complesso multistratificato e dinamico di schemi* che registra, conserva e prolunga l'influenza dei differenti ambienti attraversati nel corso dell'esistenza. Ne consegue che

Una vera sociogenesi delle disposizioni costitutive dell'*habitus* dovrebbe cercare di comprendere come l'ordine sociale capta, incanala, rinforza o impedisce dei processi psichici a seconda che ci sia omologia, ridondanza e rinforzo o al contrario contraddizione, tensione. Va da sé che le strutture mentali non sono il mero riflesso delle strutture sociali (Bourdieu 1993: 717).

La malleabilità dell'*habitus*, dovuta alla sua 'permanente revisione' nella pratica, diventa ulteriormente evidente attraverso la distinzione cardinale di Bourdieu – affrontata nelle sue prime ricerche relative alla relazione tra dinamiche educative e classe sociale (Bourdieu, Passeron 2006 [1970]) ed approfondita da chi scrive nello studio delle categorie, delle competenze e dei desideri dei pugili – tra *habitus* primario, acquisito nella prima infanzia attraverso l'osmosi nel microcosmo familiare e nelle sue estensioni, e *habitus* secondario, acquisito attraverso l'operato specializzato della scuola e delle altre istituzioni educative (una palestra di boxe, lo studio di un pittore, una setta religiosa, un partito politico ecc.). Il risultato è una forma di compromesso che articola dinamicamente disposizioni generiche e specifiche attraverso i vari stadi del ciclo di vita in un insieme operativo di schemi³.

Di conseguenza, in secondo luogo, l'*habitus* non è necessariamente coerente e unitario. Piuttosto esso implica vari gradi di integrazione e di tensione, a seconda del carattere e delle compatibilità delle situazioni sociali che nel tempo lo hanno modellato. Una sequenza di istituzioni congruenti e di microcosmi stabili tenderà a modellare un *habitus* coeso i cui strati successivi si rafforzano a vicenda e lavorano all'unisono. Organizzazioni dissimili, ancorate a valori divergenti o universi entropici, invece, alimentano sistemi instabili caratterizzati da disposizioni confliggenti e

3. Uno studio esemplare sulle interazioni delle componenti generiche (paese-maschile) e specifiche (organizzative) di un *habitus* concreto si trova in Desmond 2007.

tendono a generare linee di azione irregolari e contraddittorie. Ad esempio un *habitus* fratturato o scheggiato era comune tra i sottoproletari algerini studiati da Bourdieu nel 1960 (Bourdieu 1979), come lo era tra i membri del precariato dell'iperghetto di Chicago (Wacquant 1992)⁴.

In terzo luogo, l'*habitus* è *adatto ad analizzare condizioni di crisi e cambiamento*, attraverso scale multiple che vanno dal singolo al più ampio macrocosmo, così come condizioni di coesione e perpetuazione. Questo perché l'*habitus* non necessariamente si trova in sintonia con il mondo sociale in cui evolve. Bourdieu ammonisce ripetutamente sul fatto che si deve “evitare così di universalizzare inconsciamente il modello della relazione quasi circolare di riproduzione quasi perfetta, che è completamente valida solo nel caso in cui le condizioni di produzione dell'*habitus* sono identiche o omologhe alla sue condizioni di funzionamento” (Bourdieu 2005 [1980]: 99). Il fatto che l'*habitus* possa “incepparsi” e avere “momenti critici di perplessità e di discrepanza” quando è incapace di generare pratiche conformi al contesto, costituisce un importante elemento di resistenza personale, innovazione sociale e trasformazione strutturale (Bourdieu 1998 [1997]: 168)⁵.

Ultimo ma non meno importante, va sottolineato che l'*habitus* non è un meccanismo autosufficiente per la generazione di azioni: come accade per far funzionare una molla, è necessaria un'attivazione esterna, per questo esso non può essere considerato separatamente dai mondi sociali specifici – e quindi dai campi – in cui opera. Inoltre, lo stesso *habitus* produrrà diverse linee di condotta se attivato da diverse opportunità strategiche. La dissezione delle disposizioni deve procedere in stretto collegamento con la mappatura del sistema di posizioni che alternativamente innescano, sopprimono o reindirizzano le inclinazioni del soggetto agente. Questo bidirezionale e dinamico reciproco adattamento di strutture sociali incorporate e oggettivate costituisce ancora un'altra fonte di potenziale trasformazione, sia della persona sia del cosmo:

Quando le condizioni oggettive per la sua realizzazione non vengono concretizzate, l'*habitus* ostacolato in modo continuo dalla situazione può essere il luogo di forze esplosive (il risentimento) che possono attendere l'occasione (o perfino cercarla) per dispiegarsi ed esprimersi non appena quelle condizioni oggettive si presentano (come la posizione di potere di un capetto)... Per reazione ad un meccanicismo istantaneista, si è portati ad enfatizzare le capacità “assimilatrici” dell'*habitus*; ma

4. Si rinvia anche alla dissezione di Bourdieu del “cleft habitus” di Édouard Manet che “sintetizza gli opposti”, il conformismo borghese con il ribelle, la cui “tensione stupefacente” spinge verso l'innovazione artistica (cfr. Bourdieu 2014: 454-463, 648-651).

5. Da questo si evince che non vi è alcuna necessità di “integrare” la teoria dell'*habitus* per comprendere l’“azione creatrice” in contrasto alle dinamiche di riproduzione (cfr. Joas 1997), per catturare la molteplicità delle temporalità e delle strutture (cfr. Sewell 2005, capitolo 4), o per riscoprire il “soggetto agente” vivo dietro le possibilità storiche nascoste (cfr. Ortner 2006).

l'habitus è anche adattamento: esso realizza senza sosta un adattamento alla realtà che solo eccezionalmente prende la forma di una conversione radicale (Bourdieu 1980: 135-136).

Un resoconto completo della pratica richiede quindi un triplice coordinato chiarimento della genesi sociale e delle strutture dell'habitus come soggettività storicizzata, della formazione e delle dinamiche dello spazio sociale quale distribuzione storica di possibili, e delle coordinate specifiche del loro confronto nella microdialettica di posizioni e disposizioni.

Sebbene filosofi come John Searle (1992), Jacques Bouveresse (1995), Charles Taylor (1999) e Iris Marion Young (2005) abbiano discusso l'elaborazione dell'habitus di Bourdieu in relazione alla filosofia della mente, del linguaggio e del sé, e il neurobiologo Jean-Pierre Changeux (2004) lo abbia messo in relazione con gli attuali sviluppi delle neuroscienze connettendolo alla nostra architettura sinaptica, vale la pena notare che per Bourdieu la nozione è prima di tutto una maniera stenografica di designare una *postura di ricerca*. L'habitus colloca al centro dell'analisi sociale la dimensione genetica del pensiero così come ci aiuta a far emergere gli impliciti costrutti cognitivi, conativi ed emotivi attraverso i quali le persone navigano lo spazio sociale e animano i loro vissuti. Poiché l'insieme e il dispiegamento degli schemi socialmente costituiti che rendono un agente capace e senziente sono pienamente accessibili all'osservazione metodica e all'analisi sistematica. In definitiva, la prova della consistenza teorica del budino habitus sta nel mangiarlo empiricamente.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bourdieu, Pierre, 1979, *Algeria 1960: Essays*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre, 1980, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, Pierre, 1993, *La Misère du monde*, Paris, Seuil.
- Bourdieu, Pierre, 1998 [1997], *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli (*Méditations pascaliennes. Éléments pour une philosophie négative*, Paris, Seuil).
- Bourdieu, Pierre, 2001 [1984], *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino (*La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit).
- Bourdieu, Pierre, 2003 [1972], *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina (*Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz).
- Bourdieu, Pierre, 2004 [1964], The Peasant and his Body, *Ethnography*, 5, 4: 387-414.
- Bourdieu, Pierre, 2005 [1980], *Il senso pratico*, Roma, Armando Editore (*Le sens pratique*, Paris, Minuit).
- Bourdieu, Pierre, 2014, *Manet. Une révolution symbolique*, Paris, Seuil.
- Bourdieu, Pierre, Passeron, Jean-Claude, 2006 [1970], *La riproduzione. Per una teoria dei sistemi di insegnamento*, Guaraldi, Rimini (*La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit).
- Bourdieu, Pierre, Sayad, Abdelmalek, 2004 [1964], Colonial Rule and Cultural Sabir, *Ethnography*, 5, 4: 444-486 (*Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Minuit).
- Bourke, Vernon J., 1942, The Role of Habitus in the Thomistic Metaphysics of Potency and Act, in Brennan, Robert E., ed, *Essays in Thomism*, New York, Sheed and Ward: 103-109.
- Bouveresse, Jacques, 1995, Règles, dispositions et habitus, *Critique*, 51: 573-594.
- Changeux, Jean-Pierre, 2004, *L'Homme de vérité*, Paris, Odile Jacob.
- Chomsky, Noam, 1966, *Topics in the Theory of Generative Grammar*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Damschen, Gregor, Schnepf, Robert, Stüber, Karsten, eds, 2009, *Debating Dispositions: Issues in Metaphysics, Epistemology and Philosophy of Mind*, New York, Walter de Gruyter.
- Desmond, Matthew, 2007, *On the Fireline: Living and Dying with Wildland Firefighters*, University of Chicago Press.
- Durkheim, Émile, 2006 [1938], *L'evoluzione pedagogica in Francia. Storia dell'insegnamento secondario*, Bologna, Bononia University Press (*L'Évolution pédagogique en*

- France, Paris, PUF).
- Elias, Norbert, 1988 [1939], *Il processo di civilizzazione*, Bologna, Il Mulino (*Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Basilea, Verlag Haus zum Falken, 2 voll.).
- Husserl, Edmund, 2007 [1939], *Esperienza e giudizio*, Milano, Bompiani (*Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Praga, Academia).
- Joas, Hans, 1997, *The Creativity of Action*, University of Chicago Press.
- Joas, Hans, Knöbl, Wolfgang, 2009, *Social Theory: Twenty Introductory Lectures*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mauss, Marcel, 1991 [1936], Le tecniche del corpo, in Mauss, Marcel, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi: 384-409 (Les techniques du corps, *Journal de Psychologie*, 32, 3-4: 271-293).
- Merleau-Ponty, Marcel, 1965 [1945], *Fenomenologia della percezione*, Milano, Il Saggiatore (*Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard).
- Mumford, Stephen, 2003, *Dispositions*, Oxford, Clarendon Press.
- Ortner, Sherry B., 2006, *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*, Durham, Duke University Press.
- Searle, John R., 1992, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, The MIT Press.
- Sewell, Jr., William H., 2005, *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*, University of Chicago Press.
- Schütz, Alfred, 1973-1989, *Structures of the Lifeworld*, Evanston, Northwestern University Press, voll. I e II.
- Taylor, Charles, 1999, To Follow a Rule, in Schusterman, Richard, ed, *Bourdieu: A Critical Reader*, Cambridge, Wiley-Blackwell: 29-44.
- Veblen, Thorstein, 2007 [1899], *La teoria della classe agiata. Studio economico sulle istituzioni*, Torino, Einaudi (*The Theory of the Leisure Class*, London, Macmillan Company).
- Wacquant, Loïc, 1992, The Zone. Le métier de hustler dans un ghetto noir américain, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 93, 1: 39-58.
- Wacquant, Loïc, 2004, Following Pierre Bourdieu into the Field, *Ethnography*, 5, 4: 387-414.
- Weber, Max, 1961 [1922], *Economia e società*, Milano, Comunità (*Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr).
- Young, Iris Marion, 2005, *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*, New York, Oxford University Press.

Loïc WACQUANT is Professor of Sociology at the University of California, Berkeley, and research associate at the Centre de sociologie européenne, Paris. His scholarly articles and books (translated in two dozen languages) reflect several research interests including comparative urban marginality, ethnoracial domination, incarnation, the penal state, social theory and the politics of reason. Among his books are *An Invitation to Reflexive Sociology* (1992, with Pierre Bourdieu), *Les Prisons de la misère* (1999), *Body and Soul: Ethnographic Notebooks of an Apprentice Boxer* (2000), *The Mystery of Ministry: Pierre Bourdieu and Democratic Politics* (2005), *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality* (2008), *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity* (2009). Personal website at <http://loicwacquant.net/>.

Loïc WACQUANT
University of California, Berkeley
Centre de sociologie européenne, Paris
loic@berkeley.edu

This work is licensed under the Creative Commons © Loïc Wacquant

Breve genealogia e anatomia del concetto di habitus

2015 | ANUAC. VOL. 4, N° 2, DICEMBRE 2015: 67-77.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-2005

