

Habitus: en koncis genealogi og anatomi

Loïc Wacquant

Retracing the philosophical origins and initial usage of habitus by Bourdieu to account for the historical disjuncture wrought by the Algerian war of national liberation and the post-war modernization of the French countryside allows us to clear up four recurrent misunderstandings about the concept: (1) habitus is never the replica of a single social structure but a dynamic, multiscalar, and multilayered set of schemata subject to “permanent revision” in practice; (2) habitus is not necessarily coherent and unified but displays varying degrees of integration and tension; (3) because it is not always congruent with the cosmos in which it evolves, habitus is suited to analyzing crisis and change no less than cohesion and perpetuation; but (4) it is not a self-sufficient mechanism for the generation of action: the dissection of dispositions must always proceed in close connection with the mapping of the system of positions that alternately excite, suppress, or redirect the socially constituted capacities and inclinations of the agent. Crucially, in Bourdieu’s hands, habitus is not an abstract concept issued from and aimed at theoretical disquisition, but a stenographic manner of designating a research posture that puts the genetic mode of thinking at the heart of social analysis.

Det formodes sommetider, at Pierre Bourdieu er opfinder af habitusbegrebet.¹ I virkeligheden er det et gammelt filosofem, som blev til i Aristoteles’ og de middelalderlige skolastikers tænkning, og som den franske sociolog genoptog og viderebearbejdede efter 1960’erne. Hans mål var at skabe en dispositionel handlingsteori, som kunne genindføre tiden og agenternes evner for opfindsomhed i den strukturalistiske antropologi, uden af den grund at falde tilbage i en cartesiansk intellektualisme, som plager subjektivistiske tilgange til social adfærd, fra behaviorisme og fænomenologi til symbolsk interaktionisme og *rational choice theory*. Begrebet spiller en central rolle i Bourdieus livslange arbejde med at udvikle en videnskab om praksis og en dertil hørende kritik af dominans i dens mangfoldige former, begge dele baseret på en *tredobbelt historisering* af agenten (habitus), af verden (det sociale rum og felter) og af den sociale analytikers kategorier og metoder (refleksivitet).

Rødderne til habitus findes i Aristoteles’ begreb om *hexis*, som er udarbejdet i hans doktriner om dyden i den Nichomacheiske Etik, hvor ordet betegner en erhvervet og alligevel dybtliggende moralsk karakter, som orienterer vores følelser og ønsker og følgelig vores adfærd. Begrebet blev oversat til latin som *habitus*

(perfektum participium af verbet *habere*, at have eller indehave) i det trettende århundrede af Thomas Aquinas in hans *Summa Theologiae* (1269), i hvilken det desuden kom til at betegne en evne for vækst gennem aktivitet, eller en varig disposition situeret midtvejs mellem potentialitet og målrettet handling (Bourke 1942). Det blev brugt meget lidt og hovedsagelig beskrivende af den klassiske generations sociologer, som kendte til den skolastiske filosofi. Det gælder Emile Durkheim (som taler om den kristne habitus i sin forelæsningsrække *L'Évolution pédagogique en France*, 1904-05), hans nevø og medarbejder Marcel Mauss (især i hans essay om kropsteknikker, 1934), samt Max Weber (i hans diskussion af den religiøse askese i *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1918) og Thorstein Veblen (som grunder over fabrikanters "mentale rovhabitus" i *The Theory of the Leisure Class*, 1899). Det dukkede op igen i fænomenologien, mest fremtrædende hos Edmund Husserl, som ved habitus forstod den mentale kanal mellem fortidige erfaringer og kommende handlinger. Husserl anvendte også det beslægtede begreb *Habitualität*, som hans elev Alfred Schütz oversatte til engelsk som "habitual knowledge", hvorfra det blev indoptaget i etnometodologien (Husserl 1975; Schütz 1989). Det klinger af *habitude* (vane), således som det blev forfinet af Maurice Merleau-Ponty i hans behandling af den "levede krop" som det stumme og alligevel intelligente udspring for social betydning og adfærd (Merleau-Ponty 1962). Habitus optræder også flygtigt i en anden Husserlelevs skrifter, nemlig hos Norbert Elias, som funderer over "civiliserede folks psykiske habitus" i sit klassiske værk *Über den Prozess der Zivilisation* (1939).

Men det er hos Pierre Bourdieu, der som en ivrig og tidlig læser af Leibniz og Husserl kendte disse filosofiske diskussioner, at man finder en gennemført sociologisk omgestaltning af begrebet, som var beregnet til at overskride modsætningen mellem objektivisme og subjektivisme. I hans hænder er habitus et *medierende konstrukt*, som hjælper os til at komme ud over common sense-dualiteten mellem det sociale og det individuelle for i stedet at gribe "inderliggørelsen af det ydre og yderliggørelsen af det indre", det vil sige de måder, hvorpå samfundets sociosymbolske strukturer aflejres i personers indre i form af varige *dispositioner* eller indøvede evner og strukturerede tilbøjeligheder til at tænke, føle og handle på bestemte måder, som på deres sider vejleder dem i deres kreative svar på deres miljøes begrænsninger og krav.²

*

Bourdieu genoptog indledningsvis begrebet på en denotativ måde i sine tidlige studier af forbindelsen mellem ære, slægtskab og magt dels i bondesamfundet i hans hjemstavn i det sydvestfranske Béarn, dels i de berbortalende kabylske områder i kolonitidens Algeriet. I begge sammenhænge aktiverede han begrebet for at gribe *uoverensstemmelsen* mellem de kulturelt givne evner og tilbøjeligheder, og kravene fra det fremvoksende sociale system – en uoverensstemmelse, som førte til historiske brud og samfundsmæssig omvæltning, og som dementerer de

senere akademiske floskler om Bourdieu som den store reproduktionsteoretiker (Wacquant 2004a). I Béarn medførte de lokale pigers større evner for at tilegne sig urbane værdier, som skolen og medierne videregav, at mændene blev dømt til at være ungarle og landsbysamfundet dermed til en langsom død; i Algeriet medbragte de omplantede *fellahin* en modsigelsesfyldt blanding af kategorier, som var arvet fra deres forfædres traditioner og importeret gennem koloniseringen, og denne blandingskultur (eller splittede habitus) gjorde dem utilpassede både på landet og i den urbane økonomi. De var levende bærere af strukturelle modsigelser og bidrog til at drive landet frem mod revolutionen (Bourdieu 2004/2008; Bourdieu & Sayad 2004/1964).

Bourdieu videreudviklede derpå omkring 1970 habitus analytisk gennem en dobbelt kritik af Sartres fænomenologi og Lévi-Strauss' strukturalisme i *Udkast til en praksisteori*, der udkom i 1972. I dette og senere skrifter, som kulminerede et kvart århundrede senere med *Méditations pascaliennes* (1997a), foreslår han, at praksis hverken er den mekaniske udslag af strukturelle diktater eller resultatet af individens intentionelle forfølgelse af mål, men snarere

produktet af en dialektisk relation mellem en situation og en *habitus*. Denne habitus skal som nævnt forstås som et system af varige og transponerbare dispositioner, der ved at integrere alle tidligere erfaringer til enhver tid fungerer som en *oplevelses-, en vurderings- og en handlingsskabelon*. Den muliggør udførelsen af uendeligt forskelligartede opgaver takket være de analoge overførelser af skemaer. (Bourdieu 2005: 201-202)

Som individuel og kollektiv historie aflejret i kroppen eller som social struktur, der er blevet til mental struktur og sensomotorisk drivkraft, kan man tænke habitus i analogi til Noam Chomskys "generative grammatik" (Chomsky 1966), som gør den, der taler et sprog flydende, i stand til at frembringe passende talehandlinger uden at tænke over det, men i overensstemmelse med fælles regler og på innovative og alligevel forudsigelige måder. Habitus betegner en praktisk kompetence, som er tilegnet *i og for* handling, som opererer under bevidsthedens niveau, og som løbende skærpes i øjeblikket for dens anvendelse. Men til forskel fra Chomskys grammatik rummer habitus for det første ikke en naturlig, men en *social* evne, som netop derfor varierer med tid, sted og – som det vigtigste – med placeringen i magtfordelinger. For det andet kan habitus *overføres* til andre praksisområder, hvilket forklarer den stort set sammenhængende karakter, som eksempelvis forbrug inden for musik, sport, mad og møbler har, men også valg inden for politik og partnere, både hos det enkelte individ og mellem individer fra samme klasse, idet denne sammenhængende karakter er grundlaget for klassernes distinktive livsstile (Bourdieu 1979/1984). Den tredje forskel fra Chomskys grammatik er, at habitus er varig, men *ikke statisk eller evig*; dispositioner er socialt skabt og kan eroderes, modvirkes eller endda opløses ved udsættelse for nye ydre kræfter, som migration og specialiseret træning demonstrerer. For det fjerde

har habitus ikke desto mindre en *indbygget inert*, fordi den tenderer mod at producere praksisser, som bærer præg af de sociale strukturer, der genererede dem, og fordi hvert af dens lag fungerer som et prisme, i hvilket senere erfaringer brydes og efterfølgende lag af dispositioner overlejres (deraf den disproportionale vægt, som de skemata, der går tilbage til barndommen har, herunder den binære modsætning mellem maskulint og feminint). For det femte indfører habitus en *afstand* – og sommetider en afgrund – mellem de fortidige determinationer, som frembragte den, og nutidens determinationer, som interPELLERER den:

Habitus'en er en inkorporeret historie [...] I den egenskab er den den virksomme tilstedeværelse af hele den fortid, som den er et produkt af: Følgelig er den det, som tilfører praksisserne deres *relative uafhængighed* i forhold til de ydre determinationer i den umiddelbare nutid. Denne uafhængighed tilhører den agerede og agerende fortid, der ved at fungere som en akkumuleret kapital producerer historien af historien og således sikrer den permanens i forandringen, der skaber den individuelle agent som en verden i verden. (Bourdieu 2007: 96-97)

Mod strukturalismen hævder habitusteorien således, at agenter aktivt skaber den sociale verden gennem anvendelse af kropsliggjorte instrumenter til kognitiv konstruktion; men mod konstruktivismen insisterer den også på, at disse instrumenter selv er skabt af den sociale verden gennem somatiseringen af sociale relationer. Det situerede individ “bestemmer *sig*, for så vidt som det konstruerer den situation, som bestemmer *der*”, men “det har ikke valgt princippet for dets valg”, således at “habitus bidrager til at transformere det, som transformerer den” (Bourdieu 1997a: 177).

Habitus leverer på én gang et princip for sociation og for individuation: *Sociation*, fordi vores kategorier for dømmekraft, følsomhed og adfærd kommer fra samfundet i den forstand, at de deles af alle, som har været underkastet tilsvarende sociale livsbetingelser (man kan eksempelvis tale om en maskulin habitus, en national habitus, en borgerlig habitus, men også om en kunstnerisk habitus, en juridisk habitus, en fængselshabitus osv., som svarer til specifikke institutioner). Og *individuation*, i det omfang hver person ved at have en unik bane og placering i verden internaliserer en enestående kombination af sådanne skemata (selv enæggede tvillinger er adskilt af rækkefølgen i deres fødsel og behandles forskelligt af deres forældre og andre). Fordi det både er *struktureret* (af tidligere sociale miljøer) og *strukturerende* (for nuværende perceptioner, følelser og handlinger), fungerer habitus som det “uvalgte princip for alle valg” og styrer praksisser, som antager strategiens systematiske karakter, selv om de ikke er resultatet af strategiske hensigter, og er “kollektivt orkestrerede uden derfor at være produktet af en dirigents organiserende aktivitet” (Bourdieu 2007: 92). Som et *multiskalært* konstrukt gør habitus det muligt for os at forene studiet af det generiske, der indfanger træk, som deles på tværs af livsbetingelsers koncentriske cirkler, med et fokus på det

specifikke, fordi det baner vejen for en klinisk sociologi, som kan gå ned i dybderne af en given biohistorie uden at reducere den til idiosynkrasier.

For denne dispositionelle handlingsfilosofi, i hvilken “den socialiserede krop ikke står i modsætning til samfundet”, men udgør “én af samfundets eksistensformer” (Bourdieu 1997b: 33), er den sociale aktør hverken den neoklassiske økonomiske teorier isolerede og egoistiske individ, der som en regnemaskine søger at nyttemaksimere i forfølgelsen af klare mål, eller en immateriel symbolbruger, der som i den neokantianske tradition for symbolsk antropologi eller i den pragmatiske gren af Meads interaktionisme på en eller anden måde er hævet over materielle kræfter. (Hinsides deres krasse modsætning, hvad angår spørgsmålet om interesse versus kultur, er disse to opfattelser af adfærd lige spontaneistiske, instantaneistiske og intellektualistiske.) Den sociale aktør er i stedet et følelsesvæsen af kød og blod, som er beboet af historisk nødvendighed og filtret sammen med verden i et ugenomsigtigt forhold af “ontologisk meddelagtighed” – eller fjendskab i nogle tilfælde – og som er forbundet med andre gennem en “implicit forståelse”, der fremmes af fælles kategorier for opfattelse, værdsættelse og handling (Bourdieu 1997a: 173).

**

Fire tilbagevendende misforståelser af habitusbegrebet kan opklares ved at skitseres dets filosofiske oprindelse og Bourdieus indledende brug af det i redegørelsen for det historiske skel, som den algeriske befrielseskrig og efterkrigstidens modernisering af landet i Frankrig skabte. For det første er habitus aldrig en kopi af en enkelt social struktur, idet den er en *mangelaget og dynamisk mængde af skemata*, som registrerer, bevarer og forlænger indflydelsen fra en række omgivelser, som den enkelte har været gennem. Deraf følger, at

en veritabel sociogenese for de konstituerende dispositioner i en habitus burde lægge vægt på at forstå, hvordan den sociale orden fanger, kanaliserer og forstærker eller modarbejder psykiske processer, alt efter om der er homologi, redundans og gensidig forstærkning mellem de to logikker eller tværtimod modsætning og spændingsforhold. De mentale strukturer er selvsagt ikke en simpel refleks af sociale strukturer. (Bourdieu 1993: 717)

Fleksibiliteten i habitus, fordi den er under “permanent revision” i praksis, fremhæves yderligere i Bourdieus vigtige skelnen mellem den *primære habitus*, som erhverves i den tidlige barndom gennem osmose i familiens mikrokosmos og dens omgivelser, og den *sekundære habitus*, som senere podes på den primære habitus gennem det specialiserede pædagogiske arbejde i skolen og andre institutioner, fx en bokseklub, en malers atelier, en religiøs sekt eller et politisk parti (Bourdieu & Passeron, 2006; Wacquant 2004b). Resultatet er en kompromisdannelse, som dy-

namisk artikulerer forholdet mellem generiske og specifikke dispositioner i løbet af livet og gør dem til operative mængder af skemata.³

For det andet følger det, at habitus *ikke nødvendigvis er enhedslig og sammenhængende*. Den fremviser snarere varierende grader af samling og splittelse afhængig af arten og den indbyrdes kompatibilitet af de sociale situationer, som gennem tiden har dannet den. En følge af kongruente institutioner og stabile mikrokosmer vil tendere mod at danne en sammenhængende habitus, hvis successive lag forstærker hinanden og arbejder sammen. Meget forskellige institutioner, som er forankret i modstridende værdier, eller sociale universer i opløsning opdyrker derimod ustabile dispositionssystemer, som er i splid med sig selv og egnede til at generere uregelmæssige og inkonsistente handlemåder. Således var en brudt eller splintret habitus almindelig i det algeriske pjalteproletariat, som Bourdieu studerede først i 1960'erne, ligesom den var det hos medlemmer af prekariatet i Chicagos hyperghetto (Bourdieu 1977; Wacquant 1998).⁴

For det tredje er habitus ikke mindre *egnet til at analysere krise og forandring* end sammenhængskraft og stabilitet på alle skalaer fra individet til de største makrokosmer. Det skyldes, at en habitus ikke nødvendigvis er i overensstemmelse med den sociale verden, som den virker i. Bourdieu indskærper jævnlige, at man må "undgå en tankeløs *universalisering* af modellen for den næsten cirkulære reproduktion, som kun er helt gyldig i det tilfælde, hvor habitusens produktionsbetingelser og dens funktionsbetingelser er identiske eller homologe" (Bourdieu 2007: 105). At habitus kan "sætte ud" eller have "kritiske øjeblikke af vildrede og usamtidighed", når den ikke er i stand til at generere praksisser, som passer til miljøet, er en væsentlig kilde til personlig modstand, social innovation og strukturel forandring (Bourdieu 1997a: 191).⁵

Sidst og ikke mindst skal det understreges, at habitus ikke er en selvtilstrækkelig mekanisme til at generere handling: Ligesom en fjeder har den brug for at blive udløst af noget andet end sig selv, og derfor kan den ikke betragtes isoleret fra de specifikke sociale verdener (og eventuelt felter), som den fungerer i. Den samme habitus vil således afgive forskellige slags adfærd, når den fremkaldes af forskellige strategiske muligheder. At disse dispositioner må derfor ske i nær sammenhæng med kortlægningen af de positioner, som ægger, hæmmer eller afleder agentens tilbøjeligheder. Denne tovejs, dynamiske og *gensidige sammenhæng mellem inkarnerede og objektive sociale strukturer* er endnu en kilde til potentielle forandringer af både person og verden:

Når de objektive betingelser for denne fuldbyrdelse ikke er givet, kan habitus – der i en sådan situation uafbrudt modarbejdes af situationen – blive hjemsted for eksplosive kræfter (harme) der kan ligge og vente på (ja endog ligefrem spejde efter) en lejlighed til at kunne komme til åben udfoldelse, og som udtrykkes så snart de objektive betingelser (en underordnet chefs magtposition) er til stede. [...] I en reaktion mod den øjeblikksfokuserede mekanisme føres man til at insistere på de "assimilerende" evner i habitus; men habitus er også til-

pasning, habitus realiserer til stadighed en justering i forhold til verden, – en justering der kun undtagelsesvis antager form af en radikal konvertering. (Bourdieu 1997b: 137)

En fuldstændig redegørelse for praksis kræver således en tredobbelt koordineret undersøgelse af habitusens sociale genese og struktur som historiseret subjektivitet, af det sociale rums tilblivelse og dynamikker som en historisk fordeling af muligheder (som i visse tilfælde antager form af et felt) og af de situerede detaljer i deres møde i dispositionernes og positionernes mikrodialektik.

Filosoffer som John Searle, Jacques Bouveresse, Charles Taylor og Iris Marion Young har diskuteret Bourdieus udvikling af habitusbegrebet i forhold til sprogfilosofi eller bevidsthedsfilosofi, og en neurobiolog som Jean-Pierre Changeux har forbundet begrebet med aktuelle udviklinger i hjerneforskning ved at forankre habitus i vores synaptiske arkitektur (Searle 1992; Bouveresse 1995; Taylor 1999; Young 2005; Changeux 2004). Men det er værd at understrege, at habitus for Bourdieu ikke er et abstrakt begreb, som udspringer af og sigter mod teoretiske udredninger; det er først og fremmest en stenografisk måde at betegne en indstilling til forskning på. Habitus sætter den genetiske tænkemåde i centrum for den sociale analyse ved at drive os til at udgrave de implicitte kognitive, konative og affektive konstrukter, gennem hvilke personer navigerer i det sociale rum og gør deres livsverden levende. For samlingen og anvendelsen af de socialt konstituerede skemata, som skaber en behændig og beredt agent, er fuldt ud tilgængelige for metodisk observation og analytisk udredning. I sidste ende må teorien om habitus vise sit værd i empirisk forskningspraksis.

Loïc Wacquant, professor i sociologi, University of California, Berkeley, tilknyttet Centre de sociologie européenne, Paris.

Oversat af Carsten Sestoft efter "A Concise Genealogy and Anatomy of Habitus", *The Sociological Review, Symposium on habitus, Spring 2016*.

Noter

- ¹ Det hævdes eksempelvis af Hans Joas og Wolfgang Knöbl in deres i øvrigt autoritative *Social Theory: Twenty Introductory Lectures* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
- ² En klar diskussion af dispositioners ontologiske og epistemiske status og af, om de kan ligge til grund for kausale eller funktionelle forklaringer, findes i Mumford 2003; for en bredere betragtning, se Damschen et al. 2009.
- ³ Et eksemplarisk studie af podningen af generiske (landligt-maskuline) på specifikke (organisatoriske) komponenter af en konkret habitus findes i Desmond 2007.
- ⁴ Se endvidere Bourdieus diskussion af Edouard Manets "spaltede habitus", som syntetiserede en konformistisk borgerlig side og en rebelsk kunstnerisk side, og

hvis “stærke spændingsforhold” drev hans kunstneriske innovation frem, jf. Bourdieu 2014: 454-63 og 648-51.

- ⁵ Dette indebærer, at der ikke er behov for et “supplement” til habitusteorien til dækning af “skabende handling” som modsætning til reproduktion (Joas 1997) eller til dækning af mangfoldigheden af tidsligheder og strukturer (Sewell 2005, kap. 4) eller til at genoplive “det handlende subjekt”, som afsøger skjulte historiske muligheder (Ortner 2006).

Referencer

- Bourdieu, P. 1977. *Algeria 1960*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. 1979. *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Editions de Minuit.
- Bourdieu, P. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Bourdieu, P. 1993. Les contradictions de l’héritage. In *La Misère du monde*, red. P. Bourdieu. Paris: Seuil.
- Bourdieu, P. 1997a. *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, P. 1997b. *Men hvem skabte skaberne?* København, Akademisk Forlag.
- Bourdieu, P. 2004. The Peasant and his Body. *Ethnography* 5, 4: 579-598.
- Bourdieu, P. 2005. *Udkast til en praksisteori*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Bourdieu, P. 2007. *Den praktiske sans*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Bourdieu, P. 2008. *The Ball of Bachelors*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu, P. 2014. *Manet. Une révolution symbolique*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, P. og J.-Cl. Passeron 2006. *Reproduktionen. Bidrag til en teori om undervisningssystemet*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Bourdieu, P. & A. Sayad 1964. *Le Déracinement. La crise de l’agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. & A. Sayad 2004. Colonial Rule and Cultural Sabir. *Ethnography* 5, 4: 444-486.
- Bourke, V.J. 1942. The Role of Habitus in the Thomistic Metaphysics of Potency and Act. In *Essays in Thomism*, red. R.E. Brennan: 103-109. New York: Sheed and Ward.
- Bouveresse, J. 1995. Règles, dispositions et habitus. *Critique*, 579-580: 573-594.
- Changeux, J.-P. 2004. *L’Homme de vérité*. Paris, Odile Jacob.
- Chomsky, N. 1966. *Topics in the Theory of Generative Grammar*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Damschen, G., R. Schnepf & K. Stüber, red. 2009. *Debating Dispositions: Issues in Metaphysics, Epistemology and Philosophy of Mind*. New York: Walter de Gruyter.

- Desmond, M. 2007. *On the Fireline: Living and Dying with Wildland Firefighters*. Chicago: University of Chicago Press.
- Husserl, E. 1975. *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Joas, H. 1997. *The Creativity of Action*, Chicago: University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, M. 1962. *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Mumford, S. 2003. *Dispositions*. Oxford: Clarendon Press.
- Ortner, S.B. 2006. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*, Durham: Duke University Press.
- Schütz, A. 1989. *Structures of the Lifeworld*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Searle, J. R. 1992. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Sewell, Jr., W.H. 2005. *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, Ch. 1999. To Follow a Rule. In *Bourdieu: A Critical Reader*, red. R. Shusterman, Cambridge: Wiley-Blackwell, 29-44.
- Wacquant, L. 1998. Inside the Zone: The Social Art of the Hustler in the Black American Ghetto. *Theory, Culture & Society* 15, 2: 1-36.
- Wacquant, L. 2004a. Following Pierre Bourdieu into the Field. *Ethnography* 5, 4: 387-414.
- Wacquant, L. 2004b. *Body and Soul. Notebooks of an Apprentice Boxer*. New York: Oxford University Press.
- Young, I.M. 2005. *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*. New York: Oxford University Press.

