

MARY DOUGLAS KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIÁJA

Figyeljünk az antropológusokra — érdemes. A szociológia egyre kevésbé engedheti meg magának, hogy az antropológiát „szegény rokonként” kezelje és szerepét az egzotikus, a fejlődés fő vonalából kikerült, „primitív” társadalmak tanulmányozására korlátozza. A modern társadalmak mind egzotikusabbaká válnak, ugyanakkor — ettől nyilván nem függetlenül — a modern szociológia is válságban van, az antropológiának pedig mind több olyan érdekes képviselője áll elő, akiktől a szociológia is tanulhat — mint Arnold van Gennep, Alan Macfarlane, Victor Turner, Peter Burke, Clifford Geertz vagy Mary Douglas.

A brit antropológusnő¹ kezdettől fogva érdekes szintézist próbál megvalósítani, az évek múlásával mind tudatosabban. Mint igazi durkheimiánus, strukturális kapcsolatot tételez fel a *kozmológiák* — tehát a világról, a természetről, a társadalomról, az ember világban betöltött helyéről stb. alkotott kép —, illetve a *társadalmi élet* között. Ugyanakkor, a holisztikus szemléletű Durkheimtől eltérően, a kapcsolat középpontjában a társadalmi struktúra individuális tapasztalata áll, — Douglas ezért véli úgy, hogy sikerült elkerülnie a szociológiai determinizmust. Basil Bernstein modelljének általánosított változatát használja fel; a brit szociolingvista klasszikus vizsgálatában, londoni munkás- és középosztálybeli családok nyelvhasználatát elemezve két alapvető nyelvi kódot különböztetett meg, a „korlátozott” és a „kidolgozott” kódot, továbbá a társadalmi szabályozásnak — a nyelvhasználat szerint — két típusát: a „pozicionálist” és a „személyest” (Bernstein 1975). A korlátozott kód szintaktikailag egyszerűbb, a megnyilatkozások jelentése gyakran implicit, töredékesen kifejtett, csak a szituáció ismeretében értelmezhető; az általa közvetített társadalmi szabályozás a társadalmi normák, a hierarchia vagy a csoporthatár megerősítésével működik, inkább társadalmi pozíciókra vonatkozik, mint személyekre. A kidolgozott kód ezzel szemben személyekre vonatkozik, jelentései inkább explicitek, a szituációtól jobban elvonatkoztatnak, nyelvi eszközei gazdagabbak, inkább irányulnak kognitív tartalmak kifejezésére, mintsem a normák megerősítésére. Douglas számára vonzó a modell, mert összeköti a szimbolikus formákat a társadalmi szabályozás fajtáival (Douglas 1970: 21–36.), ugyanakkor elégedetlen is vele, mert kultúrához kötöttek és korlátozott hatókörűnek tartja. Kiterjeszti Bernstein megkülönböztetését a szimbolikus rendszerek minden fajtájára — a tisztálkodási és étkezési szokásoktól a zenén keresztül a különböző fogyasztási javakig. A javakat, a pénzt vagy az ételeket egyaránt a kommunikáció eszközeinek tekinti, amelyeket lehet egyértelműen, „helyesen”, de szabálysértő módon is használni (Douglas 1982b: X). Az egyének a szennyeződést is ilyen értelemben, a bevett kategorizációs rendszerek megsértéseként érzélik (Douglas 1975: 53). Az ilyen típusú leírások —

mitológiai keretben — nagyon elterjedtek az antropológiai hagyományban, Douglas azonban elégedetlen a pusztá leírással, szociológiai magyarázatra is törekszik².

Ehhez a következő lépés a társadalmi struktúra két dimenziójának — grid és group — megalkotása³, amelyekre szüksége van a fent vázolt kapcsolat vizsgálatához. A *group* a csoportelkötelezettség, egy csoportban való beléfgaltság mértékét, míg a *grid* az individuum-központú, nem egy csoporttagságra, hanem az egyén szerepeire, pozíciójára hivatkozó szabályozottság mértékét jelzi (Douglas: 1982a, 190–191).

A grid/group sémát a Natural Symbols első, 1970-es kiadásában vezeti be (Douglas 1970). A grid és a group itt két, egymástól független változó, amely egy keresztáblán a kozmológiák négy „szélső változatát”, illetve ennek megfelelően, a társadalmi szabályozás négy típusát rajzolja ki. Kulcskézise szerint általános emberi törekvés, hogy összhangot teremtsünk a tapasztalat szintjei között, s a kozmológiák ezért tükrözik a társadalmi kapcsolatokat (Douglas 1970: 67). Azt, hogy például az *emberi test* érzékelése kultúránként igen eltérő, már mások is leírták (pl. Marcel Mauss), de Douglas azt szeretné bizonyítani, hogy a kulturális sokféleség mögött a társadalmi tapasztalatok sokfélesége áll, például az erősen kötött szerkezetű csoportok tagjai számára fontossá válnak a test határai, az azt átlépő testnedvek, a (nem okvetlenül a modern orvostudomány értelmében vett) fertőzés elkerülése, és így tovább. Ezért az ironikus cím: „Természetes szimbólumok”.

A korai grid/group séma érdekes volt, de statikus — állapítja meg később önkritikusan (Douglas 1989: 173). Utóbbi zsákutcának bizonyuló próbálkozások után az új felfogást a *Cultural Bias* (1978, újra kiadva: Douglas 1982a: 183–254) fejti ki. Már nem az emberi vélekedések (beliefs) összessége érdekli — ami nagymértékben tehermentesíti az elméletét —, hanem csak azok, amelyeket a cselekvők akkor mozgósítanak, amikor cselekedeteikről beszámolnak és igazolják azokat. Az új megközelítés (a social-accounting approach to culture, Douglas 1982a: 190) már nem arra összpontosít, hogyan tükrözik a kozmológiák a társadalmi struktúrát, hanem arra, hogy miként „használják” az egyének a kozmológiát egymás ellenőrzésére. Egy szociológusnak a fentiekről valószínűleg a fenomenológiai szociológia, a szimbolikus interakcionizmus vagy az etnometodológia megközelítései jutnak eszébe, s természetesen nem minden alap nélkül. „Némileg leegyszerűsítve... azt is mondhatjuk, hogy Douglas a strukturalizmustól az etnometodológia felé mozdult el” (Spickard 1989: 152).

Az, hogy az egyének a társas érintkezéseik során maguk definiálják, értelmezik, alkudják ki pozíciójukat, nem pedig „készen kapják” a helyzettől, a struktúrától, a „kultúrától” stb., nagyon fontos gondolat számára, de azt is hangsúlyozza, hogy ennek a tevékenységnek *határai* vannak, amelyeket a kozmológia von meg. „Kérem az etnometodológusokat és a szimbolikus interakcionistaikat, vegyék figyelembe, hogy a kultúra nem alakítható teljesen szabadon (not entirely negotiable)” (Douglas 1982a: 239).

Vegyük alaposabban szemügyre az alábbi ábra segítségével a társadalmi környezet négy „szélső típusát” a grid/group sémában:

GRID	elszigetelt egyén <i>B</i>	hierarchia <i>C</i>
	individualizmus <i>A</i>	szekta <i>D</i>
GROUP		

A *D* és a *C* mezőkben az egyén társadalmi tapasztalatát elsősorban és mindennél erősebben az határozza meg, hogy a csoport külső határát meg kell erősíteni az idegenekkel szemben; az egyén mint a csoport tagja nyerheti el jogait, javait, az élete fenntartásához szükséges erőforrásokat, s erre hivatkozva szabályozzák a viselkedését. A két mező közötti különbség a belső differenciáltság mértékében áll: a *D* mezőben ez alacsony, épp ezért az egyének kapcsolata ambivalens, jogaik gyakran nincsenek explicit módon megfogalmazva. Az egyetlen hatásos eszközük a belső konfliktusok megoldására a kiközösítés, ami azzal jár, hogy a csoport tagjai hajlamosak az ellentéteket a felszín alá szorítani, a feszültségeket palástolni. A szerveződés gyengeségei miatt az ilyen csoport hajlamos arra, hogy kicsi legyen, a méretek növekedése ugyanis, változatlan kozmológia mellett, növeli a hasadás veszélyét (Douglas 1982a: 205–206). Ezzel szemben a *C* mezőben magas a belső tagoltság szintje, a szerepek jól elhatároltak és meghatározottak, a konfliktusok megoldásának számos eszközével rendelkeznek, s a csoport itt nagyobb is lehet, mint a *D* mezőben (Douglas 1982a: 206–207). A *B* és az *A* mezőben alacsony a csoportbaágyazottság erőssége; az *A*-ban a szerepek jól meghatározottak, a szabályok személytelenek és formálisak, szélsőséges esetben nincs sok hely az egyéni tranzakciók számára, az individuális autonómia minimális, míg az *B*-re az egyéni autonómia, a tranzakciók kötetlensége, konkurenciaharc a jellemzőek (Douglas 1982a: 207–208).

Douglas a kozmológiák „derivátumaiként” elemzi a vélekedések négy csoportját: 1. a természetre, 2. az időre, 3. az emberi természetre és 4. a társadalmi viselkedésre vonatkozó felfogásokat. Hogy mit tekintenek egyáltalán természetnek és az hogyan állítható szembe a kultúrával; hogy milyen a viszony a külföldhöz, vagy a prekulturális állapothoz (állatok, kisgyerekek); hogyan látják az olyan folyamatokat, mint a táplálkozás, a földművelés, a gyógyítás; hogyan használják a teret, milyen elképzelések élnek a fiatalsággal, az öregséggel, a múlttal és általában az idővel kapcsolatban; mit gondolnak az emberi természetről, betegségről, egészségről és a halálról, normalitásról és devianciáról, igazságosságról és büntetésről; hogy a barátokat és szexuális partnereket személyes tulajdonságaik, a közös csoporttagság vagy pedig formális ismérvek alapján

választják-e stb., stb. (Douglas 1982a: 208–226) — mind attól függ, hogy e vélekedések milyen kozmológiába illeszkednek. Ebből még nem megjósolható, mit fognak az egyének gondolni, mit fognak tenni, milyen az alapszemélyiségük stb. Csak azok a határok ismerhetők fel, amelyeket nem léphetnek át anélkül, hogy közösségük elfogadhatatlannak, abnormálisnak vagy értelmetlennek minősítené megnyilatkozásait, és korlátozni ne próbálná ezeket.

A fenti négy típus természetesen ismerősnek tűnhet, a hasonló felosztásoknak megannyi változata van a szociológiában. Az elrendezés azonban igen gyakran egyetlen egyenes mentén történik, evolúciós sort tételezve az egyént gúzsba kötő törzsi szervezettől (*D* mező) az individualizált és szekularizált modern ipari társadalmakig (*A* mező). Újabban pedig ismét megerősödött és a társadalmi döntés (public choice) különböző elméleteiben minden eddiginél kifinomultabb megfogalmazást kapott az a felfogás, amely szerint a Douglas-nál *A*-val jelölt mező tulajdonképpen univerzális jellegű: minden korban racionalitásra és önértékvényesítésre törekvő, választásaiban autonóm individuumokkal kell számolnunk. Douglas véleménye szerint két dimenziója valóban alkalmazható a primitív és az ipari társadalmakra egyaránt. Ez utóbbiakban is számos olyan, erős közösségi kötöttségekkel vagy erős formális szabályozottsággal bíró társadalmi szerveződés van, amelyek sem nem premodern zárványok, sem pedig (remélhetőleg korlátozott terjedelmű és ideiglenes) regressziók. Másrésről az antropológiai irodalom számos — technikai értelemben esetenként kőkorszaki szinten álló — primitív törzset ismer, amelynek tagjai meghökkentően individualizáltak, szekularizáltak, világnézetük pragmatikus és eklektikus; körükben a kommercializálódás néhol még az európai szintet is felülmúlja, liberális közgazdászok álmiaihoz közelít (Douglas 1970: X; 1982a: 187–188). Az ilyen *afrikai* törzseket sokáig anomáliaként kezelték, ez azonban tarthatatlanná vált, amikor kiterjedt kutatások kezdődtek Új-Guineán. Ezen a hatalmas szigeten (itt lakik az emberiség kb. 7000 népének közel fele), amely soha nem volt európai gyarmat — ami az „anomáliát” magyarázhatná —, különösen sok effajta „rendhagyó” törzs él, s az antropológusok körében terjed az a felismerés, hogy az „őseredeti”, erős törzsi kötöttségek gyakran — de, át ne essünk a ló másik oldalára, nem mindig — a gyarmatosítás következményei. Ez az egyik fontos szempont, ami Douglas felismerését érdekessé teheti a *szociológusok* számára is: sémája modern jelenségek, például a környezetvédő és alternatív mozgalmak (Douglas—Wildavsky 1982), az AIDS-ről vallott elképzelések (Douglas—Calvez 1990), vagy a fogyasztás elméletének (Douglas—Isherwood 1979) magyarázatára is alkalmas.

Tipológiája kialakításakor Douglas igyekszik elkerülni az értékelő felhangokat. Azzal a hagyományos elképzeléssel, amely szerint a (tradicionális) kisközösségekben nem az egyéni érdekek követése, hanem az önzetlen együttműködés, a bizalom légköre és a szolidaritás uralkodik, két nagy — egy gyakorlati és egy elméleti — problémája van. A gyakorlati az, hogy ez az erős szolidaritás hol valóban létezik, hol pedig nem. Érthetetlen — írja —, mintha a „közösség” (community, Gemeinschaft) ideális állapotait ecsetelő szerzők sohasem jártak volna falun, vagy nem olvastak volna regényeket. Elméleti szempontból pedig ezt az elképzelést „ideológiának vagy kvázi-vallásos dokt-

rínának” minősíti (Douglas 1987: 25). Rámutat, hogy csak a hagyományos antropológiának volt ilyen idealizált képe a tradicionális társadalmakról, és hogy a hatvanas évektől — olyan tényezők hatására, mint a homeosztázis gondolatát elutasító marxista antropológia elterjedése, a gyarmatosítás visszaszorulása, vagy a már említett új-guineai terepmunka fejlődése — változott a kép. A gyarmati gazdaságban, ahol a nyugati típusú anyagi ösztönzők nem működtek kellő hatékonysággal, valóban azt lehetett gondolni, hogy az eredeti közösségek nem kínálnak individuális előnyöket a tagjaiknak. „A fejlettebb, kortárs antropológiai kutatások azt mutatják, hogy a kis közösségek nem statikusak és nem is egyensúlyra törekvők (self-stabilizing), hanem a racionális alku és egyezkedés állandó folyamatában alakulnak” (Douglas 1986: 29). És ez az állandó folyamat pedig mindig más és más, attól függően, melyik „grid/group mezőben” zajlik.

Egy individualizált társadalomban, ad absurdum, annyi kozmológia képzelhető el, ahány egyén, sőt akár több is. Az egyén társadalmi helyzete azonban egy bizonyos absztrakciós szint alatt teljesen sajátos képlet, a szociológiai elemzés számára releváns szinten egyének csoportjaiban bizonyos dimenziók mentén egyezhet. Douglas a maga számára elégségesnek tartott két dimenziót, de pusztán gyakorlati alapon, s nem zárta ki további — akár alternatív — dimenziók bevonását a magyarázatba. Ez a nyitottság lehetővé teszi a számára, hogy a nyolcvanas évek derekán írt műveiben egyre ritkábban emlegesse a grid/group-sémát (*Risk and Culture*, 1982; *Risk Acceptability According to Social Sciences*, 1986), míg végül teljesen elhagyja a fogalom párt (*How Institutions Think*, 1987). A változás nem pusztán terminológiai. Az 1982-es *Essays in the Sociology of Perception* bevezetésében szinte kitapintható a kiút kereső töprengés. Douglas az általa szerkesztett és bevezetéssel ellátott kötetet 12 antropológus, szociológus, pszichológus és filozófus (David Ostrander, Michael Thompson, James Hampton, Celia Bloor, David Bloor, Steve Rayner és mások) tanulmányaiból válogatta — jól szemléltetve, hogy ekkor már egy kiterjedt társadalomtudományi irányzat alkalmazza Douglas megközelítését, illetve továbbfejlesztett, esetenként erősen formalizált változatait.⁴ Másrészt a kötetből az is jól látható, hogyan hatnak vissza az ő elképzeléseire ezek a változatok. Ha egyszer a kozmológia a társadalmi struktúra *individuális* tapasztalatát jelöli, s nem valami „Volksgeist”-et, ami lefedné a társadalmi struktúra egészét, s uralkodna a „beléfoglalt” egyének felett (Ostrander 1982: 15–18), akkor nem logikus azt feltételezni, hogy az egyén nehezen, csak teljes megtéréssel válthat át egyikről a másikra. „A kétdimenziós diagram azoknak a korlátoknak az összességét jelenti, amelyekben belül az egyén mozoghat. Magam azt gondolom, hogy a korlátok valóságosak, és nem lehet valaki egyszerre a diagramnak egyszerre két pontján is” (Douglas 1982b: 4). James Hampton vizsgálata (Hampton 1982) azonban megingatta ebben a meggyőződésében: [Hampton] „Azt vette észre, hogy egy egyén — alkalmasint — elfoglalhat a keresztábrán más-más pozíciókat társadalmi környezetétől függően. Kérdőíves vizsgálatai szerint dolgozhat valaki szabad, individualista környezetben, miközben otthon erősen tagolt és szabályozott környezet veszi körül. Először elutasítottam ezt a lehetőséget. (...) De eredményeit átvizsgálva módosítanom kellett álláspontomat” (Douglas 1982b: 12).

Arra a kérdésre, hogy milyen alapon tekinthető értelmesnek egy cselekvés, két hagyományos válasz ismeretes. A *weberi tradíció* szerint intencionális értelem az, amit a cselekvő a cselekvéséhez kapcsol. A *wittgensteini tradíció* viszont kontextuális értelemről beszél, arról, hogy a cselekvés értelmét a kontextusa határozza meg, még a cselekvő számára is. Kritikusai általában az utóbbihoz sorolják Douglas-t, nem is teljesen jogosulatlanul, de ő valójában a két megközelítés szintézisére törekszik. A kozmológia nem a wittgensteini „életforma” fedőneve, hanem azoknak a korlátoknak (és potencionális építőelemeknek) az összessége, amelyek (i) útjában állnak az egyének valóság-építő, -értelmező és -igazoló tevékenységének, és (ii) párhuzamosak a társadalmi berendezkedésből adódó korlátokkal; (iii) ezt a párhuzamosságot azonban nem a kozmológia „önmozgása”, hanem az egyéni tevékenység hozza létre. Douglas munkásságának középpontjában sokáig az (i) és (ii) pontokban leírt összefüggések bizonyítása állt, az (iii) pont konzekvenciáit csak fokozatosan vonta le.

Hogyan hozza létre például az egyéni tevékenység kozmológia és társadalmi struktúra összhangját? A már ismertetett stációkon keresztül (*Natural Symbols*, *Cultural Bias*) eljut ahhoz a gondolathoz, hogy egy kozmológia „használatát” felfogható kollektív cselekvésnek is, s mint ilyen, a kollektív cselekvés elemzésére szolgáló *racionalis döntéshozatal* sémáiban is vizsgálható. A *How Institutions Think* című kötetben (1987) explicit szándéka, hogy a racionalis választások elméletét és a durkheimianus szociológiát közelebb hozza egymáshoz, — ismét olyan gondolat, amely a szociológusok fokozott érdeklődésére tarthat számot. Hasonlóan az előbbi irányzathoz, amely kimutatta, hogy ha emberek egy csoportja felismeri közös érdekét az együttműködésben, azért még az nem jut automatikusan érvényre kollektív cselekvésben, Douglas is azt fejtegeti, hogy emberek egy csoportjának érintkezéseiből még nem jön létre automatikusan közös kognitív rendszer. Vagyis „a kollektív cselekvések lehetőségét illető szkepszt kiterjeszti a közös tudás és a közös vélekedések lehetőségére is (Douglas 1987: 30).

Itt az *osztályozási sémákat* — már ezt a kifejezést használja a kozmológia helyett — olsoni értelemben vett közjavakként fogja fel, amelyek létrehozása és fenntartása hasonló problémákat vet fel, mint amilyeneket a más típusú közjavak (Douglas 1987: 45). Douglas tagadja, hogy elmélete determinista lenne: ha azt mondjuk, hogy az egyének alkalmazkodnia *kell* azt általa (is) használt kategorizációs rendszer korlátozásaihoz, akkor ez a „kell” nem erősebb annál az állításnál, hogy a beszélőnek, ha sikeres kommunikációra törekszik, alkalmazkodnia *kell* a nyelv szabályaihoz, vagy hogy a piaci cselekvőnek alkalmazkodnia *kell* a haszonmaximalizáló gazdasági racionalitás szabályaihoz; ebben a legfontosabb szempont a kommunikáció megkönnyítése, az együttműködés költségeinek csökkentése (Douglas 1987: 102). Ez az utolsó gondolat nagyon hasonlít az institucionalista közgazdaságtan alapfeltevésére, amit Douglas észre is vesz — hivatkozik rá (Douglas 1986: 93–94) —, de ezen túlmenően nem tudja igazán felhasználni ezt a modellt. És ez más modellek esetében is előfordul: abból a törekvésből, hogy az antropológia és a durkheimianus/konstruktivista szociológia továbbfejlesztéséhez a közgazdaságtantól és a racionalis döntéshozataltól kölcsönözzön

eszközöket (Douglas 1986: 91) inkább csak az ötletek felvetésére futja. Remek ötlet például Jon Elster (fő vitapartnere a *How Institutions Think*-ben) funkcionalizmus-kritikájának felhasználása egy új funkcionalizmus-séma megalapozásához, de a racionális döntéscélmező elemzési technikáinak alkalmazásáig már nem jut el; csak utal arra, hogy egy ilyen megközelítés a közgazdaságtan karteziánus énjétől radikálisan különböző én-felfogást igényel (Douglas 1987: 100); azzal sem foglalkozik érdemben, hogy milyen jellegű „hatalom” szükséges a fennálló kategorizációs rendszer megváltoztatásához⁵. A szintézis kísérlete inkább csak felhívás marad — igaz, roppant inspiráló felhívás.

Jegyzetek

- ¹ Mary Tew Douglas 1921-ben született San Remóban. Egyetemi tanulmányait Oxfordban végezte, az MA-fokozatot 1947-ben, a Ph. D.-t 1951-ben szerezte meg. Tekintélyét a lelél között, az akkori Belga-Kongóban 1949 és 1950 között (ma: Zaire) végzett terepmunkával alapozta meg. Antropológiát oktat a londoni University College-ban (1951–1962), majd a londoni egyetemen előadó (1963–1970). 1971 és 1978 között a kulturális antropológia professzora a University College-ban. 1977 óta az Egyesült Államokban él; 1977 és 1979 között a New York-i Russel Sage Foundation kulturális kutatásait vezeti, 1981-től az evantoni Northwestern University-n tanszékvezető, 1986-tól vendégprofesszor a Princeton University-n.
- ² Érdemes megjegyezni, hogy a szociológia részéről voltak kísérletek hasonló magyarázatokra; a legismertebb ezek közül Norbert Elias vállalkozása (1987).
- ³ Nyíltan bevallott konstruktivizmussal, „megalkotva, megkonstruálva, kreálva, összeeszkábálva” a két dimenziót (Douglas 1982).
- ⁴ Ízelítőül néhány jelentősebb Douglas-recepció a szociológiában: Bloor 1983; Gross–Rayner 1985; Kemper–Collins 1982; Mars 1982.
- ⁵ Míg például az ugyancsak az antropológiából indító, Douglas-éhoz sokban hasonló nézeteket kifejtő Pierre Bourdieu tőke-elméletének éppen ez az egyik erőssége.

Hivatkozások

Mary Douglas legfontosabb publikációi

- 1963. *The Lele of the Kasai*. London: Oxford University Press
- 1966. *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul
- 1970. *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. London: Barrie and Rockliff
- 1975. *Implicit Meaning: Essays in Anthropology*. London: Routledge and Kegan Paul
- 1978. *Cultural Bias*. London: Royal Anthropological Institute
- Baron Isherwooddal 1979. *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption*. London: Allan Lane
- 1980. *Evans-Pritchard*. Brighton: Harvester Press
- 1982a. *In the Active Voice*. London: Routledge and Kegan Paul
- (ed.) 1982b. *Essays in the Sociology of Perception*. London: Routledge and Kegan Paul
- Aaron Wildavskyval. 1982. *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press
- 1986. *Risk Acceptability According to the Social Sciences*. New York: Russel Sage Foundation
- 1987. *How Institutions Think*. Syracuse, NY: Syracuse University Press

Egyéb felhasznált irodalom

- Bernstein, Basil 1975. Nyelvi szocializáció és oktathatóság. In: Pap Mária—Szépe György *Társadalom és nyelv. Szociolingvisztikai írások*. Budapest: Gondolat
- Bloor, David 1983. *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*.
- Bourdieu, Pierre 1988. Az identitás és a reprezentáció. *Világosság*, 8–9.
- 1990. L. J. D. Wacquant: „A reflexív szociológia felé. Műhelybeszélgetés Pierre Bourdieu-vel.” *Replika*, 1, 51–76.
- Douglas, Mary 1989. „The Background of the Grid Dimension: A Comment. *Sociological Analysis. A Journal in the Sociology of Religion*, (50) 2 (Summer), 171–177.
- 1990. No Free Gift. In: Marcel Mauss: *The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. (Bevezetés.) London: Routledge and Kegan Paul
- Douglas, Mary—Marcel Calvez 1990. The Self as Risk Taker: A Cultural Theory of Contagion in Relation to AIDS. *Sociological Review*, (38) 3 (Aug.), 445–464.
- Elias, Norbert 1987. *A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások*. Budapest: Gondolat
- Gross, Jonathan L.—Steve Rayner 1985. *Measuring Culture: A Paradigm for the Analysis of Social Organization*. New York: Columbia University Press
- Hampton, James 1982. Giving the Grid/Group Dimensions an Operational Definition. In: Douglas (ed.) 1982b, 64–82.
- Kemper, Theodore D.—Randall Collins 1990. Dimensions of Microinteraction. *American Journal of Sociology*, (96) 1 (July), 32–68.
- Kuper, Adam—Jessica Kuper (eds.) 1985. *The Social Sciences Encyclopedia*. London: Routledge and Kegan Paul
- Mars, Gerald 1982. *Cheats at Work: An Anthropology of Workplace Crimes*. London: Allen and Unwin
- Ostrander, David 1982. One- and two-dimensional models of the distribution of beliefs. In: Douglas (ed.) 1982b, 14–30.
- Spickard, James V. 1989. A Guide to Mary Douglas's Three Versions of Grid/Group Theory. *Sociological Analysis. A Journal in the Sociology of Religion*, (50) 2, 151–170.