

INTERPRETI KULTUR. DOMINANTNE IN PODREJENE KULTURE
V SOOČENJU*Claudio POVOLO*Univerza Ca'Foscari v Benetkah, Oddelek za zgodovinske študije, IT-30123 Benetke,
Palača Malcanton Marcorà, Dorsoduro, 3484/D
e-mail: povolo@unive.it

IZVLEČEK

Interpret kultur je v bistvu nekdo, ki pri opravljanju svojega dela vzpostavlja odnos med omikano kulturo in tisto, ki jo lahko najprimerneje opredelimo kot ljudsko. Pri tem ima interpret na voljo kulturne kode, ki pogojujejo neizbežno selekcijo in določene odločitve, označene predvsem z lastno zgodovinopisno vrednostjo. Ta dejavnost je še pridobila pomen v trenutku, ko se je v drugi polovici 18. stoletja začela pomembna diverzifikacija med dominantnimi in ljudskimi kulturami. Tako je svet običajev, v katerem sta prevladovala ustno izročilo in fleksibilnost, postal predmet preučevanja in zanimanja vidnih predstavnikov dominantne kulture. Z rojstvom folklore pa se zdi, da ljudski svet vznikne iz neke nedoločene in hkrati privlačne preteklosti. Pa tudi kasnejša antropološka preučevanja so se morala soočiti z bistvenim problemom same definicije kulture. V običajnih institucionalnih figurah, ki s svojo dejavnostjo vplivajo na družbo, lahko zagotovo zaznamo medsebojne odnose med različnimi oblikami kulture. Notarji, sodniki, odvetniki, zdravniki, župniki in številne druge institucionalne figure so, v okviru svojega konkretnega delovanja, posredni prenašalci diverzifikacij in odnosov med mnogovrstnimi oblikami kulture. Na podoben način tudi potniki in pisci dnevnikov v svojih spominih izražajo tako bistvene značilnosti opisanih kultur kot stereotipe in predsodke, ki pripadajo njihovemu svetu.

Ključne besede: interpreti, kulture, antropologija prava

Poudarek na terminu *interpret* v povezavi s *kulturno* dimenzijo namerava poudariti predvsem dejavnost *interpretacije*, ki so jo skozi stoletja tako zaradi specifičnosti svojega dela kot iz lastnih interesov izvajali tisti, ki so se z drugo kulturo ukvarjali zato, da bi zarisali njene značilnosti in da bi jo, z različnimi namerami in cilji, vzporejali z lastnimi kulturnimi kodi.

Interpretacija seveda vsebuje različne ravni analize. Predvsem predvideva postopek posredovanja med dvema kulturama, ki ne predstavljata le bolj ali manj pomembnih in bolj ali manj posplošenih medsebojnih razlik, temveč predvidevata tudi sposobnost in interes opisovalca, da s pomočjo bolj ali manj kodificiranih interpretativnih parametrov posreduje *drugo* kulturo. Takšna dejavnost privilegira predvsem posredovanje med ustnim in pisnim, med običaji in zapisanimi normami, med pravom, ki močno prežema družbene prakse in običaje, ter artikuliranim jezikom institucij.

Privilegirani naslovniki *interpretativne* dejavnosti so bili dejansko tisti, ki so obširno paleto ljudskih kultur, vsak z drugačnimi cilji in interesi, povezali z dominantnimi kulturami.¹

Poudarek na izrazu *interpreti*, namesto na *interpretaciji*, želi poudariti neizogibno *zgodovinopisno* funkcijo (čeprav predvsem institucionalnega pomena) tistih, ki so s svojo dejavnostjo v svoje zapise in dela strnili bistvene značilnosti (deloma ali povsem) drugačnih kultur od svoje. To *zgodovinopisno* funkcijo je potrebno ovrednotiti, opisati in dojeti z vidika njenih najbolj pomembnih značilnosti. Slednje pa za tistega, ki svojo pozornost in interes namenja *interpretom*, pomeni nadaljnjo interpretacijo. Njen namen ni le evidentirati kulturne kode, ki jih uporabljajo interpreti, temveč, kolikor je mogoče, tudi ponovno vstopiti v to isto opisano kulturo.

Zgodovinopisni pomen, zajet v dejavnosti interpretov, seveda ne predvideva zgolj upoštevanja kulturnih prvin, povezanih z njihovo vlogo in funkcijo, temveč tudi upoštevanje načina njihovega spreminjanja skozi čas. Diahrona dimenzija in kulturni kontekst, v okviru katerih delujejo *interpreti kulture*, razkrivata lastno sposobnost povezovanja različnih družbenih slojev, ki obstajajo v vsaki družbi.²

1 Za terminologijo in za pomene, povezane z definicijo ljudske kulture, glej Cirese, 1973. Očitno je, da je termin *ljudska* (v njegovi edninski obliki) *kultura* (ali *religija*), razumljen predvsem v njegovi pravni in običajnostni dimenziji, bistveno označen z oralnostjo ter fleksibilnostjo in odprtostjo lastnih pozicij. Poudarjanje mnogovrstnosti oblik ljudske kulture se lahko z zgodovinskega gledišča zdi celo preveč samoumevno in pričakovano, če le upoštevamo raznovrstnost kontekstov, ki so bili zanje značilni. Poudarjanje termina *običaj*, še posebej v okviru tu obravnavanega obdobja, hoče izpostaviti nekatere skupne značilnosti ljudskih kultur.

2 V nekem smislu je problem izjemno aktualen in na teoretični ravni izpostavlja nekatere relevantne probleme, povezane, na primer, z verskim pojmovanjem in njegovimi odnosi z drugimi perspektivami, preko katerih ljudje interpretirajo svet. Clifford Geertz, ob predhodnem poudarku, da je verska perspektiva poseben način interpretacije sveta, ugotavlja, kako drugačna je od *zdravega razuma*, saj z vključevanjem drugih širših *realnosti* dopolnjuje stvarnosti vsakdanjega življenja. V obredu se versko pojmovanje okrepi in pridobi gotovost, da je utemeljeno. Vse to ima seveda izredno močan družbeni vpliv. Geertz pravi, da je zaradi vpliva verskih sistemov na družbene "onemogočeno splošno presojanje vere v moralnih ali funkcionalnih terminih [...]. Eden od osnovnih metodoloških problemov pri znanstvenih delih o religiji je, kako takoj utišati prizvok vaškega ateista in vaškega pridigarja, pa tudi njune bolj sofisticirane različice, tako da se družbeni in psihološki vidiki posameznih verskih nazorov lahko izrišejo povsem jasno in nevtrarno [...]. Seveda ostaja odprto pomembno vprašanje o tem, ali je ena ali druga trditev resnična, ali je ena ali druga verska izkušnja pristna, ali so sploh mogoče verodostojne verske trditve in pristna verska doživetja. Vendar pa znotraj meja, ki si jih zastavlja znanstvena per-

Vse to predvideva tudi drugo raven refleksij: kakšni so bili odnosi med ljudskimi in običajnimi kulturami ter dominantnimi kulturami napisanih pravil? Koliko in katere značilnosti so jih združevale oziroma ločevale? In katere diverzifikacije in mešanice, kakršne so institucionalne hierarhije oziroma hierarhije moči, so jih dejansko prečile? V kolikšni meri in kdaj so dominantne kulture začele uporabljati kulturne kode, ki so jih bistveno, če ne že povsem, razlikovali od ljudskih?

Kot je ugotavljal Peter Burke, se je v 18. stoletju, v nekaterih geografskih prostorih pa še prej, zgodil tako imenovani *umik dominantnih razredov* oziroma prišlo je do očitne ločitve med dominantno kulturo in podrejenimi kulturami, ki so jih še v 16. stoletju združevale številne vrednote.³

Podobnosti so slabele istočasno z izjemno močnim nasprotovanjem, ki je bilo, sicer z različno intenzivnostjo in v različnih obdobjih, tako v protestantskih kot v katoliških deželah, usmerjeno proti najbolj tipičnim značilnostim ljudskega verovanja, "kakršne so bile liturgične igre ('mirakli' in 'misteriji'), ljudske pridige in še posebej verski prazniki, med katerimi omenimo godove svetnikov in romanja". Bistvo nasprotovanja je bila zahteva reformatorjev po ločitvi svetega in profanega sveta.

Zagotovo se je razcep med dominantno in ljudsko kulturo (kulturo običajnega prava) že v 18. stoletju jasno pokazal skozi interes, s katerim so izobraženci in reformatorji (cerkveni predstavniki in politiki) opazovali ljudsko kulturo. Namen njihovega interesa je bil *opis* sveta, ki so ga zaznavali kot drugačnega, če že ne kot eksotičnega in vraževevernega.⁴

Prav ta *opis* dejansko priča o tem, kako je ločitev med dvema kulturama postala bistvena in je ni več mogoče tako kot v prejšnjih stoletjih umestiti v okvir omalovaževanja, ki so ga izobraženske in politične elite izražale v odnosu do ljudskih in

spektiva sama, takšnih vprašanj ni mogoče postavljati, in prav tako ni mogoče na ta vprašanja odgovoriti" (glej Geertz, 1987, 168–182).

- 3 "Stična točka vseh teh primerov je vztrajanje reformatorjev pri ločitvi svetega in posvetnega, saj je bila ta ločitev veliko ostrejša od tiste iz srednjega veka." Praznike so označevali kot "priložnosti za greh oziroma, natančneje, za pijančevanje, lakomnost in razbrzdanost [...]; drugi argument moralnega značaja proti številnim ljudskim zabavam pa je bila zamisel, da gre za 'ničevosti', ki bogu niso všečne zato, ker prinašajo izgubo časa in denarja" (Burke, 1980, 203–211). Kot je poudaril ta angleški znanstvenik, so "bili katoliški reformatorji ljudske kulture manj radikalni od protestantskih; niso se uprli čaščenju svetnikov, temveč samo 'pretiravanjem' kot na primer češčenju lažnih svetnikov, verovanju v določene anekdote o življenju svetnikov ali pričakovanjem posvetnih uslug, kakor tudi njihove zaščite; zahtevali so, da se praznike priredi, ne pa povsem odpravi".
- 4 Paul Erickson je v svojem zgodovinskem pregledu poudaril: "Enlightenment schemes of universal history were united by the common themes of human reason, progress, and perfectibility. Reason referred to the exercise of human intellect unfettered by authoritarian faith, including faith in religion. Progress referred to the resulting positive direction of historical change, opposite the direction presupposed by medieval Christianity, which considered humanity degenerate and fallen from the grace of God" (Erickson, 1999, 36–37).

ruralnih kulturnih vrednot, navkljub temu, da so bile slednje v precejšnji meri tudi del njihovega življenja.⁵

V 18. stoletju je začelo naraščati zanimanje za običaje. Kot je poudaril Louis Assier-Andrieu, je koncept običaja postopoma postajal tako zgodovinski kot dinamičen pojem, in čeprav se zdi, da se še vedno pojavlja v brezčasnem prostoru, nas raziskava o njegovih materialnih vzrokih vodi v "relativizacijo njegovega vpliva v kontekstu neke določene družbe, nekega določenega trenutka njenega razvoja in v njegovo umestitev glede na mnogovrstnost družbenih determinant" (Assier-Andrieu, 1999, 20–21, 27).⁶

Raziskovalce običajev lahko v nekem smislu razumemo kot prve deklarirane *interprete kulture*, kakršni so bili tudi vsi, ki so iz različnih razlogov opisovali ruralno življenje (na primer izobraženci, ki so delovali v okviru kmetijskih akademij) ali pa običaje ljudstev, ki jih razumemo predvsem preko njihovih kulturnih razlik (glej dela A. Fortisa, v katerih opisuje t.i. Morlake iz Dalmacije⁷).

Očitno je, da omenjeni *opisi* kažejo na nedvoumen interes pri izbiri interpretativnih kodov, ki so jih omenjeni izobraženci uporabljali za konotiranje analizirane kulture.

Povsem razvidno je, da smo v tem obdobju na pragu rojstva folklore. Dokaz tega, da je bil proces že v teku, je raziskava, ki jo je Accadémie Celtique izvedla med

-
- 5 V zvezi s tem je Peter Burke izpostavil, kako je bila odločilna prav ločnica, ki se je ustvarila med kulturama zato, da so naposled intelektualci in *reformatorji* začeli opazovati ljudsko kulturo s perspektive, katere cilj je *opis*: "sprememba odnosa predstavnikov kulture je bila res velika. Če so v 16. stoletju še omalovaževali ljudstvo, čeprav so z njim delili kulturo, njihovi potomci v 19. stoletju niso več imeli spontanega stika z ljudsko kulturo, so pa zato bili tik pred tem, da jo ponovno odkrijejo kot nekaj eksotičnega in zato zanimivega. Pravzaprav so začeli občudovati prav to 'ljudstvo', iz katerega je izvirala njihova povsem drugačna kultura" (glej Burke, 1980, 277).
- 6 Avtor se ukvarja z raziskavami, ki so vse od 18. stoletja preučevale koncept običaja. Med takratnimi raziskovalci posebej omenja P.-J. Grosleya, ki je v običaju zaslutil "element sposobnosti prilagajanja spreminjajoči se stvarnosti človeških odnosov, ki ga je mogoče neposredno izpeljati iz empiričnega opazovanja družbenih dejstev, ter element temeljnega pomena za te odnose, ki je vpisan v red legitimnosti in obstoja, ki negira vsakršno zgodovinskost. Običaj je torej tako dejavni kraj spremembe, kot ukazovalni klic po poslušnosti v odnosu do porekla ali, kot bi rekli danes, do *strukture*, ki je po definiciji brezčasna in izven zgodovine". Z A.-Y. Gougetom začnejo koncept običaja, ob upoštevanju njegovega specifičnega materialnega konteksta, razumevati kot zgodovinskega in dinamičnega. Pravniki in antropologi so preučevali koncept običaja zato, da bi mu določili tako teoretske kot materialne značilnosti. Predstavitev pravnega običaja najdemo v Losano, 2000, 257–323. Zelo pomembno pa je *geslo*, ki ga je pred leti napisal Bobbio, 1961. Čeprav se nanaša predvsem na tradicionalne afriške pravne sisteme, je koncept običaja, v tesni povezavi s konceptom skupnosti, raziskal Rouland (Rouland, 1992, 177–200). Obsirne in izvirne razprave o običajih (in njihovih različicah sardinskega maščevanja; *maščevanja v sardinski regiji Barbagia, op. prev.*) najdemo v Pigliaru, 1975. Koncept običaja sem obdelal tudi v prispevku, ki bo kmalu izšel v zbirki dokumentov, napisanih v čast L. Berlinguerju, *La piccola comunità e le sue consuetudini*.
- 7 Fortisovo delo so objavili leta 1774. Za novejšo izdajo glej Viani, Pizzamiglio, 1986; Paladini, 2002, in fascinantnega Magna, 2003.

prvim in drugim desetletjem 19. stoletja z namenom, da bi raziskala razširjenost nekaterih ljudskih običajev.⁸

Pojav pa je jasno zaznati tudi na politično-institucionalni ravni. Dovolj je, če spomnimo na reforme, ki so jih skoraj v vseh evropskih deželah uvedli v zvezi s tako imenovanimi *ljudskimi prazniki*. Nameni reforme, in posledični *opisi*, so tudi v teh primerih nedvoumno kazali svoj *zgodovinopisni* pečat, saj niso skrivali reformatorskih ciljev, katerih namen je bil omejiti pretirano število praznikov, ki niso povzročali le nereda in odvzemali časa gospodarskim dejavnostim, temveč so se tudi manifestirali z vso svojo prtljago verovanj in *praznoverja*. Kot bomo videli v nadaljevanju, so bili za dejavnost opisovanja največkrat zadolženi župniki, ki so tudi v teh primerih izvajali pomembno funkcijo *interpretov kultur*.⁹

Govorili smo o rojstvu folkore, pojavu, ki označuje svojo *zgodovinopisno* razsežnost, saj že pri prvih korakih razgalja kode, kulturne stileme in interpretativne paradigme predstavnikov dominantne kulture ter dokončno ločitev med dominantno in ljudsko kulturo.

Kot ugotavlja P. Clemente, se je folklor rodila "iz potrebe po zajemanju iz kulturnega vira 'porekla ljudstev', ki se je uveljavila z romanticizmom, svojo moč pa ohranja kot prostor sklicevanja civilizacij".

Folklorist in raziskovalec ljudskega izročila sta svojo dejavnost dolgo razumevala kot *znanstveno*, podobno entomologovi, ki je težila h klasificiranju, nato pa jo je povzela *drama* skorajda neizogibnega izginjanja ljudskih izročil.

V folklorističnih raziskavah, poudarja Clemente, je pogosto manjkala nazorna teorija družbenih in kulturnih sprememb, namesto tega so "uporabljali zelo preproste modele, na osnovi katerih so novo in staro primerjali na nezgodovinski način".¹⁰

Figura folklorista je vsekakor zelo zanimiva, saj razkriva, kot smo že rekli, kulturne kriterije, ki so jih predstavniki dominantne kulture uporabljali za opisovanje podrejenih kultur. Poleg tega njegova dejavnost *interpretacije* filtrira informacije in v ozadju zarisuje podtalne hierarhične odnose.¹¹

8 O tem projektu in predvsem o njegovi aplikaciji v deželi Veneto, glej Riva, 1966, 3–93; in Bernardi, 1986, 311–334.

9 O tej tematiki in z njo povezani bibliografiji glej Povoło, 2007c.

10 Za citirane odlomke in tudi splošneje, za protislovno zgodovino odnosov med folklorističnimi disciplinami (oziroma tistimi disciplinami, ki so povezane z zgodovino ljudskih tradicij) ter kulturno antropologijo, glej Clemente, 2001, 194 in *passim*.

11 Očitno je, da interpretativna dejavnost folklorista izraža tako razlike med pisno in ustno kulturo kot tudi viden hierarhični položaj, znotraj katerega je umeščena. Omenjena vidika pa nista implicirala domnevne *pasivnosti* opisanega sveta, saj so avtorji opisov morali največkrat poiskati pomoč *informatorjev* (članov skupnosti ali župnikov), ki so neizbežno posredovali dobljene informacije. V nekaterih primerih so *opisovalci* sami morali postati posredniki konceptualnih instanc, ki so včasih presegle njihove sposobnosti. Ob omenjanju raziskave, ki jo je spodbudila Accadémie in jo poverila vidnim intelektualcem meščanske kulture, P. Clemente (Clemente, 1995, 45–50) poudarja, da so "raziskave projekcije konceptualnih modelov, ki se prevedejo v vprašanja za posredne sogovornike, ti pa so

V specifičnem italijanskem kontekstu je raziskovanje ljudskega izročila ali *folkloristika*, kot smo že poudarili, vedno prevladovala glede na kasnejše etnografske študije. Drugače je bilo v nekaterih drugih deželah, kot so Francija, Anglija, Nemčija in Združene države. Očitno je, da sta kolonizacija in dekolonizacija močno vplivali na širjenje antropoloških študij, ki sta jih v petdesetih letih 20. stoletja preusmerili v sam evropski družbeni kontekst.¹² Eden od mnogih primerov je področje raziskav o časti številnih anglosaksonskih znanstvenikov, v katerih so se posvetili deželam sredozemskega območja.

Sicer pa sta zgovorni tako globalna kriza, ki je po koncu kolonializma zajela samo antropologijo, kot nato prevlada postmodernističnih teorij, zaznamovanih s subjektivismom in skepticizmom.¹³ Novejše delo, posvečeno antropološkim študijem, ki so se razvili v Franciji, Nemčiji, Veliki Britaniji in Združenih državah, jasno pokaže, kako se omenjena disciplina zagotovo ni rešila kompleksnega odnosa med konceptom *kulture* (z vsemi interpretativnimi problemi) in posameznimi etnografskimi raziskavami (glej Barth, Gingrich, Parkin, Silverman, 2005). Sicer pa se je moral antropolog, podobno kot folklorist, pa čeprav opremljen z veliko bolj sofisticiranimi interpretativnimi parametri, soočati s pomembnimi problemi, ki so bili neločljivo povezani z *opisom*.

Predhodno smo že omenili močno italijansko folkloristično tradicijo, ki jo je najverjetneje potrebno pripisati družbeni dimenziji, mestni ali regionalni, ki je bila desetletja značilna za italijansko zgodovino. Vendar pa je potrebno poudariti, da so imeli na etnološko dimenzijo v Italiji, še posebej od konca 19. stoletja dalje, močan vpliv zgodovinskopravni študiji, tradicionalno usmerjeni v raziskovanje klasičnega sveta. Zgodovina prava, tradicionalno občutljiva do običajnostnega sveta, ki je bil skupek vsega, kar se je lahko kot neformalno ali ustno porodilo v družbi, je bila upravičeno primerna, da je nastajajoči italijanski etnologiji ponudila interpretativna orodja, brez katerih ni bilo mogoče najti poti iz slepe ulice folkloristike. Pogled zgo-

intelektualci, izobraženci ali pa na odgovornih mestih v političnih dejavnostih. Definicija pojmov, povezanih z 'različnimi' običaji in navadami vsakdanjega življenja kmetov ali meščanov, se začne z močnimi spodbudami filozofsko-literarne narave, ki so prisotne v kulturi družbenih skupin inovativnih intelektualcev, ki pa ne dosežejo vedno horizonta izobražencev posrednikov" (Clemente, 1995, 46–47).

12 Izjemno relevanten primer je delo Pitt-Riversa, 1971, druga izdaja, v kateri, med drugim, Pitt-Rivers v predgovoru obravnava probleme, s katerimi se je soočal, ko je zaključeval svoje delo, ki je bilo prvič objavljeno leta 1954.

13 Tako kot v drugih disciplinah so imela precejšen vpliv dela Michela Foucaulta in Pierra Bourdieuja. Paul Erickson poudarja, da je "throughout the 1980s and 1990s, Foucault's and Bourdieu's ideas had a dramatic impact on anthropological theory. Depending on one's sympathies, their work has been highly illuminating or deeply mystifying. In either case, it is clear that for many researchers, suddenly there seemed no centre, no firm ground from which students of human life could gaze objectively at their subject matter. Henceforth no 'truth' would be taken for granted and no perspective left unchallenged. Deconstruction became a new watchword for anthropologists, because the sanguine ambition of positivism to explain the world was no longer seen as a possibility" (Erickson, 1999, 142–143).

dovinarjev prava na običajnostni svet (za Italijo glej dela N. Tamassia; Tamassia, 1910)¹⁴ je naposled spodbudil nekatere antropološke in politične dinamike, ki jih je folkloristična tradicija postavljala na stranski tir. Nekateri od novejših zgodovinarjev prava so v tej smeri razvili nekaj zanimivih teoretičnih premis. Portugalski zgodovinar A. M. Hespanha je v svojih delih večkrat poudaril, da je pravo zajemalo tudi zelo poglobljene antropološke vidike organizacije in nadzora družbenih odnosov.

Pomen, ki ga ta simpozij namenja *interpretom kultur*, poudarja torej kot bistvenega odnos med različnimi kulturnimi kodi in načini, ki so jih uporabljali za opisovanje le-teh. V tem smislu si lahko pri definiranju pglavitnih elementov zgodovinarjevega in antropologovega pristopa pomagamo z interpretativno antropologijo Clifforda Geertza. Pri tem je Ugo Fabietti poudaril, da "se spoznavni proces v antropologiji, kot pravi Geertz, oblikuje preko dveh tipov konceptov, in sicer tistih, ki so 'bližnji', in tistih, ki so 'oddaljeni' od domorodčevega izkustva. *Bližnji* so koncepti, ki so del opisane kulture in jih *interpret* uporablja brez težav. *Oddaljeni* pa so koncepti, ki jih je težko umestiti v opisano izkustvo brez večjih zadržkov. Na primer koncept vraževnosti, ki so ga reformatorji iz 18. stoletja uporabljali pri opisovanju verskih praznikov, je bil povsem *oddaljen* koncept izkustva kmečkega ljudstva, saj je motivacijo za verske obrede določala njihova apotropejska narava (glej Fabietti, 1994, 298–299).¹⁵

Tako antropolog kot zgodovinar sta razpeta med dvema vrstama konceptov in morata neprestano izvajati nadzor nad svojo *interpretativno* dejavnostjo, preko katere se soočata.

Interpretovo delovanje je torej bistveno in še toliko bolj relevantno, če ga umeščamo v zgodovinski kontekst, ki do nas dospe predvsem preko opisov skozi pisne vire, ki zahtevajo nadaljnjo *interpretacijo*. In če ta vidik lahko posplošeno in s previdnostjo uporabljamo pri vsaki zgodovinski raziskavi, se njegov pomen poveča pri raziskavah, ki želijo zajeti dimenzijo kultur, za katere sta v bistvu značilna ustnost in običaj.

V tem smislu postane razvidno, da je definicija interpretov in vloge, ki so jo odigrali (ta je bila najprej hierarhična in šele potem kulturna) v različnih družbah, bistvena in odločilna za predstavitev kompleksnih in nedorečenih povezav med ljudsko in dominantno kulturo.

14 Nino Tamassia (1860–1931) je na univerzi v Padovi vrsto let vodil katedro zgodovine italijanskega prava.

15 Kot poudarja Fabietti, dve kategoriji konceptov izražata odnos med antropologom in opisanimi subjekti: "Prva so tisti, ki jih 'kdor koli [...] v našem primeru, informator, lahko naravno in brez napora uporabi, zato da bi definiral to, kar sam in njegovi kolegi vidijo, slišijo, mislijo, si predstavljajo ter jih lahko dojame, takoj ko se uporabljajo na podoben način, kot drugi'. Koncepti, ki so 'oddaljeni od izkustva' imajo nasprotne značilnosti: 'ljubezen' in 'nirvana' sta koncepta, ki sta blizu našemu in hindujskemu izkustvu, tako kot sta 'cathexis objekta' in 'verski sistem' za večino zaljubljenih in vernikov dva koncepta, 'oddaljena' od izkustva. Antropološko znanje, pravi Geertz, niha med obema poloma, med upoštevanjem konceptov, ki so 'bližnji' in 'oddaljeni' izkustvu domorodcev, v neprestanem poskusu, lahko rečemo, *nadzorovanega prevoda* prvih v druge".

Tudi strokovne kategorije kot take so do neke mere pomanjkljive, da bi lahko jasno izrisale lik *interpreta*, razen če ga umestimo v konkreten zgodovinski kontekst. Njegov institucionalni in pravni pomen pa nedvomno predstavlja privilegirano izhodišče.

Pravnikova vloga *interpreta* je zagotovo izjemno pomembna. M. A. Hespanha, na primer, poudarja, da so pravniki, navkljub neodpravljivi interpretativni večplastnosti prava in oblasti v družbah, temelječih na običajnem pravu (vse do konca 18. stoletja) "eksplicitno pojasnjevali to, kar je vsakdanje življenje ohranjalo kot implicitno, navkljub temu, da je bilo dejavno ... v teorijah so eksplicirali družbeno podzavest, nato pa so jo družbi vračali v obliki artikulirane ideologije, ki se je praviloma spremenila v dejanja" (Hespanha, 1999, 27).¹⁶

Povsem razvidno je, kako se pravnik v vlogi *interpreta* navezuje predvsem na obširen in kompleksen običajnostni svet. Na osnovi svojega natančno opredeljenega položaja v hierarhijah oblasti in s podporo pravnega sistema z izrazito jurisdikcijsko vrednostjo je običaje umeščal v referenčni okvir družbene razslojenosti, pri tem pa uporabljal interpretativne parametre, ki so bili vsekakor pogojeni z njegovo omikano kulturo. Če ima v običajnostnem pravu vsako družbeno dejanje pravno vrednost in simbolično nagovarja preteklost, je moral omikani pravnik in *interpret* (podobno kot *doktor*, ki se je navdihoval pri občem pravu) uporabljati referenčni okvir, zaznamovan z abstrakcijo in kultiviranimi interpretativnimi paradigmi.¹⁷ In če je bilo dedovanje žensk umeščeno v običajno pravo na osnovi kompleksnosti družbenih odnosov, v katere je bila ženska vpeta, ga je bil izobraženi pravnik primoran povezati z razmerji v sistemu dedovanja, kjer je bila protislovno označena tako z *nadarbino* kot z obveznim deležem ženske.¹⁸

Pravnik je tisti, ki mora kompleksnost družbenih praks povezati z abstrakcijo pravnih definicij. Na podoben način je delovanje pravnika-kriminalista uokvirjeno tako s postopki (*ordines iudicarii*) kot s tipologijo zločinov. In tako je – čeprav le v omejenem številu primerov – tudi izobraženi pravnik tisti, ki obdela in izpopolni institute, kakršen je, na primer, *difesa per patrem* ali kakršne so različne tipologije kaznivih dejanj umora, za katerimi se skriva družba, globoko prežeta z institutom fajde. In prav tako se tudi obširni seznam primerov, namenjen metodični ureditvi sistema dokazov ali tipologije pričevanj, navezuje na družbo, ki jo obvladujejo sorodstvene in družinske vezi. Na osnovi specifičnosti uporabljenega postopka pa bi ga seveda lahko razčlenili tudi drugače.¹⁹

Pravnik, ki je opravljal sodniški poklic, je s svojo dejavnostjo neposredno vstopal

16 In doda: "Na en ali na drug način opravljajo izjemno pomembno vlogo pri reprodukciji kulturnih modelov in pri konstrukciji mentalnih zasnov, ki bodo skozi stoletja dejavne v evropski kulturi".

17 O teh tematikah in še posebej o ustvarjalni učinkovitosti prava v smislu prave kulturne dejavnosti glej še Hespanha, 1999, zlasti 61–68.

18 Obravnavane tematike, s primerjavo odnosov med pravnimi uredbami in antropološko analizo, v Goody, 1995, 281–306.

19 O tej problematiki glej Povoło, 2007a.

v svet običajev, v katerem se je specifičnost ljudske kulture kazala, kot je izmenjava ljudskih tradicij, obredov in kultur. Sodnik iz srednjeveškega in prvega obdobja novega veka je bil teoretično in navidezno vezan na sistem (*legalnih*) dokazov in pričevanj; s svojo funkcijo pa je, še v večji meri od zgodovinarja ali antropologa, prispeval k urejanju konfliktnih razmerij, povezanih z institutom fajde. Že sama kazen je imela namen *povračila*, ki naj bi omilila, ne pa tudi nevtralizirala družbene in družinske instance, katerih cilj je bilo *pravično maščevanje*.²⁰ Tudi v primerih, ko je bila kazen osnovana na kaznovanih instancah, je izražala predvsem potrebo po zaščiti in ponovnem vzpostavljanju družbenih ravnovesij v skupnosti (glej Lenman, Parker, 1980). *Interpretativna dejavnost* sodnika je bila torej namenjena tako *reprodukciji* in zaščiti družbenega reda, osnovanega na razslojevanju in pravu, ki so ga dojemali kot nespremenljivega, kakor tudi iskanju *resnice* znotraj preiskanih dejanj.

Ko pa se je sistem pravnih dokazov umaknil tako imenovanemu *moralnemu dokazu* in svobodni presoji sodnika, se je preiskava slednjega usmerila v vzpostavljanje *procesualne resnice*, s katero je posledično oslabela zaprtost, nedostopnost, ki jo je ljudska kultura ohranjala pri razkrivanju potez lastne fiziognomije. Z nastankom inkvizitorskega postopka, označenega s predpostavko tajnosti in preiskave, se je figura sodnika v 16. stoletju v večini evropskih dežel močno spremenila.²¹ Od takrat naprej je namreč veljalo, da *resnica* obstaja pred procesom, naloga tega pa je, da jo sprejme v vseh njenih vidikih.²²

Navkljub skepticizmu do možnosti, da bi bila procesna stvarnost lahko popolna preslikava dejanske, ki se je (tudi med strokovnjaki) kmalu razširil, pa seveda ne gre zanemariti dejstva, da je preiskava, osredotočena na drugače razumljeno vlogo pričevanja in dokaza, prispevala k nastanku kvalitativno večpomenskih informacij, ki so bile v nekem smislu tudi povsem nove.²³

V tej gosti mreži procesualnih in pravnih odnosov lahko tudi odvetnika, paradoksalno, razumemo kot izrednega *interpreta*. Usmerjen v podpiranje stališč svojih strank (čeprav na različne načine tako s civilnega kot pravnega vidika) je bil njegov odnos do ljudske kulture, za razliko od pravnika in sodnika, bolj trezen in včasih manj zaskrbljen zaradi tega, ker jo je umeščal v kulturne kode, ki jim je sam pripadal.²⁴ Skrajni, vendar izjemno zanimiv primer so tako imenovane *samoobrambe*,

20 Za zgodovinski pregled tematike glej Cantarella, 2007; za novi vek glej Povoło, 2007a.

21 Tematiko procesualne resnice v odnosu do vpeljave obeh postopkov (obtožbenega in preiskovalnega), pa tudi tematiko o odnosih med svobodno presojo sodnika in dokazovalnimi postopki je poglobljeno obdelal Ferrajoli, 2004, *passim*.

22 Za te vidike glej Garapon, 1996.

23 Glej, na primer, Povoło, 2003, zlasti XXVIII–XXIX. O sodniški prisegi, skozi katero je presejana vrsta spremenljivk, ne le pravnih, glej najnovejše delo Posnerja, 2008.

24 Antoine Garapon, ko primerja pravno kulturo 'common law-a' s kulturo 'civil law-a', v zvezi s tem pravi: "*Cette foi en la vérité se manifeste d'abord par le statut de l'avocat, infiniment moins élevé dans la culture française que dans la culture anglo-saxonne. Le cinéma français en témoigne, qui présente*

ki so jih odvetniki sestavljali v času inkvizitornega procesa, na katerem je bila njihova neposredna udeležba prepovedana. V teh *samoobrambah* se je odvetnik predstavljal, kot da bi bil obdolženec, in je moral zato v največji možni meri realizirati svojo funkcijo obrambe. Pri tem pa se ni vživel le v položaj samega obdolženca, temveč je za svoje včasih privzel celo njegove kulturne kode. Seveda je *opis* zagovornika, poleg komičnega prizvoka, ki so ga nehote dobile te obrambe, izražal interpretativne kode, ki jih je odvetnik uporabljal, zato da je opisal kulturni kontekst svoje stranke.²⁵

Odvetnik je igral izjemno pomembno vlogo pri urejanju obsežne dokumentacije, ki so jo sestavljale prošnje, *gravamine*, prošnje za pomilostitev itd., preko katerih so podložniki nagovarjali organe postave.²⁶ *Prevajalsko* opravilo je bilo seveda relevantno, nenazadnje pa so se skozenj podrobneje kazali pomembni vidiki podrejenih kultur.²⁷

Pomemben interpret je bil zagotovo notar. Gre za figuro, ki je po vseh pravilih pripadala omikani kulturi, vendar pa je delovala v tesnem stiku z običaji in ljudskimi tradicijami. Pri overjanju aktov je notar upošteval preizkušene modele, ki teoretično niso dopuščali *opisovanja* kultur, s katerimi je prihajal v stik. Notarska listina je v bistvu vključevala zelo raznovrstne družbene prakse, ki so se včasih neposredno vračale v raznoliki svet običajev (pomislimo na akte poravnave – glej Marcarelli, 2004; Bellabarba, 2008, 76–81; ali opise obredov, povezanih s svetom mladih²⁸) ali pa ga je zaobjela s kompleksnostjo uporabljenih obrazcev, pri čemer pa vendarle ni uspela povsem prikriti njegovih notranjih sistemov (kakršno je, na primer, prehajanje lastnine v okviru sorodstvenih vezi). Kot primer je zanimiv opisni ključ, ki ga je notar uporabljal za konotacijo priimkov, nadimkov in sorodstvenih vezi, ki so očitno tesno povezani s sorodstveno dimenzijo.

Pravniki, sodniki, odvetniki, notarji so vsi emblematične figure *interpretov*, vendar pa zagotovo ne izčrpajo semantičnega polja interpretacije, ki je dominantne kulture povezovala z ljudskimi.

V tem smislu je tudi zdravnik izjemno zanimiva figura. Še posebej v 18. stoletju je figura zdravnika prisotna v vseh porah ruralnega sveta. Njegova *racionalna* in znanstvena miselnost stopi v stik z družbenimi praksami, ki jih sam pogosto obsoja in negativno presoja, tako kot, na primer, navado kmetov, da svoje otroke krstijo takoj ob rojstvu, in to tudi v času ostrih zimskih razmer. Ali pa njegove s sarkazmom obarvane opombe o vaških babicah (*comari allevaresse*). Kakor koli že, zdravnikov

l'avocat comme un homme futile, sans parole, sans honneur, un 'homme à femme', qui va utiliser sans vergogne toutes les 'ficelles' de la procédure soulevés par lui sont volontiers considérés comme des arguties, comme autant d'artifices qui empêchent la manifestation de la Vérité" (glej Garapon, 1996, 158).

25 O samoobrambi v beneških procesih glej Cozzi, 2000, 149–229; in še novejšega Rossija, 2007.

26 Tematiko so že pred časom vzeli pod drobnogled zgodovinarji; glej na primer Nubola, Würigler, 2002.

27 Na to temo je na voljo obširna bibliografija; glej Nubola, Würigler, 2002, za posebno obliko prošenj pa Zemon Davis, 1992.

28 Za primer glej Povoło, 1997, 401.

pogled na ljudski in ruralni svet je bogat z informacijami in teži k temu, da od zunaj razume svet, ki ga označujeta običaj in ustno izročilo (Pancino, 1981).

Ob izteku 18. in na začetku 19. stoletja tudi zemljemerec in katastrski izvedenec (na primer v Napoleonovem času) opravljata pomembno dejavnost *prevajanja*, vezanega na svet običajev, kjer so bili še vedno živi sistemi tradicionalnih meritev. S toponomastičnega in pravnega vidika je ta svet vsekakor predstavljal dimenzijo prostora, ki se ni vedno ujemala s cilji izvedenca, ko je moral zarisati katastrske meritve.

Na cerkvenem področju po pomenu izstopa figura župnika. Opredeljen kot posrednik med visoko in nizko kulturo je bil župnik največkrat oborožen z visoko in pisno kulturo, vendar pa je prav tako zelo intenzivno sprejemal svet, znotraj katerega je opravljal svojo dejavnost. Njegove osebne beležke, pisna poročila nadrejenim itd. ga neposredno povezujejo s funkcijo *interpreta*. Še pomembnejša pa je dejavnost, ki jo je opravljal v okviru svojega poslanstva.²⁹

S tridentinskim koncilom je dobil pooblastila za urejanje cerkvenopravnih registrov. Slednji so neizčrpen vir informacij in družbenih praks znotraj določene župnije. Neskončen seznam bolezni v mrliških knjigah govori o posebnem odnosu ljudskega in ruralnega sveta do smrti. V krstnih registrih je župnik na podoben način beležil, in to ne le iz radovednosti, obrede in izročila, povezana z rojstvom.³⁰

V času 17. in 18. stoletja so župniku pomembno in bistveno vlogo namenile tudi sekularne institucije, tako da je njegovo delo pogosto predvidevalo *opisovanje* fenomenov, povezanih z ljudsko kulturo. Kot dokaz omenimo opise ljudskih praznikov po posameznih župnijah, ki so jih župniki zapisovali od druge polovice 18. stoletja dalje.

Prav tako ne smemo pozabiti, da je župnikova figura v teku novega veka postala izjemno pomembna in se je razvila v antitezo oziroma nasprotje drugih avtoritet. Tako se je znotraj njegove lastne župnije kot njegovo nasprotje izrisala figura čarovnice, ki je s svojo izjemno uročitveno močjo porajala tako fantazme inkvizitorja in predstavljala ostro in konkurenčno nasprotje župniku. Kot nekdo, ki prihaja od zunaj, je zdravnik s svojimi logičnimi in znanstvenimi argumenti pogosto posredno nakazal svoje stične točke z nekaterimi vidiki ljudske kulture.

Nasprotno je škof v pastoralnih vizitacijah beležil pravno in institucionalno ureditev in tudi pobožne prakse. Slednje se pogosto zelo jasno izrišejo ob postopkih predpisovanja in nadzora, ki jih je izvajal (Torre, 1995). Družbene prakse, povezane z dejavnostjo bratovščin ali, bolj splošno, s pobožno odzivnostjo pa bolj ali manj neposredno izražajo ustno in običajnostno kulturo, ki prežema življenje ruralnega in ljudskega sveta.

29 Bibliografija o tej tematiki je zelo obširna. Tu bi rad omenil dve deli, ki sta si z interpretativnega vidika celo antitetični, vendar pa obe kot osrednjo tematiko obravnavata vlogo, ki jo je župnika kot ustanova odigrala v okviru ljudskega verovanja: Le Bras, 1976; Bossy, 1985. V zvezi z nekaterimi tu obravnavanimi vidiki glej še Lebrun, 1988.

30 Bibliografija je seveda izjemno obširna, naj navedem le Le fonti della demografia, 1974.

Institucionalna funkcija interpreta je seveda, onkraj vprašanj *prevajanja* iz ustne v pisno kulturo (kulturni kodi, izrazni stilemi, formule, abstraktni koncepti in še bi lahko naštevali), povezana s samo vlogo interpreta v natančno opredeljenih sistemih hierarhij in moči. Gre za vidik, v katerega je dejavnost *interpreta* vpeta, vendar pa na vsak način zgodovinarju in antropologu olajša dekodiranje njegovega *opisa*.

Očitno je, da hierarhični položaj opisovalca nakazuje tako njegovo *kulturno distanco* do opisanega kot tudi natančno opredeljene cilje in naloge, povezane z njegovim opisom. Poročilo o prepiru v ljudski četrti, ki ga policist posreduje svojim nadrejenim, navkljub točnosti zapisanih vsebin seveda ne nastane na osnovi istih interpretativnih kriterijev, kot jih pri preiskavi istega dogodka uporablja sodnik, pa čeprav sta oba *opisa* jasno povezana na institucionalni ravni.

Poleg folkloristov so se v 19. stoletju angažirali tudi vsi državni funkcionarji, ki so bili zadolženi za izvajanje velikih *raziskav* o ruralnem in ljudskem svetu. Njihovi *opisi* imajo seveda drugačno stališče od navidezno nevtralnega stališča folkloristov: njihovi opisi podrejenih kultur so nedvoumno zasnovani s stališča preiskave in ovadbe. V tem smislu je pomembno usmeriti pozornost na to, kako se prvič pojavijo *simpatetične* konotacije v odnosu do opisane stvarnosti in napotki državnim organom o možnih ukrepih za reševanje problemov.³¹

V 19. stoletju so velike statistične raziskave začele podrejene kulture opisovati na osnovi parametrov, ki so izražali interese in cilje nacionalnih držav. Vendar je že v stoletjih pred tem mogoče opaziti prve sramežljive poskuse *razumevanja* podrejenih kultur znotraj natančno opredeljenih interpretativnih modelov. Demografski in davčni popisi so se pridružili *statusom animarum*, ki so jih urejale cerkvene oblasti.

Sicer pa lahko dejavnost *interpretacije*, kadar jo izvajajo izven natančno določenih institucionalnih tipologij, privzame bolj neposredna stališča, ki so manj pogojena z natančno opredeljenimi vlogami in hierarhijami. V teh primerih so *opisi* v manjši meri presejani skozi strogo določene kode, ki selekcionirajo informacije, hkrati pa se v večji meri in bolj neposredno zatekajo k spominu ali predsodkom. Poročila popotnikov in spomini piscev dnevnikov so torej viri, ki v številnih primerih, bolj ali manj eksplicitno, kažejo na odnose med ljudsko in dominantno kulturo.

Enako velja za vse tiste razprave, ki zlasti od 16. stoletja dalje z opisovanjem nove plemiške 'ideologije' in življenjskega sloga dominantnih slojev posredno izražajo ločenost od podrejenih kultur (glej Donati, 1988).

Nasprotno pa na literarnem in umetniškem področju opisi ruralne in ljudskih kultur (na primer Ruzante) ponujajo izjemno pomemben kulturni prerez, kjer *interpretativni* filter privzame vrednost zgoščenih simboličnih pomenov.

Med mejne figure, ki so v tesnem stiku z dvema kulturama, lahko prištevamo osnovnošolskega učitelja, še posebej v obdobju, ko so nacionalne države začele izvajati

31 Za eno od italijanskih regij glej na primer Lazzarini, 1983.

šolske reforme. Pisna in ideološko natančno umeščena kultura odločno vstopi v ljudski in ruralni svet. Osnovnošolski učitelj, ki je poklican za opravljanje te izjemno občutljive vloge, je bil neposredna priča učinka vnašanja vrednot, ki so prihajale od zgoraj, in kompleksnosti, s katero jih je ljudska kultura sprejela.

Poleg folklorista in antropologa je tudi zgodovinar kot prvovrsten *interpret* sicer v zadnjih desetletjih začel pozorno in kritično preučevati podrejene kulture, vendar pa njegovo delo seveda ni nič manj prežeto s predsodki in apriorističnimi presojami. Tako imenovana *history from below*, ki se je v šestdesetih letih 20. stoletja popolnoma posvetila preučevanju podrejenih kultur, je morala na novo vzpostaviti svoje interpretativne metode, pa tudi samo polje raziskovanja, tako da je pogosto uporabljala paradigme (v pravem smislu) institucionalnih in pravnih disciplin (Evans, 2001).

Srečanje, ki pozornost namenja tematiki *Interpretov kultur*, se torej želi soočiti z vrsto zgodovinsko pomenljivih vprašanj, ki se zgoščajo okrog razmerja in vzajemnih odnosov med dominantnimi in podrejenimi kulturami, pri čemer posebej osvetli kulturne kode in stereotipe, s katerimi so označeni *opisi* prvih v odnosu do drugih.

Seveda pa niti to razmerje niti vzajemni odnosi niso enosmerni. Izjemno zanimivo analitično polje je percepcija dominantne kulture v podrejenih in na običajnem pravu temelječih kulturah. Gre za izjemno zahtevno tematiko, in sicer bolj v njeni dejanski praktični realizaciji na zgodovinopisni ravni kot pa v smislu teoretskih definicij.

Kot značilno ustne in običajnostne lahko podrejene kulture svojo percepcijo dominantnih kultur poudarijo preko vseh mogočih *kontaminacij*, ki so jih same sprejele ali pa so jim podlegle (z neizbežnim nadaljnjim preoblikovanjem lastnih kulturnih kodov), kamor se lahko usmeri oko izobraženega *interpreta* in razkrije operacijo prilagoditve. Pri tem mislim na primer na obrede, povezane z verskimi prazniki, in na ples. Ali pa na nekatere atavistične obrede, povezane z rojstvom ali botrstvom, ki so se morali, tako kot v Južni Ameriki, prilagoditi zapovedim krščanske vere (Bernand, Gruzinski, 1988). Vendar tudi v tem primeru manjka neposredni filter *interpreta*, preko katerega lahko preverimo proces opisovanja, ki ga podrejena kultura izvaja v odnosu do dominantne.

Gre za percepcijo, ki jo v nekaterih primerih, navkljub vsemu, razkrivajo institucionalni ukrepi dominantnih kultur. Interpretativni in *zgodovinopisni* postopki so v teh primerih seveda izjemno kompleksni in predvidevajo analizo mnogovrstnih *deskriptivnih* polj. Izpoved kmeta iz 19. stoletja, ki je v primeru uboja ob spopadu med skupinama mladostnikov iz sosednjih vasi sodeloval kot priča v sodni preiskavi državnih organov, seveda prihaja iz vira (kazenskega procesa), oblikovanega skozi institucije dominantne kulture. Njegovo pričevanje vsebuje neposredne informacije o ruralni kulturi, filtrirane skozi kazenski postopek. Še bolj zanimivo pa je to, da lahko na to isto pričevanje gledamo kot na *deskriptivno polje*, kjer je mogoče zaznati perceptivno dimenzijo podrejene kulture v odnosu do zunanjih vplivov (gl. Povoło, 2000).

V okviru zbiranja *neposrednih pričevanj* ljudske kulture kot v primerih prič (ali

obdolžencev), ki so bile pozvane, da pričajo v kazenskih (in civilnih) procesih, se jasno izriše dejstvo, da si posebno pozornost zaslužijo uporabljeni jezikovni kodi. Ubeseđitev pričevanja je namreč potekala preko uporabe uradniškega *vulgarnega* jezika. Slednji je *prevajal* govorice in narečja tistih, ki so, pogosto nepismeni in *neuki latinščine*, ustno odgovarjali na vprašanja sodnikov. Uradniški zapisnik je najverjetneje natančno sledil ustnemu pričevanju, vendar pa je v njem mogoče zaznati odtenske in tudi pomenske *različice*. Pri tem se lahko vprašamo, kaj se je zgodilo takrat, ko je moral pisar pričati ali obdolžencu ponovno prebrati zapisano, zato da bi slednja, s prisego, potrdila svoje pričevanje. Na kakšen način je potekalo ponovno branje? In v katerem od obeh jezikov (ustnem in pisnem), ki sta zaznamovala formalni potek pričevanja, se je to zgodilo? V primerih, kjer priča in sodnik nista uporabljala istega jezika, je bilo na procesih predvideno tudi pravo prevajanje. V tem smislu so zanimivi zapisniki s procesov beneških sodnih organov v Istri in Dalmaciji, v katerih so bili udeleženi pripadniki različnih etničnih skupin.

Gre za izjemno obširno tematiko, ki jo je srečanje obravnavalo, zavedajoč se dejstva, da predstavljeni prispevki ne morejo ponuditi več kot le zgoščen pogled na stvarnosti, ki ga bo v bodoče zagotovo mogoče še razviti in poglobiti.

LITERATURA

- Assier-Andrieu, L. (1999):** Il tempo e il diritto dell'identità collettiva. Il destino antropologico del concetto di consuetudine. *Sociologia del diritto*, XXVI, 3. Milano, 15–50.
- Barth, F., Gingrich, A., Parkin, R., Silverman, S. (2005):** One Discipline, Four Ways. Chicago, University of Chicago Press.
- Bellarbarba, M. (2008):** La giustizia nell'Italia moderna. Bari, Laterza.
- Bernand, C., Gruzinski, S. (1988):** I figli dell'Apocalisse: la famiglia in Meso-America e nelle Ande. V: Goody, J., Segalen, V. (ur.): *Storia universale della famiglia. Età moderna e contemporanea*. Milano, Mondadori, 161–214.
- Bernardi, U. (1986):** Gli studi sul costume e le tradizioni popolari nell'Ottocento. V: Arnaldi, G., Pastore Stocchi, M. (ur.): *Storia della cultura veneta. Dall'età napoleonica alla prima guerra mondiale*. Vol. VI. Vicenza, Neri Pozza, 311–341.
- Bobbio, N. (1961):** Consuetudine (teoria generale). V: *Enciclopedia del diritto*. Vol. IX, 426–433.
- Bossy, J. (1985):** Christianity in the West. 1400–1700. Oxford, Oxford University Press.
- Burke, P. (1980):** Cultura popolare nell'età moderna. Milano, Mondadori.
- Cantarella, E. (2007):** Il ritorno della vendetta. Milano, Rizzoli.
- Cirese, A. M. (1973):** Cultura egemonica e culture subalterne. *Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*. Palermo, Palumbo.

- Clemente, P. (1995):** Dalaure il girondino. Qualche appunto sull'inchiesta napoleonica in Italia come occasione di riflessione sulla storia. *La ricerca folklorica*, 32. Brescia, 45–50.
- Clemente, P. (2001):** Il punto sul folklore. V: Clemente, P., Mugnaini, F. (ur.): *Oltre il folklore*. Roma, Corocci, 187–219.
- Cozzi, G. (2000):** *La società veneta e il suo diritto*. Venezia, Marsilio.
- Donati, C. (1988):** *L'idea di nobiltà in Italia. Secoli XIV–XVIII*. Roma – Bari, Laterza.
- Erickson, P. A. (1998):** *A History of Anthropological Theory*. Toronto, UTP Higher Education.
- Evans, R. J. (2001):** *In difesa della storia*. Palermo, Sellerio editore.
- Fabietti, U. (1994):** *Storia dell'antropologia*. Bologna, Zanichelli.
- Ferrajoli, L. (1989):** *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*. Roma – Bari, Laterza.
- Garapon, A. (1996):** *Bien juger. Essai sur le rituel judiciaire*. Paris, Editions Odile Jacob.
- Geertz, C. (1987):** *Interpretazioni di culture*. Bologna, Il Mulino.
- Goody, J. (1995):** *Famiglia e matrimonio in Europa. Origini e sviluppi dei modelli familiari dell'Occidente*. Roma – Bari, Laterza.
- Hespanha, A. M. (1999):** *Introduzione storica del diritto europeo*. Bologna, Il Mulino.
- Lazzarini, A. (1983):** *Contadini e agricoltura. L'inchiesta Jacini nel Veneto*. Milano, Franco Angeli.
- Le Bras, G. (1976):** *L'église et le village*. Paris, Flammarion.
- Lebrun, F. (1988):** Il prete, il principe e la famiglia. V: Burguière, A. et al. (ur.): *Storia universale della famiglia. Vol. I*. Milano, Mondadori, 95–157.
- Le fonti della demografia (1974):** *Le fonti della demografia storica in Italia*. Roma, CISP.
- Lenman, B., Parker, G. (1980):** *The State, the Community and the Criminal Law in Early Modern Europe*. V: Gatrell, A. C., Lenman, B., Parker, G. (ur.): *Crime and the Law. The Social History of Crime in Western Europe since 1500*. London, Europa Publications.
- Losano, M. G. (2000):** *I grandi sistemi giuridici. Introduzione ai diritti europei ed extraeuropei*. Roma – Bari, Laterza.
- Magno, A. M. (2003):** *Il leone di Lissa. Viaggio in Dalmazia*. Milano, Saggiatore.
- Marcarelli, M. (2004):** *Pratiche di giustizia in età moderna: riti di pacificazione e mediazione nella Terraferma veneta*. V: Chiodi, G., Povo, C. (ur.): *L'amministrazione della giustizia penale nella Repubblica di Venezia (secoli XVI–XVIII)*. Vol. II. Verona, Cierre Edizioni, 259–309.
- Nubola, C., Würigler, A. (2002):** *Suppliche e 'gravamina'. Politica, amministrazione, giustizia in Europa (secoli XIV–XVIII)*. Bologna, Il Mulino.

- Paladini, F. M. (2002):** "Un caos che spaventa". Poteri, territori e religioni nella Dalmazia della tarda età veneta. Venezia, Marsilio Editori.
- Pancino, C. (1981):** La comare levatrice. Crisi di un mestiere nel XVIII secolo. Società e storia, 13. Milano, 593–638.
- Pigliaru, A. (1975):** Il banditismo in Sardegna. La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico. Milano, Giuffrè.
- Pitt-Rivers, J. (1971):** The People of the Sierra. Chicago – London, University of Chicago Press.
- Posner, R. A. (2007):** How Judges Think. Harvard, Harvard University Press.
- Povolo, C. (1997):** L'intrigo dell'onore. Poteri e istituzioni nella Repubblica di Venezia tra Cinque e Seicento. Verona, Cierre.
- Povolo, C. (2000):** Confini violati. Rappresentazioni processuali dei conflitti giovanili nel mondo rurale veneto dell'Ottocento. V: Da Passano, M., Mattone, A., Mele, F., Simbula, P. F. (ur.): La vite e il vino. Storia e diritto. Roma, Carocci, 1071–1111.
- Povolo, C. (ur.) (2003):** Il processo a Paolo Orgiano (1605–1607). Roma, Viella.
- Povolo, C. (2007a):** Dall'ordine della pace all'ordine pubblico. Uno sguardo da Venezia e il suo stato territoriale (secoli XVI–XVIII). V: Povolo, C. (ur.): Processo e difesa penale in età moderna. Venezia e il suo stato territoriale. Bologna, Il Mulino, 15–107.
- Povolo, C. (2007b):** La selva incantata. Delitti, prove e indizi nel Veneto dell'Ottocento. Verona, Cierre.
- Povolo, C. (2007c):** Uno sguardo rivolto alla religiosità popolare: l'inchiesta promossa dal senato veneziano sulle festività religiose (1772–1773). V: Marin, S. (ur.): Il culto dei santi e le feste popolari nella Terraferma Veneta. Venezia, Angelo Colla Editore – Fondazione Giorgio Cini – Regione Veneto.
- Riva, F. (1966):** Tradizioni popolari venete secondo i documenti dell'inchiesta del regno italico (1811). Venezia, Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, 3–93.
- Rossi, C. (2007):** Un avvocato udinese e le sue difese penali: Francesco Duodo. V: Povolo, C. (ur.): Processo e difesa penale in età moderna. Venezia e il suo stato territoriale. Bologna, Il Mulino, 155–209.
- Rouland, N. (1992):** Antropologia giuridica. Milano, Giuffrè.
- Tamassia, N. (1910):** La famiglia italiana nei secoli decimoquinto e decimosesto. Milano, R. Sandron.
- Torre, A. (1995):** Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime. Venezia, Marsilio Editori.
- Viani, E., Pizzamiglio, G. (ur.) (1986):** Fortis, A.: Viaggio in Dalmazia, 1774 (anastat. ponatis). Venezia, Marsilio.
- Zemon Davis, N. (1992):** Storie d'archivio. Racconti di omicidio e domande di grazia nella Francia del Cinquecento. Torino, Einaudi.