

СВАКОДНЕВНИ ОБЛИЦИ ОТПОРА ТРАДИЦИОНАЛНОГ СРПСКОГ СЕЉАШТВА

Кључне ријечи

Отпор; сељаштво;
моћ; Србија

Аутори

Др Срђан Шљукић је
редовни професор на
Филозофском факултету
Универзитета у Новом
Саду, Република Србија

Др Марица Шљукић је
ванредни професор на
Филозофском факултету
Универзитета у Новом
Саду, Република Србија

Кореспонденција

marica.sljukic@ff.uns.ac.rs

Област

Социологија сукоба

DOI

10.5937/politeia0-34273

Датум пријема чланка:

05.10.2021.

Датум коначног прихватања чланка за објављивање:

21.11.2021.

Сажетак

Веберова дефиниција моћи подразумева постојање одређеног друштвеног односа, али и могућност отпора, а тиме и сукоба. Отпор оних који не поседују моћ може бити насилан или ненасилан, индивидуалан или колективан. Сељаштво се у социологији види као друштвена класа која не поседује моћ, односно која увек наспрам себе има моћне друштвене снаге, које над њим спроводе своју вољу. Полазећи од теоријских увида Џ. Скота, у раду се идентификују свакодневни облици отпора које је практиковало традиционално српско сељаштво у временима стране доминације. Посебна пажња поклања се анализи скривеног транскрипта који се проналази у шалјивим народним причама, а у закључним разматрањима наглашава се да се свакодневни облици отпора могу запазити и код других друштвених ентитета који, попут сељаштва, не поседују моћ.

УВОД

Друштвени свет, који се социолози труде да протумаче, већ је протумачен од стране чланова друштва. Чланови друштва, наравно, у огромној су већини социолошки лаици, којима тумачење друштвеног света представља неопходни део свакодневног живота у друштву, односно делање без којег друштвени живот уопште не би био могућ. Оно што би, међутим, требало да разликује социолошко тумачење друштвеног света од лаичког јесте његова дубина, тачније однос према друштвено латентном. Наиме, док се лаичко тумачење света задржава на нивоу здравог разума, социолошко би морало да иде дубље, иза појавног, у настојању да га објасни и/или разуме.

Таква је ситуација и са централним појмом нашег интересовања у овом раду, друштвеном појавом/процесом који називамо отпор. Лаичка свест ову појаву препознаје тек кроз њене изразите манифестне облике, као што су оружане побуне, демонстрације, грађанска непослушност и сл. Најдаље до чега ова свест евентуално допире јесте подела облика отпора на насилне и ненасилне. Уколико жели да се уопште назове науком, социологија мора да иде даље од овога, да покуша, између осталог, препознати и друге облике отпора, облике које лаичка свест једноставно не може да докучи. Она то чини јасним распознавањем и одвајањем макрополитичких облика отпора од свакодневних облика отпора, тј. од његових микрополитичких облика. Суштински гледано, ту се заправо ради о два доминантна начина анализе отпора као друштвене појаве/процеса (Hynes, 2013). У фокусу наших настојања овде су управо свакодневни облици отпора, који, према правилу, лаи-

цима промичу.

Свакодневне облике отпора практикују, у правилу, депривилеговане друштвене групе, међу њима и традиционално сељаштво. За увођење појма свакодневни облици отпора у друштвене науке заслужан је амерички политиколог и антрополог Џ. Скот (Scott, 1985; Scott, 1989). Свакодневни облици отпора обухватају бројна деловања, која, у сталној борби против носилаца друштвене моћи, упражњава сељаштво широм света: симулирање незнања и немоћи, ситне крађе, намерне паљевине, избегавање плаћања пореза, дезертирање, забушавање, лажна сагласност, саботаже, криволов, итд (Scott, 1985: XVI). Супротстављајући се на овај начин моћним друштвеним групама, сељаштво формира неку врсту сопствене (сасвим рудиментарне) идеологије, коју Скот назива скривени транскрипт (hidden transcript), а који бива исказан кроз гласине, оговарања, народне приче, песме и шале (Scott, 1990: IX-XII).

У овом раду концентришемо се на један од видова испољавања скривеног транскрипта који је формирало традиционално српско сељаштво током вишевековног супротстављања носиоцима друштвене моћи (у правилу етнички и верски страном елементу). Ради се о шаливим народним причама као делу народне књижевности. Кроз анализу шаливих народних прича показаћемо које су механизме, у свом свакодневном отпору, користили традиционални српски сељаци како би заштитили (или од другог преотели) одговарајуће за живот неопходне ресурсе, уједно градећи и одржавајући дух отпора. У времену у којем већ одавно доминира стереотип према којем се малтене искључивим извором социолошки употребљивих података сматра масовно анкетаирање,

употреба књижевности (па још народне, а не ауторске) свакако представља неуобичајен поступак. Неуобичајеност, као и реткост, међутим, нипошто не значе и неупотребљивост. Књижевност је друштвена чињеница и производ човековог колективног живота и, како је то рекао И. Тен (H. Taine), «верна слика обичаја једне средине, знак извесног стања духа» (Taine према Petrović, 1990: 5, 10). Отуда књижевност представља легитиман материјал за социолошку анализу, поготово у ситуацијама у којима су други извори података недоступни. С обзиром на то да овде имамо управо такав случај, јер је традиционално српско сељаштво практично нестало у процесу који је трајао више од једног века (Šljukić & Janković, 2015), шаљиве народне приче помоћи ће нам да завиримо у прошли начин живота о којем, по природи ствари, не можемо имати много поузданих података.

МОЋ, ОТПОР И СЕЉАШТВО

Пре саме најављене анализе, а имајући у виду недовољну присутност ове теме у социолошкој литератури на српском језику, сматрали смо неопходним да се концепт свакодневних облика отпора шире представи, као и да се покаже његово утемељење у социолошкој теорији.

Сам појам отпора релационог је карактера. Прецизније, он је тесно везан уз један други изванредно значајан социолошки појам – појам моћи. Тако најпознатија и у социологији свакако највише кориштена дефиниција моћи, она Веберова (Weber), садржи у себи и термин отпор: «Уопште узев, под изразом «моћ» овде подразумевамо вероватноћу да један човек или група људи спроведу своју вољу у неком друштвеном односу чак и на супрот отпору

других учесника» (Veber према Đurić, 1987: 341). Док Вебер моћ види као вероватноћу, отпор се у његовој дефиницији појављује као деловање у одређеном друштвеном односу, тачније деловање које се супротставља актеру/актерима који поседују друштвену моћ. Из ове дефиниције такође следи да је отпор могуће деловање у односу моћи, деловање које се не појављује обавезно, али је за моћ толико битно да она без њега не може бити дефинисана.

На Веберовом трагу социолози су редовно препознавали тесну везу између отпора и моћи: тамо где је једно (моћ), одмах се појављује и друго (отпор). Супротстављеност између моћи и отпора често је виђена кроз дуализам друштвени актер/структура, у којем се актер супротставља безличним силама попут бирократије и сл. (Fox & Alldred, 2017). Међутим, док је моћ заузела веома истакнуто место у социолошким анализама, концептуализације отпора врло су ретке, а овај термин користи се на бројне начине и без довољно прецизности. Различити погледи на отпор ипак имају и заједничке именице: у питању је друштвено делање које је супротстављено (однос опозиције) моћи (Johansson & Vinthagen, 2014).

У наглашавању нужне везе између моћи и отпора најдаље је отишао аустралијски социолог Џ. Барбале (J. Barbalet). Према његовом мишљењу, није могуће разумети моћ као друштвени однос без концепта отпора. Однос моћи имплицитно прихватање од стране оних који су јој подрвргнути. Истовремено, иако наизглед парадоксално, он имплицитно и отпор. Ово је могуће зато што прихватање легитимности моћи не подразумева одмах и одустајање од настојања да се њени ефекти ублаже. Овакво настојање заправо значи отпор. Отпор може имати различите

форме и он се не може нужно довести у везу са сукобом. Другим речима, отпор је могућ и без отвореног и насилног сукоба. Оно што је заједничко свим облицима отпора јесте ограничавање моћи. Кроз ограничавање моћи отпор утиче на исход односа моћи (Barbalet, 1985).

Тесну повезаност између моћи и отпора истиче и М. Фуко (M. Foucault). Колико год неки систем био застрашујући и колико год користио тортuru, увек постоје могућности отпора, непослушности и опозиционог груписања (Foucault, 2001). Емпиријска анализа моћи као друштвеног односа може да пође управо од различитих облика (стратегија) отпора, а како би се осветлили различити облици моћи (Foucault, 1982). У „мрежи моћи“ (Фуко) свуда су присутне тачке отпора, којих има разних: „(...) могућих, нужних, невероватних, спонтаних, дивљих, усамљених, договорених, подлих, жестоких, непомирљивих, спремних на погодбу, користољубивих или жртвених“ (Фуко, 1982: 86).

Један од друштвених слојева који је увек кроз историју стајао с ону страну моћи, односно на страни немоћних, јесте традиционално сељаштво. Сељачка су се друштва увек налазила у позицији да изнад (и изван) себе имају носиоце друштвене моћи, којима су били у обавези да предају део својих производа, те да служе као бесплатна радна снага (Mendras, 1986). Познати руралиста Т. Шанин (T. Shanin), набрајајући динстинктивне карактеристике сељаштва, истиче да овај друштвени слој трајно и незаобилазно обележава потлачен положај, који значи експлоатацију сељаштва од стране моћних спољних чинилаца (Shanin, 1973). Ова чињеница између осталог подразумева да је сељаштво увек било у ситуацији

да пружа отпор носиоцима моћи, или да барем размишља о пружању отпора и побољшању свог друштвеног положаја. Суштински гледано, сељаштво је у традиционалним друштвима било искључено из политичких збивања и у њих се укључивало једино у моментима када се, силом и масовно, бунило против својих господара. У средњовековној Европи сељачке буне избијале су попут вулканских ерупција и биле редовно угушиване сурово и у крви. Вође сељачких побуна једини су сељаци из тог периода чија су нам имена и данас позната: Ват Тејлор, Ђерђ Дожа, Јемељан Пугачов, Матија Губец, итд. Са настанком модерних друштава, сељаштво, првенствено због своје бројности и чињенице да производи храну, постаје важан политички фактор и учествује (на различите начине) у револуционарним збивањима широм света (Wolf, 1973; Skocpol, 1989; Mur, 2000). Упркос сопственом доприносу крупним друштвеним променама, сељаштво није доживело колективну еманципацију, већ је често било жртва модернизацијских процеса, који су водили, или новим облицима експлоатације, или, пак, нестанку сељаштва са историјске сцене кроз деагристификацију, урбанизацију и комерцијализацију пољопривреде.

Масовна и насилна побуна за сељаке редовно је представљала врло ризичан потез и зато су се они ретко одлучивали за такав облик отпора. Конкуренција унутар сеоске заједнице, специфичан годишњи ритам рада, могућност преласка на производњу искључиво за потребе сопствене породице, ослањање на рођачке везе и узајамну помоћ у кризним временима, смањена способност артикулације интереса и организовања заједничке акције услед дуготрајне искључености из политичког живота – све је то утицало на мак-

сималну уздржаност сељаштва када се ради о насилним облицима отпора (Wolf, 1973). Овоме треба додати и страх од репресалија након евентуалног неуспеха побуне, а које су се кроз историју показале као стравичне.

Међутим, осим масовних и насилних, сељацима су стајали на располагању и други облици отпора, мање видљиви и мање препознатљиви. Они су се одвијали на микроплану и били на делу свакодневно; углавном су били ненасилног карактера, али су могли укључивати и насилне методе деловања; прожимали су свакодневицу сељачких породица и представљали начин да сељаци колико-толико утичу на исход односа моћи, а да при томе не ризикују сопствене животе. Уколико сељачке побуне означимо као манифестан облик отпора, ови свакодневни облици отпора могу бити виђени као латентни, барем у смислу да су били невидљиви за историјску науку. Као што смо већ горе напоменули, овај израз је увео Џ. Скот. Он је то учинио на примеру сељаштва у југоисточној Азији (Малезија), које је било предмет његових истраживања. Наиме, с обзиром на то да је отворена врста политичке активности за њих била изузетно опасна (и у правилу резервисана за средње слојеве и интелигенцију), малезијски сељаци прибегавали су мање ризичним облицима отпора експлоататорима, помоћу којих су настојали да поправе свој друштвени положај. Ови (свакодневни) облици отпора укључивали су активности и понашања као што су симулирање незнања, претерана услужност, ситне крађе, оговарање, клевете и сплеткарење, саботаже, криволов, забушавање, избегавање плаћања обавеза, итд. Та и слична деловања, која Скот назива «Брехтијанским», односно «Швејкијанским» представљала су

«(...) прозаичну, али сталну борбу између сељаштва и оних који су од њих желели да извуку рад, храну, порез, ренту и камату» (Scott, 1985: XVI). Иако наизглед потпуно различита и хаотична, она су имала више заједничких особености: готово уопште нису захтевала координацију и планирање; користила су неформалне мреже и имплицитно разумевање; често су представљала вид самопомоћи; избегавала су свако директно супротстављање носиоцима друштвене моћи. Такви облици отпора заправо су савршено одговарали сељаштву као друштвеном слоју (класи), распршеном по руралној територији, без формалне организације, способном за дуготрајну одбрамбену борбу у стилу гериле (Scott, 1985). Зашто су ови облици отпора остали непримећени (или само маргинално запажени) у социологији, антропологији и политикологији? Одговор је сасвим једноставан: њихови актери и тежили су томе да та понашања прођу незапажено и неоткривено; они нипошто нису желели да привлаче пажњу, јер је њихова сигурност била заснована на анонимности. Скот овде користи и једну метафору: попут милиона полипа који творе корални гребен, хиљаде аката свакодневног отпора стварају политичку и економску препреку. Када се «брод» носилаца моћи на тај «гребен» насуче, сва се пажња, по правилу, усмерава на «олупину», али не и на безбројне прошле акције које су такво дешавање учиниле могућим (Scott, 1989: 34, 49). Вреди запазити да је описане облике сељачког отпора препознао и Ј. Цвијић, пишући о мимикрији којом су се служиле чивчије (зависни сељаци) како би преживели и сачували се од насиља (Cvijić, 1966: 442).

Скот прави и за нас овде веома важно разликовање између јавног (public) и скри-

веног (hidden) транскрипта. Сељаци у традиционалним друштвима немају никаква политичка права, док су им могућности за друштвену покретљивост минималне. Истовремено, званична идеологија оправдава доминацију и формално дефинише друштвени положај група као супериоран или инфериоран. Ипак, сељаштво (али и свака друга подређена друштвена група) добар део свог живота проводи изван непосредне контроле носилаца друштвене моћи, што може да води ка појави и развоју критике саме доминације. Подређена друштвена група не доводи јавно у питање званичну идеологију (public transcript), јер то представља претеран ризик, већ развија сопствену, која заправо представља «критику моћи изречену иза њених леђа» (Scott, 1990: XII). Овај скривени транскрипт обухвата оговарање, гласине, народне приче и песме, гестове и шале и заједно са осталим облицима свакодневног отпора чини инфраполитику немоћних (Scott, 1990). Коначно, скривени транскрипт постаје јаван онда када свакодневни облици отпора прерасту у масовну оружану побуну, а то се догађа у оним историјским моментима у којима је подређена друштвена група принуђена да насилним средствима брани голи живот, или пак када постоји процена да се однос моћи преокренуо. Тада носиоци друштвене моћи откривају шта њихови подређени заиста о њима мисле (Scott, 1985; Scott, 1990).

Докле год, међутим, отворена побуна представља претеран ризик у који сељаштво не жели да улази, скривени транскрипт бива главни облик отпора доминацији у сфери идеологије. Један од појавних облика скривеног транскрипта јесу и шаљиве народне приче, на које се усредсређујемо у наставку текста.

ШАЉИВЕ НАРОДНЕ ПРИЧЕ КАО ОБЛИК ОТПОРА ТРАДИЦИОНАЛНОГ СРПСКОГ СЕЉАШТВА

Традиционално српско сељаштво, које као такво нестаје у процесима индустријализације и урбанизације у другој половини прошлог века (Šljukić & Janković, 2015), веома дуго је трпело страну доминацију. Носиоци друштвене моћи за њега су представљали не само друштвено, већ и верски (православље насупрот католицизму и исламу) и етнички (у случају Турака, Немаца и Мађара) страни елемент.

Највећи део традиционалног српског сељаштва трпео је турску власт, ослобађајући се од ње постепено током више до стотину година, односно све до аграрних реформи изведених након Првог светског рата. Отуда су за нас посебно значајна сведочанства о положају српског сељака у Отоманском царству, од којих је свакако најпознатије (у исто време и социолошки релевантно) оно које је оставио Вук С. Караџић (1787-1864). Описујући положај српског сељаштва под Турцима, Вук уочава оштру верску, етничку и друштвену подељеност: «У царству турскоме, ко гођ верује свеца Мухамеда, он се зове, и јест, Турчин; а ко није Турчин, он је раја тј. турски поданик» (Karadžić, 1964: 45-46). Турци и Срби били су одељени и по месту становања, али и по много чему другом, све до ситница које су чиниле свакодневни живот. Турци су живели искључиво у градовима, а Срби поглавито у селима (Karadžić, 1964: 48-49). Очигледно, овде је била реч о друштвеној стратификацији заснованој на етничкој и верској припадности, која је као једини канал друштвене покретљивости остављала промену вере: „Ако се ко од раје потурчи, одмах има сва права као и остали Турци; и не само што

га нико неће прекорити пређашњом вјером, него ће га сваки радије помоћи него рођенога Турчина; зато је тешко наћи потурчењака да зло живи, а много их има паша и везира“ (Karadžić, 1964: 50). Неколико деценија после Вука, исто констатује и С. Марковић (1846–1875) и то терминологијом која је више социолошка: „У турској царевини оног доба (пре 1804 – напомена аутора) сви мухамеданци спрам хришћана изгледаху као власт спрам поданика (...). Спрам султана Турци нису поданици као хришћани: они не плаћају никакав порез и само служе као војници за одбрану вере Пророкове (...). И они Турци који немају званичан положај, спрам хришћана су опет власт.“ Они су радничка класа (нагласио С. Марковић) која издржава својим радом државну машинерију (Marković, 1973: 49, 51). Под „радничком класом“ Марковић је овде подразумевао сељаке – индустријских радника у то време у Србији није ни било (Šljukić & Šljukić, 2012).

Бивајући у описаном друштвеном положају, односно на полу друштвене немоћи, српски сељаци одупирали су се својим изабљивачима на различите начине. Тај је отпор имао своје насилне и оружане форме, међу које треба најпре сврстати хајдуке и хајдуковање. В. Караџић директно повезује појаву хајдука са турском влашћу и њеним карактеристикама: „(...) цијела истина, да што год је влада Турска боља и човечнија, то је и хајдука у земљи мање, а што је гора и неправеднија, то их је више“ (Karadžić, 1964: 71). Караџић на истом месту детаљно описује хајдучки начин живота, као и однос турске власти према њима. Ако Турци хајдука убију, одсеку му главу, однесу је у град и на коцу ставе на бедем; ако пак хајдука ухвате, набију га на колац уколико претходно не прихвати да се потурчи (тј. да прими ислам), што

су хајдуци редовно са презиром одбијали (Karadžić, 1964: 71–73). Сељачке насилне побуне избијале су повремено, да би кулминирале у деветнаестом веку (1804, 1815. и 1875).

Између устанака и изван хајдуковања на делу су били свакодневни облици отпора, највероватније приближно онакви какве је описао Џ. Скот. У потпуности искључени из јавног политичког живота, српски сељаци формирали су свој скривени транскрипт и водили своју инфраполитику, која је укључивала различите облике народног књижевног стваралаштва. Народно књижевно стваралаштво одликовала је анонимност аутора и усмено преношење, у условима потпуног одсуства културне елите и било каквих културних и образовних институција (осим манастира), као и масовне неписмености. Најпознатији део овог српског скривеног транскрипта свакако су епске песме које говоре о отпору турској власти након Косовске битке (1389).

Шаљиве народне приче такође представљају сегмент сељачког скривеног транскрипта. Њих су сакупили и записали В. Караџић и В. Врчевић (1811–1882), којима треба додати и мање познатог Мостарца Луку Грђића Бјелокошића (1857–1918). Једном забележене, оне су ушле у свесрпско културно наслеђе, које се долазећим генерацијама преноси и путем школске лектире. Данас би, вероватно, било тешко пронаћи припадника српског народа који није чуо за приче попут «Еро и кадија», «Еро и Турчин», «Крепао катао» и сл. Из овог основног скупа, који садржи више десетина шаљивих прича, одабрано је осам оних које несумњиво говоре о сукобу између српских сељака и Турака. С обзиром на карактер узорка (намерни), природу анализираних садржаја (народ-

на књижевност), као и на неопходност утврђивања контекста и смисла описаних ситуација, одабране приче анализирани су методом квалитативне анализе садржаја (Stojšin, 2014). При свему овоме, аутори су били свесни чињенице да се сељачки скривени транскрипт може пронаћи и у другим периодима српске историје, као и у ауторској књижевности (нпр. у приповеци Петра Кочића «Јазавац пред судом»), али су у одабиру предмета истраживања предност дали јасноћи дефинисања основног скупа и доступности истраживаног материјала.

Како кажу њихови проучаваоци, шаљиве народне приче у самој науци о књижевности мало су и само маргинално изучаване (Cvetković, 1988; Samardžija, 2006). Без обзира на ову чињеницу, стоји и то да се у литератури о народној књижевности о њима ипак може пронаћи незанемарљив број увида који се могу сматрати социолошки релевантним. У теоријском смислу, почетним би требало сматрати становиште Ненада Љубинковића, који је шаљиве народне приче поделио на три основне групе, а ове опет на подгрупе. У прву групу сврстао је приче које говоре о људским манама и врлинама, у другу приче са социјалном и национално-верском тематиком, а у трећу оне чија је основна тежња била да забаве. За нас је свакако најзанимљивија друга група, у којој велику улогу играју сељачка досетљивост и снажљивост (Ljubinković, 1976a). Т. Цветковић тачно уочава да у шаљивим народним причама не постоји «(...) уобичајена заостреност епског конфликта, који се редукује до пуне деградације противника и патоса смрти» (Cvetković, 1988: 43). Уместо борбе, у њима је на делу превара, односно подвала: «(...) јунаци се сукобљавају у вештини претварања и подваљивања,

задржавајући изглед пријатељства и сарадње. Превара, очито, штеди енергију, посед и животе (...), иако не искључује лишавање и суровости (Т. Cvetković, 1988: 43). Са своје стране, С. Самарџија одлично анализира типичне заплете који се срећу у шаљивим народним причама: «(...) најчешћи комични заплети израстају из сукоба појединца (чипчија, раја, сељак) са представницима власти (ага, бег, кадија), који вишеструко припадају сфери «туђег» света. Њима се могу придружити остали конфликти са социјално-класним предзнаком (...) подразумевају однос јачег према слабијем. Сељак је подређен аги, кадији, попу, Турчину, грађанину. Међутим, расплет, обрт и поента израстају из инверзије делокруга, те ће потенцијална жртва на крају ефектно тријумфовасти» (Samardžija, 2006: 59). Ваља истаћи и допринос Н. Милошевић Ђорђевић, која каже да хумор шаљивих народних прича лежи у „опозицији норми у друштвеном контексту» где «(...) рајетин – у историји, у стварном животу вечито угрожен и преварен, постаје захваљујући својој домишљавости победник» (Milošević-Đorđević, 2006: 33-36).

Лако је запазити да је у цитираним радовима могуће пронаћи бројне елементе свакодневних облика отпора и скривеног транскрипта о којима говори Џ. Скот. Ту су моћ, отпор, претварање, подваљивање, избегавање отвореног сукоба, итд. Међутим, шаљиве народне приче могуће је и додатно анализирати, на социолошки начин, чиме се њихов значај за разумевање како самих појмова (свакодневни облици отпора, инфраполитика, скривени транскрипт), тако и конкретне друштвене структуре (и ситуације) о којој говоре чини видљивијим.

У свим шаљивим народним прича-

ма које се тичу верске/етничке/социјалне тематике евидентна је конфликтна структура, што значи да се увек могу јасно разазнати две стране: страна оних који представљају моћ и она друга, страна немоћних, односно страна непривилегованих појединаца и група које пружају отпор. То је некада видљиво већ и у називима прича: Еро и кадија, Еро и Турчин и сл. Ово је важно истаћи због тога што сам концепт друштвеног сукоба имплицира постојање само две стране у сукобу, а никако више од две. Ни теоријски ни емпиријски то није могуће (Dahrendorf, 1959). Сваки покушај увођења „треће стране“ у сукоб заправо представља настојање да се конкретни друштвени интереси „научно“ – а у ствари идеолошки – оправдају (Šljukić & Šljukić, 2018).

Актера у шаљивим народним причама, свакако, може бити и више, премда су у највећем броју случајева у питању два: (српски) сељак и представник турске власти. Ова се двојица појављују под различитим именима: Еро, чипчија, кмет, сељак, односно Турчин, ага, кадија. Само у понеким причама страну моћи оличава градски човек, тачније трговац („Врећин брат“, „Крепао котао“; Makavejev, 1971: 40, 56). Битно је запазити да су овде појединци увек представници друштвене групе: сукоб појединаца нам заправо казује какви су односи између друштвених група које они представљају и како потлачена друштвена група настоји да се одупре, тј. пружи отпор у том односу.

У току борбе, главно средство (механизам) који сељак користи није сила, него надмудривање. Зазирање од употребе силе резултат је сељаковог тумачења значења, тј. процене друштвене ситуације у којој се налази, као неједнаке када је реч о средствима насиља која се могу при-

менити од стране носилаца друштвене моћи. Коришћење насиља могло би довести до тога да и надмоћна страна прибегне сили. Борба би се тада водила средством које сељаку не одговара; његове шансе на победу биле би минималне, а ризик веома велики (осакаћивање, смрт). Када овоме додамо и то да је у традиционалним друштвима одговорност често била колективног карактера, то је значило да би за његове насилне поступке страдању могла бити изложена читава његова породица, па и село. Зато он користи речи и различите ненасилне поступке, како би у неравноправној борби, ненасилним средствима, извукао за себе некакву корист или избегао штету. При свему томе, исход борбе ни у једном случају не мења основни друштвени однос, у смислу која страна има моћ, а која не: ради се само о тренутном ограничавању моћи и мењању исхода односа моћи у конкретној ситуацији.

С обзиром на то да је сукоб као друштвени однос у правилу средство за постизање одређеног циља, а сасвим ретко циљ по себи (Kozar, 2007; Šljukić & Šljukić, 2018), јасно је да је и скривени транскрипт традиционалних српских сељака указивао на циљеве који су се свакодневним облицима отпора настојали постићи. Како је ту била реч о односу феудалца и зависног сељака, цела ствар углавном се вртела око различитих давања на која су сељаци били обавезни и које су покушавали да избегну или смање тако што ће надмудрити противника. У причи „Добро је ђе и жену послушати“ чипчија (сељак беземљаш на феудалчевом поседу) доноси своје аги (феудалцу) пар пилади на пешкеш (поклон), објашњавајући видно незадовољном аги да му жена није дала да донесе и масла, јер га у кући имају само мало. Ага га упозорава да „онај који жену

слуша гори је од жене“ и да не ваља никада жену слушати. Наредни пут, сељак доноси аги само мало масла, овај пут се изговарајући да га је жена покушавала убедити да понесе и добар пар кокоши, али да је он није хтео слушати, баш како га је ага саветовао. Видећи да је изигран, ага констатује: „Добро је кад и кад и жену послушати“ (Ljubinković, 1976: 140). Да би избегао обавезу, сељак је овде користио патријархалну норму која говори о односу мужа и жене, како би преварио свога агу. Занимљив је и начин на који се поштује наведена патријархална норма, која, очигледно, чак ни у то време нипошто није имала онакво свеопште важење какво јој се у данашње време често приписује.

У анализираној причи видљиво је и то да норме које су важиле у традиционалном друштву нису увек биле партикуларног карактера. Сличан случај доноси прича «Еро и кадија», која почиње тако што Ерина крава убоде кадијину. Овај отрчи кадији (турском судији) и слаже га да је кадијина крава убола његову. Кадија му одговори да он ту ништа не може јер «марви нема суда». Тада му Ера рече истину, а кадија се одмах маши за ћитап (законик), на шта Ера скочи и ухвати га за руку: «Нећеш, бог и божја вјера! Кад нијеси гледао мојој у ћитап, нећеш ни твојој!» (Ljubinković, 1976: 132). Обманувши кадију, сељак се позвао на универзално важење норме и тако избегао по себе штетне последице, тј. обавезу да кадији надокнади штету.

Ситна крађа (коју спомиње и Ц. Скот) такође је била један од поступака које је описивао скривени транскрипт српског сељака. Пример је прича под насловом „Заложити ага туке, но од своје муке!“, где алавог агу сељак вара тако што украде агину туку (ћурку) и њоме почастити агу, још га све нудећи и говорећи: „Узми, ага,

бога ти, не жали. Узми туке, к’о од своје муке.“ Ага превару открива тек када дође кући (Lakićević, 2008: 83).

На страни моћи не појављује се увек феудалац, већ ту налазимо и људе из града и то оне који су се о сељака често огрешили, искоришћавајући његову неукост у баратању новцем. У причи „Крепао котао“ сељак узме ракијски котао од неког каматника трговца („зеленаша“) из вароши. У намери да га изигра, након седам дана однесе овоме сасвим мали ракијски котлић, говорећи да се то код њега трговчев котао „окотио“ и да не жели да узме туђе. Трговац се обрадова и похвали сељака, који за десетак дана поново дође са вешћу да је котао „крепао“. Тада се трговац разбесни, вичући да „котао не може крепати“. Сељак му мирно одговори да „што гођ се коти, ваља и да крепа“ и тако задржи велики котао за ракију (Ljubinković, 1976: 129–130). Човек из града преварен је због своје лакомости и сељаковог вештог позивања на природне законитости.

Осим материјалних ресурса, сељаци су имали још нешто што су могли да бране и што им је помагало да издрже и опстану у неравноправном односу: социјални капитал у виду угледа и достојанства. У наизглед безазленим шалјивим народним причама, чија је манифестна функција засмејавање, заправо се крила потреба стварања и одржавања наведеног облика социјалног капитала. Прича „Еро и Турчин“, као једна од илустрација које ћемо овде искористити, започиње тако што Турчин на обали реке вређа Еру поредећи га са шароњом (волом). Еро натера коње и кола преко ћуприје (моста), а он сам остане на другој страни запомажући како не сме да пређе. Турчин се ишчуђава и нуди да га, за новац, он пренесе преко ћуприје, што Еро прихвата. Када га је пренео, Еро

рече да нема новца, а љути Турчин га онда однесе назад говорећи: Ето, цркни ту када немаш чим да платиш“. Еро пређе ћуприју и довикне: „Еј, Турчине, гледај како и твој шароња има памет, а Еро је нема! Еле, он тебе прејаха двапут преко ћуприје“ (Макавејев, 1971: 123-124). Исход казује слушаоцу да ако Еро и није јачи од Турчина (тј. Срби од Турака), оно је паметнији. Да је за сељака било јако важно бити мудрији од господара говори нам и прича „Насадио сељак Турчина“, у којој Турчин долази у село са намером да купи ждрепца, али му се ниједан не свиди. Онда му један сељак доведе и понуди кобилу, па када се овај поче бунити да не тражи кобилу, доби од сељака овакав одговор: „Ама стога сам ти је и довео, јер кад нијеси могао да између онолико ждријебаца изабереш ждријепца, ево ти кобиле па купи, па начини ждријепца по свом ћеифу!“ (Ljubinković, 1976: 151).

Кроз шаљиву причу могло се рећи и оно што се није смело сасвим отворено исказати и у чему се „читало“ шта српски сељаци заиста о Турцима мисле и какву им судбину прижељкују. У причи „Жали чипчија својега агу“ Турци се враћају из боја у којем их је много изгинуло. Један чипчија, који је чуо да је и његов ага погинуо, поче запомагати и жалити свога агу на сав глас. Напослетку то Турцима досади, па га стану тешити да ту помоћи нема. Објашњавајући своје жаловање, чипчија им рече: „Немојте се гријешити, моје аге, ја имам кога жалити доклен сам гођ жив. Вјерујте ми да бих волио да је три стотине Турака погинуло но он!“ (Ljubinković, 1976: 142). Видимо да је скривени транскрипт понекад откривао и где читав однос води када се за то створе одговарајући услови – у отворену насилну побуну и рушење постојећег односа моћи. Можемо рећи да је он, на одређени начин, предсказао оно

што ће се догодити у деветнаестом веку – масовне побуне српског сељаштва против израбљивача (1804, 1815, 1875).

ЗАКЉУЧАК

Отпор као друштвена појава (процес) део је односа моћи. Чак и уколико не постоји отворен отпор практиковању моћи (у смислу побуне), он је увек присутан као начин деловања супротног пола (немоћи), који има опозициони карактер. Непостојање отвореног отпора (претежно насилним средствима, али и ненасилним средствима) ствара лажну слику о непостојању отпора уопште. На значај латентних облика отпора, које је назвао «свакодневним», први је указао Џ. Скот. Они не доводе у питање однос моћи као такав, али непрестано настоје да утичу, макар и минимално, на његов исход у конкретним ситуацијама. Без могућности да се јавно супротстави званичној идеологији, сељаштво ствара «скривени транскрипт», неку врсту сопствене идеологије, а у коју спадају народне песме, приче, ширење гласина, оговарање господара и сл.

Традиционално, српско сељаштво је у време туђинске власти такође практиковало свакодневне облике отпора о којима говори Скот. Уз њих, оно је стварало и одржавало свој скривени транскрипт, чији су део биле и шаљиве народне приче. На примеру српских шаљивих народних прича, које су сакупили В. Караџић, В. Врчевић и Лука Грђић Бјелокосић, видимо на које су се начине српски сељаци супротстављали својим угњетачима, било да су у питању Турци, било људи из града (трговци, зеленаши). Тако се одржавао и дух непокорности кроз векове потчињености. Скривени транскрипт заправо је био облик отпора у

сфери културе, непристајање да се до краја прихвати јавни транскрипт, тј. званична идеологија. Отворене и насилне побуне српског сељаштва у деветнаестом веку пратила је и трансформација скривеног транскрипта у јавни, што најбоље одликавају стихови из народне епске песме «Почетак буне против дахија»: «Сваки свога убијте субашу; Жене, децу, у збогве кријте». Надмудривање ту уступа место примени силе: средства и облици отпора доживљавају суштинску промену, а са њима промену доживљава и однос моћи: «Боже мили! Чуда великога! Кад се ћаше по земљи Србији; По Србији земљи да преврне; И да друга постане судија».

Испитивање приказано у овом раду не припада само сфери историјске социологије, већ има и много шири значај. Општост концепта свакодневних облика отпора, скривеног транскрипта и инфраполитике крије се у могућности његове употребе за објашњавање деловања и других потлачених друштвених група (не само традиционалног сељаштва) и то у било ком историјском тренутку, укључујући и савремени. Како каже сам Скот, свакодневни облици отпора нису монопол сељаштва, већ представљају стратегију слабије стране која се супротставља носиоцима друштвене моћи (Scott, 1989).

REFERENCE

- Barbalet, J. M. (1985). Power and Resistance. *The British Journal of Sociology*, Vol. 36, Issue 4: 531-548.
- Cvetković, T. (1988). Šaljiva narodna pripovetka V. Karadžića i V. Vrševića. *Književna zajednica Novog Sada*.
- Cvijić, J. (1966). *Balkansko poluostrvo i južnoslovenske zemlje. Osnovi antropogeografije*. Beograd: Zavod za izdavanje udžbenika.
- Dahrendorf, R. (1959). *Class and Class Conflict in Industrial Society*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Fox N. J, Alldred P. (2017). Social structures, power and resistance in monist sociology: (New) materialist insights. *Journal of Sociology* 1-16.
- Foucault, M. (1982). The Subject and Power. *Critical Inquiry*, Vol. 8, No. 4: 777-795.
- Foucault, M. (2001). *Power*. Edited by J. D. Faubion. New York: The New Press.
- Fuko, M. (1982). *Istorija seksualnosti*. Beograd: Prosveta.
- Hynes, M. (2013). Reconceptualizing resistance: sociology and affective dimension of resistance. *The British Journal of Sociology*, Vol. 64, Issue 4: 559-577.
- Johansson A, Vinthagen S. (2014). Dimensions of Everyday Resistance: An Analytical Framework. *Critical Sociology* 1-19.
- Karadžić, V. (1964). *O društvu*. Beograd: Savremena škola.
- Kozer, L. (2007). *Funkcije društvenog sukoba*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Lakićević, D. prir. (2008) *Dobra hvala*. Zbirka L. Grđića-Bjelokosića. Beograd: Bookland.
- Ljubinković, N. prir. (1976). *Šaljive narodne priče*. Beograd: Rad.

- Ljubinković, N. (1976a). Večite i ozbiljne istine šaljive narodne priče. U Šaljive narodne priče, izbor, predgovor i rečnik manje poznatih reči N. Ljubinković (str. 5-28), Beograd: Rad.
- Makavejev, D. prir. (1971). Šaljive narodne priče. Beograd: Prosveta.
- Marković, S. (1973). Srpske obmane. Srbija na Istoku. Beograd: BIGZ.
- Mendras, H. (1986). Seljačka društva. Zagreb: Globus.
- Milošević-Đorđević, N. (2006). Humor u noveli i šaljivoj priči. U Humoristička i satirička tradicija u srpskoj književnosti, Naučni sastanak slavista u Vukove dane 35/2 (str. 33-38). Beograd.
- Mur, B. (2000). Društveni koreni diktature i demokratije. Vlastelin i seljak u stvaranju modernog sveta. Beograd: Filip Višnjić.
- Petrović, S. (1990). Problemi sociologije književnosti. U S. Petrović (prir.), Sociologija književnosti (str. 5-62). Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Samardžija S. (2006). Struktura šaljive narodne priče. U Humoristička i satirička tradicija u srpskoj književnosti, Naučni sastanak slavista u Vukove dane 35/2 (str. 57-63). Beograd.
- Skocpol, T. (1989). States and Social Revolutions. A Comparative Analysis of France, Russia, and China. Cambridge University Press.
- Scott, J. C. (1985). Weapons of the Weak. New Haven and London: Yale University Press.
- Scott, J. C. (1989). Everyday Forms of Resistance. Copenhagen Papers in East and Southeast Asian Studies, Vol. 4: 33-62.
- Scott, J. C. (1990). Domination and the Arts of Resistance. New Haven and London: Yale University Press.
- Shanin, T. (1973). Introduction. In T. Shanin (ed.) Peasants and Peasant Societies. Penguin Education.
- Stojšin, S. (2014). Kvalitativna i/ili kvantitativna analiza sadržaja – specifičnosti primene. Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, knjiga XXXIX-1: 193-210.
- Wolf, E. (1973). On Peasant Rebelions. In T. Shanin (ed.) Peasants and Peasant Societies. Penguin Education.
- Đurić, M. (1987). Sociologija Maksa Vebera. Zagreb: Naprijed.
- Šljukić S, Šljukić, M. (2012). Zemlja i ljudi. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Šljukić S, Janković D. (2015). Selo u sociološkom ogledalu. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Šljukić S, Šljukić M. (2018). Društvo i sukob. Beograd: Zavod za udžbenike.

Srđan Šljukić
Marica Šljukić

Review paper

EVERYDAY FORMS OF RESISTANCE OF THE TRADITIONAL SERBIAN PEASANTRY

Key words

Resistance; peasantry; power; Serbia

Authors

Dr. Srđan Šljukić is a Full Professor at the Faculty of Philosophy of the University of Novi Sad, Republic of Serbia

Dr. Marica Šljukić is an Associate Professor at the Faculty of Philosophy of the University of Novi Sad, Republic of Serbia

Correspondence

marica.sljukic@ff.uns.ac.rs

Field

Sociology of Conflict

DOI

10.5937/politeia0-34273

Paper received on:

05.10.2021.

Paper accepted for publishing on:

21.11.2021.

Summary

Weber's definition of power includes the existence of a social relationship, but also a possibility of resistance and, consequently, a conflict with it. The resistance to the enforcement of the will on the part of the side with power takes various forms: violent and non-violent, individual, and collective. In sociology, peasantry is seen as a social class without power, that is, the one that always stands opposite powerful social forces, which exert their will over it. In this paper, the authors pay attention to everyday forms of resistance used by peasantry and analyzed by J. Scott, an American researcher. Historically speaking, the Serbian peasantry used everyday forms of resistance as well, especially during the periods of foreign domination. Everyday forms of resistance can also be observed in some other powerless social entities.

The consciousness of social actors usually does not go beyond the understanding of open forms of (violent) resistance. Besides these open forms of resistance (macro politics), however, there has always been the micro politics of resistance, that is, the everyday forms of resistance, especially practiced by traditional peasantry. In this paper, we focus on the hidden transcript (Scott) of the traditional Serbian peasantry, using the funny folk tales as a sociological material.

Resistance can be understood as the other side of power, always present in relations of power, even though in various forms. Traditional peasantry, being a social class without power, often uses everyday forms of resistance and, at the same time, forms a special kind of its own ideology, a hidden transcript. Among other things, a hidden transcript includes folk songs, folk tales, etc. From funny folk tales of the traditional Serbian peasantry we can understand how the peasantry saw their relation with the oppressors (the Turks and others). In these tales it was especially important to show that peasants are cleverer than the oppressors, since the violent means were in the hands of the Turks. Once the situation had changed, the open resistance took place of everyday forms, and the power relation changed as well. The wider meaning and explanatory use of the concept of everyday forms of resistance can be seen in the fact that they can be used for understanding and explanation of behavior of any powerless group.