

Милош Матић

Култура друштвене организације у селима општине Смедерево

Айсѝпракѝ: Предмет овог рада је култура друштвених односа у руралном простору општине Смедерево. Рад је преважно заснован на етнографској грађи која је прикупљена током систематизованих теренских истраживања спроведених 2009. и 2010. године. Поједини друштвени односи су веома комплексни и културно су обликовани као саставни делови (каткад не баш лако уочљиви) појавних културних феномена, које у свакодневном етнографском дискурсу најчешће препознајемо као појединачне обичаје. У овом раду размотрени друштвени односи презентовани су као дериват комплексних структура и делимично су експлицирани у оквиру конвенционалних антрополошких приступа сељачким друштвима. Као општи оквир за системско утемељење овог истраживања узета је структура традицијског сељачког друштва с обзиром на процесе трансформације током друге половине 20. столећа, али је притом узета у обзир и културна унификација својствена модерном друштву, с покушајем да се разуме специфична тензија између сељаштва и глобалног друштва.

Кључне речи: Друштвена организација, социјална интеракција, породица, сродство, суседство, село, трансформација.

Антрополошко истраживање културе друштвених односа, као и било које друго антрополошко истраживање, у време недовршеног процеса транзиције, колоквијално речено, незахвалан је и непријатан задатак. Гледано из угла научне методологије, истраживање у време транзиције антрополога поставља у скуп недовољно или непотпуно дефинисаних

или уопште недефинисаних односа и процеса и самим тим га приморава да се бави нестабилним културним системима и процесима. Резултат такве истраживачке ситуације могу лако да буду неосновани или нетачни закључци. С друге стране, антрополошко истраживање културних феномена у процесу транзиције може да се покаже и као права благодет, јер се често у критичним ситуацијама пред истраживачем поједини културни процеси јављају у својој хипертрофираној форми, па их је самим тим лакше декомпоновати и анализирати.

Култура друштвене организације у селима општине Смедерево, која је, дакле, предмет овог рада, истраживана је у време другог периода процеса транзиције,¹ периода који започиње самим почетком 21. столећа (видети: Ковачевић 2007: 22–24; Матић 2009: 169–170). Тај период одликује извесна стабилизација процеса промена, етаблирано декларисање за коначан циљ транзиције – увођење неолибералног капиталистичког система и демократског уређења по узору на Западну Европу – али и велика заоставштина из претходне фазе транзиције, која је била суштински обележена појмом конфликта, не само у смислу цивилног рата на тлу бивше Југославије, већ и у домену културе свакодневице. Једна од парадигми која је узета током истраживања била је, стога, феномен културне инертности који је својствен сељачким друштвима. Културна инертност сељаштва у великој мери ублажава турбуленције транзиције тиме што генерално задржава постојеће културне обрасце све док су они функционални и не оставља много простора за прихватање нечег новог само зато што је ново (упоредити: Dobrowolski 1971; Mendras 1986: 229–252). Општа анализа процеса релативно краткотрајних структурних промена (тј. транзиције) показује, сагледано у марксистичкој парадигми, да је брзе промене често носило сељаштво, али се јавља и генерални парадокс да сељачка друштва радо задржавају немонетарне облике економске и друштвене репродукције, што је свакако наспрамно логици капитализма (Годелије 1989). У селима околине Смедерева, иако ту не затичемо никакву револуцију, јасно уочавамо задржавање извесних „традиционалних вредности“ сељаштва које су у процесу транзиције испољиле висок ниво употребљивости да би се превазишли конкретни напади кризе и да би се одржала не само примарна структура егзистенције, већ и да би се упустило у активности које подражавају идеал приступања неолибералном

1 Осим података које сам лично прикупао током теренског истраживања, за писање овог рада коришћени су и подаци које је прикупила колегиница Гордана Милетић, кустос Музеја у Смедереву.

капитализму, то јест директно воде до прокламованог циља транзиције. Овде се никако не ради о некаквој ретрадиционализацији, мада је и она радо политички манипулисана крајем 20. столећа, већ управо обрнуто, ради се о модификацији устаљених модова репродукције с циљем да се што ефикасније дође до реорганизације друштвених односа. Резултат такве руралне интерпретације и доживљаја циљаних промена јесте привид да се ништа суштински није променило, да на сокаку, да се тако фигуративно изразим, и даље сви седе на истим клупама пред својим капијама и причају исте приче, али да су истовремено сви трансцендовани у неку другу, паралелну културу друштвених односа.

Када се дође до теме друштвених односа у антропологији, није на одмет јасно нагласити да у развијеним друштвима сложене структуре култура друштвених односа подразумева широк и комплексан склоп односа међу појединцима и, чешће, међу групама, који су регулисани културно уобличеним и прихваћеним нормама. У класичној српској етнологији истраживање онога што је називано „друштвеним животом“ или „друштвеним обичајима“ обухватало је најчешће скуп очигледних интеракција међу људима унутар примарних група, односно скуп интеракција које се на емпиријском нивоу јављају као јасно уочљиве детерминанте културе друштвене организације на три примарна нивоа – појединац, породица и село. Ипак, то не значи да претходна етнолошка литература из ове области није обрађала пажњу на велики број специфичних културних облика друштвених односа. Појединац, породица и село су три универзалне и обухватне равни за сагледавање комплексних односа у традицијској и савременој култури неке истраживане области. Узимајући појединца, породицу и село као својеврсне жижне тачке културе друштвених односа, етнологи су до сада дали обимну етнографску грађу (и нешто ређе анализу) о сродничким односима, колективним радовима, односу према деци или старима, о родним односима, о систему одлучивања, о наследном систему и тако редом (погледати нпр. Пантелић 1964а, Пантелић 1964б; Пантелић 1966; Пантелић 1978; Љубоја 1998; Матић 2009б и велики број других монографских истраживања која су објавили махом етнологи и антрополози Етнографског музеја у Београду и Етнографског института САНУ). У етнографској литератури постоје, стицајем околности, само две старије етнографске монографије које се бар делимично односе на села околине Смедерева – монографија о Шумадинцима (Ердељановић 1951) и о Смедеревском Подунављу (Дробњаковић 1925), при чему ова прва превасходно говори о руралној

култури области која се наслања на данашњу смедеревску општину, док друга обухвата и села која су данас у оквиру области која је овом приликом истраживана. Дотичне монографије дају податке о насељавању и о етничком саставу становништва, о појединачним насељима и фамилијама које их настанују, о појединим обичајима, привреди, обичајно-правним нормама, култури становања и народној архитектури, па чак и о телесним особинама становништва. С друге стране, због тога што су подаци из монографија сакупљани пре готово читавог столећа² и описују другачију културну атмосферу, тешко је направити директну спону с рецентном културом, која је била предмет овог истраживања.

Први сусрет с локалном културом – у насумично одабраном селу, у месној кафани за коју се потом испоставило да представља стециште гостију из околних и удаљених села и из самог Смедерева, а не само сеоских житеља – одмах је открио тамнију страну комплексних културних процеса друге половине 20. столећа. Већ ту, а потом и у домовима испитаника у непосредним разговорима, често је истицана стереотипна колективистичка оцена других села и њихових становника као добрих или лоших. Тај стереотип био је веома изражен у моравским селима,³ мање присутан у шумадијским селима општине Смедерево. Испитаници су, наиме, у почетном разговору о томе како се уопштено живи као увод у специфична питања, довољно често прибегавали стереотипном исказу да у том и том селу живе много лоши људи или да је читаво село много лоше. Стереотип о лошим људима и лошим селима испитаници су подједнако употребљавали и за своје село и за поједина друга села. Временом, како је истраживање одмицало, искристалисао се одређен број села која су сматрана лошим. Разговор с испитаницима јасно је указивао на то да је стереотип о лошим људима у лошим селима заснован на паушалним оценама произашлим из личних негативних искустава, али да уједно није било ниједног реалног аргумента због чега би житељи неког села били генерално окарактерисани као лоши. Свеједно, стереотип је временом инкорпориран у локалну културу друштвених односа и сада се јавља као опште место приликом разговора о смедеревским селима.

2 Етнографска монографија Јована Ердџановића јесте публикована 1951. године, али су подаци прикупљани на прелому прве и друге деценије 20. столећа, а тек после Другог светског рата објављени као свеска Српског етнографског зборника под уредништвом Петра Ж. Петровића.

3 Истоветну стереотипну класификацију добрих и лоших села сам својевремено јасно уочио и током истраживања села у околини Јагодине.

Закључујући на основу исказа старијих испитаника, стереотип о лошем селу је новија културна појава. Старији испитаници, а ту убрајамо оне који сада имају преко 65 или 70 година, углавном не користе овај стереотип, а и када га користе, уочава се да су га касније прихватили. Код старијих испитаника се често јављају искази о сарадњи међу становницима села и, посебно, у реминисценцији на „стара добра времена“ говоре о доласку мештана других села на игранке које су организоване по селима, нарочито моравским. Као прилика за интензивну и масовну комуникацију, о чему ће бити речи нешто касније, сеоске игранке су биле константна потврда постојећих друштвених веза. Сходно исказима старијих испитаника, на игранкама је било спорадичних сукоба и, чешће, разних смицалица и пошалица, али није било генералних одбацивања житеља појединих села као лоших. Сеоске игранке су управо биле у традицијској култури обликована социјална ситуација у којима се мањевише непосредно сазнаје о другима, па и о припадницима других села, и самим тим су негирани услови за стварање стереотипа о лошем селу.

Током друге половине 20. столећа, нарочито од краја шездесетих година, сеоско становништво се у све већој мери оријентисало ка запослењу у производној и услужној индустрији и бирократском апарату и тиме је своје тежиште померило ка другачијим социјалним и културним условима. Сељаштво смедеревских села, превасходно поморавских, нашло се у социјалном окружењу које подразумева професионалну повезаност, али не нужно и традицијске облике солидарности и међузависности. У индустрији и у окружењу које подразумева паралелно постављене међусобно независне интересе, укључујући и (углавном новоформиране) елементе урбане културе, сазнања о другима, о припадницима других села, постају површна и не нужно важна за егзистенцију, па је самим тим слобода интерпретације других била већа, а погрешна схватања без директних последица које су могле да буду јасно препознате као штетне. Сеоско становништво које је масовно померено – што културно, што буквално, пресељењем у град или приградска села – упало је и у замку аморалног фамилијаризма (више о томе видети: Митровић 1998: 380–382), који је у мањој или већој мери подразумевао социјалну и културну дисквалификацију других зарад сопственог опстанка и напретка. Традицијски конструкт сељачке солидарности и повезаности додатно је разбијен масовним досељавањима становништва из других области Србије и бивше Југославије. У таквим околностима, када се остало без јасно дефинисаних социјалних и културних ослонаца, као и у околно-

стима интензивније и олакшане комуникације (омасовљавање телефона и стални сусрети на радном месту, у граду, на пијаци и сл.), појединачна негативна искуства са становницима неких села лако су могла да буду генерализована у шири наратив о негативним особинама становника појединих села. Одговор на питање због чега је стереотип о лошем селу и његовим мештанима везан за поједина конкретна села треба, дакле, тражити у појединачним случајевима. Једно од села је, на пример, избило на лош глас због тога што је у њему својевремено⁴ отворена кафана, чији је власник имао претенциозне намере, од кафане створио весело окупљалиште људи из многих села, али је раскалашан кафански живот у тада бољим економским условима нужно донео и честе сукобе, који су се понекад завршавали интервенцијом полиције. Једној испитаници је, на пример, било довољно да личне проблеме с братом из другог села представи као општу слику тог села и да све мештане окарактерише као лоше, а у сопственом окружењу о том селу прича као о лошим људима. Отварање кафића и клубова је, пак, једно од села обележило као стециште дроге и криминала.

Истраживање је било исувише кратко да би могле да се утврде разне последице стереотипа о лошем селу, али је сасвим извесно да се он понекад јавља као фактор при одлучивању о успостављању нових или одржавању постојећих односа с припадницима „лоших“ села. Подозривост према мештанима појединих села је уопштена, јавља се на нивоу колективних наратива о другима. На индивидуалном нивоу, однос према мештанима тих села је другачији. Стереотип о лошем селу се често прихвата јавно, али не и индивидуално. Општа представа о појединим „лошим“ селима игра извесну улогу онда када тек треба успоставити неки друштвени однос. Један од млађих испитаника је, на пример, рекао да су његови родитељи у почетку били против везе и евентуалног брака с девојком из једног од „лоших“ села. Други испитаник је навео да није хтео да купи сено од човека из једног од „обележених“ села, због тога што је „знао да су то лоши људи“ и иако није имао конкретна лоша искуства с њима, једноставно није желео да се упушта у трговину за коју је заправо само веровао да може да се заврши преваром.

Уколико бисмо доносили уопштене закључке на основу оваквих ставова испитаника, испоставило би се да су поједина села општине Смедерево потпуно екскомуницирана, што свакако није тачно. Наспрам стерео-

4 Власник није прецизно навео када је кафана отворена, али је извесно да је почела да ради током осамдесетих година 20. столећа.

типа о лошем селу стоји снага културе друштвених односа, која у оваквим случајевима користи механизам заснован на традицијским друштвеним односима. У традицијској парадигми свако село може да буде схваћено као просторни скуп домаћинства која имају заједничке интересе, али су у великој мери међусобно независна иако стварају међусобне социјалне односе и познају висок ново сарадње (видети: Redfield 1969: 24–28; Митровић 1998: 291). Управо потреба за сарадњом, која у традицијској култури друштвених односа расте с распадањем задруга и смањењем степена аутаркичности сељачких домаћинства, поставља пред појединачна домаћинства захтев за успостављањем стабилних и трајних односа суседства, агнатског, когнатског и духовног сродства и односа размене добара, пре свега мислећи на размену рада. У традицијској култури успостављени односи међу домаћинствима, а то укључује и односе с домаћинствима из „лоших“ села, делују као антитеза стереотипу о лошем селу. Постојећи наслеђени односи – у савременој култури преовлађују односи сродства – на нивоу појединачних домаћинства и на индивидуалном нивоу надјачавају овај негативни стереотип и савим уобичајено припаднике тих села укључују у разне односе сродства, пријатељства и сарадње. Када се стереотип сагледа у ширем плану приче о смедеревским селима, јасно је да је он у мањој или већој мери прихваћен као некакав јавни став и испољава се као локални проблем ка аутсајдерима, док унутар културе друштвених односа смедеревских села нема велики значај. Стереотип о лошим селима функционише као општи класификатор добрих и лоших, али је на локалном нивоу, унутар групе сâмих смедеревских села, превазиђен наслеђеним традицијским друштвеним односима.

Прелиминарно сагледана, друштвена организација смедеревских села указује на компактност и хомогеност села, изузев у селима која се просторно непосредно наслањају на сâм град. У тим селима, ипак, постоје староседелачка језгра која носе сеоски идентитет и углавном себе доживљавају као хомоген део популације села. На основу исказа испитаника сасвим јасно се уочава континуитет и поред тога што су се током друге половине 20. столећа, а посебно током његове последње деценије, десиле многе промене. Уопштено посматрано, становништво те промене не сагледава као нагле или тренутне, а вредносни став о њима се најједноставније може назвати амбивалентним – колико је у локалном конструкту културе сећања снажна реминисценција на „стара добра времена“, толико се и многе промене сматрају позитивним, напредним, нечим што је унапредило квалитет живота.

Традицијска култура је развила велики број норми и пракси како би било обезбеђено одржавање целовитости заједнице (села) и како би се обезбедио континуитет хомогености (видети нпр. Љубоја 1998; Матић 2009б). Велики број тих пракси спада у домен ритуалних пракси, али један број су чисто социјалне праксе и норме, засноване на рационалном начину мишљења. У укупном корпусу сећања припадника смедеревских села асоцијација на прошлост углавном је везана за организовање сеоских игранки. Оне су организоване извесно још у 19. столећу,⁵ али свој интензитет и форму осетно мењају од педесетих година 20. столећа. Веселост, шаренило и разиграност сеоских игранки испитаници су нарочито везивали за период до краја седамдесетих или почетка осамдесетих година 20. столећа. У вољној реминисценцији испитаника на сеоске игранке истичу се њихова многобројност и учесталост. Чини се да су игранке организоване чак и поводом најмање битних догађаја у заједници, мада овде говоримо о времену интензивних прогресивних промена у селу, када је доминирало опште позитивно расположење. У неким селима су игранке понекад организоване и по два пута недељно. Осим тога, игранке су у време социјалистичког прогреса села организоване и током зиме, што се углавном коси с нормама традицијске културе.

Премда се за сеоске игранке јасно може рећи да су биле у функцији интеграције села, оне су имале нешто комплекснију улогу у животу заједнице. Сама интегративност сеоских игранки не лежи у чињеници да се ту људи сусрећу, већ у чињеници да међусобни сусрети на једном, за село јавном месту, омогућавају спровођење једног од кључних начела сеоске заједнице, а то је да у селу свако познаје свакога и свако зна шта други раде иако се о томе не прича јавно и не меша се у животе других домаћинстава, односно појединац не мора са сваким да има изграђене социјалне односе (Mendras 1986: 109–116). Сеоске игранке су за младе у селу биле формална и у заједници прихваћена прилика да се забаве, али су уједно за старије људе биле прилика да међусобно размењују информације о дешавањима у селу и суседним селима. То је посебно важно за велика села. На игранкама су се успостављале мреже токова информација, које су се накнадно надаље шириле кроз суседску комуникацију након игранке. Ако не потпуно, онда свакако веома обимно знање о другима у селу омогућава својеврсну социјалну контролу и махом не допушта

5 Судаћи по оскудним подацима које наводи Ердељановић (Ердељановић 1951: 129, 155), сеоске игранке су биле сасвим уобичајене на почетку 20. столећа. На основу тога можемо да кажемо да се сигурно постојале као културно уобличена социјална пракса и у 19. столећу.

својевољне поступке који би потенцијално угрозили заједницу, то јест село. На игранкама се сазнавало о другима, али су и други сазнавали о вама. То је значило да свако зна шта ради неко домаћинство и сваки поступак који је одступао од прихваћених норми, практично је у таквим масовним јавним ситуацијама – сеоским игранкама – одмах био осуђиван. Игранке су социјална ситуација у којима је забава феноменолошки оквир за спровођење социјалне контроле унутар села. За промене које су се дешавале током периода који смо означили као време када су сеоске игранке организоване посебно интензивно, најчешће се сматра да су доприносиле повећању нивоа отуђености у руралним заједницама. Интензитет и обим организованих игранки заправо то потврђује утолико што указује на потребу за повећањем социјалне контроле. Учесталост сеоских игранки заправо указује на својеврстан отпор који је пружала традицијска култура интензивирањем сопственог механизма социјалне контроле.

Период у којем су сеоске игранке интензивно организоване је уједно и период „отварања“ села према новинама и период интензивних миграција ка граду. Онолико колико су игранке својом многобројношћу и шароликошћу биле одраз неког доброг и прогресивног времена, толико су поново биле у традицијској култури обликован механизам за одржавање виталности села. Повећање нивоа отворености унутар села, а посебно ка другима, допринела је повећању сусрета међу младим људима из група суседних села који су међусобно ишли на игранке једни код других. Број окупљених на игранкама понекад је био толико велики да се играло и неколико „партија“, то јест играло се у по два, три, понекад и четири кола истовремено. То значи да је на игранкама било по неколико група музиканата. Млади људи су се напросто такмичили ко ће лепше и боље да игра или ко ће да поведе коло. Многобројност сеоских игранки и флуидност припадника група суседних села, посматрана у парадигми љубавне среће, заправо је допринела великом броју сусрета између момака и девојака који су доцније ступали у брак. Самим тим бракови и заснивање породице остајали су на селу, а прелазак у град је био накнадна степеница, уколико би до преласка уопште дошло. Сведеност обављеног истраживања, нажалост, оставља простор само да се констатује статистичка корелација између интензитета и обима сеоских игранки организованих у моравским селима општине Смедерево и данашње виталности тих села. Супротно томе, у шумадијским селима су сеоске игранке биле мањег интензитета и обима, а та су села данас на

нижем ступњу виталности. У којој мери су сеоске игранке биле један од структурних фактора останка људи на селу немогуће је утврдити без детаљних и темељних истраживања.

Хомогеност села смедеревске општине унеколико се огледа у генералној традиционализацији и поштовању савремених управних институција, попут месне заједнице или сеоског одбора. Такве управне институције су формално наметнуте од стране државе, али је њихово функционисање у самим селима доживљено и по правилу реконституисано тако што је према њима изграђен однос сличан оном према традицијским сеоским управним институцијама. Друкчије речено, није необично да се према месној заједници или месној канцеларији житељи села односе као према једином ауторитету и као према спони са апстрактно схваћеном државом, док се однос према самом председнику месне заједнице гради као однос према некадашњем сеоском кмету, сеоском старешини. Сељаштво смедеревских села, посебно старије становништво, својим специфичним односом према институцијама управе продужава традицијски модел односа моћи и власти, иако формално прихвата чињеницу да је реч о другачијим моделима управљања. Либерална демократија, која би требало да буде крајњи исход процеса транзиције, а заправо није јасно структурирана у центру државне моћи, у смедеревским селима се налази у својеврсном стадијуму чекања, јер је самом становништву и даље суштински необјашњена и самим тим непојмљива. Судаћи по исказима појединих испитаника, неоспорно је да је, када је реч о културно уобличеном односу према формалним исказима државне моћи, извршен својеврстан прескок социјалистичког преиода и да су поједини ентитети власти третирани као они који су уобличени крајем 19. и током првих деценија 20. столећа. О томе можда најбоље и најјасније сведоче подаци који говоре да су оне форме државне моћи које су ситуиране у самим селима третиране као неко ко има способност и легитимитет да одлучује у појединачним споровима, то јест споровима међу појединцима или међу породицама. Неколико председника месних заједница је, рецимо, навело да су им се људи обраћали да пресуде у неким међусобним споровима, или су се поједини мештани села обраћали сеоским одборима да утврде међе, права прече куповине и слично. Опште је правило да се становништво смедеревских села обраћа код појединих конкретних проблема и сукоба пре својим председницима месних заједница него полицији. Сliku привидне ретрадиционализације културе друштвених односа употпуњује и општа тенденција да се одлуке сеоских одбора по-

штују попут одлука сеоских зборова иако се данашњи одбори знатно разликују утолико што имају маргиналну формалну моћ управљања и сачињава их тек по неколико мештана села, а не представници свих (или већине) породица из села.

Таквим поступцима су, заправо, ентитети државне власти и државне моћи процесом фамилијаризације – а фамилијаризација је својствена изразито традицијским заједницама – инкорпорирани у културу друштвених односа, присвојени за себе, а тиме је уједно направљена јаснија и дубља дистанца према самој држави, односно држава је у већој мери апстрахована као неко ко је изван локалног сељаштва. Следствено произилази да је смедеревско сељаштво у периоду транзиције, дакле када су многе (или управо све) друштвене тачке ослонца и друштвено прихваћене вредности остале нејасно формулисане, реконституисало традицијски однос сељаштва као друштва које је део глобалног друштва⁶ (Retfield 1969: 23–39; Mendras 1986: 29 и даље), дакле однос који подразумева истовремено и одвојеност и уклопљеност сељаштва, и подразумева да сељаштво трпи непрекидан притисак од стране глобалног друштва.

Једно од наслеђа културе друштвених односа које становници смедеревских села радо доживљавају као нешто добро, симпатично или племенито, јесу клупице пред дворишним капијама. На клупицама се обично седи током топлих дана поподне и предвече. Клупице пред капијом се чешће срећу у моравским него у шумадијским селима, али и у овим другим клупице нису необична појава. За село Друговац се понекад каже да је управо познато по томе што свака кућа има клупицу шред капијом. Треба ипак нагласити да клупе пред капијом нису специфичност смедеревских села, јер се јављају у читавом Поморављу и источној Србији (видети: Матић 2009б).

Седење пред капијом на клупицама делује као небитна активност која превасходно указује на доколицу, али је овде такође реч о културно институционализованој социјалној контроли и средству дистрибуције информација кроз село. У традицијској култури клупа пред капијом је својеврсна друштвено прихваћена „осматрачница“ збивања у селу. Окупљање укућана и понеког суседа пред капијом је културно легитиман начин да се јасно види где, када и ко иде или одакле је и када дошао, а успутни разговори омогућавају размену информација о себи и другима.

6 Под глобалним друштвом се, када се говори о сељаштву, у дискурсу моћи подразумева држава, док се у дискурсу културе подразумева елитна или, у савременим друштвима, урбана култура.

Седење на клупи пред капијом данас је све чешће пракса старијих људи, а понекад су с њима и мала деца. Мештани средњих година и поједини старији мушкарци често се срећу и задржавају код сеоских продавница. Старији људи се код продавнице задржавају обично ујутру, када купују хлеб и друге основне намирнице, или у поподневним и раним вечерњим часовима. Жене се такође задрже у продавници или крај ње кад обављају трговину током дана. Ретки су случајеви да се оне задржавају током вечери. Приликом сусрета у продавници људи се обично задрже да поразговарају о уобичајеним темама из живота, попут здравља, сродника, пољопривредних послова итд. Средовечни људи се код продавнице већ задржавају нешто дуже, односно њихов основни мотив није сâма трговина, већ управо дружење. Обично се окупљају у поподне, предвече или увече. Понекад продавница ради дуже само због њих, јер се дешава да потроше доста новца на алкохолна пића, а сасвим је уобичајено да испред продавнице буду клупе и чак импровизовани столови. Овакво покафанљивање сеоских продавница је нарочито изражено онде где нема кафана и, током последње две деценије, због лошијих економских прилика.

Уобичајена окупљалишта мештана села су, свакако, и сâме локалне кафане. Њих има у готово сваком селу, а у оним ближе Смедереву или у већим селима их увек има по неколико. Један од испитаника је навео да је у Сараорцима било 11 кафана. Кафане су ипак превасходно места за забаву и не представљају својеврсна информативна чворишта попут дружења пред капијом и код продавнице. У кафанама је данас знатно мањи обим размене информација о другима и о збивањима у селу. Осим тога, испоставља се да су кључни дистрибутери информација жене, а оне по правилу не иду у кафану (мада у кафане често долазе жене, али у друштву с мушкарцима и то су парови који долазе са стране уколико се нека сеоска кафана прочује као место добре забаве). Занимљиво је онда то што једну од кафана у Михајловцу држе жене већ две генерације, најпре свекрва, а сада снаја.

У традицијској култури важну улогу за одржавање интегритета села имала је прослава сеоске славе – заветине. Осим тога, заветине су биле повод за долазак гостију из суседних села, па је тиме заправо утврђиван скуп социјалних односа у оквиру групе суседних села. У класичној организацији сељаштва сасвим је уобичајено стварање мреже села (Mendras 1986: 119 и на другим местима) у којима су везе засноване на сродству (чешће тазбинском или духовном него на крвном сродству, јер су крвни

сродници унутар истог села), али могу бити засноване и на економској сарадњи уобличеној у стабилне везе, како би била обезбеђена извесност економске егзистенције у условима ограничених и често оскудних ресурса. За разлику од крсне славе (породичне славе), заветине су управо биле прилика да се кроз гостопримство и гозбу потврде добри односи с људима из других (суседних) села. Заветина је празник читавог села и она као таква недвосмислено има функцију интеграције заједнице и одржавања идентитета локалног колективитета (Pavković 1978). Ипак, како у традицијском моделу заветину слави свако домаћинство у селу, онда је тада немогуће позивати госте из свог села, већ се позивају само гости из суседних и удаљених села. Када такву гозбу коју припрема домаћинство за заветину сагледамо као канал хоризонталне комуникације ритуала, она је заправо културно уобличено средство одржавања друштвених односа с онима с којима се ретко ступа у интеракцију и који се доживљавају као потенцијални, али не и као нужан или сигуран ослонац у случају потребе. Гости који долазе на заветину нису неко с ким се редовно сарађује попут сродника или пријатеља из самог села, већ неко ко је удаљен и због непотпуног познавања неко ко не може да буде поздан ослонац. Због тога у традицијској култури заветинска гозба и не подразумева много гостију.

У смедеревским селима заветина је данас ушла у својеврстан конгломерат религијских колективних празника и не може се у сваком селу препознати увек управо као заветина. Испитаници по правилу подједнако третирају заветину и црквену славу, па чак их понекад изједначавају и с пазарним данима. То је јамачно последица репресије државног режима током друге половине 20. столећа, када је било забрањено обављање религијских церемонијала изван цркве (или куће). У неким селима су током деведесетих година обновљени опходи литија (нпр. Раља, Удовице, Лугавчина, Липе, Врбовац...), али у редукованој или измењеној форми. Најчешће се више не иде у опход читавог села, већ литија прође средишњим делом села, а понегде, у време обављања истраживања, у литију су ишла само школска деца. Друкчије речено, литија је често фолклоризована, сада дакле без кључне религијске улоге заштите села. Поврх тога, испитаници редовно наводе да народ није заинтересован да иде у литију. Понекад чак и у великим селима у литију иде само десетак људи. Каква год да је литија, за заветину свако домаћинство спрема гозбу за мањи број гостију који, свакако, долазе из других села или из града. Овде треба имати у виду да колективна гозба на нивоу села по правилу изостаје или

се организује за ограничени број званица које одређује сам колачар. На породичну гозбу, пак, превасходно се позивају сродници – а по правилу то су тазбински и духовни сродници – понекад и пријатељи. На заветину се обично не позивају сродници из удаљених места, ма колико блиски били. Заветина се данас третира као споредан догађај који превасходно има социјалну функцију. Ипак, ако у понеком селу има две заветине, већина мештана обележава обе заветине.

Данас се примећује да се заветина користи као својеврсно средство класификације становништва појединих села сходно томе колико дуго живе у селу. С обзиром на историјске околности, у многим селима има нових досељеника, то јест оних који су се доселили у последње две деценије (углавном с Косова и Метохије, као и из Хрватске и Босне и Херцеговине). Нови досељеници претежно су изопштени из заветинских ритуала, чиме се на нивоу сеоске јавности успоставља дистинкција између тог становништва и досељеника. Поједини досељеници, с друге стране, користе заветину као једно од средстава да покажу своју припадност селу у које су дошли. Учествујући у заветини, они теже да се идентификују са старим сатновништвом и да се интегришу у заједницу. Такво понашање ипак испољава мањи део досељеника, пошто велики број њих свој живот у тим селима и даље доживљава као привремено стање.

У селима, као релативно малим традицијским заједницама, суседство представља непосредно друштвено окружење породице и односи суседства се показују као веома битни, јер је суседство у највећој мери упућено у дешавања у породици, а уједно је прва тачка друштвеног ослоњања у смислу помоћи и сарадње. Односи са суседима су по правилу непосредни, често делују као неформални, мада су заправо јасно културно уобличени. У традицијском селу суседство и сродство су се најчешће подударали, али у савременим селима то није увек случај. Посебно је у данашњим приградским селима због високог степена флукуације становништва тешко наићи на то да су суседи уједно и сродници. Исто је и у великим селима попут Осипаонице, Колара, Михајловца, Мале Крсне итд. У неким од тих села забележено је да су чак склапани бракови у оквиру суседства, што би у прошлости било недопустиво, али данас је сасвим нормално, јер су суседи понекад досељеници из потпуно различитих крајева Србиле или бивше Југославије. С друге стране, управо у таквим демографским условима суседство показује свој значај, јер је и данас једно од кључних основа сарадње и социјалне интеракције. То можда најбоље показује исказ једне испитанице: „Ја понекад кажем овде много лепо да се живи,

сви се брину за тебе, где си био, ко ти био, шта си јео, питај комшије све ће да ти кажу“.

Сусрети са суседима су најчешћи, понекад случајни, понекад намерни. Суседи, комшилук, иду заједно у продавницу или заједно путују у Смедерево. Дружење комшија је лети на отвореном, на сокаку или у дворишту, зими је у кући. То могу да буду обични краткотрајни разговори, али и разговори уз пиће и мезе, мушкарци понекад играју карте или домине. Посећивање за славу је обавезно међу суседима. Не може се рећи да постоји одређено време за дружење комшија, једноставно кад се има времена и кад се укаже потреба, комшије се сретну.

Осим разних форми сусрета, односи међу суседима су културно конституисани и кроз односе размене добара, превасходно кроз однос размене рада. Конструисање и конзумирање међусобних односа суседа наслеђено је из традицијске културе, када су економски услови – то јест сâм систем обезбеђивања егзистенције у сељаштву – били такви да једно инокосно домаћинство у условима високог нивоа аутаркичности једноставно није било у могућности да само уобличи и задовољи управо све потребе. Оно је у појединим аспектима обезбеђивања егзистенције морало да се ослања на друга домаћинства, а у традицијском сељаштву су успостављени стабилни и функционални системи размене. У савременом сељаштву свакако не постоје многе од потреба својствених традицијском сељаштву, а у омогућавању сопствене егзистенције савремена домаћинства су у стању да сама обезбеде себи све (пре свега се мисли на ресурсе неопходне за егзистенцију) што им је неопходно, било унутар домаћинства, било на тржишту. Ипак, многи елементи размене добара се у савременим смедеревским селима јављају рецидивно, сада превасходно с функцијом подржавања друштвених односа. То донекле важи и за размену рада. Она није великог обима, али је свакако присутна.

С обзиром на начин на који је организована традицијска пољопривреда – а у смедеревским селима још увек има домаћинстава која одржавају систем традицијске пољопривреде – сваком домаћинству је потребно да за поједине обимне послове обезбеди довољно радне снаге да би ти послови били ефикасно изведени, и управо тада се прибегава размени рада, јер домаћинство, чак и када је то породична задруга, није у могућности да увек само обави те послове.⁷ Због високог степена ефикасности,

7 О размени рада у традицијском сељаштву детаљно је писао Милан Влајинац (Влајинац 1929), а о улози размене у економији сељаштва видети студију о размени добара у сељаштву (Матић 2009а)

домаћинство најпре улази у односе размене рада са својим суседима, јер суседство становања најчешће значи и суседство обрадивог земљишта (и других ресурса). Просторна близина је битан фактор када је потребно обимне пољопривредне послове обавити брзо и ефикасно, то јест просторна близина ресурса подразумева да поједини послови могу да буду обављани у континуитету. У традицијској и савременој култури најпознатија и најчешће узимана као пример јесте жетва, а ту су свакако и косидба, брање кукуруза, орање, итд.

Промена технологије обављања пољопривредних послова током друге половине 20. столећа, превасходно механизација многих пољопривредних послова, углавном укида потребу за разменом рада. Данас у смедеревским селима свакако не наилазимо на онакву форму размене рада каква је створена у традицијском сељаштву, али, с друге стране, не можемо ни да кажемо да размена рада не постоји. Принципи размене рада су начелно опстали, осетно је смањен обим размене. Данас се размена рада своди на спорадична међусобна испомагања, али и даље постоји принцип реципроцитета. И, што је веома битно, и даље је размена рада ситуирана у оквиру суседства. Мања испомагања у пословима се обично односе на маље обимне пољопривредне послове, радове у башти или око окућнице. Ипак, иако је механизована, тј. обавља се комбајнима, жетва је још увек унеколико поље размене рада међу суседима, јер она подразумева и неке наизглед споредне, али и даље напорне послове, као што је пренос или утовар и истовар џакова са житом или балирање сламе. Ту је и даље неопходна додатна радна снага и овде се данас размена рада јавља као детерминанта друштвених веза. Начелно, додатна радна снага се тражи међу суседима, али ако се сусед не бави пољопривредом уопште или се не бави у неком значајнијем обиму – што и није ретка појава у смедеревским селима – онда се партнери за размену рада траже другде, мада се и даље не излази из оквира ширег суседства.

У смедеревским селима је веома развијено пољопривредно предузетништво, то јест велики број домаћинстава се бави повртарством (претежно у моравским селима) или воћарством (претежно у шумадијским селима) као организованом тржишно оријентисаном производњом хране. Та домаћинства радну снагу обезбеђују на неформалном тржишту рада тако што унајмљују сезонске раднике који раде за дневницу. Чини се да у тако организованом производњи нема места за размену рада, посебно, али предузетничка домаћинства ипак учествују у извесном обиму у традицијски установљеној размени рада. Премда имају велике повртњаке

или воћњаке, они се често узгредно баве и узгојем стоке, а по неку њиву и даље намењују житарицама. У том домену се и даље прибегава размени рада. Осим тога, у неколико воћарских домаћинстава је забележено током теренског истраживања да се потоња класификација воћа (након брања и смештања и хладњаче) обавља кроз размену рада са суседима, посебно када тржиште захтева да се воће у кратком року класификује и спакује за транспорт. Чак и ако се суседи не баве воћарством, принцип реципроцитета се испуњава узвраћањем рада у другим доменима пољопривредних послова.

Поље у којем је размена рада остала готово интактна у односу на традицијску размену, а притом је структурно повезана с другим видовима друштвених веза, јесте размена рада у церемонијалним ситуацијама. Та размена рада је, додуше, почев од седамдесетих, па током осамдесетих и деведесетих година 20. столећа била у извесној деклинацији због тога што су поједине церемонијалне ситуације измештене у градске ресторане, па се унеколико смањила потреба за додатним радом током церемонијала, али и тада није потпуно нестала. Чак и тада је било неопходно имати некога у кога се има поверење, а ко ће да води рачуна о утрошку и дистрибуцији хране и пића. У последњих десетак година поново се повећава број прослава које се у церемонијалним ситуацијама организују код куће. То превасходно важи за поморавска села смедеревске општине, тако да је тамо могуће поново срести предузимљиве људе који зарађују од изнајмљивања шатора и пратећег прибора за церемонијалну гозбу, а има и оних који чак изнајмљују камионе хладњаче.

Када се тако организује церемонијална гозба, превасходно за свадбу, али и за крштење, неопходно је обезбедити људе који ће обављати разне послове везане за гозбу. То су пре свега они који ће се бавити припремом хране, прањем, послуживањем, пићем итд. Те послове по правилу обављају суседи. Једини изузетак јесте жена која је главна за припреме хране приликом сахране и давања подушја – то је обично жена за коју се у селу зна да добро спрема и организује припрему подушја – у свим осталим случајевима људи који помажу у спровођењу церемонијалне гозбе су суседи. Притом увек постоји намера о реципроцитету, односно води се рачуна о томе да уколико је сусед помагао једном домаћинству, онда то домаћинство помаже суседима онда када они организују церемонијалну гозбу. Такав реципроцитет постоји чак и онда када људи који раде на спровођењу церемонијалне гозбе добију неку директну надокнаду, било новчану, било у виду дара. Управо се овде уочава да размена рада стоји

у функцији социјалних односа суседства, јер је читава савремена церемонијална гозба, за разлику од оне традицијске, смештена у тржишне односе, то јест домаћинство организатор новцем финансира гозбу, али ипак не плаћа раднике који ће да воде рачуна о храни, пићу и служењу, већ ту улази у однос размене рада. Тиме је значај суседства јасно наглашен и у савременој култури друштвених односа. С обзиром на дуготрајност односа размене, јер се добијени рад „дугује“ и треба да буде враћен у неодређеном тренутку у будућности, обезбеђује се дуготрајност успостављених друштвених веза које су стабилне и представљају пожељну тачку ослонаца у евентуалним кризним ситуацијама.

Облик породице који најчешће срећемо у смедеревским селима јесте проширена вишегенерацијска породица. Осим тога, наилазимо и на велики број нуклеарних породица и редукованих породица, односно на брачне парове који су остали да живе у селима. Неке од тих породица представљају тзв. старачка домаћинства. Како су, ипак, смедеревска села прилично витална, посебно у поређењу с деловима источне, југоисточне и југозападне Србије, број старачких домаћинстава није велики, а многа од њих у крајњој линији нису препуштена сама себи пошто имају децу која живе и раде у Смедереву, Београду и другим градовима, а превасходно у иностранству и помажу својим родитељима. Управо због разнолике „наследничке залеђине“, да је тако назовемо, чланови старачких домаћинстава могу да живе веома угодно и да буду потпуно друштвено функционални у заједници, или пак живе сиромашно, скромно, како сами воле да кажу, јер немају подршку и потпору наследника (или уопште немају наследнике), често друштвено запостављени не само у глобалном друштву, већ превасходно у сопственој заједници. А запостављеност у сопственој заједници произилази управо из тога што не могу да испуњавају културно етаблиране друштвене улоге.

Међу редукованим породицама, нарочито у моравским селима, срећемо и својеврсна удруживања сродника. С обзиром на то да су понекад препуштени сами себи, без изванпородичне подршке, чланови фамилије се удружују и настављају да живе у једном домаћинству. Таква удруживања могу да буду и последица наследног система, односно немогућности правилне расподеле имовине, па онда наследници остају на једном имању.

Вишегенерацијска проширена породица ипак доминира у смедеревским селима. Најчешће су то трогенерацијске или четворогенерацијске породице. У једном домаћинству, дакле, живе родитељи с децом, баба и

деда, понекад и прабаба или прадеда. Прикупљени етнографски подаци не дају јасну слику о постојању породичних задруга у континуитету идући у прошлост. Извесно је да почетком 20. столећа доминирају проширене вишегенерацијске породице и инокосне породице и да њихова доминација опстаје све до данас. Можда се управо због тога задружност у смедеревским селима развила на један сасвим другачији начин, кроз формирање сељачких земљорадничких задруга, још од краја 19. столећа.⁸ Породична задруга, као традицијски концепт организације породице, свакако није била доминантна у смедеревским селима, колико год нам прикупљени подаци дозвољавају да пратимо уназад кроз историју. С друге стране, ни у шумадијским селима смедеревске општине у савременој култури не налазимо рецидиве породичне задруге иако је то становништво које је динарског порекла, то јест пореклом је из области у којима је доминирала породична задруга. Испитаницима углавном није био познат термин „задруга“ у вези с породицом, то јест велике породице нису називане задругама. Треба ипак имати на уму да је становништво смедеревских села, осим староседелаца, махом досељено кроз косовско-метохијску, тимочко-браничевску и моравско-вардарску струју (Дробњаковић 1925: 237–276) и да је за становништво источне и јужне Србије карактеристична вишегенерацијска породица пре него задруга (Пантелић 1969; Пантелић 1978).

Савремена вишегенерацијска породица, међутим, није само последица традицијског културног концепта породичне организације, већ је у великој мери и последица конкретних социјалних и економских услова. Током друге половине 20. столећа, посебно током седамдесетих и осамдесетих година, проширене породице се осетно осипају због прилично масовног руралног егзодуса. Док су једни масовно ишли да раде у граду – најпре само да раде, а потом се тамо и пресељавали у потпуности – други су масовно одлазили на, како се тада то називало, привремени рад у иностранство. Породица се у том периоду махом своди на нуклеарну или чак непотпуну породицу, а били су уобичајени и случајеви да породицу чине баба, деда и њихови унучићи. Такве породице најчешће су биле у моравским селима, одакле су људи у највећој мери ишли на рад у иностранство. Кад је рад у иностранству престао да буде схватан као привремен, родитељи су са собом одводили и децу, па су у селима

⁸ Прва земљорадничка задруга у Србији основана је 1894. године у селу Враново (Митровић 1998: 117). Подаци прикупљени током овог истраживања показују да су у смедеревским селима пољопривредне задруге осниване још почетком 20. столећа и да су чак и у кризним периодима показале висок ниво отпорности.

остајали само старији људи. С друге стране, они који су радили у предузећима у Смедереву, Пожаревцу или Великој Плани временом су у тим градовима добијали станове или куповали куће и станове, па су се ту трајно настањивали. Многи су напустили села и због школовања. Ипак, људи који су радили у околним градовима на неки начин су себе и даље доживљавали као део породице с онима који су остали у селу.

Слика напуштања села свакако није црно-бела, нису сви једнако напуштали сва села. Многи су остали у селима, нарочито у оним која су ближе граду или су на главној магистралу која иде паралелно с ауто-путем. Многи су остали у селима као тзв. полутани, људи који раде у градским предузећима, али живе у селу и ту још обрађују земљу. Јасније речено, не би требало мислити да је рурални егзодус, ма колико интензиван био, напосто опустео села и у њима оставио само старачка домаћинства. Али свакако јесте допринео смањењу просечног броја чланова домаћинства, односно броја чланова породице који живе у једном дому. Током истраживања забележено је, на пример, да су из куће нека деца одлазила на школовање, али би обавезно једно од њих остајало у домаћинству како би био обезбеђен његов континуитет. Сличних прераспоређивања било је и кад је реч о запошљавању у предузећима у граду или одласку на рад у иностранство, а останак макар једног детета на селу начелно је у корелацији с наследним системом.

Када је друштво крајем осамдесетих и почетком деведесетих година 20. столећа ушло у кризу и процес транзиције, промене културе и економског амбијента су, с једне стране, задале ударац породици и уопште руралном животу, али су, с друге стране, показале плодотворност инертности сељачког начина живота и сељачке економије и створиле услове за повећање породице. Из разговора с испитаницима понекад се чини као да су све турбуленције деведесетих година 20. столећа прошле мимо њих. Како год било, новонастала кризна ситуација је многе који су потекли са села напосто приморала да се у село врате махом из егзистенцијалних разлога. Каква год да је била пољопривреда – унапређена агротехничким мерама, али у исто време девасирана напуштањем обрадивих површина – живот на селу је обезбеђивао неке од егзистенцијалних потпора, преваходно храну и станиште, а омогућавао је и да се колико-толико заради на сиромашном тржишту. Често је то била невелика, али ипак стабилна зарада. Много је битније то што је економски пад града прекинуо одлазак са села, па су се породице напосто увећавале природним прираштањем. Кључни моменат у таквим условима представља јавна декларисаност

да је циљ транзиције прелазак у либерални капитализам, а то је за многа сеоска домаћинства једноставно значило да треба да почну организовано да се баве индустријском производњом хране. Многе породице које су имале основне услове, пре свега довољну количину обрадиве земље, почеле су да се баве производњом хране за тржиште ма колико сиромашно оно било. У моравским селима су се оријентисали на повртарство, а у шумадијским на воћарство, а таква пољопривредна оријентација је преузета из традицијског друштва.

Аграрно предузетништво, концептуализовано као породично пословање, заправо је синтетизовало и консолидовало проширену вишегенерацијску породицу, с тим што је она у савременој култури нешто другачије структурирана. Уобичајено, таква породица изгледа тако што је отац са својом женом почео да гаји воће или поврће, њихова деца су се потом укључила у тај посао, родили су се унучићи, а очеви или женини родитељи, иако остарели, помажу колико могу уз евентуално задржавање рудиментарне традицијске пољопривреде на малом делу имања. Погрешно би било овакву породицу поистовећивати с традицијском вишегенерацијском породицом иако има формалних сличности. Савремене вишегенерацијске породице су структуриране као скуп инокосних породица које имају изванредан ниво самосталности у одлучивању. Понекад такве породице делују као удружење инокосних породица. Појединачне инокосне породице унутар проширене породице могу делимично да имају и независне приходе (нпр. жена је запослена у граду или у самом селу, а муж се с оцем и братом бави воћарством или повртарством). У таквој проширеној породици систем одлучивања је другачији, то јест заједнички се одлучује кад је реч о општим стварима, односно о стварима које се тичу свих, али у реалном животу одлучивање је најчешће подељено онако како су усмерене појединачне инокосне породице, односно свака одлучује самостално о стварима које се ње тичу. У савременим вишегенерацијским породицама се веома тешко може говорити о глави породице. Нису ретки случајеви да је отац већ поделио имање својој деци, али они и даље сви заједно раде то имање. Управо због структуре коју имају, као и због поштовања позитивноправног система наслеђивања, није оправдано да савремене вишегенерацијске породице уједно буду сматране и језгрима породичних задруга.

У смедеревским селима постоји и велики број вишегенерацијских проширених породица које се нису упустиле у аграрно предузетништво. Њихова структура се суштински не разликује од претходних, оне и даље

функционишу као заједница инокосних породица које имају делимичну независност. Ове вишегенерацијске породице се заправо од предузетничких разликују по изворима прихода, јер је у њима један број чланова запослен у разним предузећима, док се други и даље баве пољопривредом.

Наследни систем у традицијској породици претежно је пратио начело минората. Најмлађе дете је остајало с родитељима на имању. У прошлости су се старија мушка деца одељивала, добијала су део имања и заснивала сопствене породице. Са женском децом је било слично – најмлађа ћерка би остајала с родитељима и у кућу је довођен домазет. Домазет је свакако довођен и када би у кући била само ћерка јединица. Домазет данас није у тако неповољном положају у породици као што је био у традицијској култури, али и даље има случајева да он остаје у сенци жениних родитеља и без значајног права одлучивања у породици. Начело минората се задржало до данас у оним породицама у којима су околности такве да је могућно спровести га у наслеђивању. Током истраживања забележени су случајеви да је најмлађи син остајао с родитељима, а у Лугавчини је забележен случај да је најмлађа од три ћерке (нема мушке деце у породици) остала с родитељима, док су две старије сестре отишле из куће кад су се удале. Уколико деца то прихвате, мада се то данас ретко дешава, чак се и у наслеђивању имања поштује начело минората.

У традицијској култури се спорадично јављала и предвојена породица. То су биле вишегенерацијске породице чији је један део чланова био издвојен. Већина домаћинства – изузетак су заправо само сиромашнија домаћинства – имала је колибе. То су једноставне грађевине – најчешће буквално онакве какве се у традицијској архитектури подразумевају под појмом колибе – смештене тамо где је највећи део имања, дакле удаљене од куће, и служиле су као склониште за људе и стоку пре него као станиште. Појам колибе у локалној култури заправо означава економско средиште измештено од куће, а не само грађевину. У неким случајевима се дешавало да сама колиба буде изграђена као солиднија грађевина, која је обезбеђивала прихватљиве услове за живот и ту су боравили поједини чланови домаћинства који су ту чували стоку. Обично су на колиби чуване свиње или овце, а о њима су водили рачуна старији чланови домаћинства. Предвојеност породице била је због услова становања углавном сезонска, од пролећа до јесени. Занимљиво је да су у великом броју домаћинства старији испитаници изричито наводили да им је идеја живљења на колиби, макар и сезонски, била потпуно страна, да тога није

било. Супротно томе стоје предања да су нека села настала управо на местима где су биле колибе. Испитаници наводе да су раније, неодређено када, родитељи на колибе издвајали неку од деце. Она су испрва била чланови породице, чак и када су ступали у брак, али како је њихова издвојеност била све дужа, они су наместо колибе градили куће и ине економске зграде и тако су ту формирали насеље. Као село таквог порекла најчешће се наводи Луњевац. Сасвим је извесно, дакле, да је предвајање породице било ретка појава у последњих седам до осам деценија, али и да није било непознато у традицијској култури пре тог времена. Данас многа домаћинства и даље имају колибе онде где је главнина имања, али се оне користе искључиво као нека врста економских склоништа. Ту се чува алат и користе се за одмор док се обавља неки посао на имању, а само се понекад у њима преноћи.⁹



Савремена култура друштвених односа у селима смедеревске општине представља, најједноставније речено, специфичан бриколаж елемената традицијске културе и елемената савремене културе. Притом, и та савремена култура често је и сама микстура европске културе и њене проруралне интерпретације у урбаним срединама Србије (упоредити Ердеи 1993¹⁰). Култура друштвених односа у смедеревским селима показује постојање две кључне особине сељаштва: инертност и отпорност према променама и, с друге стране, спремност да се радо и брзо прихвате иновације онда кад оне представљају реалан напредак и могућност да се превазиђу тешкоће сељачког начина живота и неизвесност и несигурност пољопривредне производње. Задржавање традицијских елемената културе друштвених односа, као што су фамилијаризам или односи суседства, омогућио је смедеревском сељаштву да се „заштити“ од турбуленција транзиционог периода. Али то никако не значи да се ушло у некакав пасиван живот сведен на пуку егзистенцију. Напротив,

9 Током спровођења истраживања многи испитаници, који имају колибе, навели су да их уопште више и не користе јер су често мета лопова и бесмислено је да било шта тамо чувају јер ће бити украдено.

10 Литература која говори о култури српских градова веома је дисциплинарно разнолика и тешко је наћи синтетичку студију која децидно наводи карактеристике урбане културе. Овде наведен рад само је симболички показатељ како може да се промишља урбана култура у Србији. Последњи део текста индиректно говори о ранијим и константним утицајима европске културе на локалну урбану културу.

Милош Матић

управо позитиван однос према иновацијама, а кључна је свакако аграрно предузетништво – што представља суштински отклон од сељачког друштва и оријентисање ка тржишној економији – омогућио је да се локално сељаштво покаже као сасвим спремно и погодно за досезање циља процеса транзиције, а то је улазак у либерални капитализам и суштинску демократију.

У култури друштвених односа смедеревских села традицијска култура је искоришћена као функционални регулатор пренаглашене динамике, различитости, недоречености, контрадикторности, отуђености, тензија или сукоба својствених култури глобалног друштва (друштва Србије у целини) у време транзиције, рата и политичких сукоба, то јест у време радикалне промене система вредности. Када је култура глобалног друштва остала без претходно етаблираног и општеприхваћеног система вредности, традицијска култура сељаштва нудила је својеврсне репере које су људи искористили као ослонац у реалној свакодневици, али и као ослонац за формирање нових трајних друштвених односа у селу. Културни токови традицијске културе искоришћени су за реинтерпретацију иновација које је глобално друштво постављало као императив. На тај начин је рурална култура смедеревских села уместо радикалног заокрета успела да одржи континуитет иако је у великој мери промењена, односно успела је да задржи неке карактеристике културе сељаштва иако је прихватила велики број културних елемената који су јој долазили, или били наметани, из глобалног друштва, укључујући и „културу запада“, коју су одраније собом доносили гастарбајтери. У том смислу се о култури друштвених односа у смедеревским селима и може говорити као о бриколажу традицијског и модерног.



Белешка о аутору:

мр Милош Матић, Етнографски музеј у Београду
Студентски трг 13, Београд
ош 328 18 88; обз 80 66 727
milos.matic@etnografskimuzej.rs

Литература

- Влајинац, Милан З. 1929: Моба и позајмица. Српски етнографски зборник, књ. 44. Београд: Српска краљевска академија; 1–598.
- Годелије, Морис 1989: Анализа транзиционих процеса. Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXXVIII: 203–215.
- Dobrowolski, Kazimir 1971: Peasant Traditional Culture. Teodor Shanin (editor), *Peasants and Peasant Societies*. London: Penguin Books; 277–298.
- Дробњаковић, Боривоје М. 1925: Смедеревско Подунавље и Јасеница. Српски етнографски зборник, књ. 34. Београд: Српска краљевска академија; 193–395.
- Ердеи, Илдико 1993: Рурално-урбани континуум у Панчеву у дијахронијској перспективи. Гласник Етнографског института САНУ, књ. XLII: 115–128.
- Ердељановић, Јован 1951: Етнографска грађа о Шумадинцима. Српски етнографски зборник, књ. LXIV. Београд: Српска академија наука; 1–203.
- Ковачевић, Иван 2007: Антропологија транзиције. Београд: Српски генеалогски центар.
- Љубоја, Гордана 1998: Друштвени живот. Гласник Етнографског музеја, књ. 62: 11–28.
- Матић, Милош 2009а: Размена добара у сељачком друштву Србије. Београд: Етнографски музеј.
- Матић, Милош 2009б: Социјална организација у селима у околини Пирота. Гласник Етнографског музеја, књ. 73: 13–64.
- Mendras, Henri 1986: *Seljačka društva*. Zagreb: Globus.
- Митровић, Милован 1998: Социологија села. Београд: Социолошко друштво Србије.
- Равковић, Nikola F. 1978: Selo kao obredno-religijska zajednica. *Etnološke sveske*, knj. 1: 51–65.
- Пантелић, Никола и Павковић, Никола 1964а: Село и неки облици друштвеног живота. Гласник Етнографског музеја, књ. 27: 361–367.
- Пантелић, Никола 1964б: Сродство и задруга. Гласник Етнографског музеја, књ. 27: 369–400.
- Пантелић, Никола 1966: Село, сродство и породица. Гласник Етнографског музеја, књ. 28–29: 153–172.
- Пантелић, Никола 1969: Друштвени живот у Неготинској крајини. Гласник Етнографског музеја, књ. 31–32: 297–326.
- Пантелић, Никола 1978: Друштвени и породични живот на територији општине Зајечар: Гласник Етнографског музеја, књ. 42: 309–339.
- Redfield, Robert 1969: *Peasant Society and Culture*. Chicago: The University of Chicago press.

МИЛОШ МАТИЋ

Summary

Miloš Matić

Culture of Social Organization in the Villages of Smederevo Municipality

Taking the process of cultural and social transition as general context social relations studied in this work are presented as derivative of the complex structures and they are partially explained within conventional anthropological attitude toward rural societies. As general framework for systematic foundation of these investigations we took the structure of traditional rural society in view of the processes of transformation during second half of the 20th century. But we also took into account cultural unification characteristic of modern society in order to make understandable distinct tension between peasantry and global society. The work is based on ethnological investigation carried out in the villages of Smederevo municipality in 2009 and 2010.

On the basis of performed investigations we present main characteristics of culture of social relations. General conclusion is that contemporary culture of social relations in the Smederevo villages is structural combination of traditional relations typical of peasantry and social relations characteristic of urban and elite culture. The relapses of traditional culture are used as functional regulators for incorporation of processes originating from urban culture into the culture of local peasantry.



About the Author:

Miloš Matić, M.A., anthropologist,
Ethnographic Museum in Belgrade,
milos.matic@etnografskimuzej.rs