

Czym jest codzienny opór?

29 listopada 2023

James C. Scott w rozmowie o tym, że nauki polityczne dostrzegają tylko wierzchołek góry lodowej oporu w historii.

W tradycyjnym wiejskim białym domku, otoczony biblioteką, przy biurku, wśród kur, dwóch krów i warzywnego ogródka żyje James C. Scott, profesor nauk politycznych i antropologii oraz dyrektor programu studiów agrarnych (Agrarian Studies Program) na Uniwersytecie Yale. Koncepcję „oporu codziennego” Scott wprowadził w swojej wydanej w 1985 r. „Weapons of the Weak”, by opisać różne formy oporu, zwłaszcza takie, które nie są tak dramatyczne, czy widowiskowe jak rebelie, bunty, demonstracje, rewolucje, wojny domowe czy inne zorganizowane, kolektywne lub nastawione na konfrontacje wyrazy niezgody na istniejące stosunki. Według Scotta, codzienny opór jest cichy, rozproszony, odbywa się w przebraniu lub w innych, niewidocznych dla elit, państwa, sfery publicznej formach – jest czymś, co nazwał on „infrapolityką”.

Na przestrzeni lat Scott pokazał przez swoje badania jak pewne wspólne zachowania w grupach podporządkowanych (jak ociąganie się, zbiegostwo, sarkazm, pasywność, lenistwo, powtarzane niezrozumienie poleceń, nielojalność, oszczerstwa, kradzieże) nie zawsze są tym, czym zdają się być. Zamiast ich potocznego rozumienia, możemy też na nie spojrzeć jako na formy oporu. Scott twierdzi, że tego typu aktywności są tak naprawdę taktykami, jakie wyzyskiwani stosują by przeżyć, by uzyskać małe materialne korzyści i jednocześnie, czasowo podważyć system dominacji. Zwłaszcza kiedy otwarta rebelia jest zbyt ryzykowna. Można więc je uznać za „broń podporządkowanych” (weapons of the weak). Według Scotta formy oporu zależą od form władzy. Opór zawsze musi adaptować się do kontekstu i sytuacji ludzi, którzy go stosują. Ci, którzy twierdzą, że „prawdziwy opór”, jak Scott pisał: „jest zorganizowany, oparty na zasadach i ma rewolucyjne implikacje (...) przeocząją

całkowicie żywotną rolę relacji władzy w ograniczaniu form oporu". Przeoczają fakt, że odnoszą się do formy oporu, która pasuje bardziej do ich liberalnego kontekstu, podczas gdy dla innych, żyjących w represyjnych systemach, może to być nieskuteczne, a nawet samobójcze. W przeciwieństwie do swoich poprzedników, Scott sugeruje, że pierwotnie ruchy oporu w historii, przynajmniej wśród wyzyskiwanych „klas” (co uwzględnia wszystkie podporządkowane grupy, kobiety, niewolników, więźniów, migrantów), rozwijają się przede wszystkim przez codzienną mikropolitykę małych wojen klasowych. Przez lata Scott rozwijał swoją argumentację w kilku książkach, opisując kolejne przykłady i aspekty tych codziennych form oporu. W „Decoding Subaltern Politics: Ideology, Disguise, and Resistance in Agrarian Politics” podsumowuje swoje rozważania w bardziej zwięzły sposób.

W ciągu wielu lat swojej pracy nad codziennym oporem Scott fundamentalnie zmienił nasze rozumienie polityki. Sprawił, że zwyczajne życie grup podporządkowanych zaczęło być uważane za kwestię polityczną. Scott stał się także inspiracją dla subaltern studies jako osobnej szkoły myślenia, które przeformułowuje „oddolną historię” Indii. Poza tym zainicjował także wiele empirycznych badań nad codziennym oporem.

„Journal of Resistance Studies” (gdzie ukazuje się ta rozmowa i który jest redagowany przez Stellana Vinthagena) powstał z inspiracji pracą Scotta. Porozmawialiśmy z nim o jego pracy i kilku kwestiach, które z niej wynikają.

– Mógłbyś powiedzieć nam co jest twoją największą intelektualną inspiracją jeżeli chodzi o rozumienie oporu?

– Zacząłem uczyć na uniwersytecie jako specjalista do południowo-wschodniej Azji w trakcie wojny wietnamskiej. Byłem jednym z tych lewicowców zakochanych w walkach narodowo-wyzwoleńczych. To w tym klimacie, napisałem książkę *The Moral Economy of the Peasant*, by zrozumieć jak wyglądają chłopskie rewolucje. Chłopi robią rewolucję, bo pragną kawałka ziemi,

chcą uwolnić się od długu, od konieczności opłat za dzierżawę itd. Ich aspiracje nie są zbyt ekspansywne. Będą walczyć jak szaleni i umierać za stosunkowo małe osiągnięcia, ale są one dla nich ważne, bo chłopci najczęściej żyją na granicy przetrwania. Uderzyło mnie to, że ludzie, którzy robią rewolucje, jak rzemieślnicy, tkacze, szewcy, kończą robiąc ją by osiągnąć cele, które my postrzegamy jako nie rewolucyjne. Są to jednak cele, które robią dla nich różnicę między życiem i umieraniem, komfortem czy godnością. W tym samym czasie zrozumiałem też, że tam, gdzie faktycznie zdarzają się rewolucje z Sékou Touré, Kwame Nkrumah, Ho Chi Minh, nie zapominając o Leninie, Trockim i Mao na czele, w ich rezultacie często powstają państwa silniejsze niż uprzednio, zdolne do większej kontroli nad ludźmi i zarządzające ich życiem brutalniej niż robiły to ancien régime. Zawsze na początku otwierał się potencjał reformy rolnej i inne możliwości, a kończyło się na silniejszym państwie. Trzeba przyznać, że dotyczy to szczególnie bloku socjalistycznego. Zrozumiałem, że moje nadzieje na rewolucje, jeżeli byłem wtedy ze sobą szczery, skończyły się, gdy dostrzegłem, że nie zwiększały one wolności i autonomii większości populacji. Jedyną rzeczą, której rewolucje komunistyczne faktycznie dokonały, było zwalczanie analfabetyzmu. Komuniści naprawdę wykonali dobrą pracę ucząc ludność swoich krajów czytać i pisać oraz, w niektórych przypadkach, umożliwiając jej dostęp do opieki zdrowotnej. Rozczarował mnie jednak sposób, w jaki rewolucje produkowały mocniejsze i bardziej opresyjne państwo od tego, które zastępowały. Później zaś znalazłem się w Malezji, na wsi, gdzie spędziłem dwa lata obserwując wszystkie rodzaje walki klas, ale to nie była sytuacja rewolucyjna. Układ sił we wsi nie był też demokratyczny; były co prawda wybory, ale udawane, fałszowane. Nikt nie wyobrażał sobie, że rządząca nacjonalistyczna partia United Malay może być czymś zastąpiona. Więc wszystkie walki, które obserwowałem polegały na codziennych dążeniach do zatrzymania mechanizacji zbiorów (dla utrzymania pracy), na próbach upokorzenia i zawstydzenia bogatych oraz na kombinowaniu by zapłacić jak najmniej

islamskiej dziesięciny, zbieranej przez bogatych w stolicy. A jeżeli już płacono tę dziesięcinę, to zepsutym czy zanieczyszczonym ryżem, zbożem zmieszonym z kamieniami i rzeczami w tym stylu. To doprowadziło mnie do wniosku, że przez większość historii ludzie funkcjonują w systemach niedemokratycznych, w których, biorąc pod uwagę ich lokalny horyzont, perspektywa wyobrażenia sobie zmiany świata jest ekstremalnie mała. Czasami zdarza się sytuacja, kiedy kaskada różnych zdarzeń powoduje, że świat się zmienia, ale jest to sytuacja niemożliwa do wyobrażenia sobie do czasu, kiedy się ona wydarza. I wydaje mi się, że radykalnie nie doceniamy tego, jak nagromadzenie tych drobnych aktów oporu – czy to dezercji z armii, kłusownictwa czy nielegalnego zajmowania ziemi – jest walką o żywność, życie i własność. Wyda mi się, że te walki zasługują na miano klasowych, choć toczą się one w ostrożny, codzienny sposób, który nie skutkuje tym, co moja główniana dyscyplina politologia uważa za aktywność polityczną. W tej walce klasowej nie ma organizacji, banerów, petycji, marszy, publicznych demonstracji czy temu podobnych. Wszystko to dzieje się za sprawą niewidocznego porozumienia i zmywy ludzi będących w podobnej sytuacji, którzy sobie pomagają i z zasady nie donoszą na siebie. Zrozumiałem, że ta forma walki – która celowo jest ukryta – tworzy prawdopodobnie większość historycznej walki klas, podczas kiedy politolodzy i badacze społeczni koncentrują się na widzialnych skrawkach spektrum oporu. Dlatego to jest takie ważne.

– W twojej definicji codziennego oporu klasa jest pojęciem bardzo ważnym. Dlaczego jednak to klasa, a nie dominacja, czy władza jest kluczowa? Możemy także pomyśleć o innych istotnych czynnikach, jak płeć, rasa?

– W „Domination and the Art of Resistance” sporo czasu poświęciłem na dyskusję o niewolnictwie i oporze niewolników. Czyli jednocześnie o klasie i rasie, która jest podporządkowana, nie jest wolna. To nie jest więc tak, że ignoruję rasę czy etniczność. Zajmuję się nimi jednak w

kontekście ludzi, którzy są poddawani opresji, z braku lepszego słowa. Jeżeli weźmiemy historycznie ideę, że „pariasi”, czy rdzenni Adivasis w Indiach nie są do końca ludźmi, że Żydzi nie są do końca ludźmi, że czarni nie są do końca ludźmi, to wtedy opresja klasowa łączy się z dehumanizacją, która umożliwia wyzysk. Jeżeli uważa się życie tych ludzi za niewiele warte, można dzięki temu wzmocnić władzę nad nimi. To połączenie rasy i klasy stworzyło więcej nieszczęścia niż sama klasa.

– Kiedy opisujesz codzienny opór w różnych tekstach jasne jest jak bardzo może on być kreatywny i innowacyjny, kiedy chodzi o znajdowanie sposobów na pójście na skróty oraz w podważaniu wyzysku i relacji władzy, kiedy to możliwe. Nie opisujesz jednak za bardzo jak codzienny opór stwarza możliwość do bardziej proaktywnego działania, tworzenia samorządnych autonomicznych instytucji, które mogą wzmocnić grupy podporządkowanych. Czy widzisz to jako część oporu codziennego, czy jest to dla ciebie coś zupełnie innego?

– Tak, uważam to za jego część, ale nie może się on tak jasno zadeklarować. Więc, dla przykładu, weźmy kłusownictwo. Skąd wiemy, że kłusownictwo nie jest tylko chęcią zrobienia sobie gulaszu z zająca, bo taki dobrze smakuje? Dlaczego powinniśmy to traktować jako kwestię klasy, a nie po prostu kradzież? Po pierwsze dlatego, że wtedy nie kradniesz. Okradanie ludzi tej samej klasy nie jest tolerowane, w takim przypadku zostałbyś pobity. Ale kiedy kłusujesz na ziemi szlachty, nikt z twoich sąsiadów ze wsi nie pójdzie do sądu i zaświadczy przeciw tobie. Generalnie wiemy z przysłów ludowych, że Bóg stworzył dobra wspólne dla wszystkich, że na wsi panuje atmosfera solidarności praktykowana w sytuacjach, w których władza nie będzie w stanie uzyskać zeznania jednego chłopca przeciw drugiemu. Masz tutaj dowody na współdziałanie oraz rodzaj taktycznej koordynacji i zgody, ona nigdy nie będzie miała formalnej postaci, ale chroni wszystkich. Wszyscy wiedzą, że jak ukradniesz szlachcie zająca, to nikt na ciebie nie

doniesie. Takie współdziałanie może stworzyć pewien klimat dla obiegu zasady, o której prawdopodobnie szepcze się w karczmie. Celebryje się tam też bohaterów, jak Robin Hood. To jest rodzaj kultury, rodzaj solidarności, ale nie jest w żaden sposób sformalizowany. Taki publiczny przejaw solidarności, stanowi tak naprawdę ten rzadki moment, gdy współdziałanie pojawia się na powierzchni, najczęściej w czasie jakiegoś kryzysu. Ale nie doszłoby do tego gdyby wcześniej nie istniała większa część tej „góry lodowej” tworzonej przez praktyczne akty solidarności. Jeżeli ktoś zaczyna strajk w fabryce, inni angażują się w ten strajk, ponieważ z ludźmi przy maszynie obok łączą ich więzi solidarności. Chodzą z nimi się napić, rozmawiają na przerwach jak bardzo nienawidzą jebanych szefów, jak niskie są wypłaty, jak fabryka jest brudna i niebezpieczna. Więc kiedy wybucha powstanie czy strajk, możesz zobaczyć jak to wszystko przebija się na powierzchnię. Jeżeli interesujesz się oporem, nie dostrzeżesz go bez rzeczy i spraw, które są wśród podporządkowanych niewypowiedziane.

– Mówisz, że w codziennym oporze tworzy się kultura samozarządzania, autonomii, która staje się zasobem?

– Ta kultura jest zasadnicza, bez niej opór by nie istniał. Opór codzienny, jak dezercje, zajmowanie ziemi, wymaga rodzaju współpracy i taktycznej kooperacji, która jest niewidoczna, ale która jest tkanką, jaka łączy tych ludzi razem.

– Czy to byłoby zbyt dużo, gdybyśmy powiedzieli, że ten rodzaj kooperacji i solidarności między podporządkowanymi jest bazą, która sprawia, że strajki, protesty i masowe mobilizacje są w ogóle możliwe? Zwykle badacze nie widzą, że te społeczne więzi, związane z codziennym oporem w ogóle umożliwiają jakiegokolwiek strajki i mobilizacje. Zamiast tego koncentrują się wyłącznie na ich publicznych artykulacjach.

– Oczywiście, można tak powiedzieć. W każdym strajku to ty decydujesz, czy zostaniesz przy maszynach czy pójdziesz z innymi. Możesz zrobić jedno, albo drugie. Twoja decyzja zależy

zasadniczo od tego jak twoje społeczne relacje wyglądają z tymi, którzy do strajku pójdą, w przeciwieństwie do szefa, czy brygadzysty. Być może jeżeli potrzebujesz pieniędzy i twoje dzieci głodują, nie przyłączysz się do strajku. Chodzi o to, że twoja decyzja o przyłączeniu się do strajku jest uzależniona od tych wszystkich innych rzeczy, od społecznych sieci i lojalności.

– Wydaje mi się, że nie znajdziemy jakiegoś wspólnego poziomu codziennego oporu w skali światowej, mam rację? W pewnych miejscach opór codzienny jest bardzo intensywny, jak przykładowo wśród Palestyńczyków, którzy swój opór codzienny nazywają sumūd. Jest tam cała kultura codziennego oporu, ludzie nawet wprost o nim mówią, podczas kiedy w innych miejscach ciężko go nawet dostrzec. Te różnice zależą tylko do stopnia podporządkowania? Od władzy?

Na poważnie nie myślałem o tym, ale... weźmy przypadek palestyński. Ci ludzie żyją w cieniu codziennego nadzoru, opresji i zagrożenia od 40 czy 50 lat. Musieli się nauczyć radzić sobie w tej sytuacji. Mogę się mylić, ale wydaje mi się, że konkretne kultury nie wpływają na to jak ludzie reagują na opresję. Nie wierzę, że buddyści są bardziej cierpliwi niż Tamilowie. Myślę, że jest to raczej kwestia praktyki i doświadczenia.

Z Jamesem C. Scottem rozmawiał 21.12.2021 r. Stellan Vinthagen

Tłumaczenie: Michał Rauszer

Źródło zagraniczne: [WagingnonViolence.org](https://wagingnonviolence.org)

Źródło polskie: [Monde-Diplomatique.pl](https://monde-diplomatique.pl)

Nota biograficzna

Stellan Vinthagen – Profesor Socjologii na Uniwersytecie Massachusetts w Amherest, gdzie założył Study of Nonviolent Direct Action and Civil Resistance. Jest także założycielem „Journal of Resistance Studies”. Opublikował m.in. „A Theory of Nonviolent Action – How Civil Resistance Works”. Jest także

aktywistą społecznym.