

ИЗСЛЕДВАНИЯ НА ВСЕКИДНЕВНИТЕ МУЛТИКУЛТУРИ В ЗАПАДНИЯ ПОСТКОЛОНИАЛЕН ГРАД. СОЦИАЛНА МУЛТИКУЛТУРА ПРИ ЖЕНСКИЯ ПАЗАР В СОФИЯ

STUDIES ON EVERYDAY MULTICULTURE IN THE WESTERN POSTCOLONIAL CITY. SOCIAL MULTICULTURE AT THE WOMEN'S MARKET IN SOFIA

Никола Ат. Венков (Nikola A. Venkov)

Abstract

A burgeoning field of research has been seeking to theorise the capacity of mixed communities in postcolonial cities of the Global North to negotiate a high degree of cultural diversity. At a time when multiculturalism is increasingly portrayed as a failed top-down political project, anthropologists and social geographers have turned their attention to the practice of everyday cohabitation in urban areas where tens or even hundreds of ethnicities and nationalities have been living together for decades now. The present paper introduces the debate around notions like *everyday multiculturalism*, *everyday multiculturalure*, and *conviviality* to the Bulgarian audience.

On the one hand, the paper aims to offer a ray of hope in a Bulgarian context where cultural diversity is ever more tightly coupled in the public sphere to fear and danger. On the other hand, it prepares the ground for including the East-European context into a hitherto predominantly Western academic debate. The concept *social multiculturalure* is proposed and it is grounded in the empirical example of the Women's Market – possibly the urban area with most intense cultural diversity and social heterogeneity in Sofia, Bulgaria.

Keywords: everyday multiculturalure, conviviality, living together, Sofia, Women's Market, urban studies

Статията обговаря едно сравнително ново поле от изследвания в социалните науки на западните държави. Става дума за англоезичен дебат в градските изследвания и социалната география относно това, което те наричат „живеене заедно с различието“ (“living together”, “living-with-difference”: Nowicka, Vertovec 2014). Фокусът към „живеенето заедно“ е специфичен: към напреженията, които предизвиква днешното засилено разместване на хората по света и, по-конкретно, към всекидневното договаряне на впечатляващото културно

многообразие в постколониалните градове-метрополи на т. нар. „Глобален Север“. Авторите се питат как ще се научим да живеем заедно без да разчитаме на даденостите на общността (национална, етническа или друга), и особено – как *вече* го правим. От една страна, полето е мотивирано от откриването на политическа надежда, а от друга е силно емпирично: търси практиките, които жителите на смесените имигрантски квартали често сами са изобрели, без да чакат проекти на елитите и държавни политики. За изследователите на живеенето заедно основният залог е да ни убедят, че сме способни да изградим плодотворна колективна социалност въпреки и отвъд разклатеното господство на чистите въобразени общности от модерната епоха. Това послание стои особено екзотично и затова ценно в българското обществено пространство днес.

Настоящата статия препоръчва тези изследвания на българската аудитория по две причини, едната (посочена дотук) е обществено ангажирана, а другата е методологическа: заради нетипичния за нашата изследователска традиция фокус, който предлагат. Чувствителността към микро мащаба на всекидневието се съчетава с интерес не към улегналите културни форми, а към несигурностите и импровизациите, които се появяват при взаимодействията по границите между общности.

Дебатът около всекидневното договаряне на различието няма еднозначно установено име и въвежда в употреба немалък брой полу-покриващи се понятия. Едни посочват отделни аспекти на справянето с различието, други са се оттласнали от различни „дебати-майки“ (около мултикултурализма, около космополитизма)¹, но вече са трудно отчлени помежду си. Ред използвани термини са „всекидневен мултикултурализъм“, „конвивенсия“, „безинтересно многообразие“, „обикновени (или пък всекидневни или народни) космополитизми“. Тук ще спестя вътрешните спорове и залози, като ще се спра само на двете най-влиятелни понятия, „всекидневна мултикултура“ и „конвивиалност“.²

Статията е част от по-дългосрочно изследователско начинание, което има за цел да развие апарат за разбиране на съжителството в града, обхващайки градската политика като арена на всекидневие и борби в множество мащаби едновременно (Венков 2017). Интересът към съжителството е вкоренен в емпиричния ми терен при Женския пазар в София, в годините непосредствено преди последната реконструкция на пазара, по-точно 2010-2013 г. Разнообразието от житейски съдби, от привички, норми и начини на живот, от представители на групи, които другаде рядко биха попаднали на едно място, и фактът, че конфликти не липсваха, поставят проблема за „живеенето заедно с различието“ и в български контекст. Смятам, че съжителството при Женския пазар може да бъде лаборатория за изследване на тези въпроси, защото тук (ако адаптирам израза на Дорийн Маси) са „захвърлени заедно“ в едно градско пространство

¹ За философския дебат около мултикултурализма, включително българските приноси, вж. Антонов (2020).

² Думата „conviviality“ на английски означава празнична общителност и веселие, но наемква за латинското „живеене заедно“. „Конвивенсия“ е вариант от испански, който е по-директен като смисъл на съ-жителство, също с позитивно оценностяване.

парчета социалност, откъснати от толкова различни общности. Част от тях са от широкия свят извън границите на страната ни, но повечето концентрират в тези няколко улички цялата тъжна социална хетерогенност на България.³

За съжаление, самата етнография на съжителството край пазара засега ще остане по границите на полезрението ми. Настоящата статия е подготвителен етап в по-големия изследователски проект и се развива по-скоро на концептуално и контекстуално ниво. Тук си поставям три скромни задачи: да запозная българската аудитория с полето, оформящо се около изучаването на всекидневното справяне с културното различие в града; да аргументирам мястото на София в това поле, като покажа, че социалността около Женския пазар се вписва в концепциите и хипотезите, разработвани иначе далеч от източноевропейския контекст; и да подсказва как последните ще се наложи да бъдат преосмислени *заради* Женския пазар. Ще настоя на едно по-широко разбиране за мултикултура („социална мултикултура“), което не предполага внесена отвън „чуждост“ (първо, второ, трето поколение имигранти...), а „собствени“ линии на чуждост, вътре в нашите общества.

На практика, това, което се опитвам да постигна в по-дългосрочната изследователска разработка, е да кръстосам два слабо видими един за друг контекста, българския и западния (както ще видим по-долу, една значителна част от изследванията са всъщност британски), и да се възползвам от продуктивните напрежения, които се появяват. Такова действие има винаги две посоки: от една страна с какво българският опит може да предизвика и да обогати съществуващата международна академична дискусия, и от друга – с какво перспективите, които тя е отворила, могат да са ни полезни на нас тук?

Този текст се зароди като публична лекция на български език, съпровождаща публикация на английски (Venkov 2019).⁴ Тъй като ставаше дума за различни публики, реших да подготвя две различни изложения. Англоезичният текст се захваща с първата посока на работа по-горе и е преди всичко методологически и критически ориентиран – към провалите в понятията на англоезичния дебат и как те могат да бъдат преодоленни. Отчитам, че у нас обаче се намираме в съвсем различен контекст, където културното многообразие е под яростна атака *задочно*, без дори да го имаме в някакъв значим мащаб.⁵ Затова сметнах,

³ „Антропологът: Този пазар е съгъстен образ на цялото ни общество“, *Регал*, 1 юли 2013, <http://www.regal.bg/show.php?storyid=2119669>.

⁴ Публикацията е преработен и допълнен вариант на лекция изнесена през март 2018 г. в Американския ъгъл на Столична библиотека като част от програмата за академични стипендианти на Център за академични изследвания – София. Изследването е осъществено благодарение на подкрепата на ЦАИ – София и Лайбниц-институт за регионални изследвания – Лайпциг.

⁵ Св. едноцифрените статистики за България в Кръстева (2006) с данните за Белгия: в Брюксел са регистрирани 182 националности, 68% от жителите му имат поне един родител, който не е имал белгийско гражданство, за Антверпен числото е 45% (Spijkers, Loopmans 2020: 1150). Във Англия и Уелс, според националното преброяване от 2021 г., родените извън Великобритания са 17%, а за Лондон – 41%.

че на български по-уместно би било да се фокусирам върху втората посока, а именно изявяване на новите за нашия контекст перспективи, които „западните изследвания“ отварят – и в методологически, и в политически план. Ще дам редица етнографски примери от тези изследвания, които сметнах за любопитни и поучителни. Основната линия, която организира изложението, е отварянето на пространство за надежда относно живеенето заедно – на фона на мрачните надигания на омраза, които наблюдаваме около себе си.⁶

Проблематизиране на културното многообразие

На първата годишнина от терористичните атентати в Лондон от 7 юли 2005 г., британският вестник „Дейли Мейл“ излиза със заглавие „Мултикултурализмът е мъртъв“ (Vertovec, Wessendorf 2010: 1). Дванайсет години по-късно, в свое интервю в „Медиапул“, значимият български философ проф. Димитър Вацов обяви: „Мултикултурализмът доказано се провали“.⁷ Между тези знакови дати в същия дух се изказват и Ангела Меркел и Дейвид Камерън, последният предупреждавайки: „мултикултурализмът – идеята, че отделните култури трябва да бъдат уважавани до степен окуражаване да живеят поотделно – опасно подри британското чувство за идентичност и доведе до културен апартейд“ (цит. в Vertovec, Wessendorf 2010: 7). Свидетели сме на усилията за ограничаване на миграцията към Европейския съюз и дори на достъпа за бягащите от войни и нарушения на човешките права. Както изглежда, тези действия на европейските правителства са мотивирани предимно от растящите страхове на обществата им от межкултурни конфликти.

В такъв изнервен обществен и политически контекст редица западни изследователи се обръщат към изучаване на действителната практика на живеене заедно в техните общества. Те имат за цел да покажат, че в онези градски зони на интензивно смесване на населения с различен произход, хората всъщност разрешават „страшните“ межкултурни конфликти всекидневно и безпроблемно. Изследванията им демонстрират, че успешни „мултикултури“ (multicultures, „културни многообразия“) съществуват вече десетилетия наред в страните им. Така, усилието да се документира, да се промисли и анализира способността на имигрантските и местните общности да се справят успешно с етническото многообразие се оказва едновременно научен и политически проект (Venkov 2019: 2–5). Този проект се противопоставя на различните доминиращи сюжети на страха в западните общества – „провалила се интеграция“, „сегрегирани квартали“, „паралелни общества“, „имигрантска престъпност“ и подобни (Antonov

⁶ Въпреки, че „европейската бежанска криза“ от 2013–2015 г. засегна България слабо в сравнение дори с други балкански страни, тя стана повод за насаждане на образи на страха от другия, не-българина, от политици (Отова 2019; Спасов 2017), медии (Данчева 2017) и съчинители на фалшиви новини (Петрова 2018).

⁷ „Толерантност към различните – да, но не и признаване“, *Mediapool*, 19 октомври 2018, <https://www.mediapool.bg/tolerantnost-kam-razlichnite-da-no-ne-i-priznavane-news285191.html>.

2017) – за да открие надежда за бъдещето чрез изследване на действителността, на практиката на живеене. Затова антропологичното изследване и етнографските методи излизат на преден план. Те придобиха научна значимост във време, когато дискурсите, основани на интелектуални аргументи, като мултикултурализма, космополитизма и дори либерализма, изглежда губят политическото си влияние.

След мултикултурализма?

Преди да продължа, искам да направя две вметки, свързани с доста различния контекст на тези събития спрямо нашия опит в България. Ние чуваме за тези политически спорове и промени в западните общества и сюжетът за предполагаемия „провал на мултикултурализма“ веднага беше внесен на българска почва от различни медийни коментатори – като тук нямам предвид проф. Вацов – и се използва за мобилизация на обществени нагласи срещу *каквото и да е* допускане на бежанци и мигранти от Изток, срещу уважаване на елементарни човешки нужди на хората, оказали се в България, дори срещу права на българските мюсюлмани, които доскоро не бяха проблематизирани.⁸ Към този разказ се закачат сюжетите за „дълбоките християнски ценности“ на Европа и Европейския съюз, за тяхната апокалиптична застрашеност от чуждия културен наплив и от „левичарската“ политическа коректност и желание за капитулация пред Исляма. При това България с нейните едва няколко хиляди търсещи убежище в най-пиковия период (Отова 2019), успя на местно ниво да бъде въобразена като първи бастион на застрашената европейска „крепост“.⁹

По тази причина искам накратко да отбележа какво се разбира под „отказ от мултикултурализма“ в контекстите, където всъщност се провежда това

⁸ „Водени от западната практика, от ВМРО и „Атака“ предлагат в София забрана на облекло, скривашо лицето“, *Дневник*, 9 май 2016, https://www.dnevnik.bg/bulgaria/2016/05/09/2756431_vodeni_ot_zapadnata_praktika_ot_vmro_i_ataka_predlagat/; „Пловдив не забрани бурките“, *bTV Новините*, 17 май 2016, <https://btvnovinite.bg/bulgaria/regionalni-novini/plovdiv-ne-zabrani-burkite.html>.

⁹ Въвеждането на посочените образи в обществена циркулация далеч не е само заради интензивното медийно отразяване на позициите на крайно-десните партии, нито само благодарение на „пропагандните мрежи“ с анти-ЕС насоченост, които самият Вацов, Якимова и колеги се заеха да изследват (Якимова, Вацов 2017; Якимова 2022). Цял ред интелектуалци се включиха с ентузиазъм в разпространението, легитимирането и по-нататъшното усложняване на тези сюжети. Читателят може да види например редица статии във в-к „Култура“ в периода на бежанската вълна („Изтокът и Западът - паралелни вселени без точки на пресичане“, 23 октомври 2015; „Изпочупените прозорци на европейската къща“, 1 април 2016 и други, но вж. и критика – „Бежанците и „християнската ни традиция““, 9 юли 2018). Забележително е, че именно преподавателите по арабистика се оказват едни от най-видимите производители на анти-ислямски и анти-арабски дискурси в българското интелектуално пространство. А проблемът с, на пръв поглед, парадоксалното усвояване на консервативни, културалистки позиции от доскоро либералните български интелектуалци се свързва с по-обща трансформация на либерализма от универсалистски политически проект в партикуларна културна идентичност (Tsoneva, Stoyanova 2022).

действие. Ще взема примера на Великобритания, където от началото на века думата отпада в институционалните документи, а на нейно място се налагат новите, „по-строги“ парадигми на „общностната кохезия“ и „интегрираното общество“ (Karner, Parker 2011: 356). Цитирам от един такъв управленски документ: „Кохезията е главно процесът, който трябва да се осъществи, за да се погаждат добре заедно *различни групи* хора, докато интеграцията е процесът, който гарантира, че новите жители и *съществуващите жители* се адаптират *едни към други*“ (курсивът мой).¹⁰

Въпреки наблягането на унифициращи символи като „национална идентичност“, „кохезия“, „доминиращи културни ценности“ и „подчиняване на общи норми“ новите политики съдържат признаване на различието и са основани на приемане на ценността на многообразието в британското общество. Продължават да признават значимостта на малцинствената културна идентичност и да предвиждат отварянето на обществено пространство за нейната репрезентация. Продължават да говорят за мерки да се намали дискриминацията, да се полагат усилия за постигане равенство във възможностите на ошетените групи и пълно участие в обществото, както и мерки да се възпитава приемане на етническият плурализъм в британското общество. Вертовец и Весендорф привеждат цитати от конкретни „кохезионни“ инструкции, издадени от британското правителство:

Здравните услуги трябва да са чувствителни към културните особености на всички пациенти...

Очакваме също така музеи, галерии и местни културни програми да заемат по-активна роля в насърчаването на разбирателство и честване на елементите на многообразие на местно и национално ниво в нашето общество...

Днес британската идентичност обединява колективния принос, който правят разнообразните общности. На човек не трябва да се налага да прави избор между своята британска идентичност и други културни идентичности. Той трябва да може да бъде горд с тях едновременно. (цит. в Vertovec, Wessendorf 2010: 20-21)

Виждаме, че въпреки шумната истерия около Брекзит и източноевропейските мигранти в Кралството, „краят на мултикултурализма“ не означава нито отървяване от вносителите на чужди култури и привички, нито политики, насочени към асимилация, нито затваряне на обществото около английска етническа, а още по-малко християнска идентичност. Все неща, които голяма част от нашата общественост си представя тук.

¹⁰ От доклада „Нашето споделено бъдеще“ (Our Shared Future) на британската *Комисия по интеграция и общностна кохезия*, юни 2007 г., с. 38.

Свърхмногообразие и мултикултура

Втората вметка е относно разликата между „живия“ ни опит тук в България и на Запад. В онези страни се говори вече не за многообразие (diversity), а за свърхмногообразие (superdiversity). Авторите наблягат на това, че в сравнение с приема на имигранти и гастарбайтери от 60-те и 70-те години, днес профилът на населението в имигрантските зони на градовете се усложнява все повече благодарение на новите глобални миграционни потоци. Освен по-интензивни и динамични, те са и много по-комплексни: и като брой страни-източници, култури, езици, религии, но и като възраст и пол, структура на каналите на миграция и многообразие на законовите статuti, в които се намират установилите се в постколониалните западни метрополии (Vertovec 2007).

Мога да дам симпатичен пример от антропологичен проект в Лондон за живущите днес в един жилищен комплекс от 60-те г. (Gidley 2013). Авторът отбелязва, че комплексните семейни истории, които се откриват там, правят множествените идентичности неизбежни: едновременно ганайска и ирландска, нигерийска и бяла британска и ямайска. Той отбелязва, че непринудената хибридность и креолизация на идентичностите надхвърлят кодовете за етничност, предвидени от държавата за нейните статистически и административни цели, надхвърлят дори усложнените кодове, въведени допълнително от училищата в района. Според Гидли, самото разнообразие от начини на живот опровергава медийните и политическите клишета във Великобритания относно кварталите с общински жилища като гнездо на безпътица и криминогенност. В онези блокове изследователите срещат хора на изкуството, историци, новелисти. Един от интервюираните в изследователския проект се оказва лидерът в изгнание на една от опозиционните партии в Судан. От друг научават, че когато Нигерия се връща към демокрацията през 1999 г., две от партиите, които са се съревновавали на изборите там, са били основани в този ЖК в Южен Лондон.¹¹

Така описаното гъсто и изненадващо съжителство се обозначава от редица автори като „мултикултура“ (различно от „мултикултурализъм“). Терминът е близък до „свърхмногообразие“, но по-скоро локализиран и интимен, отколкото основан на статистики и мащаби. Отнася се до места и населения, съчетаващи размесени и хибридни културни идентичности, където културните граници са неустойчиви и неясно очертани. Използва се като етикет за описание на множествените различия, които характеризират съвременното градско население (...в западните постколониални метрополии – добавям аз).

От тази позиция идва лявата критика на мултикултурализма, с което достигам до изследванията на всекидневната мултикултура. Първо, мултикултурализмът е обвиняван в „групизъм“ – представата, че имигрантските общности

¹¹ Не мога да кажа дали улица „Цар Симеон“ в София е по-различна в това отношение, тъй като имигрантите, за съжаление, не бяха обект на моя терен. Но един от съдържателите на ресторантчета там се оказва класически музикант по образование и професия в родината (Ирак), а синовете му – цигулари и в България. В смесените градски зони на имиграция, освен културна нееднородност, имаме и социално-класова такава.

са съставени от отчетливи национални или етнически култури с ясни групови граници. Авторите отбелязват, че това отдавна вече няма връзка с действителността на терен, но в същото време има значим политически ефект: политиките на мултикултурализма спомагат да се реифицират различията между етническите идентичности, изкуствено хомогенизират общностите, овластяват малки културни елити да определят отношенията с обществото и спомагат общностите да се запечатват в наследени йерархични форми от миналото (за задълбочен анализ на конкретен пример вж. Werbner 2013; Gilroy 2006: 43). Второ, един от важните за настоящата статия автори, Пол Гилрой, вижда в основата на мултикултуралистките политики тяхното, според него, колониално и имперско родословие с присъщото му расово йерархизиране (Gilroy 2004). В противовес на това, според Гилрой, „мултикултурите“ в британските градове се развиват независимо от и въпреки мултикултуралистките политики и структурно пронасящите ги расистки и расовизиращи дискурси. Практиките на всекидневно изграждане на отношения в тези мултикултури той нарича „конвивиален тип“ култура (пак там, ix). В нея престава да се отдава голямо значение на различието, защото то се е превърнало в обикновена част от всекидневието.

Конвивиалност наистина

Можем да разчетем конвивиалността при Гилрой като обозначаваща спонтанна култура отдолу, противопоставена най-вече на проектите за индексиране и подреждане на обществото. Последните обхващат както промотирането на композитно културно многообразие (случая на мултикултурализма), така и страховете на расизма. Но трябва да се има предвид, че конвивиалната култура не обозначава „липсата на расизъм и триумф на толерантността“ (Gilroy 2004: xi). Тя е „unruly“ (Gilroy 2006: 43), недисциплинирана и непокорна, но има благотворния ефект да възпитава това, което Гилрой нарича всекидневни добродетели (пак там, 40). Най-важна сред тези добродетели е етническото различие да е *незабележително*. Валуван (Valluvan 2016: 208) пояснява, че това не означава игнорирането на различието, а творческото му ползване без това да предполага прибягване до групизъм, т.е. до извикване на засилени колективни идентичности във междуличностните взаимоотношения.

Следният пример от теренната работа на Валуван, ще ни помогне да си представим какво се има предвид. Фарима е на 24 г., от ирански произход, отраснала в Северозападен Лондон, в квартал на свръхмногообразие. Валуван я придружава, когато тя се разхожда с група приятелки, всичките с произход от различни държави от Близкия Изток, Иран и Южна Азия. По улиците и моловете срещат техни приятели и познати с най-различен произход, като цяло представителен за комплексната история на имигрантските вълни в квартала. Клер е „бяла“ британка, тяхна позната, която спонтанно е поканена да се присъедини и групата прекарва оживена вечер в ресторант. По късно, в интервюто с автора Фарима казва:

Има разлика в това как хората избират да се отнасят към мен. Не е проблемът в това дали съм иранка. Но можеш да избереш дали да ме виждаш, като че ли съм проблем или да избереш обратното. Знам ли – да ме третираш добре, поне докато не сгафя? [...] Хората в нашия квартал, като Клер, знаят как да се държат. [...] Но когато тръгнах в университета, там имаше толкова много хора, които изглежда не бяха свикнали да бъдат с други хора. Беше ми трудно да бъда сред тях, а това е много странно, защото се познавам с толкова много бели хора оттук! Но в университета, или там, от другата страна [два квартала по-нататък], там срещаш друг тип бял човек. Усещам, че те са несигурни какво би могло да е моето минало. Усещам, че те през цялото време се чудят какво мисля, какво върши. Не искам да съм около такива хора. (Valluvan 2016: 209–210)

Фарима формулира сравнение между два типа англо-британци, едните са отраснали с културните различия, както и тя самата, а другите – и то от средната класа, която обикновено се представя като модел за правилните мултикултурни ценности, толерантност и т.н. – са неспособни в отношението си към нея да преодолеят маркерите на различието ѝ. Става дума за всички багаж, с който то е свързано в европейското съзнание: съмненията за анти-секуларност, фундаменталистки ислям, потискане свободата на жените, анти-модерност и т.н.

От Гилрой към антропология

Конвивиалността при Гилрой присъства в два регистъра. Като дескриптивно понятие за реалността, която незабелязано е овладяла британските градове (в кварталите като този, където Фарима е отраснала), и второ, като възможен политически проект за преосмисляне на британското общество и поставянето му на нови основи, политически по-продуктивни от тезите на постимперския мултикултурализъм или постнационалистическата „кохезия“ (да си припомним от по-рано, че тази парадигма трябваше да замени мултикултурализма).

Книгата на Гилрой „След империята“ е важно вдъхновение за полето, което ме вълнува, и което оттук нататък ще наричам „изследвания на всекидневните мултикултури“ (следвайки Neal et al. 2013 и други). Но тя не може собствено да се причисли към тези изследвания: попада донякъде под критиката, която отправят към академичните дебати около понятията мултикултурализъм, разни съвременни концептуализации на космополитизма, многообразие (diversity) и подобни, а именно, че оперират на макро-теоретично и културологично ниво, откъснато от емпирични изследвания (като това на Валуван) какво всъщност правят хората при межкултурната среща и живеенето с различието (Wise, Noble 2016: 426).

Изследванията на всекидневните мултикултури поемат термина конвивиалност, но се опитват да го преработят в аналитично понятие. Очертаващата се емпирично ориентирана перспектива отваря възможност за поставянето на множе-

ство конкретни изследователски въпроси: Какви са ресурсите и способностите, които позволяват на участниците да се справят с различието? Как се формират подходящи навици за това? Кога и как се трансформират идентичностите в процеса? Как се конструират разликите при срещата с другия и как се преодоляват?... Въвеждат се понятия като „инструменти за конвивиалност“ (Back, Sinha 2016), „интеркултурен хабитус“ (Wise, Velayutham 2014), „конвивиален труд“ – или в по-добър превод, „труд по съжителството“ (Wise 2016) и други.

Например, терминът „труд по съжителството“ фокусира вниманието ни върху това, че в сложните контексти на различие хората полагат немалко всекидневни, незабелязвани усилия, за да създават и поддържат чувство за общност. Уайз демонстрира как обикновените работници в Австралия (шофьорите на автобуси в градския транспорт, работници на строителна площадка, работници в голям склад) използват шеги и хумор на работното място, за да изграждат отношения, предотвратяващи потенциалните расови йерархизации. Чрез понякога соления хумор те успяват да напипат границите на равнопавна, но топла общителност, пресичаща културното различие (Wise 2016). Друго понятие – конвивиалността като „изграждане на минимални консенсуси“ (Heil 2014) – се фокусира върху това как по границите на различието (между сенегалски имигранти и техните каталунски съседи в Испания и между многобройните съжителстващи етнически групи в сенегалския провинциален град) участниците инвестират усилия, за да поддържат поне моментно успешни взаимодействия и да се справят с несигурностите заложи в разминаващите се културни сценарии на поведение и постоянната заплаха от потенциално неразбиране и конфликт.

Като цяло, от общ утопичен символ за едно по-добро общество при Гилрой, конвивиалността се трансформира в аналитичен инструмент, но с вградени нормативни залози. Ако мултикултурата посочва гъстото културно различие в даден ареал, то конвивиалността е името за поне отчасти успешното му всекидневно договаряне. В почините за операционализиране на понятието определено няма единство. То може да именува нагласата или *процеса* на „спокойствие с различието“ на социалните дейци (Wise, Velayutham 2014) или „неспокойните и непълни договаряния“ (Neal et al. 2018), практиките на избягване на риска от конфликт в межкултурната среща (Heil 2014). Методологическото разногласие се проявява най-ясно при дефиниране взаимоотношението между конвивиалност и конфликт. При някои автори това са противопоставени понятия, при други са характеристики неизбежно преплетени във всяка социална ситуация, но все пак аналитично и етически разграничими, докато трети показват, че рискът от конфликт и изпитването на границите на конфликтността са в самото ядро на договарянето на режими на живеене заедно.

Тук обаче държа снопа от изследвания заедно, без да се спирам на разграниченията, историческото развитие и методологическите проблеми на отделните ползвани понятия. Целта ми е да посоча общите приноси, които такава изследователска перспектива добавя към анализа на различието в града, както и да изкуша колегите към тази проблематика в български контекст.

Методологически приноси

Може би основополагащият принос на изследванията на всекидневните мултикултури е, че настояват на антропологичния подход. Чрез детайлна теренна работа живеенето заедно се разкрива като жив процес на договаряне, а идентичността – като практика. Така културната принадлежност може да се разчете не като фиксирано отношение, а като резултат от практически и винаги несигурни, поне отчасти импровизирани действия (Wise, Noble 2016: 426). Освен това взаимодействията в различieto са положени в конкретни места (places) и се налага самите места да бъдат схващани в съвременен теоретичен смисъл като социално произведени и конституирани от отношения (socially and relationally constituted, Neal et al. 2018: 26–29). Методологическото усилие да се вникне в комплексността на взаимодействията в микро мащаб пречи на изкушението от универсализиращ, реифициращ категориите анализ. Антропологичната чувствителност беше най-важна и за моето насочване към тази понятийна рамка и впускането в настоящия проект.

Второ, фокусът върху конвивиалността има за цел да се противопостави на доминирането на межкултурния конфликт, както в обществения дискурс, така и като изследователска тема в социалните науки. Конвивиалността обръща внимание на успоредното съществуване и на други форми на социално взаимодействие, които може често да са спонтанни и крехки, но се случват ежедневно (Neal et al. 2013: 315). Докато критическите изследвания на расизма, етничността и конфликта съвсем очаквано достигат до описания на възпроизводството на властови отношения в обществото, то „авторите, които работят по въпросите на всекидневността, често започнат с по-отворен поглед и в резултат неизбежно се очертава по-комплексна картина“ (Wise, Noble 2016: 424).

Трето, изследванията на мултикултурата предлагат перспектива към периферията, поглед „от края“ (Semi et al. 2009: 74). Те не са заети с тревогите на мнозинството или с вътрешността на коя да е малцинствена култура, а със зоните, където същите се съотнасят и сблъскват. Наука правена „от края“ изисква от изследвателя методологическо вдълбочаване, защото там самата емпирия има свойството да разколебава мързеливите допускания на центъра. Само „в края“ на общността може да се забележи, че не само конвивиалността, но и самите общности са крехки, оспорвани и винаги компромисни, оцеляващи благодарение на огромен труд по поддържането им (труд по съжителството).

Четвърто, повечето от изследванията тръгват от *срещата като събитие* (the encounter), натъкването на различieto (Wilson 2017). Това ги прави по-чувствителни от структурните социологически подходи към елемента на непредрешимот в събитието (contingency), на случайност и креативност. Социалните дистинкции в конкретно взаимодействие се решават и договарят ситуирано, на момента, импровизирано. Срещата е ценна с това, че надхвърля всяка готова категория, всяка реифицирана идентичност и ни припомня временността и несигурността на идентификациите и принадлежността (а временност и несигур-

ност са основополагащи понятия за постфундационистката дискурсна теория на Лаклау, с която аз работя: Венков 2017).

Пето, вниманието към физическата среща, към присъствието заедно в пространството стимулира фокус върху телата, към телесната природа на действието – а това включва и конструирането на различието, реакцията към него и преодоляването му. Този принос е особено ценен, защото и до днес доминиращ в критическата социална теория е анализът на дискурси (на медийни, обществени или частни дискурси – последните извлечени чрез интервюта на терен). Така често остава на заден план, че дискурсите, освен носители на символни значения, са също така и материални, инкорпорирани и могат да работят пре-рефлексивно (отново Ернесто Лаклау настоява за материалността на дискурса, Венков 2017: 37–41).

У нас, например, са безбройни проучванията на образа на ромите в медиите (Пампоров 2011; Панчев 2021; Томова 2015; Marinov 2021 са само някои) или в обществените дискурси (Славев 2020; Babourkova 2016), но единици онези с амбицията да документират и разчетат микрофизиката на взаимодействието в конкретни ситуации на среща между маркираното като ромско (циганско) тяло и подразбиращото се, приемливо тяло (Canut 2019). Добре представени са изследванията, които затварят малцинствата в матрицата на етнически очертана култура, доминантна традиция, унаследявани през поколенията „стереотипи на поведение“ (Еролова, Славкова 2013; Желязкова 1994; Иванова, Кръстев 2013; Марушиакова, Попов 1993; Пампоров 2006).¹² От друга страна, рядкост са авторите, които разглеждат културата на съвременните маргинализирани групи като създавана в момента, произвеждана и възпроизвеждана в сложна динамика на социални взаимодействия, които са креативни, локализиращи и едновременно с това свързани с многобройни социални контексти, някои от които и транснационални (вж. например Krasteva-McCauley 2014; Panchev 2020; Resnick 2009).

Бих обобщил изброените в този параграф приноси като изграждащи рамка, която позволява да взимаме социалните дейци насериозно. Антропологичният метод, микро мащабът, фокусът върху всекидневието и идентичността като практика, върху периферията и зоните на замърсяване на категориите, погледът към срещата, несигурността, случайността, импровизацията, към тялото, физическата и афективната природа на срещата ни приканват да се обърнем

¹² Методологическата доминация на принадлежността е естествен резултат от традицията на българската етнология с нейния колективистичен, мотивиран от типологизация на културата (вж. стандартен текст по методи като Генчев 1989) и търсещ историческите корени поглед (Венков 2018). Докато през последните десетилетия етнологията на съвременното, социализма, града са водещи за динамизирането на дисциплината (Лулева 2012), изучаването на културното различие не е така развито, а перспективата „отвън“ (към Вътрешния Друг) винаги изкушава към затваряне на предмета на изучаване в „лесни“ категории-контейнери (Венков, Панчев 2016). От своя страна, фиксирането на социалната действителност в консервативните категории на етноса и традиционната култура изисква изобретяването на балансиращи фигури, от сорта „културна адаптация наложена от натиска на съвременното...“.

към изследователска практика, която е локализирана, многопластова, вглеждаща се и рефлексивна.

Взимане насериозно и отвъд конвивиалността

Нормативните залози в основата на конвивиалните изследвания привилегирват преодоляването на различието за сметка на изключването и конфликтите. Смятам обаче, че всички тези динамики би трябвало да можем да разбираме чрез един и същи теоретичен апарат. В съпътстващата критическа публикация показвам, че това е значимо ограничение на аналитичната конвивиална перспектива, а в емпиричните случаи конвивиалните и изключващите динамики действително се преплитат и се налага да ги разбираме заедно (Venkov 2019).

Затова призовавам да взимаме социалните дейци насериозно и когато издигат стени и дистанции. Трябва да сме готови да разберем гледната точка на обезсърчения и враждебно настроен пенсионер, зрител на ТВ „Алфа“ като действителен негов жизнен опит, вместо снизходително да я отдаваме на възпроизводството на дискурси, насаждани от „злите“ интелектуални елити (дали през „Алфа“ или в-к „Култура“) или на ефектите върху социалния му статус от неолибералното реструктуриране на икономиката. И двете са често срещани клишета сред лявото, които чувам и от българските си колеги, срещам и в текстовете на известни автори (Mouffe 2019 и други).

Когато се сблъскваме с ценности, които са противоположни на политическите залози в собствената ни изследователска практика (или на ценностния консенсус в значимите за нас академични полета), е естествена неохотата да се впуснем в анализи, които могат да граничат с оправдание и реабилитация на тези ценности. Но така има опасност да пропуснем значима част от жизнения опит и субектността на несимпатичните нам социални групи и да схематизираме непростимо рационалностите, които им приписваме. Например, либералните дискурси вече години наред конструират образи на пасивно, „празноглаво“ население, чиито порицаеми възгледи са по някакъв начин „изкривени“ от външно на субектите въздействие – конспиративни теории, пропаганда, ехо-камери... (вж. Христов 2012; Якимова 2022; Garrett 2017 за различни видове критика).

Аз самият съм виновен в това отношение; в недостатъчно взимане насериозно собствената опитност на изследваните от мен социални дейци. В предишните свои анализи около гражданската мобилизация за затваряне на Женския пазар се занимавах или да открия политикономическите промени, които правят възможно едва някъде след 2000-та година живущите край пазара да започнат да виждат последния като проблем (Venkov 2017: 95–98; Venkov 2018), или анализирах и деконструирах тактиките на мощния дискурс, който те бяха успели да произведат (Venkov 2012). Така, страданието им от непосредствения досег с човешката мизерия, дългосрочен и невъзможен за избягване, с хора често нарушаващи представите на съседа за приемливо поведение, лично пространство,

чистота, ред и прочие остана на заден план. В текстовете ми цялата тази налична травма (независимо как я оценяваме морално и идеологически) все повече приличаше или на заблудена предвзетост,¹³ или на измама със стратегически цели.¹⁴

А страхът от Другия, погнусата и расизмът са действени афекти, от които се задушават и самият субект – както показва следният цитат от интервю за Женския пазар:

Но как със... хората са мръсни! Държат се мръсно! Създават една неприятна обстановка около себе си. Мръсни дечурлига търчат, викат – крещят по тях! Те се гонят и тичат, сополиви са, скъсани. Сега в градинката не можеш да седнеш, защото те са я окупирали, и покрай тях е 50 сантиметра мръсотия! И си седат най-кефски в тая мръсотия.

[...]

Циганите, които просто ме задушават с присъствието си – „жжж-жжж-жжжжж“, непрекъснато някой ти тича, една в лицето ми вика, защото сополявото нещо не я слушало... Изривам се! [...] Избива ме уртикария покрай това население!

(Жена ок. 65 г., пенсионер, живее в квартал съседен на Женския пазар, българка.)¹⁵

Изследванията на всекидневните мултикултури трябва да се ангажират със самото производство на различие, включително расиализирането на определени тела, практики, качества, не единствено като определени исторически конфигурации, а и във всекидневието. Пресичането на конвивиалността с все още слабо разработеното изследователско поле на „всекидневните расизми“ (Essed 1991; Swanton 2010) би позволило разглеждане на расата през нейните материални ефекти и афективни измерения, тоест през работата, която върши при срещата.

Мултикултура в България?

В последните части от статията ще се занимаем с въпроса има ли всекидневна мултикултура в България. Налични ли са въобще социални светове, в които да

¹³ Например, когато се чудех на циркулиращия сред живущите разказ за нетърпимия шум на пазара, който не позволява да живеят нормален живот в собствените си дневни, а при 24-часовите ми записи от тераса на първия етаж излезе, че аз самият живея на много по-шумна улица заради автомобилния трафик (Венков 2012: 47–48).

¹⁴ Това е ефект от анализа на дискурси и проблем при повечето приложни методологии за дискурсен анализ. Например систематичното посочване на ефективните връзки между описанията, символите и емоциите мобилизирани от гражданската инициатива и дискурсите владеещи нашата публичност (Венков 2012: 46–50, 55–58) може да остави у читателя впечатление за калкулиращи, дори цинични агентти.

¹⁵ Използваните интервюта са правени в периода 2011–2012 г., преди реконструкцията на Женския пазар.

търсим проверка на представените дотук тези и теоретични понятия? Започнах този изследователски проект с хипотеза въз основа на няколкогодишния ми терен при Женския пазар, че именно в този софийски район всекидневното смесване на различни начини на живот, ценности и културни наследства е достатъчно многообразно и неподредено, за да можем да го считаме за един източноевропейски вариант на „мултикултура“. Ще се опитам да убедя читателя в това.

Градовете на Балканите имат дълга традиция на съвместно съжителство на различни религиозни групи и етнически култури, но след създаването на модерните национални държави започва дългосрочен процес на хомогенизиране и прочистване. В София днес етническите малцинства са или немаркирани и неотличими (арменци, евреи, мигрирали в столицата помаци и турци), или обществено и пространствено сегрегирани (роми). София и други български градове могат да бъдат описани чрез понятието „пост-космополитен град“, създадено от Хъмфри и Сквирская за Одеса, Солун, Венеция и други (Humphrey, Skvirskaja 2012). То посочва някогашен богат опит на живеене с различието, който в последствие е в значителна степен потиснат и загубен, но все още изплуват откъслечни наследства, често маргинализирани. Освен това отделни елементи могат да бъдат мобилизирани в нови изобретявания на градската идентичност за 21-ви век, които едновременно заскобяват драматичните процеси на национална хомогенизация и изобретяват абстрактни, опростени образи на някогашното съжителство (например „Триъгълника на толерантността“ в София).

Докато навсякъде из българското национално пространство днес видимото различие е изтласкано в сегрегирани зони и/или се ограничава до една или две традиционни местни групи (в по-малките населени места), при Женския пазар множеството от идентичности е многолико, динамично и при това не е изолирано от доминантното мнозинство: българите продължават да посещават, живеят и работят в района. Ако с напредването на 20-ти век всекидневният опит на българския гражданин е все по-изолиран от предизвикателствата на културното различие, то в края на века именно в този район на столицата той ще среща съграждани, които възприема като „други“.

С колапса на социалистическата икономика и бума на неформалната търговия при Женския пазар, първите виетнамски, китайски и арабски предприемачи бързо забелязват бизнес потенциала на района. Към момента на моето изследване в тази част на София имаше множество бизнеси на различни поколения мигранти с произход от различни страни в Близкия изток – от Турция до Иран и Афганистан, и дори по-далеч:

Беше много интересно, защото на безистена, в който живеех имаше един човек от Пакистан, някакъв от Шри Ланка... Този пакистанец имаше часовникарско ателие. Въобще – беше страшен Вавилон!

(Момиче ок. 30 г., психолог, живяла на квартира на ул. „Пиротска“, българка.)

Човек можеше да открие дори бизнеси, които като че ли са ориентирани само към мигранти – някои хранителни магазини на ул. „Цар Симеон“ с надписи само на арабски език, клубовете за интернет и телефонни разговори, квартирите с легла под наем, които преди бежанската вълна през 2013 г. всъщност бяха насочени към бедни работници от провинцията. Други магазини по никакъв начин не можеха да бъдат разпознати от клиентите им като „имигрантски“, например магазините за един лев, които наемаха предимно ромки, туркини и българки за продавачки, но собствениците им бяха от арабски произход. Трети капитализираха върху екзотичността си – иракски и турски ресторнти, сладкарници, магазини за наргилета и прочие. В същото пространство през последните години се концентрираха видима част от преминаващите през страната хора търсещи убежище.

Заедно с това районът остава „български квартал“, като там живеят много наследствени собственици българи, арменци и евреи (до 1948 г. това е еврейският квартал на София). Пазарът се посещава от десетки хиляди души дневно, предимно българи, жители от целия град (Венков 2012: 10-15). Още през социалистическия период пазарът привлича продавачи на стока от различни региони на България. От 90-те години се увеличават безработните прииждащи от провинцията и търсещи препитание тук. Част от тях са турци и роми, като те постепенно хващат значителна част от сергийната търговия, заменяйки отказващите се земеделци-производители (Венков 2017: 76–82; Venkov 2018).

Всички така очертани групи по необходимост се „натъкват“ (encounter) едни на други. Отбелязвам, че „среща“ не означава непременно здрависване, разговор, обмен. Когато минавач българин, вървейки по ул. „Цар Симеон“, преминава на другия тротоар, за да не приближи група мъже, които припознава като „араби“, това също е среща с различието. Не е необходимо споделянето на градското пространство да е хармонично и харесвано от всички.

Всъщност, Женският пазар има силно поляризиран образ сред софийската общественост, като негативните възприятия значително доминират (Венков 2012: 4–6). В почти всеки разказ за това място можем да засечем, че резервираността идва от усещането за някакъв тип чуждост присъстваща там. Можем да видим леко заиграване с това чувство за опасност и трансгресия в следния откъс от един „пътепис“ в онлайн-списание, таргетирано към „готини“ градски хора:

Малко по-надолу има една универсална врата към „оня свят“ – Женският пазар!

[...]

Използваш малко въображение и за секунди си там – в хиляда и първата нощ.

Отначало е малко страшно, все едно си се събудил след отвличане. Стоиш и наблюдаваш как река от етноси изтича пред очите ти. Но,

както при всичко, което ти се случва и тук страшно няма. То е като плуването, веднъж успееш ли, го можееш завинаги... Оставяш се да те бутнат няколко пъти. Опитваш да проследии кой на кого вика. Всеки вика на всички... Виждаш добре изглеждаща леля вдясно. Какво ли прави тук? Както и да е, дишай равномерно, за да попиеш миризмата на недопечено кебапче.¹⁶

Нюансът на заплашителна чуждост е косвен признак за това, което търся. Някои мои събеседници натъртват, че там е плашещо, понеже е *недиференцирана смес*, която прелива отвъд категоризация. В описанията се използват образи като „население“, „Вавилон“ (вж. цитати по-рано), „стълпотворение от най-различни хора“, „гмеж“.

Във външните гледни точки виждаме отразено блокирането на механизмите за сортиране на принадлежността, така необходими на властта и на привилегированото мнозинство. Ще се върна към събеседничката, която цитирах преди, за да се вгледаме по-внимателно как обяснява своя „инкорпориран ужас“, и съответно, какви са очерчанията на мултикултурата:

Честно казано аз все по-рядко ходя там. Защото на всяка крачка се разминавам – или се блъскам – със стотици, цигани ли са, турци ли са, от кой край на България докарани хора не знам, но говорещи на някакъв диалект! Турски цигани ли са, цигански турци ли са, не знам, но там е пълно с... – от дечурлига от една-двегодишна възраст до много възрастни хора. [...]

Освен това през няколко метра те притесняват по няколко броя жени, защото продават цигари – това отляво, отдясно, отляво, отдясно, даже като че ли ти шепнат на уше!

(Жена ок. 65 г., пенсионер, живее в квартал съседен на Женския пазар, българка.)

Умело драматизираният от събеседника разказ извежда на преден план неустойчивостта и неадекватността на категориите, които трябва да идентифицират и опитомят Другия. Одругостяването се колебае между етнос, език (диалект), провинциален произход, възрасти, различаващите се разбирания за лично пространство и за общественото такова. А най-страшно е, че всичко това е там накуп, неотделимо. Самите схеми за категоризация постоянно се изплъзват, омесват, разрушават едни други.

Късото съединение на възприятията разчитам като знак за мултикултура в перспективата на Гилрой: многообразието, което не е приведено и опитомено в подреждащите режими на центъра. Като противоположност на тази непокорна (unruly) мултикултура, можем да си представим многообразие въведено или

¹⁶ „По Женския – към „оня свят““, Webcafe.bg, 26 октомври 2010, http://www.webcafe.bg/id_1226694048.

обеднено „отгоре“: „мулти-култи“ фестивал или просто няколко ресторанта с чуждоземна кухня, опериращи в ясните рамки на урегулираното капиталистическо потребление.¹⁷

„Социална мултикултура“

Но възприятата за хаос, недисциплинираност, интензивно, та чак плашещо различие, които „средната класа“ българи (и евреи, и арменци) изразяваха в събеседванията си с мен, не бяха породени приоритетно от близоизточните имигранти. Последните са видими, но сравнително малобройни, особено до бежанската вълна от 2013 г. Всъщност, проблем беше вероятността за среща с няколко други групи: най-вече с отличимите национални малцинства – различни ромски и турски¹⁸ групи расиализирани общо като „цигани“, но също така разнообразни мигранти от безработната българска провинция (малки градчета и села) дошли тук да търсят препитание, както и бедните прослойки на София привлечени от ниските цени на пазара (и – за най-закъсалите – от шанса да се намери изхвърлена продукция) – пенсионери, бачкатори, бездомници. „Циганите“ бяха на първи план в интервюта, но те се явяват обществено приемливият обект за дискриминационни проекции и смятам, че често фигурата поемаше в себе си по-широк спектър „нежелани елементи“. Труден е обобщаващият призив срещу категории хора, за които все още не е отработен език за изваждането им от националното тяло: твърде бедни възрастни хора, нискообразовани етнически българи, нископлатени работници, както и бездомници, алкохолици, луди, или просто хората без достатъчно рафинирана градска култура.

Точно тези неназовими пряко прослойки можем да разпознаем в цитата от „пътеписа“ по-горе. Отвъд общото „река от етноси“, конкретните образи, които авторът открива в търсене на екзотичността, се оказват единствено твърде народната (т.е. типично българска!) консумация на евтини кебапчета, просташката култура („всеки вика на всеки“) и неадекватното присъствие на добре облечена жена на средна възраст („леля“). Всички забелязани качества са социално-класови дистинкции.

¹⁷ Припомням, че първоначалният проект за трансформация на Женския пазар през 2006 г., предвиждаше, освен зеленина и фонтани, също така и обозначена „Улица на ресторантите“. Тя беше разчертана най-подробно от архитекта. На тази улица трябваше да се разположи това „характерно за района“ културно многообразие (интервю с проектанта, вж. също „До септември започва реконструкцията на Женския пазар“, Mediapool, 7 юли 2008, <https://www.mediapool.bg/do-septemvri-zapochva-rekonstruktsiyata-na-zhenskiya-pazar-news140935.html>). След реконструкцията общинското дружество започна да реализира редица гурме и други фестивали (Елева 2022; Petrova 2020), включително събирайки ресторантите с екзотична кухня в района.

¹⁸ Редица малцинствени групи в Тракийската низина се идентифицират като турци, но живеят в сегрегирани квартали в съседство с ромски групи и отвън им е приписвана ромска идентичност (вж. Венков, Панчев 2016 за пловдивския случай). На Женския пазар има такава голяма група от Стара Загора.

Приплъзването между етническите и социалните категории личи и от друга статия в същия сайт. Тя носи заглавието „Последният бастион на селянията“ над снимка на група неформални продавачи, които визуално разпознаваме като представители на малцинствата.¹⁹ Погледът е веднага привлечен от прекаления ентузиазъм, с който мъжът в центъра на кадъра реагира на фотографа. С поведенческия си гаф в избрания кадър той като че ли подчертава сливането на символите „цигани“ и „селяния“.

Един от аргументите на гражданската мобилизация относно премахване на пазара беше, че двете градинки при пазара са „окупирани“ от „циганите“ и затова живущите няма къде да водят децата и внучетата си. Когато прекарвах време в тези градинки наблюдавах съвместното ползване на пространството от семейства на някои от продавачите на цигари (от малцинствата), но и от една или друга група мъже, които прозхождаха от околософийските села и градчета и бих описал като изгубили или все още крепящи нисък работнически статус. Те се събираха тук да пият заедно (приготвили и мезе), да се шегуват или преирават шумно, понякога играеха карти. Аз не бих ги идентифицирал като „цигани“, но излъчваха също толкова силно несъответствие с разбиранията за градско приличие на средната класа. В градинката често можеха да се видят и по-спокойни, умерени двойки или тройки пенсионери, за които Женския пазар беше възможност да видят стари познати от различни части на града, и които изглежда не се стряскаха така лесно от останалите присъстващи. Тук съм разговарял и с младежи, чиято етничност беше трудно да определя, но по телата им беше изписано, че са прекарвали труден живот, свързан с периоди на наркомания, бездомничество или уязвимост.

Да обобщя, случаят на Женския пазар ни позволява да видим заедно динамиките около конструиране и справяне с различието относно имигранти, традиционни етнически малцинства, но и социални прослойки, които не са етнически маркирани. Въпреки, че понятията конвивиалност и всекидневна мултикултура са изковани във връзка със срещата на различни култури на произход в общества на имиграция, смятам, че това е ненужно и методологически нелогично ограничение.²⁰ Те спокойно могат да бъдат разширени към какво да е социално-произведено различие. Нека проверим това.

Предизвикателствата по справянето с културното различие се проявяват в „межкултурната среща“. Понятието „среща“, „натъкване“ в географските изследвания обозначава контакт, при който се предполага известна липса на културна споделеност, на общо наследство, и от това произтича риск за участниците (Wilson 2017). „Срещата“ е ситуация, в която установените, полу-автоматични сценарии на общуването се оказват недостатъчни и субектът трябва да се изправи неуверен пред различието. Ако се върна към един от ранните

¹⁹ „Последният бастион на селянията“, *Webcafe.bg*, 20 септември 2010, <https://webcafe.bg/obshtestvo/1873951707-posledniyat-bastion-na-selyaniyata.html>.

²⁰ Една много сериозна критика към изследванията на конвивиалността е, че по същество социални конфликти, базирани на властови и социални неравенства, са претълкувани като културни конфликти и така всъщност биват деполитизирани (Lundsteen 2022).

примери в лекцията, срещата с момиче носещо мюсюлманска забрадка предизвиква дълбока несигурност как да въобразиш нейната история или как да избере правилното телесно поведение:²¹ очаква ли се да подадеш ръка за поздрав или напротив; да зададеш ли въпрос откъде е или не; да я гледаш ли в очите или не? Този тип динамики отличават „срещата“ (the encounter) от ординерното социално действие.

Межкултурната среща крие заплаха и за двете участващи страни. Докато расиализираният имигрант (или член на малцинството) рискува да се подложи себе си на множество повече или по-малко доловими начини на отхвърляне (Noble 2005), често отправяни несъзнателно, то представителят на привилегированото мнозинство е свикнал поведението му в неговия живот да бъде автоматично правилно, а сега внезапно е лишен от обичайната увереност в себе си. Изправен пред забраденото момиче той рискува да допусне социални грешки, рецептите за чието поправяне не знае. Освен това не може да постави другия в предписващи матрици от по-общ мащаб: „аха, аз знам биографията на нея и подобните ѝ, начина на мислене, какво да очаквам“. (Фарима: „Усещам, че те са несигурни какво би могло да е моето минало...“). Не защото не разполага с такива стереотипни матрици, но защото в присъствието на другия те изведнъж се оказват обидни или много не на място. Две от тях го преследват особено настойчиво – дали покриването на главата е резултат от силова принуда от мъжете около нея или е знак за радикална другост на светогледа във всяко едно отношение? („...Усещам, че те през цялото време се чудят какво мисля, какво върша.“)

Ако межкултурната среща е среща между различни начини на живот, норми на поведение, расиализиращи практики и белези от тях по телата, абсолютно същото се отнася и до срещата с онзи, чиято опитност се е формирала в същата национална култура, но в социални пространства слабо свързани с твоето. Несигурността породена от „междукласовата среща“ е не по-малка. Приближавайки тяло, застопорило се по средата на пазарната улицата, което разкодираш като представител на малцинствата, вероятно продавач на цигари или просто кибик, твоят пряк социален или споделен културен (и може би неверен?) опит те предупреждава за „заплаха“: може би той нехае за градската норма на „учтиво невнимание“?²² Ще уважи ли знаците на тялото ти, че не же-

²¹ Ако, разбира се, досега си имал малко съприкосновение с практикуващи мюсюлмани и не си развил вече такъв „мултикултурен опит“. Двата разглеждани примера в тази част са анализ на мои собствени преживявания.

²² Тук нямам възможност да се впусна в немаловажния въпрос за основанията си да мисля взаимодействието с домашните малцинства като „междукласово“, а не „межкултурно“, а на това ляга и описанието на Женския пазар като проблемен приоритетно заради обилното социално-класово различие там. Ще отбележа, че от гледна точка на ползваните тук подходи възприемането на малцинствата като несводими култури (и следователно „културно многообразие“) не може да изключи разглеждането на *всекидневната* им култура по-скоро като „класово хабитус“ (по Бурдийо), формиращ се на конкретното място в социалното

лаеш да общуваш с него, или ще се заиграе с теб по начини привилегирани от тукашната социалност? Общественият йерархия могат внезапно да бъдат обърнати: уличното пространство да бъде издърпано от идиомите на анонимността характерни за усета на средната класа и хвърлено в социалността на по-нискостоящите обществени слоеве, където е нормално непознатият да бъде пряко заговорен, провокиран със закачки, може би дори осмян. Ако сценарият действително се развие така, ще трябва бързо да решиш дали рискуваш да се заиграеш с местните идиоми на поведение (прибавяйки известен хумор и ирония, понеже те влизат в логическо и телесно противоречие със собствените ти класови навици). При това ще заложиш достойнството си, рискувайки да изглеждаш „глупав“ заради малкия си опит с правилните начини за отклик... Социално-детерминираното различие се оказва и културно такова, точно в режимите на всекидневен съжителство.

Както опасностите при межкултурната и междукласовата среща са преживявани по подобен начин (изпадане от зоната на автоматично правилните процедури, риск от грешки, заплахата от неспазване на неписаните норми), така и качествата за справяне с тях са подобни (отвореност към изненадата от другия, готовност за временен отказ от своите норми, импровизация, хумор за смекчаване на логическите противоречия). Дори и групистското изграждане на изключващи стереотипи към другите функционира подобно в двата случая. Няма значение дали „неуместното поведение“, „неиздържания морал“ или „непоправимата природа“ се приписват на предполагаемата етничност, цвета на кожата или на реифицирана социална граница (chavs, чалгари и други).

В заключение, смятам, че понятието „мултикултура“ и проблемът за конвивиалността могат да бъдат разглеждани спрямо всяка локална концентрация на социална нееднородност. Такива концентрации ще наричам „социални мултикултури“. Женският пазар е парадигмален пример за социална мултикултура.

Дискусия

Мнозинството автори и текстове, които представих в настоящата статия, са част от вътрешните битки на западните постколониални общества. Насочени са към контекст и публика много различни от българските. Все пак те ни показват, че едно различно общество е възможно. Тяхното четене в България би могло да

пространство, което те заемат в българското общество. Без да отричам ролята на унаследена традиционна култура и на високата култура ориентирана към малцинствената идентичност, точно социално-класово детерминираният аспекти са от особено значение при анализа на практическите режими на присъствие в градското пространство. При това, в непосредственото съжителство последните функционират не само като основа за конструиране от другия на „групистки“ културни дистанции („ромите правят така...“), но могат да засягат неговото битие и пряко, включително да пораждат опитност, която контрастира с групистките матрици. Разглежданият в текста пример (градската норма на „учтивото невнимание“) съзнателно е избран като близък по-скоро на социалната траектория на субекта, отколкото на ромска или българска „етническа“ култура. „Учтиво невнимание“ е мой превод на термина на Ървинг Гофман, „civil inattention“ (Goffman 1963: 83–86).

ни бъде полезно като резервоар за надежда срещу все по-усилено налаганите у нас представи, че живеенето заедно може да избегне апокалипсис единствено в затворена и хомогенна общност; че цивилизацията е възможна само, ако пази своята територия от всеки външен; че враждебността към такива „външни“ трябва да е сред ценностите на българското общество днес.

Едни други позиции от вътрешните битки в западните общества – изразявани не от тамошните антрополози и географи, а обикновено през жълтата им преса – вече ни достигат и то, смятам, съвсем стратегически и във вид раздут отвъд всичко, което оригиналната им публика би разпознала като приемливо и човешко. Затова мисля, че беше крайно време и в този случай да се запознаем „с всички гледни точки“. През последните години сме убеждавани, че мобилизацията срещу *неевропейските* „пришълци“ трябва да е една от задачите на националния дневен ред, но веднъж възпитаните когнитивни и емоционални навици ще могат много лесно да бъдат обърнати един ден и към самите европейци – когато това стане нужно.

В изследователски план, въведох понятието „социална мултикултура“, което ще ми позволи да използвам моя терен около Женския пазар като лаборатория за тестване на хипотезите в изследванията на всекидневните мултикултури. Търсенето на конвивиалните аспекти – успешното справяне с различието, „спокойствие с различието“ и т.н. – се нуждаят от обширен анализ на събрания теренен материал, за какъвто нямаше място тук. Към него не може да се пристъпи без паралелно критическо усилие върху теоретичната рамка, което да постави под въпрос и други безкритично приети предпоставки в дебата за конвивиалността (започнато другаде: Venkov 2019).

Аргументирах разширяването на дебата около всекидневните мултикултури така, че да включва не само справянето с „културното“ различие, но и със социално-класовото. Без да навлизам в дълбините на теоретична реконструкция, подсказах, че е несъстоятелно всекидневното договаряне на „културното многообразие“ да се ограничава като проблематика само до взаимодействията с (и между) имигрантски култури и расиализирани малцинства. В голяма степен заради усилената специализация на западните социални изследвания, активният интерес към преодоляването на ксенофобията, расизма и културната сегрегация се развива на фона на приемане на класовите неравенства за безпроблемна даденост. Срещите между расиализирани малцинства и привилегирани мнозинства обещаваха утопично преобразяване на обществото и вдъхновяваха много автори. От друга страна, досегът през установените социални деления вътре в общностите сякаш не предлага нищо, което вече не е познато, и далеч не е толкова въодушевяващо днес. Затова въвеждането на понятието „социална мултикултура“ трябва да привлече интереса в изследванията на всекидневните мултикултури и към социално-детерминираното различие.

Настоящата статия е стъпка по пътя за бъдещо изграждане на единен теоретичен апарат за анализ на всекидневното живеене заедно, който да преодо-

лее дисциплинарните ограничения, наследство от емпиричния старт на полето. Тук повдигнах въпросите за изкуственото ограничаване природата на социално произвежданите различия до тези интерпретирани като „културни“ или „етнически“, но и за потенциала в общото осмисляне на два уж противопоставени феномена: конвивиалността и всекидневния расизъм.

Българската реалност като че ли е по-плодотворна за изучаване на всекидневния расизъм и досега не приведох нищо, с което да ви убедя в обратното. Но смятам, че в съжителството при Женския пазар могат да се открият следи от конвивиалност и това ще бъде задачата на следващите изследователски етапи. Като знак за това и за да не предавам духа на надежда, който обещах в началото, завършвам статията с един позитивен фрагмент. Следният разказ на млада жена, жителка на квартала, самата тя, твърдо настроена срещу многообразието при пазара и член на гражданската инициатива за неговото събаряне, подсказва за трансформативния потенциал на мултикултурата:

Там има уникален турски ресторант, не знам дали си ходил? Едно много мъничко, неугледно – даже много зле изглежда, обаче много вкусно готвят! Всичко е луднало по този ресторант, цяла София! Даже някакви приятели ми звънят да ме питат дали работи, щото аз поглеждам през прозореца и виждам дали работи.

В началото го гледам – някакви тъмни физиономии влизат вътре. „Какво е това нещо, аз няма да влезна вътре!“ В същия момент толкова приятели се бяха зарибили по него, че и мен ме заведоха няколко пъти и аз вече през ден съм там!

– Хех, и вече не те притеснява толкова много?

Абсолютно не! И даже, то беше, точно когато беше конфликта с турската флотилия и Израел. Най-готиното беше, че: това е турско ресторантче, където израелци, араби, и турци, и българи – ядат заедно! Въобще никой не го интересува, квито и да е световни проблеми да има. Там можеш да си говориш на иврит и въобще никой нищо няма да ти каже. Няма никакъв национализъм!

(Жена ок. 25 г., родена и живее непосредствено до пазара, еврейка.)

Литература:

Антонов, Л. 2020. *Мултикултурализмът и границите на толерантността*. София: Парадигма.

Венков, Н. А. 2012. *Гражданското общество и Женския пазар*. София: Изследователски център по социални науки.

Венков, Н. А. 2017. *Джентрификация на Женския пазар - конструиране на градски политики и трансформация на местните отношения*. Докторска дисертация, Софийски университет.

Венков, Н. А. 2018. За историчността на градските места (по примера на софийския пазар). – В: *Списание на Институт за модерността* 23.

Венков, Н. А., Панчев, Д. 2016. Как да мислим Столипиново? – В: Венков, Н. А и др. (съст.) *Резултати от етнографско изследване на общностите в кв. Столипиново (пилотна фаза)*. Пловдив: Европейска столица на културата „Пловдив 2019“, 7-20.

Генчев, С. Г. 1989. *Теренното етнографско изследване*. Велико Търново: Унив. изд-во „Кирил и Методий“.

Еролова, Й., Славкова, М. 2013. *Етничност, религия и миграции на циганите в България*. София: Парадигма.

Данчева, М. 2017. Медийни интерпретации на бежанската криза – В: Добрева, Е. (отг. ред.) *Непознати приятели, познати неприятел*. Шумен: Шуменски университет „Епископ Константин Преславски“, 316–331.

Желязкова, А. (съст.) 1994. *Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България*. София: Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия.

Иванова, Е. И., Кръстев, В. 2013. *Циганите / ромите в България - джендър отношения*. Стара Загора: Литера Принт АД.

Кръстева, А. (съст.) 2006. *Фигурите на бежанеца*. София: Нов български университет.

Лулева, А. 2012. Етнография/Етнология на съвременността – четиридесет години по-късно. – В: Лулева, А. и др. (съст.) *Етнологията в България – история, методи, проблеми*. София: Акад. изд. „Проф. Марин Дринов“, 18–29.

Марушиакова, Е., Попов, В. З. 1993. *Циганите в България*. София: Клуб 90.

Отова, И. 2019. И всички заговориха за миграция. Политизация на тема миграция в периода между европейските избори 2014 и 2019 г. в България. – В: *Политически изследвания* 1(1–2), 125–142.

Пампоров, А. 2006. *Ромското всекидневие в България*. София: Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия.

Пампоров, А. 2011. Пияните мургави престъпници: Образът на ромите в българските печатни издания в предизборен контекст. – В: *Население* (3–4), 190-208.

Панчев, Д. 2021. Етнос и идеология в седмичните кинопрегледи. – В: Георгиев, Д., Д. Ненчева (съст.) *Етюди по експериментална хуманитаристика*. Пловдив: Scribens, 148-178.

Петрова, С. М. 2018. Политика на постистината и бежанци: един български медиен пример. – В: *Nota Bene* 41.

Славев, Т. 2020. „Разказът“ за малцинствата в България през погледа на критическия дискурсивен анализ. – В: Балова, С. (съст.) *Политическият език на разделението в България*. София: Институт за социална интеграция, 133–152.

Спасов, Т. 2017. Употреби на темата за бежанците и търсещите убежище в българските медии (Тенденции в хода на кандидат-президентската кампания през 2016 г.). – В: *Медialog* (1), 120–138.

Томова, И. 2015. *Образът на ромите в шест електронни медии*. Разград: Асоциация Интегро.

Христов, Т. 2012. Истината на конспиративните теории или Президентът и извънземните. – В: *Семинар_BG* 7, 23–31.

Якимова, М. 2022. *Страх и пропаганда*. София: Изток-Запад.

Якимова, М., Вацов, Д. 2017. Експроприиране на недоволството: български популизъм, локални интереси и руска пропаганда. – В: *Критика и хуманизъм* 47(1), 51–68.

Babourkova, R. 2016. Plovdiv: (De-)racialising electricity access? Entanglements of the material and the discursive. – In: Luque-Ayala, A., J. Silver (eds.) *Energy, Power and Protest on the Urban Grid: Geographies of the Electric City*. London: Routledge, 45–63.

Antonov, L. 2017. (Anti-)Multiculturalism Discourse and the European Backlash against Diversity in the Last Two Decades. (An Attempt for Conceptual Clarification). – In: *Contesti Antropologici / Anthropological Contexts* 2, 41–52.

Back, L., Sinha, S. 2016. Multicultural conviviality in the midst of racism's ruins. – In: *Journal of Intercultural Studies* 37(5), 517–532.

Canut, C. 2019. Tell Me That I Am Not a Ciganin, Damn Your Mother! The Social and Political Consequences of Enregisterment in Bulgaria. – In: *Signs and Society* 7(3), 398–426.

Eneva, S. A. 2022. Transformation, simulation and imitation of markets in Madrid, Spain, and Sofia, Bulgaria. – In: Tellez Contreras, L. F. (ed.) *Popular marketplaces: Experiences and reflections for their preservation and improvement*. Sheffield: University of Sheffield.

Essed, P. 1991. *Understanding everyday racism: An interdisciplinary theory*, Sage.

Garrett, R. K. 2017. The ‚Echo Chamber‘ Distraction: Disinformation Campaigns are the Problem, Not Audience Fragmentation. – In: *Journal of Applied Research in Memory and Cognition* 6(4), 370–376.

Gidley, B. 2013. Landscapes of belonging, portraits of life: researching everyday multiculturalism in an inner city estate. – In: *Identities* 20(4), 361–376.

Gilroy, P. 2004. *After empire: Melancholia or convivial culture?* London: Routledge.

Gilroy, P. 2006. Multiculture in times of war: an inaugural lecture given at the London School of Economics. – In: *Critical Quarterly* 48(4), 27–45.

Goffman, E. 1963. *Behavior in public places: Notes on the social organization of gatherings*. New York: The Free Press.

Heil, T. 2014. Are neighbours alike? Practices of conviviality in Catalonia and Casamance. – In: *European Journal of Cultural Studies* 17(4), 452–470.

Humphrey, C., Skvirskaja, V. (eds.) 2012. *Post-cosmopolitan cities: explorations of urban coexistence*. New York and Oxford: Berghahn Books.

Karner, C., Parker, D. 2011. Conviviality and conflict: Pluralism, resilience and hope in inner-city Birmingham. – In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 37(3), 355–372.

- Krasteva-McCauley, S. V. 2014. *Evangelical Christianity and Roma Communities in Post-Socialist Bulgaria*. PhD thesis, UCLA.
- Lundsteen, M. 2022. *Convivencia: Urban Space and Migration in a Small Catalan Town*. Littlefield: Rowman.
- Marinos, M. 2021. Roma, Race and Socially Engaged Television on the Fringes of Europe. – In: *VIEW Journal of European Television History and Culture* 10(20).
- Mouffe, C. 2019. The populist moment. – In: *Revista Simbiotica* 6(1), 6–11.
- Neal, S., Bennett, K., Cochrane, A., Mohan, G. 2013. Living multicultural: understanding the new spatial and social relations of ethnicity and multiculturalism in England. – In: *Environment and planning C: government and policy* 31(2), 308–323.
- Neal, S., Bennett, K., Cochrane, A., Mohan, G. 2018. *Lived experiences of multicultural: The new social and spatial relations of diversity*. London and New York: Routledge.
- Noble, G. 2005. The discomfort of strangers: Racism, incivility and ontological security in a relaxed and comfortable nation. – In: *Journal of intercultural studies* 26, no. 1–2, 107–120.
- Nowicka, M., Vertovec, S. 2014. Comparing convivialities: Dreams and realities of living-with-difference. – In: *European Journal of Cultural Studies* 17(4), 341–356.
- Panchev, D. 2020. Beyond the „Ghetto“ Narrative: Reconstructing „Stolipinovo“ as a Social Space. – In: *Ethnopolitics* 20(3), 287–304.
- Petrova, V. 2020. Experiencing the Spectacle of Fine Dining. New Forms of Festivity in Sofia, Bulgaria and Diversion of Public Space. – In: Marinescu, V. (ed.) *Food, Nutrition and the Media*. Cham: Springer, 189–201.
- Resnick, E. 2009. Transnational affiliations, local articulations: Consumption and Romani publics in Bulgaria. – In: *Anthropology of East Europe Review* 27(2), 101–116.
- Semi, G., Colombo, E., Camozzi, I., Frisina, A. 2009. Practices of difference: Analysing multiculturalism in everyday life. – In: Wise, A., S. Velayutham (eds.) *Everyday multiculturalism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 66–84.
- Spijkers, F. E., Loopmans, M. 2020. Meaningful intercultural contact: how different places pave the way for learning to live together in diversity. – In: *Social & cultural geography* 21(8), 1146–1167.
- Swanton, D. 2010. Sorting bodies: race, affect, and everyday multiculturalism in a mill town in Northern England. – In: *Environment and Planning A* 42(10), 2332–2350.
- Tsoneva, J., Stoyanova, V. 2022. Europe, Islam and the Roma: Liberalism and the manufacture of cultural difference. – In: *European Journal of Cultural Studies* 0(0), 13675494221120680.
- Valluvan, S. 2016. Conviviality and multiculturalism: A post-integration sociology of multi-ethnic interaction. – In: *Young* 24(3), 204–221.

Venkov, N. A. 2018. Assembling the post-socialist marketplace: Transitions and regeneration projects at the central pazar of Sofia. – In: *EthnoAnthropoZoom/ ЕтноАнтропоЗум* 17, 229–279.

Venkov, N. A. 2019. Conviviality vs politics of coexistence: Going beyond the Global North. – In: *CAS Sofia Working Paper Series*(11), 1–42.

Vertovec, S. 2007. Super-diversity and its implications. – In: *Ethnic and racial studies* 30(6), 1024–1054.

Vertovec, S., Wessendorf, S. (eds.) 2010. *Multiculturalism backlash: European discourses, policies and practices*. London and New York: Routledge.

Werbner, P. 2013. Everyday multiculturalism: Theorising the difference between ‚intersectionality‘ and ‚multiple identities‘. – In: *Ethnicities* 13(4), 401–419.

Wilson, H. F. 2017. On geography and encounter: Bodies, borders, and difference. – In: *Progress in Human Geography* 41(4), 1–21.

Wise, A. 2016. Convivial Labour and the ‚Joking Relationship‘: Humour and Everyday Multiculturalism at Work. – In: *Journal of Intercultural Studies* 37(5), 481–500.

Wise, A., Noble, G. 2016. Convivialities: An Orientation. – In: *Journal of Intercultural Studies* 37(5), 423–431.

Wise, A., Velayutham, S. 2014. Conviviality in everyday multiculturalism: Some brief comparisons between Singapore and Sydney. – In: *European journal of cultural studies* 17(4), 406–430.