



**Дмитрий Михайлович Бондаренко** – социальный антрополог, историк, африканист. Родился в 1968 г. в Москве. В 1990 г. окончил с отличием исторический факультет Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. С того же года работает в Институте Африки Российской академии наук. В 1993 г. защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата исторических наук, а в 2000 г. – доктора исторических наук.

В 2007 г. получил научное звание профессора по кафедре этнологии. В настоящее время – заместитель директора по научной работе Института Африки РАН и профессор Российского

государственного гуманитарного университета.

Д.М. Бондаренко работал в качестве приглашенного исследователя в Программе африканских исследований Северо-западного университета (*Program of African Studies, Northwestern University*) в Эванстоне, США, в Институте истории Общества научных исследований им. Макса Планка (*Institut für Geschichte, Max-Planck-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften*), Гёттинген, Германия и Доме наук о человеке (*Maison des sciences de l'homme*), Париж, Франция. Выступал с гостевыми лекциями в университетах России, США, Египта, Танзании, Словении и Анголы, с докладами – на научных форумах в России, Украине, США, Индии, Египте, Германии, Польше, Нигерии, Танзании, Дании, Ливане, Австрии, Финляндии, Великобритании, ЮАР, Швейцарии, Словении, Ирландии, Канаде, Испании, Франции, Китае, Эстонии. Д.М. Бондаренко проводил полевые исследования в ряде стран Африки (Танзании, Нигерии, Бенине, Руанде, Замбии), в России и США.

Среди его более чем 400 публикаций – монографии: *Бенин накануне первых контактов с европейцами: Человек. Общество. Власть* (М., 1995), *Теория цивилизаций и динамика исторического процесса в доколониальной Тропической Африке* (М., 1997), *Доимперский Бенин: формирование и эволюция системы социально-политических институтов* (М., 2001), *A Popular History of Benin. The Rise and Fall of a Mighty Forest Kingdom* (Франкфурт-на-Майне, 2003; с П.М. Рёзе), *Homoarchy: A Principle of Culture's Organization. The 13<sup>th</sup> – 19<sup>th</sup> Centuries Benin Kingdom as a Non-State Supercomplex Society* (М., 2006), *The Axial Ages of World History: Lessons for the 21<sup>st</sup> Century* (Литчфилд-Парк, 2014; с К. Баскиным).

ISBN 978-5-94457-248-6



9 785944 572486 >

Д.М. Бондаренко ОТТЕНКИ ЧЕРНОГО

Д.М. Бондаренко

## ОТТЕНКИ ЧЕРНОГО

КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ  
ВЗАИМОВОСПРИЯТИЯ И ВЗАИМООТНОШЕНИЙ  
АФРИКАНО-АМЕРИКАНЦЕВ И МИГРАНТОВ  
ИЗ СТРАН СУБСАХАРСКОЙ АФРИКИ В США



ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ  
БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ

ИНСТИТУТ АФРИКИ  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

МОСКВА



Издательский дом «ЯСК»

2016

**Dmitri M. Bondarenko**

**THE SHADES OF BLACK**

Cultural-Anthropological Aspects  
of Mutual Perceptions and Relations between  
African Americans and African Migrants  
in the U.S.A.

**Д.М. Бондаренко**

# **ОТТЕНКИ ЧЕРНОГО**

Культурно-антропологические аспекты  
взаимовосприятия и взаимоотношений  
африкано-американцев и мигрантов  
из стран субсахарской Африки в США

*Ответственный редактор*  
д.и.н. И.В. Следзевский

*Рецензенты*  
д.и.н. Н.Л. Крылова, д.и.н. Е.И. Филиппова

**Бондаренко Д.М.**

**Оттенки черного.** Культурно-антропологические аспекты взаимовосприятия и взаимоотношений африкано-американцев и мигрантов из стран субсахарской Африки в США. – М.: Издательский дом «ЯСК», 2016. – 232 с. с илл.

Монография основана на полевых материалах, собранных в 2013–2015 годах. В центре внимания автора – взаимовосприятие и взаимоотношения представителей двух африканских по происхождению групп населения США: существующего уже несколько столетий сообщества африкано-американцев и сложившихся в наше время диаспор выходцев из различных государств субсахарской Африки. В историко-социологическом контексте рассматриваются такие культурно-антропологические аспекты восприятия друг друга черными американцами и африканскими мигрантами, как историческая память и взаимные образы культур. Показывается, как взаимовосприятие носителей разных культур сказывается на их взаимоотношениях. Монография, с одной стороны, лежит в русле общих тенденций в современных антропологии и африканистике, а с другой – вносит вклад в разработку конкретной слабоизученной темы, актуальной не только для этих научных дисциплин, но также для истории и американистики.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научных проектов № 13-01-18036 «Отношения между африкано-американцами и мигрантами из стран Африки в США: социокультурный аспект взаимовосприятия общин» и № 14-01-00070 «Африкано-американцы и мигранты из стран Африки в США: культурная мифология и реальность взаимоотношений».

Фотографии Д.М. Бондаренко.

*Фотография на обложке:* На фонтане «Корона» (скульптор Ж. Пленса), установленном в 2004 г. в чикагском парке Миллениум, сменяют друг друга почти тысяча лиц жителей города, включая, разумеется, и черные лица.

Красно-черно-зеленый флаг – «флаг Африки». Был создан в 1920 г. М. Гарви как символ единства всех черных людей и с тех пор принимается многими организациями panaфриканистов различного толка.

© Бондаренко Д.М., 2016

© Институт Африки РАН, 2016

© Издательский дом «ЯСК», 2016

© Абишева Г.М., оформление, 2016

ISBN 978-5-94457-248-7

*Моим друзьям –  
людям разных культур из многих стран*



*To my friends –  
people of different cultures from many countries*

## БЛАГОДАРНОСТИ

*Автор – руководитель обоих проектов Российского гуманитарного научного фонда, итогом выполнения которых стала эта книга, – искренне благодарен их исполнителям, совместно с которыми собирался полевой материал, – А.Е. Жукову и В.В. Усачевой, друзьям, оказавшим неоценимую помощь в организации и проведении исследования: М. Алео, Д. Баллард, К. Баскину, Э. Блэйкли, М. Бойчук, А. Валке, И. Натуфе, Б. и К. Сорбо, Х. Уиверу, коллегам, участвовавшим в обработке полевого материала, – А.А. Банициковой, О.В. Иванченко, П.А. Попову, а также П. Столлеру за присланные оттиски его публикаций, А.М. Васильеву и И.В. Следзевскому за многолетнюю поддержку в научных начинаниях.*

*Особую признательность автор хотел бы выразить всем информантам, согласившимся потратить время на откровенное общение.*

# ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Введение</i> .....	9
<i>Глава 1. Африкано-американцы и африканские мигранты: взаимное притяжение и отталкивание</i> .....	23
Черные жители США: разные идентичности, различные сообщества .....	23
Черные сообщества США: источники и факторы формирования взаимных образов культур .....	38
<i>Глава 2. Историческая память как фактор взаимодействия африкано-американцев и мигрантов из субсахарской Африки</i> .....	54
Коллективная память о прошлом и межгрупповые отношения в настоящем: африкано-американцы и американские африканцы .....	54
Прошлое Африки и «черной Америки» в исторической памяти черных сообществ США .....	62
<i>Глава 3. Образы культур и взаимодействие между африкано-американцами и мигрантами из субсахарской Африки</i> .....	93
Влияние образов культур на взаимоотношения черных американцев и африканских мигрантов .....	93
Культуры африкано-американцев и африканцев в представлениях друг друга .....	103
<i>Заключение</i> .....	151
<i>Список информантов</i> .....	154
<i>Литература</i> .....	167
<i>Summary</i> .....	196



# CONTENTS

<i>Introduction</i> .....	9
<i>Chapter 1. African Americans and African Migrants: Mutual Attraction and Repulsion</i> .....	23
Black U.S. residents: Different identities, different communities .....	23
Black U.S. communities: The formation of mutual images of cultures .....	38
<i>Chapter 2. Historic Memory as a Factor of Interaction between African Americans and Sub-Saharan African Migrants</i> .....	54
Collective memory of the past and intergroup relations in the present: African Americans and American Africans.....	54
The past of Africa and Black America in the historic memory of the U.S. black communities .....	62
<i>Chapter 3. Images of Cultures and Interaction between African Americans and Sub-Saharan African Migrants</i> .....	93
The impact of images of cultures on the relations between Black Americans and African migrants .....	93
The cultures of African Americans and Africans in mutual perceptions .....	103
<i>Conclusion</i> .....	151
<i>List of Informants</i> .....	154
<i>References</i> .....	167
<i>Summary</i> .....	196

## ВВЕДЕНИЕ

В XVII–XIX вв. вследствие европейской работорговли в большинстве стран Нового Света сформировались крупные общины потомков людей, насильственно вывезенных из Африки; в основном – с ее западного побережья.<sup>1</sup> В частности, в Соединенных Штатах Америки они давно – с периода формирования американского общества – стали неотъемлемой частью исторического, этнокультурного и социально-экономического ландшафта страны, по данным на 2013 г. составляя 12,6% ее населения – 39,9 из 316,1 млн чел. (Anderson 2015).

Добровольная же миграция африканцев в Западное полушарие, в том числе в США, началась в одно время с окончанием эпохи рабства – в 1860-е годы; первыми переселенцами из Африки в США по собственной воле стали уроженцы островов Кабо-Верде (Halter 1993; Wibault 2005: 13–19). Однако масштабы добровольной миграции из субсахарской Африки в Соединенные Штаты долго оставались незначительными. Их резкое расширение произошло даже не сразу после принятия 3 октября 1965 г. Акта об иммиграции и натурализации (*The Immigration and Naturalization Act*), упразднившего дискриминационную по отношению к уроженцам неевропейских (а также отчасти южно- и восточноевропейских) стран систему иммиграционных квот, а только в 1980-е и – особенно – 1990-е годы (Dixon 2006; Terrazas 2009; McCabe 2011), когда многие африканцы утратили обретенную вместе с независимостью веру в возможность построения по-

литически стабильного, социально справедливого и экономически преуспевающего общества в своих странах. «До 80-х годов многие уезжали из Африки только учиться, потому что верили, что, вернувшись в Африку, внесут вклад в развитие своих стран. А с 80-х годов началось разочарование, и многие стали просто уезжать из Африки – эмигрировать» (Архив 2013–2015: интервью 38; см. также: интервью 1, 26; Takougang 2002: 1–6, 9; Okpalauka, Dillard 2012: 128–129).

В результате, как отмечают ученые и журналисты, за последние десятилетия из Африки в США по собственному желанию переселилось больше людей, чем было насильственно перемещено за всю эпоху работорговли (Dodson, Diouf 2004: 199; Roberts 2005; Clark 2006; Arthur 2010: 239; Curry-Stevens 2013: 14). В XXI в. США превращаются в самого крупного реципиента мигрантов из субсахарской Африки (Capps et al. 2012: 3). И этот поток продолжает увеличиваться – среди всех групп иммигрантов в США выходцы из этого региона образуют одну из наиболее быстро растущих: три четверти проживающих в США африканцев прибыли в страну не ранее 1990 г. (Terrazas 2009), а 61% – и вовсе в XXI в. (McCabe 2011; Capps et al. 2012: 2; Zong, Batalova 2014). За 2000–2013 гг. количество африканских мигрантов в США возросло на 137% (с 574 тыс. до 1,4 млн чел.), в том числе за 2010–2013 гг. (всего за 4 года) – на 13% (Zong, Batalova 2014; Anderson 2015). Тем не менее и сегодня они составляют лишь 4% жителей страны, родившихся за ее пределами (Zong, Batalova 2014), 3,2% черных жителей Соединенных Штатов и 0,4% от общей численности населения США (рассчитано по: Anderson 2015). Некоторые ученые даже пишут о «невидимости» африканцев в американском обществе, а следовательно, – в массовом сознании и интеллектуальном дискурсе (Arthur 2000; Hintzen, Rahier 2003; Okure 2011: 5) (в то время как черные уроженцы США «продолжают быть гипервидимыми в стране и за рубежом» [Brooks-Tatum, Thomas 2012: 4]). Пусть, по мнению одной из респонденток, «африканцы становятся чуть лучше известны. Люди все еще очень невежественны в отношении Африки и африканцев, – продолжает она, – но больше уже не столь необычно быть африканцем в Америке» (Архив 2013–2015: интервью 6; см. также: Blyden 2012: 171).

Миграция в США осуществляется практически из всех государств континента; в частности, одна из тенденций последних десятилетий – увеличение притока выходцев из франкофонных стран (Thomas 2011; Aderoju 2014).<sup>2</sup> Тем не менее основными государствами-донорами остаются англоязычные страны и страны, охваченные гражданскими войнами – ныне или в недавнем прошлом: Нигерия, Эфиопия, Гана, Кения, Либерия или Сомали являются родиной половины американских черных африканцев (рассчитано по: Anderson 2015). Уже к 2000 г. африканцы проживали абсолютно во всех пятидесяти штатах страны и ее столичном федеральном округе (Wilson 2003); на сегодняшний день больше всего их в Нью-Йорке, Техасе, Мэриленде и Калифорнии – не менее 100000 человек в каждом из этих штатов (Terrazas 2009; McCabe 2011; Zong, Batalova 2014). Около 95% африканцев в США – горожане, главным образом жители крупных городских агломераций, на первом месте среди которых по числу африканцев (более 100000 человек в каждой) – агломерации Нью-Йорка и Вашингтона (Takyi, Boate 2006: 52–57; Terrazas 2009; Reed, Andrzejewski 2010: 3, 5, 13, 22; McCabe 2011; Zong, Batalova 2014).<sup>3</sup>

Важнейшей отличительной чертой американских африканцев является то, что, хотя среди них можно встретить людей любого образовательного уровня (Wibault 2005: 96–114), в среднем он очень высок – «утечка мозгов» происходит вследствие разных причин: стремления многих образованных африканцев иметь достойный их квалификации уровень жизни, нежелания возвращаться на родину значительной части африканских выпускников американских вузов, наличия немалого числа классных специалистов среди беженцев и политических эмигрантов, больших квот для граждан африканских государств в проводящихся с 1990 г. розыгрышах в лотерею вида на жительство в США (так называемой зеленой карты – *green card*), для участия в которой необходимо обладать как минимум полным средним или средним специальным образованием, и т.д. (Reynolds 2002; Hagopian et al. 2004; Okome, Vanoum 2004; Udogu 2004; Lobo 2006; Kaba 2009; Thomas 2011; Logan, Thomas 2012). Согласно статистике по своему образовательному уровню африканцы опережают другие группы иммигрантов и даже превосходят белых, а тем более черных, уроженцев США (Dixon 2006; Terrazas 2009; McCabe 2011; Capps et

al. 2012: 1, 12–15; Zong, Batalova 2014). По состоянию на 2007 г., лишь 13% проживавших в США уроженцев субсахарской Африки в возрасте от 25 лет и старше не имели как минимум полного среднего образования, 28% обладали ученой степенью не ниже бакалавра (Capps et al. 2012: 14, табл. 6). «... Соединенные Штаты, Канада и Австралия привлекают непропорционально много наиболее высокообразованных африканских мигрантов, в то время как менее образованные, как правило, направляются в Соединенное Королевство, Францию и другие европейские страны» (Capps et al. 2012: 1; см. также: Okome 2002: 6; Logan 2007: 55–56; Curry-Stevens 2013: 46–59). Однако вследствие нарастания притока беженцев среди африканских мигрантов постепенно становится больше людей не столь высокообразованных. Характерно, в частности, существенное падение на протяжении 1990-х годов доли выпускников колледжей среди эмигрантов в США из стран, охваченных в тот период гражданскими войнами: Либерии, Сомали, Судана, Сьерра-Леоне, Эфиопии (Kusow 2014: 77, табл. 2). Тенденция к увеличению притока малообразованных мигрантов вызывает беспокойство у части высокообразованных африканцев, опасющихся, что эти люди не смогут благополучно устроиться в Америке и начнут создавать проблемы не только себе, но и всем американским африканцам (Архив 2013–2015: интервью 21, 25, 47). Тем не менее еще раз подчеркнем, что на данный момент мигранты из субсахарской Африки представляют собой наиболее высокообразованный сегмент населения США.

Таким образом, сегодня в Соединенных Штатах сосуществуют общины, «генетически» связанные с одним регионом – субсахарской Африкой, однако имеющие очень разную историю и занимающие различное положение в современном американском социуме. Черные жители Соединенных Штатов Америки в далеком первом поколении – те, чьи предки были привезены из Африки (в подавляющем большинстве случаев – Западной) в качестве рабов столетия назад, называются в настоящей работе «африкано-американцами», поскольку ныне именно такое наименование (по-английски – *African Americans*) признается наиболее корректным большинством самих представителей данной группы населения страны (подробнее см. ниже) и в связи с этим прочно утвердилось в англоязычном общественно-политическом и научном

тезаурусе. Под «африканцами» (*Africans*) же имеются в виду современные добровольные мигранты из стран субсахарской Африки. Следует отметить, что почти все наши респонденты из этой категории – мигранты в первом поколении, хотя уже вступает во взрослую жизнь поколение их детей, или родившихся в США, или привезенных в страну в раннем возрасте. Также в монографии детально не рассматривается, а лишь эпизодически упоминается заслуживающая специального изучения еще одна группа черного населения страны – афрокарибцы, т.е. черные уроженцы Антильских островов в Карибском море, как и африкано-американцы, – потомки некогда завезенных из Африки рабов, но, подобно африканцам, являющиеся мигрантами в США. Так же можно охарактеризовать и еще одну, самую малочисленную и культурно обособленную, группу населения страны африканского происхождения, не изучавшуюся автором данной работы, – черных уроженцев стран Латинской Америки.

Несмотря на общность корней, между черными общинами, и в частности, африкано-американцами и африканцами сохраняется значительная «социальная дистанция» (Iheduru 2013). С учетом истории и Африки, и черного населения Нового Света этот факт может показаться вполне естественным, однако примечательно в нем то, что он противоречит мифологемам и идеологемам целого ряда мощных интеллектуальных, культурно-просветительских и политических течений, начавших распространяться среди и африкано-американцев, и африканцев, и афрокарибцев еще в середине XIX в. Гарвеизм, негритюд, панафриканизм, афроцентризм и другие учения такого рода утверждали и утверждают идеи о единой культурной и духовной основе всех черных людей, об особом душевном складе и менталитете черного человека, где бы он ни родился, о всемирном «черном братстве» и наличии у всех представителей «черной расы» общих целей и задач, требующих их совместных действий в мире, которым правят белые. Однако после создания черными американцами государства Либерия в 1847 г. и прекращения в США рабства и работорговли в 1865 г. вплоть до самого недавнего времени взаимоотношения черных сообществ двух полушарий имели во многом виртуальный характер: до 1980-х – 1990-х годов приток уроженцев Африки в Америку был невелик (как отмечалось выше), обратный поток был еще слабее.

В такой ситуации, к тому же в условиях расового неравенства в Америке, колониализма и неоколониализма в Африке, идеи о «черном братстве» находили отклик в сердцах многих африканцев и африкано-американцев от высоких интеллектуалов до социально и политически активных молодых представителей городских низов.

Когда же настоящая «встреча» состоялась, обнаружилось, что Малкольм Икс, одна из ярчайших фигур в истории движения за гражданские права черных американцев, был прав, в образных выражениях высказывая сомнение в перспективах панафриканизма как идеологии, способной объединить черных людей по обе стороны Атлантического океана: «Нам следует быть реалистичными и гибкими. Африка далеко от нас, и между нами большая водная преграда» (цит. по: Goldman 1979: 148). За столетия раздельного существования между черными уроженцами двух континентов образовалось множество глубоких различий самого разного рода. Глядя на «других черных людей» как в зеркало, ни африкано-американцы, ни африканцы не видят собственного отражения или видят, но как в зеркале кривом. Одним различия кажутся непреодолимыми или даже не требующими попыток преодоления (как африканцам, считающим африкано-американцев «просто черными американцами» [Архив 2013–2015: интервью 3, 4, 6, 7, 16, 21, 22, 24, 28, 34, 36, 38, 45, 47, беседы 1, 4, 12, 15, 22, 40, 57, 65, 85, 99, 109], или африкано-американцам, индифферентным к своим африканским корням [Архив 2013–2015: интервью 5, 10, 27, 39, 41, 43, 44, 46, беседы 3, 26, 115]), другие же, напротив, прилагают для этого все усилия, подобно активистам некоторых ассоциаций африканских мигрантов и американских общественных и благотворительных организаций (Архив 2013–2015: интервью 12, 22, беседы 80, 107; см. также: Tinuoye 2013<sup>4</sup>), убежденным приверженцам афроцентристских идей – в основном африкано-американцам, желающим культивировать в себе «африканскую идентичность», но иногда и африканцам (Архив 2013–2015: интервью 12, 17, 53, беседы 22, 32, 39, 80, 100, 142).

Нет оснований не согласиться с оценкой одной из наших собеседниц: «африканцам все еще очень трудно принять африкано-американцев. Также и африкано-американцам – принять африканцев: многие африкано-американцы видят в африканцах просто

иностранцев» (Архив 2013–2015: интервью 6). В ряду причин, определяющих такой характер взаимоотношений между африканцами и африкано-американцами, не последнее место занимает своеобразие восприятия ими друг друга. В значительной мере оно обусловлено социальными параметрами, например, уже упомянутым превосходством африканцев в уровне образования. Но не меньшее значение имеют и культурные факторы. Одна часть топосов взаимовосприятия африканцев и африкано-американцев связана с неодинаковостью преломления в коллективной памяти и отражения в массовом сознании тех и других важнейших событий и явлений прошлого (см.: Бондаренко 2015б). Другая же их часть непосредственно связана с сегодняшним опытом межкультурного общения, в ходе которого обнаруживаются глубокие различия между культурами черных американцев и недавно прибывших в страну африканцев, также не позволяющие им считать себя частями единого целого.

Этим исходным положением – о двух группах культурно-антропологических факторов взаимовосприятия африкано-американцев и современных мигрантов в США из стран Африки южнее Сахары, взаимосвязанных с факторами социальными, – обусловлена структура основной части монографии. Изучению топосов взаимовосприятия черных американцев и мигрантов из стран Африки южнее Сахары, их влиянию на взаимоотношения между ними было посвящено исследование, по итогам которого она написана. Таким образом, в основу этой книги положены авторские полевые материалы.

Исследование проводилось в 2013–2015 гг. в семи штатах (Алабаме, Иллинойсе, Массачусетсе, Миннесоте, Миссури, Нью-Йорке и Пенсильвании); как в ряде малых и средних городов – от восьмитысячного Гантерсвилла до более чем трехсоттысячного Сент-Луиса, так и в крупных – Бостоне, Миннеаполисе, Нью-Йорке, Филадельфии, Чикаго. Следует отметить, что его тематика является недостаточно разработанной в мировой науке: на сегодняшний день по ней опубликовано мало исследований даже в самих США.<sup>5</sup> Это связано как с новизной предмета (выше уже отмечалось, что приток мигрантов из африканских государств в Соединенные Штаты интенсифицировался недавно), так и с потенциальной общественно-политической остротой темы. При этом



сама проблематика транснациональных миграций и их последствий, и прежде всего миграций из Африки «по линии Юг – Север», несомненно, является одной из наиболее приоритетных и активно разрабатываемых в современной антропологии. Более того, все чаще среди антропологов раздаются голоса о том, что эта проблематика, отражающая изменения в современном мире, меняет сам предмет антропологии, которым в условиях культурной глобализации становится изучение не отдельных обществ или культур как неких относительно замкнутых и целостных единиц анализа, а именно процессов и результатов транснационализации как нового феномена социокультурной истории человечества (Glick Schiller, Faist 2010). Меняется и африканистика: из дисциплины «региональной», изучающей африканский континент, она превращается в дисциплину «глобальную», объект которой – африканцы где бы они ни жили (Schramm 2008b). В то же время наше исследование способно не просто внести вклад в поиски подходов к новой актуальной проблеме, но и задать дополнительные измерения этих поисков ввиду своеобразия контрагентов взаимодействия в изучаемом случае: не просто мигрантов и принимающей культуры, а исторически двух культур мигрантов, имеющих общие истоки, но столь разные судьбы. Таким образом, наша работа, с одной стороны, укладывается в русло современных тенденций в антропологии и африканистике, а с другой – может внести вклад в разработку конкретной слабоизученной темы, актуальной не только для этих двух научных дисциплин, но и для американистики.

В первый полевой сезон ставилась задача выявить максимально широкий спектр особенностей взаимовосприятия и взаимоотношений африканских мигрантов и африкано-американцев, складывающихся в различных социальных контекстах. Для сбора научного материала использовались методы структурированного, полуструктурированного и неструктурированного интервью и наблюдения. Участники проекта в различных городах и штатах двух историко-культурных регионов и четырех субрегионов США – Северо-востока (Новой Англии и Среднеатлантического) и Среднего Запада (Северо-восточного центрального и Северо-западного центрального) ежедневно проводили время в районах компактного проживания африкано-американцев и африканцев,

встречались и беседовали с людьми из самых разных социальных слоев и групп. В частности, с сотрудниками и посетителями офисов некоммерческих организаций из среды африканских мигрантов и африкано-американцев, черными общественными активистами, представителями высококвалифицированных профессий (инженерами, врачами, юристами, школьными и университетскими преподавателями), студентами колледжей и университетов. В то же время нашими собеседниками становились работники и клиенты «черных» магазинов, парикмахерских салонов и клубов, кафе и ресторанов африканской кухни, африканских продовольственных, вещевых и сувенирных рынков, черные прихожане мечетей и церквей и т.д. Важной частью работы стало присутствие на публичных мероприятиях (формальных и неформальных) организаций африкано-американцев, африканских землячеств, пан-африканских общественных объединений и др.

В итоге интервью и беседы были проведены с африкано-американцами, уроженцами 22 из 49 стран субсахарской Африки (Бенина, Ганы, Гвинеи, Кабо-Верде, Камеруна, Кении, Кот-д'Ивуара, Либерии, Мавритании, Мали, Нигера, Нигерии, Руанды, Сенегала, Сомали, Судана, Сьерра-Леоне, Того, Уганды, Чада, Эритреи и Эфиопии), черными уроженцами пяти государств Карибского бассейна (Барбадоса, Гаити, Гайаны, Тринидада и Тобаго, Ямайки),<sup>6</sup> а также жителями США иного (арабского, еврейского, европейского, индийского, китайского, латиноамериканского) происхождения, так или иначе связанными с африканцами и/или африкано-американцами. Наконец, важная пицца для размышления была получена в ходе профессионального общения с коллегами-антропологами, африканистами и африкано-американцами в университетах – Бостонском, Гарвардском, Лихай, Пенсильвании, Питтсбургском, Северо-восточном, Северо-западном, в колледже Уэллсли и в Американском музее естественной истории.

Основным отличием полевой работы в 2014 г. явилось смещение акцентов с по возможности максимально широкого географического, социального, национального охвата респондентов на конкретное исследование двух четко очерченных сопоставимых друг с другом небольших общин на севере штата Алабама (Юго-восточный центральный субрегион, или Глубокий Юг региона

Юг). Работа проводилась в состоящей почти всецело из небогатых и обладающих средним уровнем образования африкано-американцев общине молельни им. Ливингстона Африканской методистской епископальной церкви в черном районе Холм (*The Hill*) восьмитысячного городка Гантерсвилл в графстве Маршалл<sup>7</sup> и в эфиопской православной общине, члены которой (многие – рабочие на местных птицефабриках) съезжаются на службу и другие мероприятия в город Хантсвилл из разных концов соседних графств Маршалл и Мэдисон. То есть в центр изучения была поставлена ситуация не в крупных городах Северо-Востока и Среднего Запада, исторически более космополитичных и толерантных, а в малых городах в глубинке на Юге страны, известной своими консерватизмом и традиционализмом. Уделение внимания ситуации в небольших городах также было вызвано желанием учесть новейшую тенденцию африканской миграции в США, заключающуюся в освоении мигрантами, ранее практически неизменно предпочитавшими «бросать якорь» в мегаполисах, поселений такого масштаба.

Соответственно изменению объекта изучения были скорректированы и методы исследования. В основу было положено стремление установить с членами двух общин доверительные отношения. Поэтому участники исследования отказались от обширных интервью под запись на диктофон по нескрываемому от респондента плану и предпочли беседы (впрочем, зачастую также продолжительные), которые правильно было бы назвать полуструктурированными и неструктурированными интервью. Их запись осуществлялась от руки по ходу беседы-интервью. Гораздо большее значение, нежели в 2013 г., придавалось работе методом наблюдения. Участники исследования не пропустили ни одного мероприятия в церквях изучавшихся общин, побывали в домах некоторых их членов, встречались с ними в неформальной обстановке в кафе... Общие впечатления от увиденного, подмеченные интересные детали и услышанные характерные мнения впоследствии также записывались. Кроме того, были тщательно проанализированы экспозиции городских музеев Гантерсвилла и соседнего Албертвилла с целью проследить, как в наши дни визуальными средствами формируется историческая память о прошлом черного населения США и через нее создается представление о

его месте и роли в американском обществе не только в прошлом, но и в настоящем. С этой же целью автор данной монографии посетил мемориал Мартина Лютера Кинга в его родном городе Атланте (штат Джорджия) – неофициальной «столице американского Юга», одним из главных центров движения за гражданские права 1954–1968 гг.

Наконец, в третий полевой сезон, 2015 г., исследование проводилось в двух городах: Сент-Луисе и Нью-Йорке. Сент-Луис находится в штате Миссури, относящемся к историко-культурному региону Средний Запад, субрегиону Северо-западный центральный. В этом субрегионе нашей группой уже проводилась полевая работа (в штате Миннесота в 2013 г.). Однако Сент-Луис был выбран нами как связующее звено – и географически, и историко-культурно – между Севером и Югом США, где мы работали соответственно в первый и второй сезоны. Некогда этот город в центре страны находился на границе двух миров – рабовладельческого Юга, являясь его крайним северным форпостом, и свободного Севера, начинавшегося уже на реке Миссисипи, на берегу которой расположен город, поскольку река в этом месте считалась относящейся к простиравшемуся за ней аболиционистскому штату Иллинойс. Вряд ли где-то еще столкновение двух миров было столь прямым и наглядным, как в Сент-Луисе: по одним и тем же улицам ходили и черные рабы, и свободные люди африканского происхождения; и рабовладельцы, и убежденные противники рабства. Работа над настоящим проектом в разных частях Америки убедила нас, что культурная граница между Севером и Югом, образовавшаяся в результате различий в их истории в связи в первую очередь с рабством черных, не исчезла и по сей день. Она остается значимым культурным и социально-политическим фактором общественной жизни страны, а «северянин» и «южанин» – узнаваемыми типажам. Социокультурная же пограничность Сент-Луиса проявлялась на всем протяжении истории города и после отмены рабства (Christensen 1972; Morris, Wesley 1999) вплоть до событий 2014–2015 гг., связанных с убийством белым полицейским чернокожего юноши Майкла Брауна в пригороде Сент-Луиса Фергюсоне. Кроме того, Сент-Луис представил в нашем исследовании еще один тип города – не маленький и не большой, а средний по числу жителей.

В Нью-Йорке же, крупнейшем центре расселения мигрантов из Африки, имеющем при этом колоссальную африкано-американскую общину, повторное исследование было проведено «точечно», преследуя конкретную цель: углубить наше понимание взаимовосприятия и взаимоотношений между африканцами и черными американцами в ситуации, когда они являются в прямом смысле слова соседями. Поэтому нами посещались два района города: Гарлем на Манхэттене и Джемейка в Квинсе, где африканские мигранты и черные уроженцы США живут бок о бок. В то же время если в Гарлеме африканцы образуют анклав вокруг Западной 116-й улицы, то в Джемейке они проживают с африкано-американцами чересполосно; если в Гарлеме основная часть населения – низший класс и низшая часть среднего класса, то в Джемейке – уважаемый средний класс, наконец, если в Гарлеме черное население составляет подавляющее большинство (пусть и не столь абсолютное, как еще четверть века назад), то в Джемейке очень существенен латиноамериканский компонент.

Методы исследования в третий сезон являлись сочетанием использовавшихся ранее и некоторых новых. Обширные структурированные интервью, бравшиеся по предварительной договоренности, по-прежнему дополнялись беседами с людьми, встреченными во время походов по черным кварталам и районам, в принадлежащих африканцам и африкано-американцам заведениях и т.д. Метод наблюдения особенно активно использовался во время нахождения в районах совместного проживания черных американцев и современных мигрантов из Африки в Нью-Йорке. Также в обоих городах нами посещались музеи, постоянные экспозиции и временные выставки которых дают представление о том, как сегодня репрезентируются африкано-американцы и африканцы, их история и культура. Репрезентируются в том числе ими самими в музеях, созданных черными активистами. Был проведен и анализ нескольких последних на момент нашего пребывания в Сент-Луисе номеров еженедельника *St. Louis American* – рупора африкано-американской общественности города. Наконец, ценные экспертные оценки были получены от ученых Университета им. Вашингтона в Сент-Луисе – африкано-американцев, африканцев, белых.

В общей сложности за три полевых сезона были записаны 196 интервью и бесед различных степеней структурированности и продолжительности (от нескольких минут до двух часов), зафиксированы наблюдения за многими событиями публичной и частной жизни африкано-американцев и африканских мигрантов, составлен архив, включающий в себя разнообразные материалы по тематике исследования: помимо 806 фотографий, это рекламные листовки и визитные карточки африканских заведений и предприятий (магазинов, парикмахерских, ресторанов...), брошюры политических и культурных организаций африкано-американцев и африканцев, молитвенники «черных церквей», музейные буклеты и т.д. и т.п. По нашему мнению, полученные в ходе полевого исследования научные данные позволяют делать выводы относительно культурно-антропологических аспектов и факторов взаимовосприятия и, следовательно, взаимоотношений африкано-американцев и современных мигрантов из стран Африки южнее Сахары в США.

---

<sup>1</sup> Наиболее полное описание истории европейской работорговли на русском языке представлено в книге С.Ю. Абрамовой (Абрамова 1992); о формировании черных сообществ и их роли в формировании наций в Западном полушарии см.: Нитобург 1987. Из бесчисленного множества работ на иностранных языках особо следует выделить энциклопедическое издание, выпущенное не так давно в США (Falola, Warnock 2007), и известные обобщающие монографии Ф.Д. Кёртина (Curtin 1969), Дж. Торнтона (Thornton 1998), С. Дрешера (Drescher 1999), Х. Томаса (Thomas 2006), Й. Майсснера, У. Мюке и К. Вебера (Meissner et al. 2008), Х.С. Клейна (Klein 2010). Добротное научное описание истории рабства в США см.: Berlin 2003.

<sup>2</sup> См. прекрасные этнографические описания жизни в Нью-Йорке в 1990-е – 2000-е годы иммигрантов из стран Западной Африки, некогда бывших французскими колониями: Stoller 2002b; Abdullah 2010a.

<sup>3</sup> Об африканских мигрантах в отдельных крупных городах и городских агломерациях США см., в частности: Frazier et al. 2010: 109–212, 243–256, 287–325.

<sup>4</sup> Кроме того, см., например: <http://www.africandiasporadialogues.net/> (просмотрено 02.08.2015); [http://www.africanoutlook-online.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2887:2011-pan-african-summit-minneapolis-minnesota-usa&catid=116:community-announcements&Itemid=](http://www.africanoutlook-online.com/index.php?option=com_content&view=article&id=2887:2011-pan-african-summit-minneapolis-minnesota-usa&catid=116:community-announcements&Itemid=)

628 (просмотрено 02.08.2015); <http://www.sayyestoeducation.org/> (просмотрено 10.08.2015); <http://www.uapo.com> (просмотрено 11.08.2015).

<sup>5</sup> Вот едва ли не полный список значимых работ, непосредственно посвященных различным аспектам взаимовосприятия и отношений между африкано-американцами и недавними мигрантами из Африки в США: Stoller 2002a; Jackson, Cothran 2003; Mitchell-Agbemadi 2004; Foster 2005; Mwakikagile 2005; 2007; 2009; Darboe 2006–2008; Alex-Assensoh 2010; Blyden 2012; Iheduru 2013. Стоит обратить внимание на то, что все эти труды были опубликованы недавно – уже в XXI в.

<sup>6</sup> В последующие полевые сезоны эти списки пополнили соответственно Гамбия и Доминиканская Республика.

<sup>7</sup> Молельня носит имя основавшего ее в 1922 г. черного американца по фамилии Ливингстон (*Livingston*), а не великого английского путешественника по Африке Давида Ливиингстона (*Livingstone*).

# ГЛАВА 1

## АФРИКАНО-АМЕРИКАНЦЫ И АФРИКАНСКИЕ МИГРАНТЫ: ВЗАИМНОЕ ПРИТЯЖЕНИЕ И ОТТАЛКИВАНИЕ

### Черные жители США: разные идентичности, различные сообщества

Нарастающий приток мигрантов из стран субсахарской Африки в Соединенные Штаты Америки позволяет ряду исследователей поднимать вопрос об образовании общности «новых», или «других» африкано-американцев, о формировании в США «новой африканской диаспоры» (Millman 1997: 172; Koser 2003; Konadu-Agyemang et al. 2006; Shaw-Taylor, Tuch 2007; Okpewho, Nzegwu 2009; el-Malik 2011; Labang 2014; etc.). В то же время в науке все чаще ставится под сомнение эвристическая ценность самого понятия «диаспора», в частности, применительно к африканцам, покинувшим Африку (Alpers 2001; Dufoux 2008: 10–15; Schramm 2008b; Zeleza 2008; 2010). В нашем же понимании, диаспоры – не любые совокупности выходцев из одного народа или одной страны, проживающих в другой стране (мы согласны с А. Онг, что за таким взглядом стоит «... аналитическая концепция, слишком узкая для осмысления разнонаправленности и многообразия причин большинства современных международных миграций» [Ong 2003: 87]), а лишь те, которые образуют сетевые сообщества, служащие мигрантам средством и более успешной адаптации в принимающем социуме, и поддержания собственной культурной идентичности. Благодаря многочисленным и разнообразным видимым и невидимым связям между их членами такие сообщества-диаспоры образуют в принимающем социуме своеобразные экстерриториальные единицы, *status in statu* – «государства в государстве» (Бондаренко и др. 2009: 10: 45). Более того, эти сетевые сообщества часто также охватывают близких, коллег, деловых партнеров и т.д., эмигрировавших в другие страны и остающихся на родине.



У недавних мигрантов из многих стран Африки в США, как показало наше полевое исследование, диаспоры как сетевые сообщества уже успели сложиться. Причем именно диаспоры выходцев из отдельных стран континента – ганская, сенегальская, эфиопская и т.д., а не единая «африканская диаспора»; таково мнение и подавляющего большинства самих респондентов-африканцев (Архив 2013–2015: интервью 3, 16, 20, 22, 28, 48, 52, беседы 69, 70, 85, 128; др.). Отношения в этих диаспорных сообществах небесконфликтны (Архив 2013–2015: интервью 8, 9, 36, 47, 51), они внутренне крайне неоднородны и фрагментированы – этнически, религиозно, социально, политически – и в то же время частично пересекаются друг с другом (например, на основе этнической, языковой или религиозной общности мигрантов из разных африканских государств), между их членами существует множество деловых, дружеских, а иногда и семейных связей, изредка они демонстрируют наличие также общеафриканского и даже панчерного пластов самосознания, но чаще, – напротив, пласта узкоэтнического. Однако именно страна происхождения является «опорной точкой» идентичности большинства африканских мигрантов в первом поколении (и, соответственно, проведения ими границ своего сообщества и определения преимущественного круга общения даже тогда, когда африканцы из разных стран живут бок о бок [см., например: Архив 2013–2015: интервью 52, беседы 102, 128, 131]).

Группы выходцев из одной страны в США принято называть «общинами», или «сообществами» (*communities*). Центральная роль среди прочих национального (по стране происхождения) пласта идентичности и господствующее среди африканцев ощущение панафриканского сообщества мигрантов как своего рода «федерации» общин уроженцев одного государства наглядно проявляются в программах и деятельности создаваемых ими общественных организаций. Например, одной из главных целей ассоциации «Африканцы в Бостоне» (*Africans in Boston*) провозглашено «предоставление африканцам и друзьям африканцев платформы, на которой преодолевались бы культурные, образовательные и профессиональные барьеры между различными африканскими общинами,... разобщенность и слабость африканских общин»<sup>1</sup>. А 8-й Ежегодный африканский парад и фестиваль в Нью-

Йорке прошел 19 октября 2014 г. под лозунгом «Возвысим голос все вместе, чтобы расширить возможности наших общин».<sup>2</sup> Такое соотношение пластов идентичности – национальный пласт занимает центральное положение, этнический (а иногда и религиозный) конкурирует и порой даже конфликтует с ним, а общеафриканский сосуществует с ним непротиворечиво – характерно для африканских мигрантов. Оно присуще их сознанию не только в Америке, но и в других странах (Fumanti, Werbner 2010), в частности в России (Бондаренко и др. 2009а: 43–47; 2009б; Bondarenko et al. 2009: 89–96).

То, что главным уровнем идентичности мигрантов из субсахарской Африки является национальный, чрезвычайно важно и для понимания особенностей взаимовосприятия африканцев и африкано-американцев как предпосылки взаимоотношений между ними. В противоположность африканцам, африкано-американцы, несмотря на определенные региональные различия, образуют единую этнокультурную, в том числе языковую, общность, самоопределяющуюся на основе расовой принадлежности. При этом они видят в себе не стремящуюся найти нишу в уже образовавшемся американском социуме «диаспору», а один из его важнейших изначальных компонентов. Идеологи «черного национализма» и панафриканизма XIX – середины XX вв. – Э.У. Блайден, М. Гарви, У. Дюбуа и другие<sup>3</sup> рассматривали африканцев вне Африки именно как диаспору (пусть и не употребляя это тогда вообще еще не утвердившееся в современных языках слово). Они уподобляли свой народ евреям, а трансатлантическую работоторговлю – библейскому Исходу. Блайден прямо признавал сходство своих взглядов с воззрениями основоположника сионизма Т. Герцля (см.: Schramm 2008b: 5–6). На тезисе о черных жителях Нового Света как «рассеянном народе» и строилась пропаганда идеи об их «возвращении» в Африку, опять же, подобно сионизму, призывающему к «возвращению» евреев на Землю Израильскую (см., например: Dufoix 2008: 10–15). Однако среди широких масс африкано-американцев такой взгляд распространен сегодня еще меньше, чем тогда. По справедливому утверждению одного из африкано-американских респондентов, «существенные различия между африканцами и африкано-американцами обусловлены разницей в историческом опыте – в том, что одни испытывали на

себе тяготы колониализма, а другие – расизм; африкано-американцы являются частью истории этой страны и носителями ее исторического опыта на протяжении уже четырех-пяти-шести поколений. Они вписаны в историю этой страны, а африканцы только приехали, и это порождает дополнительные проблемы» (Архив 2013–2015: беседа 75).

Действительно, африкано-американцы, за исключением небольшой части интеллектуалов из числа тех, кто особенно активно культивирует в себе «африканскую идентичность» и считает себя африканцами, волею судеб родившимися и живущими в чужой стране – Америке (см., например: Архив 2013–2015: интервью 12, 53, беседы 11, 80, 100), не ассоциируют лично себя с Африкой, а видят в себе подлинных американцев. «Некоторые африкано-американцы очень гордятся африканским происхождением, а некоторые не придают ему значения, – делится своими наблюдениями мигрант из Нигерии. – Африкано-американцы так патриотичны, до такой степени американцы, что они хотят ассоциировать себя с тем, что они сделали для этого общества» (Архив 2013–2015: интервью 51). Эти слова находили подтверждение в ряде наших интервью с черными американцами (см., например: Архив 2013–2015: интервью 15, 17, 40). При этом для самосознания африкано-американцев важно, что они единственные, чьи предки стали американцами помимо собственной воли: «... для многих иммигрантов, которые приехали добровольно, Америка и в самом деле стала новым местом, полным надежд. Но не для нас – поработанных черных» (Архив 2013–2015: интервью 30; см. также там же: интервью 12, 17, 38, 41, 44, беседа 75). И сегодня обсуждая, в том числе публично – в прессе иммиграционную политику государства, черные американцы не забывают особо подчеркивать, что «Америка – нация иммигрантов, за исключением африкано-американцев, которые были привезены сюда в цепях и по принуждению» (Caldwell 2015). Свою трагическую историческую судьбу африкано-американцы считают возможным сравнивать только с судьбами соотечественников-индейцев, лишенных своих земель и загнанных в резервации, и евреев, переживших нацистский холокост (Архив 2013–2015: интервью 12, 14, 17, 30; см. также: Arthur 2010: 231; Aгауо 2014; Асанте 2015; развивает эту же мысль и уроженец Великобритании, наполовину

англичанин, а наполовину черный гайанец П. Гилрой: Gilroy 1993: 213–217). «Холокостом» работорговля названа, например, в начале фильма, демонстрируемого в Музее черной истории «Гриот» в Сент-Луисе (в конце же фильма работорговля называется «геноцидом»). Для обозначения «африканского холокоста» – работорговли – африкано-американским антропологом и африканистом Маримбой Ани (урожденной Донной Ричардс) было введено понятие «маафа» (*maafa*) – «великое бедствие» на языке суахили (Ани 1980). Слово «маафа» прижилось в лексиконе черных американцев: оно провозглашено «официальным» синонимом «холокоста» «Обществом африканского холокоста», служит названием ежегодной церемонии в память о жертвах работорговли и т.д.<sup>4</sup>

Некоторые респонденты склонны рассматривать отношения между африкано-американцами и африканцами в США в первую очередь именно как отношения между автохтонами и мигрантами (см., например: Архив 2013–2015: интервью 5, 15, 41). Идея одной из ярчайших личностей в истории «черного национализма» М. Гарви о необходимости «возвращения» всех черных людей в Африку вызывала у некоторых африкано-американских респондентов не только несогласие, но и возмущение: «Мы были здесь с самого начала [существования американского государства], так почему это мы должны покинуть нашу страну? Америка – наша страна!» (Архив 2013–2015: интервью 17; аналогично см.: интервью 39, 40, 42, 43). У многих из них, как уже упоминалось, прошлое и настоящее Африки не вызывает особого интереса, и они не желают ассоциировать себя ни с ней, ни с уроженцами ее слаборазвитых стран (Архив 2013–2015: интервью 6, 53, беседа 67). Возможно, часть африкано-американцев даже опасается, что их будут ассоциировать с мигрантами из Африки, потому что в американском общественном сознании статус мигрантов тем ниже, чем экономически менее развиты их родные страны (Henry 1999).

Африканские мигранты сами ощущают разницу в отношении к Америке между собой и подавляющим большинством черных уроженцев этой страны: некоторые из них прямо заявляют, что главная причина существенных расхождений между их культурами, стилями мышления и поведения заключается именно в том, что африкано-американцы – «в своей стране», американское об-

щество – это их общество, в которое они встроены изначально (Архив 2013–2015: интервью 3, беседы 25, 63, 81, 109). По наблюдениям молодой женщины, чей отец мексиканец, а мать родом из Эфиопии, «африканцы адаптируются [в США] гораздо лучше мексиканцев, которые хотят вести себя, как в Мексике, не понимая, что в Америке свои порядки. Африканцы же усваивают американские порядки быстрее и лучше» (Архив 2013–2015: беседа 82). И все же, когда мы спросили бездомного пожилого африкано-американца, как он отличает африканцев от черных американцев, он ответил: «Очень просто: чувствуется, что они не в своей стране» (Архив 2013–2015: беседа 16). Африканцы и в самом деле четко сознают себя как мигрантов – людей, приехавших в чужую страну и пытающихся освоиться в ней, вынужденных нащупывать пути интеграции в общество, одной из неотъемлемых, фундаментальных социокультурных составляющих которого являются африкано-американцы. Более того, несколько африканских мигрантов утверждали, что черные американцы относятся к ним хуже белых, что только от них они слышали открытые призывы «убираться домой» (Архив 2013–2015: интервью 4, 7, 11, 16, 21, 38, беседа 25; см. также: Cunningham, Svoboda 2006; Okrah 2011: 37). То есть членами обеих групп «иностранный статус африканцев... используется как маркер для определения разницы» между ними и африкано-американцами (Abdullah 2010a: 55). Недавние черные иммигранты относятся к возможности обозначения себя как «африкано-американцев» очень по-разному, в диапазоне от настаивания на нем до категорического отказа от такого наименования, но все же чаще они не желают называться «африкано-американцами», обосновывая это, в том числе, стремлением избежать ассоциирования себя с рабством и его историей, принудительностью миграции в США тех, кого принято именовать «африкано-американцами» (el-Malik 2011; Okure 2011: 7–8; см. также оживленные дискуссии в Интернете, например: <https://neoafricanamericans.wordpress.com/> [просмотрено 02.08.2015]).

Африканцы проводят границы своих сообществ в первую очередь не по расовому признаку (и потому на этом уровне самоидентификации не включают в них всех черных людей или даже всех африканцев), а по национальному, а также этническому,

языковому, религиозному; африкано-американцев же они воспринимают как «ясно очерченную этническую группу с определенным набором культурных норм и ценностей» (Foster 2005: 35; см. также, например: Архив 2013–2015: беседы 49, 50; Okrah 2011: 33–34). То, что от расовой принадлежности может зависеть статус членов одного общества (а не колонизаторов и колонизованных), что расовое деление в состоянии являться одной из основ его устройства и служить призмой, через которую жители страны воспринимают всё и вся (и потому, в частности, могут воспринимать африканцев, африкано-американцев и афрокарибцев как одну группу [Swigart 2001: 4–9; el-Malik 2011: 106]), вызывает изумление и непонимание у людей, приезжающих в США из в целом монорасовых стран Африки и Антильских островов (см., например: Архив 2013–2015: интервью 47, 49, 52, беседы 18, 139, 141; Phinney, Onwughalu 1996; Swigart 2001: 12–13; Hintzen, Rahier 2003: 35–84; Mwakikagile 2007: 40–41; McDonald et al. 2008: 16; Clark 2009: 256; Arthur 2010: 240; el-Malik 2011: 108; Oray 2013: 134–136; Halter, Johnson 2014: 8–9).<sup>5</sup>

Видящие, но не понимающие причин этого африкано-американцы нередко оценивают такую реакцию африканцев как нежелание солидаризироваться с ними, как игнорирование интересов черной расы ввиду того, что, по их мнению, африканцы никогда не испытывали на себе ужасов расизма (Архив 2013–2015: интервью 8, 19, 46, беседы 44, 132; см. также: Swigart 2001: 13; Obiakor 2005: 4; Afranie-Sakyi 2013: 12), и обсуждают на интернет-форумах вопрос: «есть ли вообще африканцам дело до черных людей в Соединенных Штатах?».<sup>6</sup> Ведь для них самих именно расовая принадлежность – основной критерий деления мира на «свой» и «чужой», ключевой аспект самосознания. Расовый компонент настолько превалирует в сознании африкано-американцев, что иногда они высказывают африканцам свое искреннее удивление тем, что в Африке черные люди не могут «договориться» об объединении в одно государство (Архив 2013–2015: интервью 38). Еще одну примечательную грань сознания черных американцев увидел в их непонимании невыраженности у африканцев расового сознания один из наших респондентов. Помимо прочего, он рассматривает это как проявление типичного для уроженцев США любого происхождения неосознанного взгляда на весь мир с по-

зиций американской исключительности, в частности, на расовую историю Африки сквозь призму расовой истории Америки (Архив 2013–2015: интервью 46; см. также: интервью 51).

По выражению А. Алекс-Ассенсо, африканцы и афрокарибцы «имеют многослойное понятие идентичности, тогда как [черные] американцы – целостное: расовое» (см.: el-Malik 2011: 108). Вероятно, Алекс-Ассенсо не до конца права, потому что в идентичности африкано-американцев есть и другие аспекты, в частности, национальный, региональный. Но что несомненно, так это отсутствие в ней очень важного для африканцев этнического пласта, его поглощенность и подмененность расовым, который зачастую погребает под собой и пласт классовый: притом, что само черное сообщество классово стратифицировано не менее, чем белое, для многих африкано-американцев социальные различия по-прежнему есть лишь проекция различий расовых, а социальные проблемы – только отражение расового неравенства (Архив 2013–2015: интервью 46, беседы 131, 135). К. Грир в значительной мере права, утверждая, что вообще в Америке, «поскольку эта страна отказывается иметь дело с классом, раса становится заменителем класса. Все общественные недуги, с которыми люди отказываются иметь дело справедливым образом, они пытаются превратить в расовый вопрос, в то время как на самом деле это вопрос классовый» (цит. по: De La Cruz 2013). Когда в декабре 2013 г. президент Б. Обама заявил, что «разрыв в возможностях в Америке сейчас – вопрос класса в той же степени, что и расы», он был подвергнут критике в «черных» СМИ, обвинивших его в попытке затушевать роль расовой дискриминации в сохранении экономического неравенства между «белой» и «небелой» частями американского общества (Taylor 2014).

Для африканцев же социальная стратификация – результат действия множества факторов, причем не только считающихся врожденными (принадлежность к тем или иным этносу и родственной группе), но и изменчивых, благоприобретаемых: уровня образования, доходов и т.д. (Arthur 2010: 240). Сравнивая сознание африканцев и африкано-американцев в контексте исторических условий его сложения, П.П. Эке совершенно правильно пишет: «На африканском континенте африканцы скрупулезно выработали мириад этнических форм сознания, каждая из которых

подпитывает лояльность исключительно во благо членов четко определенной группы, исключая подавляющее большинство других африканцев и часто противопоставляя некоторые этнические группы. На американском континенте беспрецедентный общий исторический опыт рабства и других видов подчинения побудил африкано-американцев сконструировать уникальный тип исконного сознания, отличающийся от выражений родства в Африке. В Черной Америке отсутствует этническое сознание; вместо этого – раздутая форма расового сознания, которая охватывает единым чувством других африкано-американцев и, в самом деле, всех черных повсеместно. То есть в то время как у африканцев на африканском континенте в моделях поведения отсутствует какая-либо концепция расы, африкано-американские народные обычаи проникнуты расовым сознанием. Взаимодействие между африканцами и африкано-американцами иногда оказывается хрупким из-за этих различий в моделях исконного сознания» (Ekeh 2001: 89; см. также: Архив 2013–2015: интервью 46; Shaw-Taylor 2007). Более того, в сознании части африкано-американцев, преимущественно молодежи из невысоких социальных слоев, их собственная культура предстает эталонной, единственно правильной моделью «черной культуры», и мигранты признаются этими людьми «настоящими черными», только если усвоили присущие ей способы поведения (Abdullah 2010a: 53–55; Awokoуа 2012: 110; Oгay 2013).

Людам со стороны африканцы чаще всего видятся однородной массой – именно «африканцами», а не, например тоголезцами или нигерийцами, и уж тем более не эве или йоруба (см., например: Cray 2007). Американско-нигерийская писательница Ч.Н. Адичи говорила в одном из интервью: «Я должна сказать, что до того как я уехала в Америку, сознательно я не считала себя африканкой. Но когда в Америке заходил разговор про Африку, то люди всегда спрашивали мое мнение, несмотря на то, что я не знала ничего о таких местах, как Намибия. Все же я приняла эту новую личность. И теперь во многом я вижу себя африканкой, несмотря на то, что я всегда раздражаюсь, если к Африке относятся как к [одной] стране» (Adichie 2009). Ввиду восприятия их окружающими как «африканцев» у выходцев из разных государств континента действительно укрепляется общеафриканская состав-



ляющая идентичности, хотя, как правило, она не начинает преобладать над национальной и этнической: прежде всего «африканцами» ощущают себя лишь некоторые уроженцы континента из числа живущих в Америке очень давно (см., например: Архив 2013–2015: беседа 140).

Если же вести речь о причинах восприятия уроженцев полусотни государств и выходцев из сотен этносов как некой гомогенной целостности – «африканцев», то, конечно, следует сказать об общей недостаточной просвещенности относительно политической географии и этнографии Африки, характерной для жителей всего мира, в том числе США. В частности, некоторые респонденты (угандийка, чадец, эфиоп, сенегалец) рассказывали, что нередко в ходе разговоров с американцами – и черными, и белыми – обнаруживали, что те просто не знают о существовании их родных стран (Архив 2013–2015: интервью 6, 7, 24, 47). По словам респондента-либерийца, многие американцы, и в том числе черные, думают, что весь африканский континент – это одна страна, в которой говорят на одном, «африканском», языке (Архив 2013–2015: интервью 16). Однако в случае африкано-американцев к общей причине – слабой информированности об Африке и ее населении – следует добавить утрату ими столетия назад собственных этнических корней и влияние панафриканских идеологий. По не лишнему иронии замечанию нашей респондентки, уроженки Ганы, живущей в США уже около тридцати лет, в Америке «быть африканцем снова стало модно» (Архив 2013–2015: интервью 8). По словам другой африканки, родившейся в Америке, когда она росла, то есть двадцать-двадцать пять лет назад, «быть африканцем не считалось крутым (*cool*). Совершенно определено, это было неприемлемо, никто нами не интересовался. Они (черные американцы. – Д.Б.) только, так сказать, подшучивали над нами. Но теперь я бы сказала, что все больше африкано-американцев проявляет интерес, любопытство» (Архив 2013–2015: интервью 6). Как отметил пожилой респондент из числа черных американцев, «увлечение Африкой среди африкано-американцев идет волнами; например, в 1960-е годы все черные в США носили прическу “афро”» (Архив 2013–2015: интервью 19). Об «афро» как широко распространенном знаке, говорившем, что обладатель этой прически – противник расизма, вспоминал и дру-

гой черный американец, чья юность пришлась на те годы (Архив 2013–2015: интервью 5). В наши дни, например, среди достаточно состоятельных черных уроженок США популярными становятся наряды от африкано-американских модельеров, в которых обыгрывание мотивов «африканской одежды» подается как общественно-политически и культурно значимый акт возрождения «африканской моды», которую не смогли до конца уничтожить ни рабовладельцы, ни расисты времен сегрегации (Rae 2015). Уловив тенденцию, модельеры-мигранты из Африки (Ганы) 30 ноября 2013 г. провели в Нью-Йорке, в районе Бронкс, где проживает много и африканцев, и тем более африкано-американцев, первый вечер «африканской традиционной одежды». Второй вечер прошел в другом районе Нью-Йорка, Бруклине, год спустя.<sup>7</sup>

В сознании большинства африкано-американцев сложились игнорирующие многообразие африканского континента обобщенные образы «Африки», «африканцев», «африканской культуры» как своеобразные порождения и отражения их собственной этнокультурной цельности. Советский африканист Л.О. Голден (1934–2010), африкано-американка по отцу, в 1992 г. переехавшая в США и работавшая в одном из крупнейших «черных» университетов – Чикагском университете штата (*Chicago State University*), писала: «Только некоторые американцы, как я обнаружила во время [чтения] лекций в американских университетах, понимают, что Африка – это многогранное явление. Американцы часто воспринимают Африку как единообразный континент...» (Golden 2002: 186; цит. по Литинский 2009: 83; см. также: Mwakikagile 2005: 146–147). Видный африкано-американский исследователь К.А. Палмер неслучайно настаивает на том, что «сам термин “африканская диаспора” должен использоваться с огромной осторожностью с учетом того факта, что до недавнего времени (очевидно, имеется в виду до периода независимости. – Д.Б.) люди, живущие на африканском континенте, определяли себя исключительно в соответствии со своей этнической группой. Более того, – продолжает он, – это мы (африкано-американцы. – Д.Б.) – те, кто гомогенизирует этих людей, характеризуя их как африканцев» (Palmer 2000: 57). Среди наших респондентов-африкано-американцев тех, кто не «гомогенизирует» африканцев, почти не было (исключения составляли только высококультурные собесед-

ники: Архив 2013–2015: интервью 23, 27, беседа 44). Большинство же подспудно или явно исходило из идеи о существовании «африканцев вообще». Иногда черные американцы прямо говорили, что, если они вступают в общение с африканцами, им даже не интересно узнать, из каких они стран (Архив 2013–2015: интервью 15, 30, 40, беседа 38). Впрочем, изредка, в способствующих этому ситуациях, африкано-американцы проявляют интерес к происхождению своих африканских знакомых; в частности – школьники на уроках, когда речь идет об истории их сообщества и о черном наследии в Америке (Архив 2013–2015: интервью 13).

При этом, как подметил один африкано-американец, «иногда они (африканцы. – Д.Б.) считают нас невежественными, они ожидают, что мы знаем страну, из которой они приехали, знаем [их] язык... Если ты знаешь, откуда они, имеешь знания об их стране, их отношение становится лучше» (Архив 2013–2015: интервью 30). Тот же информант продолжает: «Наверняка у них (африканцев. – Д.Б.) сильнее культурная идентификация, чем у нас, потому что африканцы знают, откуда они. Некоторые приехали из Восточной Африки, Западной Африки, Южной Африки и все происходят из конкретных этнических групп или племен. У нас этого нет. Мы оторваны. У нас нет никакой возможности говорить: “Это то, что мы, кикуйю, используем”, “Это то, что пришло из Кении”. У нас ничего этого нет. Мы только знаем, что мы черные» (Архив 2013–2015: интервью 30). Его мысль развивает другой респондент: «У нас нет связи с африканской культурой. ... Мы из ниоткуда. У нас в головах есть идеальный образ места, откуда мы вышли (т.е. Африки. – Д.Б.), но это место считается “диким”, “ужасным” – нам так о нем говорят» (Архив 2013–2015: интервью 53). Как правило, африкано-американцы не задумываются о многообразии реальных этнических и национальных культур Африки, отправляясь за «африканским искусством» на уже ставший туристической достопримечательностью рынок Малкольм Шабазз на Западной 116-й улице в нью-йоркском Гарлеме, где малиец продаст им поделку из Кении – типичный «туристический ширпотреб»,<sup>8</sup> или покупая «африканскую одежду» голландского производства в принадлежащем ганцам магазине на улице Северный Бродвей в Чикаго, или же выбирая на изобретенное в 1966 г. африкано-американцем Мауланой Ндабезитой Каренгой,

урожденным Рональдом МакКинли Эвереттом, «африканское рождество» Кванза<sup>9</sup> подарки родным и близким, разложенные рядом с подарками на христианское Рождество и иудейскую Хануку на верхнем этаже супермаркета «Мэйси'з» в шаге от ратуши в Филадельфии, или вникая в смысл «африканской поговорки» на обложке брошюры-молитвенника в церкви в алабамском городке Гантерсвилл и даже собираясь в Сенегал, Гамбию, Сьерра-Леоне, Гану или Бенин в тур по местам, связанным с историей работорговли.

Африканцы нередко выказывают обиду на игнорирование американцами, в том числе черными, культурного и национального многообразия Африки. Иногда, как и просвещенные африкано-американцы, они обвиняют в этом американские средства массовой информации, для которых все, что бы ни случилось в какой-либо африканской стране, происходит просто «в Африке» с просто «африканцами» (Архив 2013–2015: интервью 3, 12, 16, 20, 22, 24, 26, 30, 36, беседы 32, 44, 67; см. также: интервью 49; Dodson, Diouf 2004: 204; Mitchell-Agbemadi 2004: 103; Wibault 2005: 160–161; Mwakikagile 2007: 15–16, 26–27, 40; Darboe 2006–2008: 68–70, 76; Adichie 2009; Abdullah 2009a: 52; Awokoya 2012: 104; Blyden 2012: 169–170; Moore 2012; Okpalaoka, Dillard 2012: 130; Iheduru 2013: 2, 25–29, 44; Oray 2013: 136–137; Tinuoye 2013). Причем африканцы обычно предстают в невыгодном свете, потому что сообщается практически всегда о событиях негативных – эпидемиях, голоде, нищете, войнах, переворотах, вследствие чего в представлениях части африкано-американцев Африка – исключительно континент всяческих бедствий (Архив 2013–2015: интервью 50, беседа 16; см. также: Okpalaoka 2013). Интеллектуалы и политические активисты видят в этом продолжение многовековой традиции восприятия африканцев белыми и их политики, направленной на поддержание собственного превосходства и раскола черного мира путем создания у африкано-американцев негативного образа африканцев (Архив 2013–2015: интервью 14, беседа 5; см. также: Moikobu 1981: 192; Adichie 2009; Okrah 2011: 38; Iheduru 2013: 8–10).

Однако следует заметить, что африканские мигранты, в беседах жалуясь на то, что американцам, в том числе черным, все равно, из какой они страны, сами стимулируют подобное восприятие

себя. В угоду зарубежному потребителю-потенциальному туристу видеofilмы об Африке, создаваемые в африканских странах, а затем появляющиеся в продаже, в том числе в Америке, эксплуатируют те же, что и западная рекламная видеопродукция, экзотизирующие и демонизирующие образы, которые должны побудить белого человека отправиться на дикий и опасный «Черный континент» (Agbemabiese n.d.a; о долгой традиции экзотизации Африки, существующей в американском массовом сознании параллельно с традицией ее демонизации, см. подробно: Keim 2009; см. также: Adichie 2009; Okrah 2011: 36). Сами же мигранты, понимая, что, в силу описанных выше причин заработать на чем-то «африканском» проще, чем на, допустим, «нигерийском» или «ганском», открывают «африканские рестораны», в меню которых – только нигерийские или только ганские блюда,<sup>10</sup> будучи сенегальцами и малийцами, продают на «африканском рынке» поделки из Кении и ЮАР, плетут африкано-американкам «африканские косички» в бесчисленных «африканских парикмахерских» и т.д. Примечательно, что зачастую парикмахерши-африканки (малийки, сенегалки, ивуарийки, тоголезки и др.) живут не в тех районах, в которых работают: парикмахерские часто размещаются или в центре города, или в районе компактного проживания африкано-американцев, а также карибцев, потому что, по признанию самих парикмахерш, именно они – их основная клиентура (Архив 2013–2015: беседы 46, 48, 53, 54, 66; см. также: Swigart 2001: 16; Abdullah 2009a: 49).

Главный покупатель в принадлежащих мигрантам из Ганы, Сьерра-Леоне и других стран Африки магазинах «африканской одежды» – также черный американец (McDonald et al. 2008: 14). Продажа африкано-американцам, жаждущим ощутить связь с унифицированной, мифологизированной и мистифицированной «настоящей Африкой», такой «африканскости», типичного бодрийеровского симулякра (Stoller 2002a: 168–177; 2002b: 83–85) – единицы современной эпохи гиперреальности, в основе которой – симуляция (Бодрийер 2015), превратилась в хорошо налаженный бизнес, в который вовлечено множество африканских мигрантов, конечно же, прекрасно знающих разницу между реалиями родного континента и образом Африки в сознании клиентов, еще более расходящимися благодаря их усилиям по «симу-

лированию» Африки и «копированию» ее культуры (Abdullah 2011; Stoller 2002a; 2002b: 64–87).

Таким образом, африкано-американцы и африканцы не образуют единую «черную общину». Значительная часть наших респондентов считает, что объединения черных общин не произойдет и в будущем, потому что «африканцы и африкано-американцы слишком, слишком, слишком разные» (Архив 2013–2015: интервью 47; см. также: интервью 1, 3, 8, 9, 20, 32, 37, 38), хотя некоторые допускают такую возможность, прежде всего, ввиду американизированности детей африканских мигрантов (Архив 2013–2015: интервью 11, 16, 27, 33). В то же время отсутствие «черного единства» не означает, что отношения между африкано-американцами и современными мигрантами из Африки плохие, и вообще их вряд ли можно охарактеризовать однозначно, в том числе потому, что они не вполне одинаковы в разных образовательных и возрастных группах, в мегаполисах и в глубинке, в различных историко-культурных регионах страны (чем были обусловлены методика и география нашего исследования – см. выше). Неслучайно и африканские, и африкано-американские информанты определяли эти отношения в максимально широком диапазоне от «отличных» до «антагонистических». В промежутке между ними уместились такие оценки, как, с одной стороны, «хорошие», «дружеские», «уважительные», «в целом позитивные», «нормальные, но не близкие», «более или менее неплохие», «неплохие, но могущие быть и лучше», а с другой стороны, как «неблестящие», «поверхностные», «холодные», «опасливые», «напряженные», «подозрительные», «настороженные», «плохие», основанные на «смешанных чувствах», «недопонимании», «отсутствии взаимопонимания», «неправильном восприятии», «предубеждении» и «недоверии» (Архив 2013–2015: интервью 4, 6, 8, 9, 11, 16, 18, 19, 20, 23, 32, 33, 34, 36, 37, 46, 52, 53, беседы 7, 12, 14, 15, 20, 21, 26, 34, 35, 36, 37, 41, 43, 50, 70, 83, 84, 91, 97, 129). По словам молодой уроженки США, дочери эмигрантов из Уганды и Нигерии, работающей юристом в одной из организаций африканских мигрантов, «из-за длительных отношений одновременно ненависти и любви внутри одной расы, я думаю, мы ощущаем более тесную связь с людьми нашей расы, чем с людьми из других групп. Но в то же время, может быть, существует даже больше взаимопони-

мания между различающимися иммигрантскими группами, чем внутри одной и той же этнической или расовой группы» (Архив 2013–2015: интервью 6). Ей вторила другая родившаяся в США образованная молодая африканка – ганка, аспирантка Гарвардского университета: «Африканцы и африкано-американцы наиболее близки друг другу. И именно поэтому им трудно найти общий язык: когда культуры близки, но не идентичны, между их носителями возникают сложные отношения. Аналогичный пример – англичане и ирландцы. В целом это очень сложный и неоднозначный вопрос», – со вздохом заключила она (Архив 2013–2015: беседа 59). Ту же мысль – о том, насколько труднее сойтись тем, кто похож, но все же различен, чем тем, от кого заведомо не ожидаешь сходства с собой, – развивал и один из африкано-американских собеседников (Архив 2013–2015: интервью 27).

Отношения африкано-американцев и африканцев напоминают одновременное притяжение и отталкивание двух магнитов: и те, и другие понимают, что среди всех этнорасовых общин страны они (а также афрокарибцы) наиболее близки друг другу (настолько, что в глазах не-черных американцев порой сливаются в одно целое), сознают наличие общих корней и отчасти тех же проблем в обществе, для которого расовое деление первостепенно, но множество культурных различий, мгновенно обнаруживающихся при попытке взаимного притяжения и «переведенных» на «язык» образов другой культуры, вызывает взаимное же отталкивание.

### **Черные сообщества США: источники и факторы формирования взаимных образов культур**

Образы культур друг друга складываются в сознании африканцев и африкано-американцев на основе личного общения, знаний и представлений о культурном прошлом Африки и «черной Америки», восприятия стереотипов, существующих в отношении нынешнего состояния и общих оценок этих культур. Причем неверно было бы вести речь о неких монолитных образах другой черной культуры в африкано-американском или африканском сообществах. В каждом из них эти образы множественны и формируют континуум, в котором степень их позитивности в целом нарастает при обращении к людям, в большей мере интересующим-

ся общими культурными истоками черных сообществ, более склонным верить в существование единой «черной культуры» и вследствие этого – в «объективное», априорное братство всех представителей черной расы как «африканцев» вне зависимости от того, где они родились.

Хотя многие африканские мигранты проживают в одних городских районах с черными американцами, те из них, кто может себе это позволить с финансовой точки зрения, селятся в социально более благополучных, а следовательно, часто преимущественно не «черных» районах. Некоторые респонденты-африканцы прямо заявляли, что предпочитают районы, считающиеся «белыми», поскольку хорошие условия жизни в них соответствуют их возможностям и запросам, притом, что там они не сталкиваются с такими характерными для очень многих «черных» районов проблемами, как плохие школы, слабые институты социальной защиты, но высокий уровень преступности, с одной стороны, и предвзятость полиции – с другой (Архив 2013–2015: интервью 16, 21, 22, 24). Тем самым эти африканцы невольно провоцируют некоторых африкано-американцев на обвинения в желании быть ближе к преуспевающим в обществе белым, нежели к людям своей расы (Архив 2013–2015: интервью 12; см. также: беседа 130).

Статистика подтверждает, что африканцам, в отличие от мигрантов из большинства других регионов, в целом не свойственно создавать собственные анклавные районы и что действительно они чаще соседствуют с белыми, чем с африкано-американцами (Logan 2007: 57; см. также: Arthur 2010: 218–219; Blyden 2012: 168). Африканцы стараются дистанцироваться от африкано-американцев не только для того, чтобы не сталкиваться с проблемами, характерными для «черных» городских районов, но и чтобы по возможности избежать ассоциирования себя с ними в глазах более широкого американского общества – чтобы не восприниматься как часть имеющего дурную репутацию, социально и культурно приниженого расового меньшинства и не разделять его участь. «Они хотят, чтобы их уважали, и они знают, что африкано-американцы не уважаемы в этой стране» (Архив 2013–2015: интервью 54; см. также: Blum 2002: 154–155; Sellers et al. 2006; Okpalaoaka, Dillard 2012: 131; Akinde 2014). «Беженцев из Африки предупреждают по прибытии, что наши черные районы опасны», – сокрушенно



пишет корреспондент журнала, выходящего в Сент-Луисе (Cooperman 2014). Как правильно отметил африкано-американец, глава департамента африкано-американских исследований одного из университетов, дело не в «предательстве расы»: «Африканцы стараются не селиться в одних районах с африкано-американцами: они стремятся преуспеть, и как только им это удастся, они переезжают в более богатые районы. И это неудивительно, потому что, если черные американцы получают шанс вырваться, они поступают так же (см. примеры: Архив 2013–2015: интервью 5, 10, 12, 43; результаты социологического исследования см.: Alba et al. 2000. – Д.Б.). Это вопрос именно классовой принадлежности, уровня доходов и т.п. Особенно же интересно то, сколь мобильны африканцы: они могут переезжать из одного района города в другой очень часто» (Архив 2013–2015: интервью 26). Приоритетность в этом вопросе социально-классового аспекта проявляется и в том, что, например в Сент-Луисе, по наблюдениям нашей собеседницы, сами африканцы концентрируются в разных районах города в зависимости от общественного положения: «белые воротнички» – в одном районе, а «синие воротнички» – в другом (Архив 2013–2015: интервью 53).

Очевидно, что даже буквально, путем физического размежевания в пространстве, «иммигранты хотят дистанцироваться от подножия [социально-экономического “тотемного столба”], чтобы преуспеть. Поэтому ни один иммигрант, черный или белый, не захотел бы связать судьбу с черными американцами» (el-Malik 2011: 110). «Точно так же, как черные американцы из высшего и среднего классов активно работали над тем, чтобы перестать ассоциироваться с черными из рабочего класса, эти настроения распространились и разрослись до таких масштабов, что африканские иммигранты в Соединенных Штатах работают над тем, чтобы не ассоциироваться с [любыми] черными американцами из-за негативных стереотипов» (Afranie-Sakyi 2013: 9; см. также: Архив 2013–2015: интервью 49). По словам сенегальца (причем женатого на африкано-американке), «в США если ты африканец, то у тебя хороший имидж. Мы не разделяем историю с африкано-американцами – мы не говорим, мы не обращаем внимания на расу, сегрегацию... Американские белые не видят в нас [черных] американцев, они видят в нас [именно] африканцев» (Архив

2013–2015: интервью 47). О том, что к африканцам по-прежнему доминирующие в американском обществе белые относятся лучше, чем к черным уроженцам США, что им предоставляют больше социальных возможностей, говорили и африкано-американцы (Архив 2013–2015: интервью 10, 53). Одна из респонденток, считающая, что в наши дни быть африкано-американцем означает быть маргинализированным в обществе, т.е. «быть ограниченным в возможностях», пояснила в связи с отношениями между черными американцами и мигрантами из Африки: «Люди с высоким социальным статусом сейчас меняют на лучшее отношение к образованным африканцам, продолжая плохо относиться к необразованным африкано-американцам. В ситуации, когда все больше акцентируется культурное разнообразие, работодателям лучше и проще иметь дело с образованными африканскими мигрантами, чем со страдающими от исторической травмы необразованными африкано-американцами» (Архив 2013–2015: интервью 54).

Впрочем, не следует забывать о том, что существуют и небогатые преимущественно «белые» районы, и вполне уважаемые «черные». Если, например, в беднейшем и наиболее криминальном «черном» районе Бостона Маттапане нам с трудом удавалось находить живущих там африканцев: они «стараятся не селиться в Маттапане, потому что стараются избегать ту социальную среду, атмосферу, которую создают африкано-американцы» (Архив 2013–2015: интервью 24), то в более благополучных, пусть и отнюдь не роскошных, соседних Дорчестере и Роксбери местные жители из числа африканских мигрантов встречались нам гораздо чаще. Так же и в нью-йоркском районе Квинс наибольшая концентрация мигрантов из субсахарской Африки – в районе Джемейка, основное население которого – черные американцы, но из среднего класса. Кроме того, нечасто, но бывает, что в крупных городах формируются небольшие преимущественно африканские, культурно наименее американизированные районы, в частности в Нью-Йорке на Манхэттене вокруг Западной 116-й улицы, в сердце африкано-американского Гарлема, жители которого, тем не менее, сохраняют и пестуют свою культурную обособленность от основной части его населения (Abdullah 2009a; 2010a).

Однако немало африкано-американцев все равно склонно упрекать африканцев в желании быть частью «белого» социального

мэйнстрима, причем не только из-за выбора района для проживания, но и в связи с посещением некоторыми из них «белых» церквей, наличием у них большего числа белых, нежели черных американцев среди друзей и товарищей по работе, предпочтением «белых» фильмов и музыки и т.п. (Архив 2013–2015: интервью 36, беседа 17). Как уже отмечалось, в сознании африкано-американцев, особенно представителей социальных низов, с одной стороны, и интеллектуалов-афроцентристов – с другой, расовый аспект превалирует над социальным. В том, что образованным африканцам «белая» среда социокультурно гораздо ближе (Humphries 2009: 278), они видят не закономерный социальный факт, а все то же «предательство» африканцами своей расы в стремлении влиться в благополучное белое, а не обездоленное черное сообщество. Африканцы же по этому поводу высказываются так: «Между нами слишком большое разделение, слишком большое! Мы, африканцы, подвержены влиянию белой культуры. Африкано-американцы слышат много плохого об африканцах – это картины, которые им рисуют тележурналисты. Так что мы не подвержены влиянию [американской] черной культуры. Мы не знаем, чем здесь живут черные» (Архив 2013–2015: интервью 36).

Когда африкано-американцы и африканцы оказываются соседями, большую роль в их взаимоотношениях все равно играет социальный фактор. Так, в районах, где проживают и африкано-американцы, и африканцы с невысоким социальным статусом, последние иногда жалуются на частоту актов уличного насилия (особенно грабежей) по отношению к ним (Архив 2013–2015: интервью 20, беседа 15). В остальных же случаях конфликты возникают редко, обычно тогда, когда жителями одного района оказываются люди разного социального уровня. Например, у жителей одного из африкано-американских районов Филадельфии, представителей добротного среднего класса, произошел конфликт с подселенными к ним решением городского совета либерийскими беженцами, стремящимися жить в этом ухоженном районе так, как они привыкли жить в родных деревнях или небольших городах (Архив 2013–2015: интервью 17).<sup>11</sup> В ситуации роста исламофобии после событий 11 сентября 2001 г. (см., например: Haddad, Harb 2014) стали возникать насильственные конфликты в таких районах, как Клэрмонт в нью-йоркском Бронксе, где соседствуют

африкано-американцы из низших городских слоев и мусульмане-западноафриканцы (Oray 2013: 167–171). Но и в неконфликтной ситуации общение между соседями из разных черных сообществ обычно оказывается достаточно ограниченным и поверхностным. Таковым оно остается и в других местах, где черные американцы и мигранты из субсахарской Африки нередко оказываются вместе: на работе или учебе, на различных мероприятиях – от собраний общественных организаций до спортивных матчей, а также на религиозных службах (Архив 2013–2015: интервью 1, 3, 13, 15, 16, 21, 23, 28, 32, 33, 45, беседы 2, 6, 9, 12, 35, 38, 70, 82, 83, 84, 91, 94, 95, 110, 123, 138).

К тому же если вести речь о церквях, то следует учесть, что помимо тех, которые посещают люди различного происхождения, в том числе африканцы и африкано-американцы (см., например: Архив 2013–2015: интервью 1, 3, 11, 25, 37), существует немало церквей, исторически именуемых «африканскими», но в которые ходят практически только африкано-американцы, с одной стороны, и церковью «либерийских», «угандийских», «сьерралеонских», «камерунских» и т.д., с другой (см., например: Lincoln, Mamiya 1990; Kwakye-Nuako 2006). Вот, в частности, что рассказал наш собеседник о «кенийских» церквях в Бостоне: «Насколько я знаю, здесь примерно шесть кенийских церквей. И ими управляют пасторы-кенийцы. Они проповедуют на суахили или английском. И очевидно, что подавляющее большинство прихожан [этих церквей] – кенийцы. Они могут иметь имя, но в округе их на самом деле знают просто как “кенийские”. Они играют очень большую роль, очень влиятельны. У них более важная роль, чем дома. На родине община может собираться и чувствовать единство, поддерживать свои традиции. То есть церковь – своего рода инфраструктура, инструмент объединения людей. И очень важно то, что здесь кенийцы ходят в свои, “кенийские”, церкви и не посещают более крупные церкви, католические или протестантские. Так что роль церкви – обособление. Это обособляющий институт. Более того, существует трибальная тенденция. Люди концентрируются в том или ином районе по племенному принципу. Кикуйю селятся в одном районе, а луо живут в другом районе, и они посещают разные церкви» (Архив 2013–2015: интервью 25). Схожим образом о роли церкви в их жизни в Америке

рассказывали православные эфиопы (Архив 2013–2015: беседы 119, 120).

Что же касается мечетей, то суннитские неизменно «интернациональны» – их посещают и африкано-американцы, и африканцы, и выходцы из различных регионов Азии... Например, продолжает свой рассказ информант из Кении, «кенийских мусульман не принято отделять от других – они все мусульмане. В Бостоне нет “индийской”, “кенийской” или “сомалийской” мечети; это просто мечети» (Архив 2013–2015: интервью 25; аналогично см. о мечетях Нью-Йорка: Laguerre 2003: 83). Респонденты-мусульмане неизменно подчеркивали, что религия объединяет их независимо от происхождения, что «в мечети все иначе – там Бог. Когда вопрос касается религии, люди забывают о происхождении» (Архив 2013–2015: интервью 21; см. также: беседы 21, 47, др.). Общность религии существенно способствует установлению связей между составляющими большинство мигрантов-мусульман из Африки суннитами и суннитами-африкано-американцами, численность которых растет (Abdullah 2009a: 39). В мечети же созданной в США в 1930 г. «Нации ислама»<sup>12</sup> приходят почти исключительно черные американцы; африканцы посещают их только в силу исторически сложившихся обстоятельств, как мюриды – знаменитую мечеть Масджид Малкольм Шабаз в нью-йоркском районе Гарлем (Abdullah 2009a: 44–47).<sup>13</sup>

Лишь у небольшой части респондентов из обеих групп в круг друзей входят люди из другого черного сообщества (Архив 2013–2015: интервью 5, 8, 9, 10, 15, 27, 35, 40, 46, 50, 52, 53, 54, беседы 8, 34, 36, 37, 56, 62, 67, 89). Уже это говорит и о существенных культурных различиях между африканцами и африкано-американцами, и об отсутствии у многих из них глубокого интереса друг к другу. Исключение составляют в основном те, кто специально ищет общения с людьми из другого черного сообщества, – африкано-американцы, желающие видеть в себе в первую очередь «африканцев», и мигранты из Африки, ставящие перед собой цель способствовать интеграции мигрантов в американское общество и наведению мостов между группами черного населения страны (Архив 2013–2015: интервью 3, 12, 18, 22, 33, беседа 11). И только те африканцы, кто вырос, т.е. пережил период

социализации, в США, кого мигранты старших поколений считают уже больше американцами, чем африканцами, как правило (но тоже не всегда [Архив 2013–2015: интервью 6, 21, 34, беседы 105, 107, 139]), легко интегрируются в компании уроженцев этой страны, включая африкано-американцев (Архив 2013–2015: интервью 3, 6, 8, 12, 13, 16, 18, 24, 27, 28, 31, 34, 38, 46, беседы 15, 19, 40, 69, 72, 79, 101, 131). Смешанные браки между африкано-американцами и африканцами нечасты и воспринимаются обеими сторонами именно как смешанные – как браки между представителями разных сообществ, вследствие чего они приветствуются не всеми их членами (ср.: Архив 2013–2015: интервью 4, 6, 13, 20, 21, 36, 37, 38, 46, 47, беседа 85 и интервью 1, 3, 9, 11, 18, 23, 28, 30, 41, 44, беседа 56).

Также почти исключительно среди высокообразованных представителей обеих изучаемых групп можно встретить людей, имеющих достаточно реальных знаний о прошлом Африки и черных американцев. Это касается знания собственной истории и тем более – истории друг друга. По словам уроженки Эритреи, создателя и директора одной из африканских общественных организаций в Америке, «многие из нас прибывают в Соединенные Штаты без малейшего знания истории, которая предшествовала нам. Мы просто бах! – приземляемся и начинаем жить, абсолютно не представляя, каково наше место в этой стране или какова была расовая история этой страны, в которую мы просто приехали» (цит. по: Gray 2013: 133). Упомянутая же ранее Л.О. Голден писала об африкано-американцах: «Я была поражена, насколько они не знают африканскую историю, в то же время пытаюсь принять африканскую культуру, сохранив параллельно блага американского общества. Хотя они страстно желают в первую очередь быть африканцами, а американцами – во вторую, весь их жизненный опыт, образование и манеры – американские в двух-трех поколениях» (Golden 2002: 185; цит. по: Литинский 2009: 83). Автор данной монографии задумывался о том же, когда ему доводилось вести занятия по истории Африки со студентами, подавляющее большинство которых составляли черные американцы.<sup>14</sup> Неслучайно некоторые образованные информанты особо подчеркивали, что для установления взаимопонимания между черными американцами и африканцами совершенно необходимо

просвещение их членов относительно истории друг друга (см.: Архив 2013–2015: интервью 51, 52, 53).

Таким образом, можно утверждать, что большинство африкано-американцев и африканских мигрантов не имеет достаточно обширного и глубокого опыта личного общения друг с другом для того, чтобы основывать на нем свое представление о культуре другого черного сообщества (см. также экспертные оценки: Архив 2013–2015: интервью 23, 46). Респонденты отмечали, как ломаются стереотипы при личном общении (Архив 2013–2015: интервью 12, 18, 22, 30, 33, 45, 51). Но в ситуации его ограниченности (во многом добровольной), помноженной на слабость знаний друг о друге, именно предвзятые представления и стереотипы выходят на передний план при формировании взаимных образов культуры в сознании африкано-американцев и африканских мигрантов. Они касаются как общих оценок этих культур, так и их различных отдельных аспектов и проявлений. Эти представления и стереотипы находят выражение – и весьма яркое – уже во взглядах африкано-американцев и африканцев на истоки различий и сходств между их культурами и в том, что, собственно, понимается ими под культурами друг друга.

В ответ на просьбу охарактеризовать отношения между черными американцами и африканскими мигрантами в целом наши информанты иногда отказывались делать обобщения, акцентируя внимание на том, что все люди разные и каждый случай взаимоотношений между ними своеобразен (Архив 2013–2015: интервью 30, 32, беседы 2, 30, 43, 44, 60, 72). С точки зрения здравого смысла, житейской логики эти респонденты, конечно, правы. Однако уникальность человеческих индивидуальностей не абсолютна, поскольку как члены общества люди подвержены воздействию социально-экономических и социокультурных факторов, задающих широкие, но вполне определенные рамки их мировоззрению и поведению. Благодаря этому социологическая типизация отношений в обществе оказывается и возможной, и научно оправданной. Естественно, относится это и к взаимодействию африкано-американцев и африканских мигрантов в США как двух групп населения страны – внутренне, безусловно, неоднородных (особенно в случае африканцев), но тем не менее четко очерчиваемых компонентов современного американского социума.

В частности, среди факторов, влияющих на взаимные образы культур, а через них – на взаимоотношения африкано-американцев и африканских мигрантов, как показало наше исследование, большую роль играют образование и возраст. Чем выше культурно-образовательный уровень вступающих во взаимодействие представителей обоих сообществ, тем позитивнее их мнение о культурах друг друга, тем доброжелательнее отношения между ними (Архив 2013–2015: интервью 6, 16, 20, 21, 22, 24, 34, 38, 47, 54, беседа 102). Уровень образования, естественно, коррелирует с социальной, классовой принадлежностью, но не абсолютно. Немало высокообразованных черных американцев и африканских мигрантов занимают соответствующие их квалификации социальные ниши, но до сих пор, с одной стороны, во многих сферах черному американцу сложнее проложить себе путь к успеху, а с другой – существенная часть образованных мигрантов вообще не находит работу по некогда полученной специальности, могущей обеспечить достойный социальный статус (пусть доходы от не столь квалифицированного труда в Америке и превышают те, что эти люди могли бы иметь, работая на родине по профессии) (Архив 2013–2015: интервью 10, 12, 16, 19, 27, 36, 38, 45, беседы 12, 126).

Также, как правило, у молодых африкано-американцев и африканцев положительнее взаимные образы культур и лучше отношения, чем у людей более старших поколений, потому что «у младшего поколения нет такого деления на африканцев и африкано-американцев. Молодые люди просто исходят из того, что они американцы и, таким образом, адаптируются» (Архив 2013–2015: интервью 3). В этом смысле типично положение двадцатитрехлетней респондентки, оказавшейся в США в два года и называющей себя «сомалийско-американской девушкой»: «В общем и целом, я американка и никто больше, – говорит она. – Быть же сомалийкой значит быть связанной с родственниками, с общиной. Так что этнически я сомалийка, но культурно я ощущаю себя американкой. ... Меня ничто не связывает с Сомали, кроме родителей» (Архив 2013–2015: беседа 61; аналогично см., например: беседы 62, 79).

Первая выявленная закономерность более жесткая, проявляющаяся почти во всех соответствующих случаях, вторая – менее:



среди молодых людей все же не так мало тех, чей образ другой черной культуры скорее негативен, нежели хотя бы нейтрален, а отношения с ее носителями далеки от хороших. Фактор же образования видится более мощным, поскольку он работает в одном направлении в любой, в том числе молодежной, возрастной группе: «Образованным африкано-американцам и образованным африканцам общаться гораздо легче. Необразованные же очень восприимчивы к культурным различиям. Это делает их агрессивными» (Архив 2013–2015: интервью 21; см. также: интервью 22, 34). Африкано-американка, возглавляющая организацию, призванную способствовать сближению черных американцев и африканцев, признается: «Я старалась, но мне никогда не удавалось добиться большого успеха в среде простых людей – вовлечь много таких людей в процесс сближения [африкано-американцев и африканцев], но мне сопутствовал успех среди студентов» (Архив 2013–2015: интервью 12; см. аналогично: интервью 22). Единое по происхождению (западное), сути и форме современное образование не только дает знания, расширяет горизонты личности и позволяет иметь достойный социальный статус, но и прививает повсеместно одни и те же ценности и культурные нормы «поверх» локальных, этнокультурно маркированных, тем самым создавая широкое поле для взаимопонимания всех, кого в Америке называют «профессионалами» (*professionals*), т.е. владельцев интеллектуальных профессий, требующих специального обучения им. В этой связи понятной становится на первый взгляд парадоксальная мысль профессора-африкано-американца: «Африкано-американцы могут более гордо и обоснованно говорить, что они по основам своей культуры – африканцы, что некоторые африкано-американцы и делают. Африканцы, я думаю, смотрят на африкано-американцев как на европейцев по культуре. Но то, что я наблюдаю, противоположно тому, что говорят африканцы: я думаю, что африканцы больше “европейцы”, чем африкано-американцы с точки зрения мировидения и уровня образования. У них уровень образования выше, в особенности у тех, кто приезжает сюда. В целом африканцы, как правило, изначально ориентируются на европейское образование» (Архив 2013–2015: интервью 23).

В известном смысле все «профессионалы» принадлежат к одной «культуре» – современных интеллектуалов. И по этой причине

не входящие в их число черные – и африканцы, и американцы – обычно находят больше точек соприкосновения не только друг с другом, но и с равными им в культурном отношении белыми, чем с малообразованными членами собственных этнорасовых сообществ, которые, однако, часто осмысливают этот факт не в социальном, а в гораздо более понятном и привычном им расовом ключе. Призывы тех, кто считает, что расовое единство должно значить для черных людей больше, чем связанные с уровнями образования социальные различия, остаются не услышанными: «Я убеждаю их (черных американцев, получающих хорошее образование. – Д.Б.) в важности сохранения верности своей общине, а не превращения в часть потока утечки мозгов, когда ты получаешь образование и покидаешь общину. Мы работаем ради этой молодежи, стараясь сохранить их верность [общине], чтобы они никогда не покидали свою общину; они должны отплатить ей добром. И это беспокоит меня, – говорит руководитель африкано-американской просветительской общественной организации. – У нас происходит утечка мозгов: тех, кто получает образование, вы не найдете в их общине. Они жаждут иного образа жизни, хотят иметь другое качество жизни» (Архив 2013–2015: интервью 12). Даже для тех африкано-американцев, которые, подобно одной из наших респонденток, называют себя «прежде всего африканцами», украшают домашние интерьеры купленными на местных рынках африканскими изделиями и утверждают, что «вся цивилизация пошла из Африки», социальная реальность часто оказывается более значимой, нежели расовое единство. Например, одна из таких респонденток – образованная жительница весьма благополучного черного района Филадельфии – активно выступает против проживания в нем либерийских беженцев, ведущих себя так, как принято у них на родине, а не как положено в добропорядочной социальной среде в Америке: шумно, не особенно заботясь о чистоте дворов и улиц... (Архив 2013–2015: интервью 17).

Важнейший фактор, влияющий на формирование взаимных образов культуры черных сообществ, – историческая память. Выше уже упоминалось, что реальные знания об истории друг друга, да и о собственной истории, у подавляющего большинства африканцев и африкано-американцев крайне скудны. Но для исторической памяти как составляющей массового сознания важно зна-

ние не деталей и сути событий и явлений прошлого, а их самых общих очертаний, которые можно прояснять, придавая им разные, в том числе далекие от современных самим событиям, смыслы. Месту исторической памяти в формировании образов африкано-американцев и африканцев в сознании друг друга и ее роли в их взаимовосприятии специально посвящена Глава 2 этой книги (см. также: Бондаренко 2015б).

Разумеется, помимо описанных как являющиеся, с нашей точки зрения, основными, есть и другие факторы, влияющие на сложение взаимных образов культур черных американцев и мигрантов из субсахарской Африки, например гендерный (Архив 2013–2015: интервью 19). Но если обобщить, то можно выделить факторы социальные (образование, классовая принадлежность, возраст и пол в их социальном преломлении и т.д.), культурные (коллективная историческая память, сходства и различия между этническими и национальными культурами групп черного населения США) и расовый (расовое единство всех членов черных сообществ).

Примечательно, что подавляющее большинство наших респондентов, в особенности из числа хорошо образованных, так или иначе на первое место ставили факторы социальные. Многие собеседники говорили о ведущей роли образования, внутренней стратифицированности черных сообществ, в первую очередь африкано-американцев, по уровню доходов и классовой принадлежности (Архив 2013–2015: интервью 2, 5, 10, 21, 22, 32, беседы 44, 75, др.; см. также, например: Humphries 2009: 278). Действительно, в наши дни «растущий, вертикально мобильный черный средний класс воплощает в жизнь мечту о полной интеграции, которую рисовал в своем воображении Мартин Лютер Кинг-младший. В то же время быстро расширяющиеся черные низшие слои общества страдают от кошмара лишения гражданских прав, который ясно выразил Малкольм Икс» (Abdullah 2010a: 57).

Несколько информантов акцентировало внимание на межпоколенных различиях (Архив 2013–2015: интервью 3, беседа 56). Среди наших респондентов были и те, кто утверждал, что наибольшее значение для формирования взаимных образов культур африкано-американцев и африканцев имеет их расовое единство. Но они утверждали это не в русле идей «черного национализма»

об априорном и метафизическом глубинном культурном единстве всех уроженцев и выходцев из Африки и их потомков, а опять же в социальном – социально-экономическом и общественно-политическом – контексте: «Что значит быть черным в США сегодня? Это зависит от многих факторов... Но расовая принадлежность – по-прежнему “номер один” как определитель положения человека в обществе. Пусть сегодня уже и не в такой степени, как во времена Малкольма Икса, который говорил: “Как белый называет черного с докторской ученой степенью? Негром!”» (Архив 2013–2015: интервью 19; см. также: интервью 12, 14, 54, беседу 5, др.; el-Malik 2011: 108). Таким образом, расовая принадлежность сама по себе продолжает оставаться в США значимым социальным фактором.

Поскольку наша книга посвящена культурно-антропологическим аспектам взаимовосприятия как предпосылки взаимоотношений африкано-американцев и мигрантов из стран Африки южнее Сахары в США, в ее последующих главах под этим углом зрения будут рассмотрены коллективная историческая память обоих сообществ (Глава 2) и образы другой черной культуры в сознании их членов (Глава 3).

---

<sup>1</sup> <http://africansinboston.org/about-us/mission/> (просмотрено 14.09.2014).

<sup>2</sup> <http://www.africandayparade.org/> (просмотрено 09.11.2014).

<sup>3</sup> А в конце XX в. – П. Гилрой, автор вызвавшей большой резонанс в научном мире книги «Черная Атлантика» (Gilroy 1993: 187–223).

<sup>4</sup> [http://www.africanholocaust.net/html\\_ah/holocaustspecial.htm](http://www.africanholocaust.net/html_ah/holocaustspecial.htm) (просмотрено 21.07.2015); <http://www.maafasfbayarea.com/> (просмотрено 21.07.2015); см. также: Хохолькова 2013а: 132.

<sup>5</sup> Ч.Н. Адичи – писательница, родившаяся и выросшая в Нигерии, а с 19 лет (с 1996 г.) живущая в США, в вышедшем в свет в 2013 г. романе *Americanah* описывает типичную (и очень похожую на ее собственную) историю нигерийской девушки по имени Ифемелу, в середине 1990-х годов уезжающей в Америку учиться, одновременно спасаясь от военной диктатуры. И там ее шокирует, сколь большое значение может иметь то, о чем она никогда не задумывалась на родине: расовая принадлежность. Потрясенная этим открытием, Ифемелу со временем начинает вести блог, раскрывающий его читателям глаза на всю глубину расовой проблемы в Америке (Adichie 2013).

<sup>6</sup> <https://answers.yahoo.com/question/index?qid=20130121194354AABk4X4> (просмотрено 07.12.2014).

<sup>7</sup> <http://3gmediaonline.com/?p=9254> (просмотрено 26.08.2015); <https://www.behance.net/gallery/25307493/2nd-Annual-African-Dance-Wear-Party> (просмотрено 26.08.2015).

<sup>8</sup> Об истории этого рынка см.: Stoller 1996: 779–781.

<sup>9</sup> См.: Pleck 2001; Mayes 2009; Хохолькова 2013б, а также официальный сайт Кванзы: <http://www.officialkwanzaawebsite.org/index.shtml> (просмотрено 06.11.2014). Вот характерный взгляд на Кванзу мигранта из Африки: «Африканцы, которые приезжают [в Америку], часто сохраняют свою культуру, свой язык, какие-то праздники своих племен и т.д. А черные американцы – у них культура уже как американская культура. Когда африкано-американцы начинают праздновать какой-то праздник в декабре, который они придумали, чтобы отметить какую-то “африканскую культуру”, это уже искусственно сделано. Они стараются быть людьми африканской культуры» (Архив 2013–2015: интервью 38).

<sup>10</sup> Исключения чаще всего составляют сомалийцы, эритрейцы и эфиопы, открывающие именно «сомалийские», «эритрейские» и «эфиопские» рестораны. Для выходцев из этих стран, пусть и не для всех (Архив 2013–2015: интервью 7, 33, беседы 12, 83), вообще характерно не вполне ассоциировать, или даже совсем не ассоциировать, себя с другими африканцами, ставя во главу угла свои историко-культурные отличия от них (Архив 2013–2015: интервью 20, 27, 45, беседы 72, 82). Как сказал один из собеседников, «эфиопы имеют очень глубокую культуру, поэтому они не особо общаются с африканцами: они гораздо культурнее них» (Архив 2013–2015: беседа 18). «Эфиопы – не вполне африканцы: у них особый язык, восходящий к геэз, они никогда не участвовали в работорговле в качестве товара, не были в колониальной зависимости», – вторит ему соотечественник (Архив 2013–2015: беседа 126).

<sup>11</sup> Африканцам-горожанам в силу социокультурных причин вообще легче адаптироваться к жизни в Америке, чем тем, для кого привычна жизнь поселков, деревень и пригородов (Архив 2013–2015: интервью 20).

<sup>12</sup> Вспоминая времена своей юности – конец 50-х – 60-е годы, прошедшие под знаком борьбы африкано-американцев за гражданские права, наша респондентка сказала: «Почти каждый в Америке – христианин, и Нация ислама стала первой, кто сломал это. Они хотели дать черным людям альтернативу христианству» – религии белых угнетателей (Архив 2013–2015: интервью 12). Другая представительница того же поколения и также африкано-американка добавляет: «Я всегда уважала черных мусульман [из Нации ислама]. Не с религиозной точки зрения, но из-за того, что они фокусировались на самоопределении и социаль-

ных вопросах» (Архив 2013–2015: интервью 10). Историю Нации ислама см.: Gibson 2012.

<sup>13</sup> См. сайт мечети Масджид Малкольм Шабазз: [www.masjidmalcolmshabazz.com](http://www.masjidmalcolmshabazz.com) (просмотрено 06.08.2015).

<sup>14</sup> См. подробнее Главу 2 этой книги.

## ГЛАВА 2

### **ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ КАК ФАКТОР ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ АФРИКАНО-АМЕРИКАНЦЕВ И МИГРАНТОВ ИЗ СУБСАХАРСКОЙ АФРИКИ**

#### **Коллективная память о прошлом и межгрупповые отношения в настоящем: африкано-американцы и американские африканцы**

Цель этой главы – выяснение того, как представления о событиях и явлениях прошлого влияют на взаимовосприятие, а через него – на взаимоотношения между африкано-американцами и американскими африканцами, т.е. потомками столетия назад насильно вывезенных из Африки в Америку рабов и недавними мигрантами из стран Африки в США. Таким образом, в центре нашего внимания в ней оказывается историческая память двух сообществ. Мы рассматриваем историческую память как важный фактор сложения и поддержания групповой идентичности и – сквозь призму нее – определения отношения к другим сообществам, с которыми данная группа сталкивалась на перекрестках истории: «тема “идентичности” возникает одновременно с идеей коллективной памяти и неразрывно связана с ней» (Филиппова 2011: 77). Влияние не только самих событий прошлого, но и памяти о них на ментальность и модели поведения африкано-американцев и африканцев, на их взаимовосприятие, а следовательно, и взаимоотношения осознают и многие интеллектуалы из обоих черных сообществ (Архив 2013–2015: интервью 3, 6, 12, 20, 22, 23, 24, 27, беседы 4, 75).

За последнюю четверть века появился ряд работ историков, антропологов, литературоведов, посвященных исторической памяти как черных американцев, так и народов Африки (см., например: Ганкин, Туева 1992; Fabre, O’Meally 1994; Brundage 2000; Lentz 2006; Jong, Rowlands 2007; Diop, Dieng 2008; Diawara et al. 2010; Paulun 2012; Ayomiposi 2014; Bondarenko et al. 2014). Хотя,

как отмечает М. Ротберг, постколониальные исследования и изучение исторической памяти, несмотря на очевидную взаимовыгодность возможного «сотрудничества», удивительным образом до сих пор почти не пересекаются (Rothberg 2013; см., однако: Werbner 1998), труды о рефлексии прошлого в сознании африкано-американцев и африканцев, несомненно, отражают важные новые тенденции в общественных и гуманитарных науках, в частности, в антропологии и истории.

Характерный для антропологии с конца прошлого столетия «бум» интереса к феномену исторической памяти (Berliner 2005), по нашему мнению, свидетельствует об утверждении нового понимания значения истории для антропологического исследования. Все чаще объектом изучения становятся способы восприятия людьми общественных перемен, то, как они переживаются и осмысливаются ими в контексте культурно-обусловленного мировидения. В этой связи само понятие истории стало наполняться для антропологов в первую очередь не универалистским и объективным этным, а локальным и субъективным эмным содержанием. История стала видеться особой частью мира каждой отдельно взятой социокультурной общности, представляющей собой результат социальных процессов отбора, запоминания и забвения (Tonkin et al. 1989).

Показательно, что в методологии исторической науки в те же годы тоже произошел так называемый мемориальный поворот – выход на передний план концепции исторической памяти. Исследования историков, как и антропологов, сконцентрировались на показе многообразия социокультурных форм исторической памяти, но не столько в синхронном, сколько в диахронном отношении: «Многочисленные работы последних десятилетий XX и начала XXI века... показали, как с расширением культурных контактов и глубокими переменами в условиях жизни человеческих сообществ менялись приоритеты исторической памяти, оценки ключевых явлений и событий, пантеон героев, номенклатура антигероев и т.д.» (Репина 2013: 194). Историки также уделяют много внимания различиям в принципах формирования и механизмах функционирования исторической памяти в социумах разных типов, соотносимых ими с различными историческими эпохами, например, в обществах письменных и бес-



письменных, аграрных и индустриальных (Ассман 2004; Joutard 2013: 79–124).

Таким образом, историческая память – не «дословная цитата», не «слепок» и не «фотография» подлинной истории; с точки зрения историка, отражение в ней какого-то конкретного события может оказаться не только неточным, но попросту ложным. Ведь «в отличие от истории память – это эмоциональное переживание, связанное с реальным или воображаемым воспоминанием и допускающее всевозможные манипуляции, изменения, вытеснения, забвения» (Филиппова 2011: 75). Однако в то же время результат функционирования исторической памяти – совсем не обязательно неправда, выдумка: историческая память способна не быть правдивой в отношении фактов, но порождаемые ею образы прошлого, культурные мифы о нем могут оказываться достоверными в смысле отражения общей сути явлений, атмосферы эпохи и представляться убедительными ее носителям, а следовательно, влиять на их мировоззрение и поведение.

Конструируемое и реконструируемое разнообразными идеологами, с одной стороны, и с каждым поколением вновь и вновь пропускаемое через фильтр народного, общественного сознания, с другой стороны, прошлое в итоге причудливо преломляется и даже нередко искажается в нем. История оказывается полем каждодневного творчества индивидов и масс в том социокультурном контексте, в котором они существуют в данный момент. «Культурная память – непрерывный процесс, в котором всякая культура, всякое общество формирует и стабилизирует свою идентичность посредством реконструкции (которая есть не более чем конструкция...) собственного прошлого» (Арнаутова 2003: 188–189). И потому история, продуцируемая, модифицируемая и сохраняемая исторической памятью, требует отношения к себе прежде всего не с точки зрения «правдивости» или «ложности» передачи минувших событий, а как к дюркгеймовскому (Дюркгейм 1991) «социальному факту» сегодняшнего дня.

Неслучайно идеи Э. Дюркгейма о «коллективных представлениях» стали отправной точкой для социолога М. Хальбвакса – основоположника концепции коллективной исторической памяти (Halbwachs 1950; 1952), в свою очередь, послужившей общим истоком для ее и исторической, и антропологической (а также

философской [Рикёр 2004: 168–173; Брагина 2007: 228–242]) вариаций. Как резюмирует Д. Берлинер, «... большинство антропологов использует понятие памяти для обозначения социального запоминания конкретных исторических (и иногда травматичных) событий и исторического опыта. Они понимают ее как исключительно социальную деятельность, посредством которой события и опыт фиксируют, сохраняют и вновь обращаются к ним» (Berliner 2005: 200). Убежденность в социальной, точнее – социально-деятельностной, природе коллективной памяти лежит и в основе подхода к ней историков как к общей для членов группы репрезентации прошлого: «Коллективная память – не история, хотя она иногда сделана из схожего материала. Это коллективный феномен, но он проявляет себя только в действиях и высказываниях индивидуумов. Она может касаться исторически и социально отдаленных событий, но она часто отдает приоритет интересам современности. Она в той же мере результат сознательного манипулирования, что и неосознанного усвоения, и она всегда опосредована. И она всегда может быть наблюдаема только окольными путями, больше через ее следствия, чем через характеристики» (Kansteiner 2002: 180). И для историков, и для антропологов соотношение коллективных и индивидуальных представлений и образов минувшего остается наиболее сложным и спорным аспектом концепции исторической памяти (Thelen 1989; Kansteiner 2002: 185–190; Berliner 2005: 198, 207–208; Репина 2013: 196).

Историческое сознание всегда соотносит память о прошлом с настоящим, события и явления ушедших эпох отображаются и сохраняются в нем постольку, поскольку они важны для группы, для поддержания ее идентичности в данный момент (Репина 2014: 29–31). Поэтому коллективная историческая память избирательна (концентрируется на ключевых моментах истории группы), гибка (может менять оценки прошлого в зависимости от социокультурных перемен в настоящем) и неизменно является фактором, участвующим в формировании коллективной картины мира, определения места в ней «нас» и «других», а следовательно, и реальных отношений между «нами» и «ими».

Последнее обстоятельство особенно ярко проявляется во взаимовосприятии и опосредованных им взаимоотношениях аф-

рикано-американцев и современных африканских мигрантов в Соединенные Штаты.

Как подчеркивалось в Главе 1, очень немногие африкано-американцы и африканские мигранты хорошо знают историю, в особенности – другого черного сообщества. Многие не обладающие высоким уровнем образования респонденты не могли назвать никаких событий или имен, связанных с историей другого черного сообщества, признавались в ее полном незнании. Это часто вызывает взаимные удивление и даже обиды. Например, африкано-американцы не понимают, как африканцы могут не знать истории рабства в Новом Свете, а африканцев, в свою очередь, расстраивает незнание черными американцами истории борьбы народов Африки с колонизаторами. Иногда африканцы со смесью удивления и обиды в голосе отмечали, что им чаще встречаются белые американцы, интересующиеся Африкой, в том числе знающие ее историю и культуру, чем черные (Архив 2013–2015: интервью 3, 24, беседа 67). Они считают это следствием безразличия африкано-американцев к африканцам (Архив 2013–2015: интервью 3, 13, 36, беседы 67, 140), хотя правильнее было бы объяснить этот факт более низким общим уровнем образования черных американцев по сравнению с белыми. Впрочем, несколько и африканских респондентов, и образованных африкано-американцев отметили также то, что черные американцы проявляют мало – меньше, чем белые или афрокарибцы – интереса и к работе по оказанию гуманитарной помощи африканским беженцам в США, по реализации программ социально-экономического развития в самой Африке (Архив 2013–2015: интервью 10, беседа 91). В целом сложившаяся ситуация воспринимается и африканцами, и африкано-американцами как проявление осознанного нежелания знать историю других черных людей и воспринимать ее как часть своей истории, красноречиво свидетельствующего об отсутствии единой «черной общины», хотя некоторые предпочитают исходить из того, что эта история просто мало преподается в школах, и даже видят признаки улучшения положения в последнее время, в частности, роста интереса африкано-американцев к истории и культуре африканцев и – гораздо реже – наоборот (Архив 2013–2015: интервью 2, 3, 4, 6, 7, 9, 11, 12, 15, 16, 18, 19, 22, 23, 27, 39, 41, 43, 46, 50, беседы 67, 114, 117, 118; см. также: Jackson, Cothran

2003; Mitchell-Agbemadi 2004: 103–105; Cunningham, Svoboda 2006; Mwakikagile 2007: 14–15; Darboe 2006–2008: 64–68, 76–77; Arthur 2010: 249; Blyden 2015). Были среди наших собеседников и люди из обеих групп, лично прилагающие большие усилия для просвещения как африкано-американцев, так и африканцев (не мигрантов, а молодых жителей африканских стран) относительно истории и культуры друг друга (см., например: Архив 2013–2015: интервью 12, 51).

Можно констатировать, что большинство и африкано-американцев, и африканцев не имеет цельного представления об истории как собственной, так и тем более друг друга. Их историческое сознание, если не вести речь о высокообразованных гуманитариях, как правило, дискретно: в нем нет места истории как процессу, но есть несколько ярких топосов – важнейших событий или явлений, сияющих звездами на темном небосклоне прошлого. И эти «звезды», хотя объединяет их то, что все они прямо или косвенно связаны с социально-политическим или духовным противостоянием черных людей угнетению и эксплуатации белыми в Африке или за ее пределами, могут быть разными или «сиять» с разной силой для африкано-американцев и африканцев. Ведь «релевантность события обусловлена не “историческим прошлым”, а постоянно меняющимся настоящим, удерживающим в памяти самые важные факты данного события, его смысл. Таким образом, “история памяти” анализирует значение, которое настоящее придает событиям прошлого» (Арнаутова 2003: 189). Сама же память в большей мере не «инструмент для исследования прошлого», а «посредник в том, что переживается» людьми здесь и сейчас (Benjamin 2005: 576). В то время как история означает реконструирование и упорядочивание прошлого, память связана с динамическим процессом его вспоминания и забывания (Noga 1989).

Сказанное в предыдущем абзаце тем не менее не снимает вопроса о существовании в сознании африкано-американцев и африканцев концепта «черной истории» как общей истории всех людей и народов, чьи корни – в Африке. И именно ответ на этот вопрос наиболее важен для понимания того, насколько историческая память способствует или препятствует формированию отношения африкано-американцев и африканских мигрантов друг к другу как к частям единого целого – «черного сообщества». В та-

кой постановке вопроса нет противоречия с утверждением о различии в восприятии ими конкретных исторических периодов и событий. Во-первых, законы логики культуры (а исторические память и сознание – феномены культурные) не совпадают с правилами логики формальной (Библер 1991). Во-вторых, общность не подразумевает тождественность: когда мы говорим, например «европейская история» или «история исламских стран», мы не забываем о своеобразии истории Испании и Германии или же Турции и Ирана. Но, говоря так, мы исходим из того, что есть некие исторические и культурные факторы, которые позволяют рассматривать истории отдельных стран как составляющие истории более широких общностей. Так существует ли в сознании африканцев и африкано-американцев общая для них «черная история»?

Очень характерно, что в данном вопросе основной водораздел проходит не между африканскими мигрантами и африкано-американцами, а между высокообразованными и высококультурными членами обеих групп и их менее образованными и культурно развитыми представителями. Среди первых мнения разнятся: одни респонденты считают «черную историю» реальностью, другие – фикцией. Причем разнятся между собой и взгляды тех, кто утверждает, что единая «черная история» существует. У части из них явно или подспудно проявляется представление о ней как антитезе истории «белой»; «черная» история для них – это история, скрепленная только общими страданиями от белых, тогда как для других ее основа – общность происхождения из Африки всех черных людей, восходящая к временам, намного предшествующим появлению там белых людей (Архив 2013–2015: интервью 1, 3, 5, 6, 11, 12, 16, 17, 21, 22, 24, 25, 27, 37, 46, 48, 52). Если последние видят основу для сплочения африкано-американцев и африканцев в общности историко-культурных истоков и обусловленных ею метафизических (а на самом деле мифологизированных) свойствах «африканской личности», то их оппоненты – исключительно в том, что и те, и другие угнетались и угнетаются «белым» миром и поэтому имеют общие политические цели, не имея единой культурной идентичности (Shelby 2002; 2005).<sup>1</sup> «Африканцы и африкано-американцы имеют общую историю, но разные культуры» (Архив 2013–2015: беседа 129).

Среди же средне- и малообразованных, не обладающих широким культурным кругозором респондентов из обеих групп, в частности жителей глубинки и бедных районов мегаполисов (Архив 2013–2015: интервью 15, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45), всецело господствует мнение о том, что история африканцев и история африкано-американцев не образуют единой «черной истории»; у каждого сообщества своя история. Причем почти все подобные респонденты-африкано-американцы подчеркивали, что главное в их истории – рабство и борьба с ним, чего не знали африканцы, и именно это делает их истории разными. Некоторые респонденты-африкано-американцы из числа афроцентристов и активистов левых политических движений, а также озабоченные установлением прочных связей с африкано-американцами африканцы объясняют такие взгляды значительной части черных американцев влиянием «белой пропаганды», на протяжении столетий стремящейся разобщить черных людей, в частности, уверить их в том, что африканцы и африкано-американцы – разные народы и история последних начинается только с работорговли (Архив 2013–2015: интервью 12, 17, 53, беседа 5; см. также: Moikobu 1981: 192; Jackson, Cothran 2003: 590, 595, 597; Mwakikagile 2007: 28–29; Darboe 2006–2008: 50; Ojo-Ade 2011: 18–20). В принципе этот лейтмотив (с вариацией: в истории африкано-американцев главное – рабство, а в истории африканцев – колониализм) – суть позиции всех противников идеи о единой «черной истории» независимо от происхождения и уровня образования, культуры (Архив 2013–2015: интервью 15, 25, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, беседы 50, 75).

Таким образом, рассмотрение собранного нами полевого материала заставляет и сегодня присоединиться к важному выводу Дж.В. Джексона и М.Э. Котран, сделанному ими более десяти лет назад: «Хотя группы (африканцы, африкано-американцы и афрокарибцы. – *Д.Б.*) вели схожую межрасовую борьбу, которая породила некое подобие общих связей, они оказываются не в состоянии оценить свое общее наследие» (Jackson, Cothran 2003: 595). Коллективная память черных сообществ об одних и тех же явлениях и событиях прошлого имеет существенные различия, прямо влияющие на взаимоотношения между ними в наши дни.

## **Прошлое Африки и «черной Америки» в исторической памяти черных сообществ США**

### *Африка до эпох работорговли и колониализма*

Этот хронологически длиннейший, но и самый удаленный от наших современников период истории Африки хуже всего известен большинству африканцев и особенно африкано-американцев, но в то же время наиболее мифологизирован в сознании некоторых из них. Последнее обстоятельство отчасти является следствием осознанного конструирования африканского и африкано-американского прошлого конкретными интеллектуалами, в особенности такими, как сенегалец Шейх Анта Диоп (1923–1986) и африкано-американец Молефи Кете Асанте (р. 1942), урожденный Артур Ли Смит-младший (Diop 1955; 1967; Asante 1990a; 2003; 2007; см., в частности: Fauvelle 1996; Howe 1998; Reinhardt 2007; Львова 2012; Bangura 2012). Ш.А. Диоп, в частности, утверждал, что именно черными африканцами была создана великая древнеегипетская цивилизация, в свою очередь, сыгравшая колоссальную роль в зарождении очагов высокой культуры во всем Средиземноморье, включая эгейскую цивилизацию – прародителя европейской, белой, культуры (см.: Куббель 1969). Ныне идеи Ш.А. Диопа развиваются в Африке, прежде всего, в Институте египтологии носящего его имя Дакарского университета и рядом ученых из нескольких стран, крупнейший среди которых – конголезец Т. Обенга (р. 1936) (Obenga 1996; etc.). В Америке о субсахарском происхождении древнеегипетской цивилизации писал еще М.Р. Дилэйни (1812–1885) – один из самых ранних идеологов «черного национализма» (Delany 1879; см. также: Beatty 2005–2006). Однако М.К. Асанте в своей теории «афроцентризма» пошел дальше не только Ш.А. Диопа и его африканских последователей, но также тех африкано-американских общественных деятелей середины XIX – середины XX вв., которым тоже «Африка прошлых столетий представлялась высокоразвитым в технологическом и культурном отношении континентом, который белые колонизовали лишь коварством и обманом» (Литинский 2008: 122). М.К. Асанте и его почитатели настаивают на

том, что Черная Африка не только породила египетскую и еще более древнюю нубийскую, а следовательно, всю мировую цивилизацию, но и является центром всемирной истории, из которой с древних времен исходили все культурные импульсы, достигавшие разных концов света, включая доколумбову Америку (см., например: Asante 1990b; Cooney 2005; Levi 2012; Temple 2012; Becker et al. 2013; Хохолькова 2014б).

Некоторые наши информанты (и африкано-американцы, и африканцы) с симпатией относятся к афроцентризму (Архив 2013–2015: интервью 12, 16, 18, 19), но чаще не как к системе конкретных идей и постулатов, а как к новейшему варианту панчерного культурного национализма, утверждающему ценность истории и культуры черного человека. При этом попытки афроцентристов доказать первичность африканских истории и культуры по отношению к европейским обычно оставляют их равнодушными. Типичное проявление афроцентристских взглядов на историю было продемонстрировано нам лишь двумя собеседниками. Одна из них – образованная социально активная африкано-американка средних лет, успевшая побывать и христианкой, и мусульманкой, убежденно говорившая о том, что африканцами были Авраам, Моисей, Адам, Ной, царь Соломон и царица Савская, Нефертити, Иисус Христос («так говорит Библия: “выющиеся волосы, темная кожа”»), пророк Мухаммед, что «мы» (т.е. черные люди, африканцы, притом, что сама она – африкано-американка) изобрели арифметику, алгебру, тригонометрию, построили египетские пирамиды, стали первыми монотеистами («в чем мы убедимся, если посетим гробницы древних египтян»), провели первую нейрохирургическую операцию, создали механизм, работающий на солнечной энергии, рецепты джема и арахисового масла и «множество других вещей» (Архив 2013–2015: интервью 17). Вторым убежденным выразителем подобных взглядов на древнюю историю оказался гайанец, владелец растафарианского магазина в Филадельфии, утверждавший, что черные люди создали великую африканскую цивилизацию, включавшую в себя и Египет, а белые позднее «украли» у черных все знания (Архив 2013–2015: беседа 4). Кроме того, и в ходе исследования (Архив 2013–2015: интервью 51), и ранее нам неоднократно доводилось слышать от некоторых африкано-американцев о якобы черном происхождении



многих великих деятелей мировой истории и культуры. Особенно часто в этой связи упоминался Людвиг ван Бетховен – опять же из-за кудрявых волос, а также из-за неподтвержденных предположений о наличии у него по одной из линий африканских предков (см. также: Rinehart 2013; Архив 2013–2015: интервью 51).

В то же время многие, в том числе высокообразованные информанты даже не знают имен Ш.А. Диопа, М.К. Асанте и подобных им авторов (Архив 2013–2015: интервью 1, 5, 6, 7, 11, 17, 22, 27); их идеи не «ушли в народ» так широко, как им бы, наверняка, хотелось. Тем не менее они стали достоянием определенной части черных интеллектуалов по обе стороны Атлантического океана. Некоторые – наиболее радикальные – последователи этих взглядов в Америке, отказываясь от имен, полученных при рождении, берут себе даже не «африканские» (как сам Молефи Кете Асанте или, допустим, известный священник и общественный деятель Осагьефо Ухуру Секу – африкано-американец родом из Арканзаса), а «древнеегипетские» имена, как, например ученица М.К. Асанте, религиовед и методолог афроцентризма Шер Лав МакАллистер, ставшая Сехмет Ра Эм Хт Маат. Среди авторов афроцентристских трудов есть люди, взявшие имена Асар Имхотеп, Анпу Уннефер Амен и т.п. (Imhotep 2009; 2013; Amen 2012; etc.). Другие афроцентристы публикуют работы о якобы имевшем место в древности и средневековье и ныне скрываемом белыми господстве «черной цивилизации» (Walker 2006) или же об африканском происхождении практически всех «великих культур» (см., например, многочисленные публикации Р. Рашиди и К. Уинтерса: Rashidi 2011; 2012; etc.; Winters 1984; 2014; etc.), как и мировых религий – христианства и ислама (см., например: Imhotep 2011; 2012), о появлении в Африке еще в древности едва ли не всех современных наук, о совершении в ней еще до прихода белого человека научных открытий, определяющих жизнь всего человечества в современную эпоху (см., например: Amen 1999).

Так эти авторы, как и М.К. Асанте, пытаются противостоять позиции, занимаемой и частью мигрантов из Африки, считающих только себя настоящими африканцами и вообще отказывающих черным американцам в праве именоваться африканцами (Mwaki-kagile 2005: 108, 120; 2007: 21, 120). Афроцентристы исходят из того, что «... первый шаг к решению любых проблем – это изме-

нения ментальности, привитие самосознания посредством изучения многовековой истории африканского народа» (Асанте 2015), и потому стремятся показать, что история африкано-американцев – часть общей многотысячелетней истории черных людей. Увязав же историю африкано-американцев и Африки в единую «черную историю», афроцентристы пытаются придать ей особый вес, поставить в центр истории всемирной, господствующие представления о которой все еще пронизаны европоцентризмом.

Однако такие люди, пусть и являются, как правило, неординарными, можно сказать, экстравагантными личностями, остаются маргиналами даже в черном академическом сообществе. Неслучайно, хотя М.К. Асанте удалось внедрить в американскую научно-педагогическую систему дисциплину «африкология» (*Africology*, или *Africana Studies*), все более вытесняющую привычные «исследования черных» (*Black Studies*) (см.: White 2014), иногда афроцентристы создают собственные исторические научные общества и исследовательские институты, в стенах которых избавлены от необходимости постоянно доказывать окружающим свою правоту. Таковы, в числе прочих, например Ассоциация за нубийское и кеметическое<sup>2</sup> наследие (*Association for Nubian and Kemetic Heritage*), Кеметический институт Чикаго (*The Kemetic Institute of Chicago*), также чикагский Институт им. Османа дан Фодидо<sup>3</sup> (*Uthman dan Fodio Institute*). При этом следует отметить, что, по нашим наблюдениям, подтвержденным профессором истории-африкано-американцем (Архив 2013–2015: интервью 23), подобные взгляды все же имеют гораздо более широкое распространение среди черных американцев, чем среди недавних мигрантов из Африки. Африканцам нет необходимости доказывать самим себе, а в постколониальный период – и остальному миру древность, полноценность и уникальность своей историко-культурной традиции, тогда как «... дискурс афроцентричности... более ориентирован на африкано-американское сообщество, чем приспособлен для восприятия вне этого сообщества» (Fall n.d.). Согласно интересному рассуждению одного из наших собеседников африкано-американцам важно иметь идентичность, простирающуюся за пределы Соединенных Штатов, потому что в США их долго унижали и они никогда не чувствовали себя как дома (Архив 2013–2015: интервью 46).

Тем не менее, как было отмечено выше, для большинства и африкано-американцев, и африканцев место доработорговой, доколониальной Африки в их историческом сознании определяется не мифологизированностью далекого прошлого континента, а крайней ограниченностью реальных знаний о нем, нередко, особенно в случае африкано-американцев, их фактически полным отсутствием. Вот полный перечень реальных исторических фактов и имен, относящихся к доколониальному прошлому Африки и при этом не связанных с историей работорговли, которые упоминали наши собеседники, в том числе в ответах на прямые вопросы: «Какие факты истории Африки Вы считаете самыми важными?», «Кто наиболее значимые личности в истории Африки?» и т.п. Респонденты-африканцы вспоминали великие средневековые империи Мали и Сонгай, выдающихся монархов Мали – Сундьяту Кейту и Мусу, еще одного незаурядного правителя – Чаку, создателя в начале XIX в. державы южноафриканского народа зулу, рассуждали об основании в 1847 г. государства Либерия и значении для всей Африки того факта, что эта страна никогда не была чьим бы то ни было колониальным владением (Архив 2013–2015: интервью 18, 22, 24, 29). Африкано-американцы же отмечали, что именно Африка – колыбель всего человечества, поскольку именно там появился человек современного вида, говорили о древней истории и «королях» Эфиопии, также называли имя Чаки и вспоминали о создании Либерии (Архив 2013–2015: интервью 17, 27, 42, 44).

Доработорговое и доколониальное прошлое – время до разделения «черной истории» на историю Африки и историю африканцев и их потомков в Новом Свете – не является краеугольным камнем исторического сознания ни для африканских мигрантов, ни для африкано-американцев, но все же занимает в нем разное место. Африкано-американцы его либо игнорируют, не считая «своим» прошлым, либо, стремясь «заставить» его стать таковым в собственном сознании и в глазах окружающих, мифологизируют, тогда как лишь некоторые из них воспринимают доработорговую и доколониальную историю Африки как естественную, органичную, не требующую обоснования и оправдания часть истории своего народа. Для африканцев же именно последняя позиция неизменно абсолютно логична и правильна. Один из наших

африканских собеседников – пожилой сьерралеонец, возглавляющий небольшую организацию, ориентированную на укрепление связей между африканцами и африкано-американцами, – подчеркнул: «Иногда люди говорят, что африканцев всему научили европейцы. Нет: еще до прихода европейцев мы плавиле железо, бронзу и делали все прочее» (Архив 2013–2015: интервью 22). И это утверждение не имеет по сути ничего общего с убежденностью африкано-американской собеседницы в африканском происхождении математики и т.п., потому что оно отражает действительные исторические факты; оно объективно направлено не на мифологизацию доевропейского прошлого Африки, а на его демифологизацию в смысле развенчания в массовом сознании уже давно развенчанных в науке колониалистских и европоцентристских мифов о «неспособности» африканцев к самостоятельному созданию «высоких культур». Большинство же африкано-американцев, несмотря на разнообразие взглядов в их сообществе, скорее всего согласилось бы с мнением наших респондентов из общины молельни им. Ливингстона в алабамском городке Гантерсвилле: «Мы помним, что наши предки – из Африки, но это мало на нас влияет. Мы родились и живем здесь, мы уже американцы» (Архив 2013–2015: интервью 44; см. также там же: интервью 40).

Различия в восприятии прошлого африкано-американцами и недавними мигрантами из стран субсахарской Африки в США, выявленные нами при рассмотрении влияния на коллективную идентичность каждой из двух общин исторической памяти о работорговой и доколониальной эпохе в истории африканского континента, становятся еще более глубокими, когда речь идет о явлениях и событиях, имевших место уже после разделения «черной истории» на историю Африки и историю выходцев из нее в Новом Свете.

*Трансатлантическая работорговля, рабство  
и его отмена в США*

Начавшаяся в XVI в. (в Северной Америке – в XVII в.), достигшая пика в середине XVII–XVIII вв. и просуществовавшая до второй половины XIX в. трансатлантическая работорговля породила сам феномен «черных американцев», а также вопросы о су-

ществовании с тех пор «черной истории» как истории всех черных людей и единой «африканской культурной традиции» в Старом и Новом Свете. С середины 1990-х годов в США наблюдается очевидный взлет общественного интереса к истории работорговли и рабства в стране, в том числе среди белых американцев, выражающийся в открытии множества новых памятников, мемориалов и музеев, проведении выставок, появлении целого ряда радио- и телепередач, интернет-сайтов, художественных и научно-популярных книг и т.д. (см., например: Oostindie 2001: 102–112; Horton, Horton 2006; Gallas, Perry 2015).<sup>4</sup> Во многом это связано с непреходящей воспаленностью исторической памяти о работорговле и рабстве и ее важнейшим местом в массовом сознании африкано-американцев.

Само появление на свет африкано-американцев было прямо связано с невероятными муками, и «родовая травма» работорговли и рабства – веков унижения, страдания и борьбы – по сей день в огромной степени определяет мироощущение и социальное поведение африкано-американцев, о какой бы общественной группе или слое ни шла речь (Akbar 1990; Eyerman 2001; 2012). Некоторые из них сами говорят об этом: «Нет никаких сомнений в том, что мы, черные, в этой стране двести лет назад имели меньше [свободы], чем мы имеем сейчас. Но разве мы по-настоящему свободны? Я так не думаю. Свободно ли наше мышление от памяти о порабощении? Нет. “Раб” все еще воздействует на наше общество... Я думаю, что ментально, не физически, черные здесь все еще “порабощенные”, все еще не имеют своего громкого голоса, который был бы слышен» (Архив 2013–2015: интервью 30; см. также: интервью 10, 17, 38, др.). Более того, некоторые ученые пытаются доказать, что именно стремление избавиться от травмы рабства – травмы социальной униженности – заставляет африкано-американцев ощущать себя выше африканцев и сохранять социальную дистанцию с ними на основе «интериоризированного расизма», т.е. копировать отношение к африканцам, исторически присущее белым угнетателям (Iheduru 2013). Болезненность для африкано-американцев вопроса об их рабском прошлом проявляется и в неготовности некоторых из них говорить о нем (Архив 2013–2015: интервью 10), и в том, что слово *slaves* («рабы») применительно к предкам нынешних африкано-амери-

канцев благодаря стараниям афроцентристов в публичной сфере все чаще заменяется считающимся более корректным *enslaved* («порабощенные») (Архив 2013–2015: интервью 10, 12).

В то же время и для африканцев работорговля, но не как личное переживание, а как явление африканской истории, связанное не только с европейцами на западе и юге континента, но и с арабами на его востоке, – символ былого угнетения черного человека. Однако для них острота этого вопроса в исторической памяти и массовом сознании понижается вследствие не только того, что лично они не являются потомками рабов, но и потому, что ныне их народы населяют суверенные африканские государства. Более того, иногда они даже ставят себя выше африкано-американцев именно как потомков рабов, якобы обладающих то ли неискоренной до сих пор, то ли вообще неискоренимой «рабской ментальностью» (Архив 2013–2015: интервью 6, 34; Jackson, Cothran 2003: 597; Clark 2006; Blyden 2012: 168), и задаются вопросом: «Почему меня должны заботить они (африкано-американцы. – Д.Б.) и трансатлантическая работорговля? Какое это имеет отношение ко мне? Я понимаю, что их предки происходят из тех же мест, что и мои, но что с того?»<sup>5</sup>

Большинство же африкано-американцев, как отмечалось, по-прежнему склонно оценивать себя как граждан второго сорта в стране, являющейся для них родной, в становлении и развитии которой на всех исторических этапах их предки принимали непосредственное участие. Ярко высказалась по этому поводу жительница одного из наиболее благополучных «черных» районов Филадельфии: «На протяжении четырехсот лет порабощения мы помогали строить эту страну, а нам даже не позволяли пользоваться ванной. И это травма» (Архив 2013–2015: интервью 17). Другой черный житель «Города Братской Любви»,<sup>6</sup> из низшей части среднего класса, в ответ на вопрос: «Какие исторические события и личности, по Вашему мнению, наиболее значимы для Америки, определили ее облик?», сказал: «Для меня это черные люди, которых привезли сюда как рабов – мы построили Америку. Однако все сводится к белым. Вы видите все эти памятники: большинство из них – белым. Есть несколько и черным, но большинство – белым» (Архив 2013–2015: интервью 15). Стоит обратить внимание на характерное отождествление респондентами себя с черны-

ми рабами эпохи становления американской нации: историческая память о тех временах настолько жива в их сознании, что в нем не образуется хронологического зазора между былым и нынешним, история и современность вступают в нерасторжимый симбиоз, а потомки оказываются даже не наследниками героических, но обделенных славой предков, а соавторами их деяний. «... время рабства отвергает основанное на здравом смысле ощущение времени как непрерывности или последовательности: тогда и сейчас сосуществуют; мы ровесники умерших» (Hartman 2009: 431). Проецирование прошлого на современность – характерная особенность сознания именно африкано-американцев; африканцам это не свойственно (Архив 2013–2015: интервью 46).

Естественно, что историческая память об эпохе работорговли – «точке бифуркации» «черной истории», – то, как в ее пластах преломились события и явления тех веков, оказывает огромное влияние на взаимовосприятие и, следовательно, взаимоотношения потомков рабов – африкано-американцев – и недавних африканских мигрантов, стигмы рабства предков на себе не несущих. По мнению немалой части наших респондентов, в истории Африки «нет ничего важнее “рабства”. Потому что это единственное, что связывает всех черных людей во всем мире» (Архив 2013–2015: интервью 1; см. также там же: интервью 39, 41, 42 и др.). Как пишет З. Абдулла, «в то время как историческое прошлое американского рабства связывает африканцев и черных американцев подобно сиаемским близнецам, разница в представлениях об этом явлении и его ужасах порождает новый тип расхождения между ними» (Abdullah 2010a: 67). По выражению одной из наших африкано-американских информанток, «физически мы (африкано-американцы и африканцы. – Д.Б.) близки, но духовно и эмоционально мы разные, потому что травма, которая повлияла на нас, – другая» (Архив 2013–2015: интервью 17; см. также: интервью 50).

Африканцы и черные американцы едины в воспевании жертв и воздании должного борцам с работорговлей и рабством – аболиционистам. «Было много великих мужчин и женщин, возглавлявших движение за эмансипацию, и они вызывают огромный интерес» (Архив 2013–2015: интервью 1). Среди наиболее выдающихся фигур в американской истории представители обеих

групп часто называли тех, кто внес вклад в эту борьбу, завершившуюся 31 января 1865 г. принятием Конгрессом США тринадцатой поправки к Конституции страны, вводившей запрет на рабство и принудительный труд: А. Линкольна, Р. Аллена, Ф. Дугласа, Г. Табмен (Архив 2013–2015: интервью 1, 3, 6, 7, 12, 16, 17, 40, 41, 42). Очевидно, что работорговля как общий символ угнетения объединяет всех черных перед лицом белых (Архив 2013–2015: интервью 4, 12). Но этого, конечно, недостаточно для ощущения ими историко-культурного единства. И не только потому, что объединение на основе не собственной близости, а общей непохожести на кого-то третьего заведомо непрочно и ущербно, но и потому, что работорговля по-разному отражается в исторической памяти африканцев и африкано-американцев и занимает разное место в их сознании.

Отношение африкано-американцев к африканцам в немалой степени определяется важным местом, занимаемым в их коллективной памяти тем действительным историческим фактом, что белым торговцам поставляли рабов сами африканцы. Черные американцы нередко рассматривают африканцев как потомков тех, кто продал в рабство их предков (Архив 2013–2015: интервью 6, 7, 8, 12, 22, 25, 26, 36, 38, 48, 53, беседы 59, 86; Agbemabiese n.d.b: 8; Stoller 2002b: 153; Takougang 2002: 8; Ogbaa 2003: 111–113; Wibault 2005: 154–158; Clark 2006; Mwakikagile 2007: 41–42, 120; Darboe 2006–2008: 50, 70–72; Abdullah 2010a: 67–70; Arthur 2010: 247–248; el-Malik 2011; Ojo-Ade 2011: 17–18; Okrah 2011: 38). Эти настроения столь сильны среди них, что Г.Н. Узоигве, нигерийский историк, живущий в США, не видит перспективы сближения двух черных сообществ, если Африканский союз не положит ему начало, официально от имени Африки принеся африкано-американцам извинения за соучастие в работорговле (Uzoigwe 2008: 286). Вновь время, разделяющее эпоху работорговли и наши дни, сжимается в сознании черных американцев, и современные африканцы начинают казаться им ответственными за злодеяния, имевшие место столетия назад; участие африканцев в работорговле видится грехом сродни первородному – не имеющим срока давности, переходящим от поколения к поколению, одновременно коллективным и индивидуальным, т.е. распростра-



нящимся и на всю «референтную группу» – африканцев, и на каждого ее члена в отдельности.

Разумеется, африканцев такие обвинения, как правило, обижают, хотя некоторые из них стараются отнестись к этой ситуации с пониманием: иногда именно травмой рабства африканцы (и афрокарибцы) объясняют те негативные свойства характера и особенности поведения, которые они склонны приписывать африкано-американцам из низших социальных слоев: агрессивность, озлобленность, подозрительность и т.п. (Архив 2013–2015: интервью 21, 24, 36, беседы 4, 15). По словам одного из наших собеседников, – эфиопа, некогда уехавшего в Америку, будучи студентом одного из вузов Москвы, и ныне занимающегося оказанием социальной помощи пожилым людям, «африканцы преуспевают в Америке потому, что у них другая культура, чем у африкано-американцев: их предки не были рабами, и они не заиклены на проблеме расизма, а именно это мешает африкано-американцам социально и культурно подняться» (Архив 2013–2015: беседа 18; см. также: Jackson, Cothran 2003: 596). Отдельные африкано-американцы также находят в рабском прошлом своего народа истоки и оправдание социально-психологических проблем части его современных представителей (Архив 2013–2015: интервью 10, 12, 15). Более того, желание некоторых из них взрастить в себе «свободную» африканскую идентичность, почувствовать себя частью «великой африканской цивилизации» вызвано именно осознанным стремлением таким путем избавиться от травмы рабства, проявляющейся в ощущении второсортности собственной социокультурной идентичности и социальной униженности в американском обществе, в котором в них всё еще видят потомков рабов (Архив 2013–2015: интервью 12, 17, беседы 11, 100).

Для некоторой части африкано-американцев, преимущественно из числа людей с низким уровнем образования и культуры (но не только – см. Архив 2013–2015: интервью 19, 26), африканские иммигранты – это те, кто приехал в их страну пользоваться благами, которых не заслуживают. Ведь самой возможностью пользоваться ими они обязаны мучениям и сопротивлению африкано-американцев, притом что именно из-за африканцев черные американцы оказались обречены на страдания и унижения. При этом сказывается общая особенность мировоззрения таких людей:

«африкано-американцы могут думать: “О, вы покушаетесь на нашу часть американского ‘пирога’”. Потому что в их сознании есть представление о том, что определенная часть американских благ – для белых, определенная часть – для латиноамериканцев, определенная часть – для африкано-американцев, определенная часть – для азиатов. Так что когда приезжают африканцы, африкано-американцы с менталитетом такого рода думают: “О, вы приезжаете, чтобы забрать нашу часть [благ], забрать то, что мы уже имеем”. И это порождает некоторое напряжение» (Архив 2013–2015: интервью 34; см. также: интервью 18; Okrah 2011: 37; Gray 2013: 168).

В то же время выше уже упоминались люди, пытающиеся преодолеть травму рабства путем культивирования в себе «духа Африки», позиционирования себя в первую очередь как «африканцев», – те, кто начинает носить «африканскую» одежду, меняет «белое», «рабское», имя на «африканское»,<sup>7</sup> «возвращается» к исламу – якобы «образу жизни, который они (африканцы. – Д.Б.) взяли с собой в Америку, будучи рабами» (Winters 1985: 56),<sup>8</sup> или даже язычеству – культу предков (Williams n.d.), и вообще стремится чувствовать, мыслить и вести себя «по-африкански» в их понимании.

Например, как рассказала координатор ежегодного сент-луисского Африканского фестиваля, африкано-американка, хотя ей и удастся привлечь к участию в нем некоторых мигрантов из Африки, подавляющее большинство исполнителей африканских танцев, изготовителей и продавцов поделок в «африканском стиле», африканских яств, как и посетителей фестиваля – черные американцы, ищущие свои культурные корни (Архив 2013–2015: интервью 53). Обычно это выходцы из так называемых низшего среднего класса и среднего среднего класса. Они стали появляться еще в 1950-е – 1960-е годы на волне движения за гражданские права (Архив 2013–2015: интервью 12; Paulun 2012: 26–27). «Настоящим» африканцам, и не только тем, кто живет за счет продажи таким людям атрибутов «африканскости» (одежды, украшений, сувениров...), подобные люди кажутся комичными и даже неумными (Архив 2013–2015: интервью 4, 38).

Однако среди гораздо более состоятельных и образованных африкано-американцев из «высшего среднего класса», а также

черных знаменитостей-миллионеров стремление восстановить разорванную работоторговлей связь с африканцами, с Африкой отлилось и в иные формы. В значительной мере это произошло под воздействием явлений культуры, оказавшихся созвучными социально-политическому контексту своего времени. Так, если до «Черной революции» 1960-х в афикоано-американской музыке «не наблюдалось никаких мотивов Родины-Африки; африкано-американец мыслил себя как житель Америки», то в это десятилетие «единство африкано-американцев, Родина-Африка, борьба за свои права и свободу – [ее] основные темы» (Зайцев 2004: 128, 130). Особенно же большую роль сыграли роман африкано-американского писателя Алекса Хэйли (1921–1992) «Корни: сага американской семьи» (оригинальное название – *Roots: The Saga of an American Family*), впервые опубликованный в 1976 г., и поставленный по нему телевизионный мини-сериал, показанный уже в январе следующего года.<sup>9</sup> В романе описывается история одной семьи рабов-предков автора на протяжении нескольких поколений – от порабощения в Африке и насильственного вывоза в Америку в середине XVIII в. до момента отмены рабства столетие спустя.

Вдохновленные идеями восстановления и собственных корней, и единства черного мира, непрерывности черной культуры во времени и пространстве представители африкано-американской элиты и высшего слоя среднего класса делают дорогостоящий анализ ДНК, чтобы узнать, с территории какого современного африканского государства были вывезены в Новый Свет их предки, к какому народу они принадлежали (Nelson 2008; 2013; Clay 2011).<sup>10</sup> Те черные американцы (и не только), кому не по карману анализ ДНК, но кто все же хотел бы восстановить свою родословную, обращаются к сайту *ancestry.com* (Архив 2013–2015: интервью 40, 44). Часто на сайте вообще не обнаруживается необходимых сведений, а если они и находятся, то не выглядят столь научно обоснованными, как результаты анализа ДНК, но зато этот способ не требует затрат. Примечательно, что даже получение сведений о происхождении предков с территории конкретного современного африканского государства и из определенного этноса не мешает черным американцам продолжать видеть в себе в первую очередь африканцев «вообще» – настолько

сильна в них на самом деле именно африкано-американская, расовая, логика культурного мышления.

Все большую популярность среди состоятельных африкано-американцев приобретают и так называемые турпоездки к корням (*roots tourism*); существуют общественные организации и даже специальные туристические фирмы и агентства, занимающиеся их проведением (см., например: Zijlma n.d.). Черные туристы из США и других стран Нового Света отправляются по местам, связанным с работорговлей, где их – в реставрированных архитектурных памятниках, созданных в последние десятилетия музеях, реконструированных церемониях, рассказах гидов и местных жителей – уже ждет история, приведенная в соответствие с их же представлениями о ней, но не теряющая от этого, несмотря на возможные искажения конкретных фактов, своей общей ужасающей достоверности и эмоциональной силы (Архив 2013–2015: интервью 10, 12, 27, 38, беседа 80; Bruner 1996; Ebron 1999; Schramm 2004; Ciarcia 2008; 2013; Holsey 2008; Opoku-Agyemang et al. 2008: 46–63, 348–360; Bellagamba 2009; Benton, Shabazz 2009; Pierre 2009; Araujo 2010; Gijanto 2011; Landry 2011; Pressley-Sanon 2011; Boone et al. 2012; Reed 2012; 2013; 2014; Warren, MacGonagle 2012; Hamm 2015; Fall n.d.). Дополнительный импульс такому туризму придала чета Обама, в июле 2009 г. в ходе визита в Гану торжественно посетившая одну из главных достопримечательностей, оставленных эпохой работорговли, – замок Кейп-Коуст.

Однако в Африке все, кто приезжает из Америки, воспринимаются как американцы независимо от цвета кожи. Те, кто на родине, где обязательно надо отталкиваться от своего происхождения и нельзя быть «просто американцами», привыкли считать себя африкано-американцами, в Африке предстают именно «американцами» без всяких уточнений (Архив 2013–2015: интервью 46). Многие (хотя, конечно, не все) жители африканских стран воспринимают приезжающих в места страдания предков и зачастую испытывающих там подлинный катарсис черных американцев всего лишь как странных, но богатых западных туристов, на чьих чувствах можно сыграть во имя заработка. В Гане «неафриканских африканцев» называют «обуруни» (*oburuni*), что на языке тви когда-то значило «европеец», «белый человек», а теперь – во-

обще «иностранец» (Lake 1995: 30; Mwakikagile 2007: 31–32). В странах Восточной Африки точно такую же семантическую трансформацию претерпело суахилийское слово «вазунгу» (*wazungu*), которое там употребляют и в отношении черных американцев (Архив 2013–2015: интервью 12). Немолодая сотрудница бостонского Музея африкано-американской истории с сожалением рассказала нам, что, считая себя африканкой, поехала в Африку и увидела, что для ее жителей черные американцы – не братья и сестры (как они для нее), а просто богатые туристы из благополучной страны (Архив 2013–2015: беседа 80; см. также: интервью 34). А вот очень эмоциональный рассказ другой пожилой африкано-американки, называющей Африку «родным домом»: «Я убеждала их (африканцев. – Д.Б.), что я не богатая; знаете ли, они думают, что каждый приезжающий африкано-американец богат, они думают, что ты живешь в большом доме, у тебя много машин и телевизоров и т.п. На самом деле, мне пришлось экономить годы, чтобы совершить эту поездку. Они не должны так говорить! У них нет представления об этом! Они думают, что в Америке деньги текут рекой! Они не знали, сколь многим я жертвовала! Так что я думаю, что понимание достигается непросто, и мне пришлось убеждать их, что ко мне не надо относиться, как к туристу, потому что, знаете ли, они думают, что ты – мешок с деньгами» (Архив 2013–2015: интервью 12; см. также: Mwakikagile 2007: 39).

Африканские государства также относятся к черным американцам как к потенциальному источнику дохода, а потому делают многое для того, чтобы завлечь их в свои страны в качестве инвесторов, туристов и вплоть до предоставления возможностей для «возвращения домой» – переезда в них на постоянное место жительства. В частности, с начала 1990-х годов на обеспечение «правильной» репрезентации истории работорговли, позволяющей использовать ее как социальный капитал, политический инструмент и источник дохода, направлен целый комплекс государственных мер в Бенине (Araújo 2007). Особенно же активна в этом отношении Гана (Pierre 2013: 123–216), причем еще со времен ее первого президента, крупнейшего идеолога panaфриканизма Кваме Нкрумы, впрочем, бывшего идейным, а не «меркантильным» сторонником «репатриации» черных американцев

(Gaines 2006; см. также: Alex-Assensoh 2010: 216–220). Вот что сказала по этому поводу хорошо знающая вопрос африкано-американка: «Я думаю, это (переселение в Африку. – Д.Б.) [шанс] для тех, кто хочет отправиться и испытывать настоящую любовь к ней (Африке. – Д.Б.), хочет погрузиться в нее, а не просто приехать и оставаться там. А многие африкано-американцы, которые разговаривали со мной, смотрят на это как на потенциальный бизнес. И меня это беспокоит. Меня это серьезно беспокоит потому, что они думают только о том, как извлечь выгоду и т.п. А африканские правительства, например Ганы, в свою очередь, стараются привлекать африкано-американцев как инвесторов, не как братьев; они видят в этом деньги, это не идет от сердца. Но они также хотят, чтобы они были очень деятельными. Они видят, что мы приезжаем с деньгами, и в правительстве уверены, что мы, будучи черными, можем заслуживать большего доверия, можем быть более покладистыми, чем кто-либо другой. ... И в этом – опасность сегодняшнего дня: у них есть эта уверенность, что нам можно доверять больше: они игнорируют то, насколько западными людьми в определенном смысле мы являемся. Мы можем быть одного цвета кожи, но у нас все же есть различия в ценностях. То же самое происходит в Южной Африке: множество африкано-американцев отправилось в Южную Африку после падения режима апартеида. Гана привлекла много людей, но Южная Африка даже еще больше» (Архив 2013–2015: интервью 12).

Наши интервью и беседы свидетельствуют, что абсолютное большинство и африкано-американцев, и африканцев (а также мигрантов с Антильских островов) считает массовое «возвращение» черных уроженцев Нового Света в Африку ненужным или как минимум нереальным (Архив 2013–2015: интервью 1, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 17, 21, 22, 23, 24, 28, 29, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 47, 51, 52, 53, беседы 1, 15, 27, 32, 60; исключения – интервью 6, 12, 32). Не настаивают на нем и идеологи новейшего течения «черного национализма» – афроцентризма (Хохолькова 2014а: 47) (в противоположность многим черным идеологам XIX – середины XX вв. от Э.У. Блайдена до К. Нкрумы: как выразился наш респондент, сегодня «мир вышел далеко за рамки такого типа мышления») [Архив 2013–2015: интервью 11; см. аналогично: интервью 18, 51]). Большинство африкано-американцев оказывается

в ситуации «двойной маргинализации» – в белом социокультурном мейнстриме и в отношении африканской «родины», куда, по их собственным ощущениям, они не в состоянии вернуться ни физически, ни психологически (Elliott n.d.: 8–12). Тем не менее немногочисленные общины «возвращенцев» (*homecomers*) существуют, в частности, в той же Гане. Неимоверны глубина и сила чувств, испытываемых этими людьми по «возвращении домой» – после переселения в Африку, «на землю предков».<sup>11</sup> Однако положение «возвращенцев» в местном обществе оказывается очень противоречивым, т.к. у них часто возникает культурный диссонанс с новыми соотечественниками (Архив 2013–2015: интервью 3; см. также, например: Lake 1995; Mwakikagile 2007: 45–51, 104–107; Jalloh, Falola 2008: 147–188, 200–213; Schramm 2008a; 2009; 2010; Alex-Assensoh 2010; Forte 2010; Delpino 2011). Вот мнение на этот счет нашей респондентки – либерийки, давно живущей в США: «Я могу ошибаться, но вот как я вижу этот вопрос, к настоящему времени долго прожив бок о бок с африкано-американцами. Их дом здесь, и я вижу все это предвкушение, все это желание поехать и узнать, каково их [африканское] наследие – для них это именно наследие. Те африкано-американцы, которые переехали в Африку, например в Гану, жалуются, что их не приветствуют там сердечно, потому что они хотят навязать людям свою культуру» (Архив 2013–2015: интервью 3). Как написал на одном из интернет-форумов посетитель из Африки, «никто не хочет, чтобы африкано-американцы возвращались в Африку, потому что они окажутся иностранцами; им лучше быть там, где они есть [сейчас], а наши предки отстали [в экономическом отношении], возможно, потому, что были слабее, зато мы там, где и должны быть», т.е. у себя дома, в Африке.<sup>12</sup>

И все же те африкано-американцы, которые видят в себе прежде всего африканцев, как правило, в принципе, во всяком случае, на словах не исключают возможности переезда в Африку хотя бы после выхода на пенсию (Архив 2013–2015: интервью 10, 12, 50). А организация Движение ухуру<sup>13</sup> (*Uhuru Movement*), в своей идеологии сочетающая марксизм с гарвеизмом, утверждающим необходимость репатриации всех черных людей в Африку, занята приобретением в Гане участка земли для возможных переселенцев (Архив 2013–2015: интервью 14). Однако следует

отметить, что многие африкано-американцы из самых разных социальных слоев уже до такой степени ощущают себя американцами, что уходящие во времена работорговли африканские корни (личные и всего этнорасового сообщества) их не интересуют. Никаких специфических чувств, добрых ли, плохих ли по отношению к африканцам они не испытывают, относясь к ним так же, как к любым другим иммигрантам. Вне крупных городских агломераций эта индифферентность усиливается тем, что там африканцев все еще проживает немного, а потому возможности личного общения с ними ограничены (Архив 2013–2015: интервью 4, 5, 10, 15, 39, 41, 43, 44, 54, беседа 112).

Если в Африке на «турпоездки к корням» африкано-американцев часто смотрят как на возможность заработать на чудачествах западных богачей, то среди африканцев, живущих в США, конечно, преобладают иные взгляды на поиск некоторыми черными американцами африканской идентичности, утраченной в результате работорговли. Они иронизируют над теми африкано-американцами, которые, стремясь «стать большими африканцами, чем африканцы» (Архив 2013–2015: интервью 8), обрести «настоящую Африку» не покидая родной страны, думают, что находят ее в псевдоафриканской одежде, в не имеющих ничего общего с народным искусством сувенирах и т.п. мода на анализ ДНК оценивается по-разному: с одной стороны, африканцы считают, что она поможет африкано-американцам осознать, что Африка не однородна этнокультурно, – как уже отмечалось, им не нравится распространенность среди черных американцев образа «Африки вообще». С другой стороны, бытует мнение, что сделавшие анализ ДНК богатые черные американцы, вкладывая деньги в страны происхождения предков, занимаются этим в первую очередь ради саморекламы: ведь даже если речь идет о миллионах долларов, для таких людей это лишь малая часть состояния, которую им не страшно потерять. Рисковать же своими богатствами всерьез они не будут, т.к. Африка все равно ассоциируется для них с отсталостью и нестабильностью (например: Архив 2013–2015: интервью 34). Однако американские африканцы единодушно поддерживают поездки африкано-американцев в Африку, «к корням» или с другими целями, включая просто туристические (Архив 2013–2015: интервью 10, 27, беседа 114), потому что



они способствуют получению ими знаний и отказу от негативных стереотипов об Африке, тем самым ведя к улучшению отношений между черными американцами и африканскими мигрантами в США (Архив 2013–2015: интервью 6, 8, 22, 24, 34, беседы 7, 65, 67; Mwakikagile 2007: 119).

Память о трансатлантической работорговле и рабстве имеет, как подчеркивалось выше, ключевое значение для исторического сознания африкано-американцев. Для африканцев же топос работорговли также важен, но, во-первых, не до такой степени, а во-вторых, он преломляется в их сознании под иным углом: для них это история не предательства одних черных людей другими, а эксплуатации черных людей белыми. Парадоксально, но расовый аспект в этом случае оказывается выраженным ярче у африканцев, чем у африкано-американцев. Как бы то ни было, в целом историческая память о работорговле в большей мере разделяет группы черного населения современных Соединенных Штатов между собой, нежели объединяет их перед лицом белой Америки.

Топос рабства воспринимается как «своя история» только теми африканцами, которые исходят из идеи о единстве «черной истории». Но африканцам есть о чем напомнить тем черным американцам, которые утверждают, что их предки страдали, а африканцы – нет: о колониализме.

### *Колониализм и антиколониальная борьба в Африке*

Значение топоса колониализма для взаимодействия африканцев и черных американцев не столь велико, как топоса рабства; очевидно, вследствие малочисленности недавних африканских мигрантов по сравнению с африкано-американцами и того, что взаимодействие между ними разворачивается там, где процветало именно рабство, а не колониализм. Однако историческая память и представления о колониализме, а также антиколониальной борьбе и становлении независимых государств в Африке все же имеют несомненное значение для взаимовосприятия и, следовательно, взаимоотношений африканцев и африкано-американцев, причем во многом – в сравнительной ретроспективе с рабством.

И для тех, и для других важен вопрос: можно ли угнетение африканцев при колониализме приравнять к страданиям африкано-американцев под гнетом рабства? Или мучения вторых были настолько ужаснее, что только они могут считаться самым обездоленным народом в истории и в современном мире, претендовать на моральную сатисфакцию и выдвигать требование выплаты репараций (Архив 2013–2015: интервью 14, 17; McGray 2003; Zack 2003; Darity, Frank 2005; Carroll, Jamison 2011)? И должно ли их взаимодействие с африканцами строиться как отношения между настоящими товарищами по несчастью или как отношения между страдавшими безмерно и, так сказать, «умеренно»?

Некоторые африкано-американцы рассматривают рабство и колониализм как сопоставимые явления (Архив 2013–2015: интервью 5). В то же время многие из них уверены, что колониализм не был столь жесток по отношению к черному человеку, как рабство, что их ни в коем случае нельзя ставить в один ряд по степени бесчеловечности (Архив 2013–2015: интервью 10, беседы 11, 44, 47). Более того, в то время как одни черные американцы не делают из этого выводов относительно недавних мигрантов из Африки, другие склонны упрекать африканцев в непонимании всего ужаса жизни их предков (Архив 2013–2015: интервью 10, беседы 11, 44, 47). Они также уверены, что колониализм, будучи не столь жестоким, как рабство, тем не менее пресек в африканцах желание развиваться, и потому сегодня они «не стремятся избавиться от третьемировского статуса» (Jackson, Cothran 2003: 596; см. также: Johnson 2000; Okrah 2011: 38). В этом можно усмотреть аналог убежденности многих африканцев в том, что рабство привило африкано-американцам «рабскую ментальность».

В свою очередь, африканцы сожалеют и о недооценке черными американцами негуманности колониальных режимов, и о том, что убежденность африкано-американцев в непонимании африканцами кошмара рабства негативно влияет на их отношение к ним (Архив 2013–2015: интервью 6, 38). Иногда они обвиняют черных американцев в том, что те будто бы не поддерживали их в борьбе с колониализмом (а также не стремились влиять на политику США в отношении Африки в постколониальный период), что, во-первых, не так – просто африканцам, как

правило, неизвестно о деятельности африкано-американских активистов в поддержку антиколониальных движений в Африке, а во-вторых, африканцы не учитывают, сколь сложно было африкано-американцам оказывать им эффективную поддержку в эпоху расовой сегрегации и даже после ее окончания (Meriwether 2002; Ogbaa 2003: 115; Williams 2007; Okoro et al. 2012). Те же африкано-американцы, которые культивируют в себе африканскую идентичность, как и члены исповедующих «черный интернационализм» левых организаций типа упоминавшегося выше Движения ухуру, стараются уходить от сравнения рабства и колониализма. Они предпочитают вести речь о бедах черного человека вообще, повсеместно; бедах, принесенных белыми (Архив 2013–2015: интервью 14).

Многие африкано-американцы из самых разных слоев общества говорят о своем фактически по-прежнему неравноправном положении в собственной стране. Однако в отношении африканцев (а, возможно, и людей из Третьего мира вообще) это не мешает некоторым из них, в основном (но не только – см.: Jackson, Cothran 2003: 596) представителям социальных низов, ощущать себя гражданами великой передовой державы и не стесняться показывать это уроженцам «отсталых» государств (Архив 2013–2015: интервью 6, 8, 16, 20, 33, 36, беседы 59, 67). Сами же африканцы, как правило, испытывают гордость от того, что их родные страны избавились от колониализма, пусть и остаются бедными и отягощенными множеством проблем (Архив 2013–2015: интервью 1, 8, 29, 37, беседа 69). Имена выдающихся борцов за независимость, первых лидеров суверенных африканских государств – Н. Азикиве, Дж. Кениаты, П. Лумумбы, К. Нкрумы, Дж. Ньерере, А. Секу Туре, Л.С. Сенгора и др., включая даже Р. Мугабе, – произносятся ими с огромным уважением (Архив 2013–2015: интервью 3, 6, 8, 12, 16, 18, 21, 22, 24, 28, 29, 37). Некоторые африканцы, а также неплохо знающие Африку черные американцы даже с сожалением говорили, что, за исключением Н. Манделы, последующие десятилетия не дали африканским народам лидеров столь же крупного масштаба (Архив 2013–2015: интервью 11, 27). О наличии у африканцев panafricanского пласта идентичности, пусть и не в качестве основного, свидетельствует то, что иногда именно в колониализме, в политике колонизаторов, основанной на принципе

«разделяй и властвуй»), они усматривают истоки разобщенности народов Африки, конфликтов на континенте в наше время (Архив 2013–2015: интервью 22).

Очевидно, что, подобно работоторговле и рабству в США, колониализм в Африке оценивается африкано-американцами и современными африканскими мигрантами как явление глубоко негативное в равной степени, но с разных позиций, что приводит их к неодинаковым выводам о его и политико-экономических, и социокультурных последствиях. Расхождения же в этих выводах, в свою очередь, отражаются на том, как представители двух групп черного населения США воспринимают друг друга.

### *Движение за гражданские права в США*

Хотя, как уже не раз писалось выше, и сегодня многие африкано-американцы считают себя гражданами второго сорта в родной стране, они признают тот очевидный факт, что в наше время их права и возможности в обществе несравнимо шире, чем были раньше – в эпоху не только рабства, но и сменившей его расовой сегрегации (Архив 2013–2015: интервью 2, 10, 12, 19, 23, 27, 30, 32, 39, 40, 41, 42, 43, 44, беседа 11). Причина этого – победа движения за гражданские права черных американцев 1954–1968 гг., давшая повод нашим респондентам, несмотря ни на что, заявлять: «Я горжусь тем, что я черный в Америке» (Архив 2013–2015: интервью 44). В перспективе же *longue durée* это движение охватывает весь период после отмены рабства в 1865 г., став продолжением аболиционизма. Более того, в известном смысле, как борьба не только за формальное, но и за реальное равенство, движение не завершилось с принятием Конгрессом Закона о гражданских правах 11 апреля 1968 г., но продолжается по сей день. Как писал тогда еще сенатор Б. Обама: «Сказать, что мы один народ, не значит полагать, что раса больше не играет роли – что сражение за равноправие было выиграно... В той же мере, в какой я настаиваю на том, что ситуация стала лучше, я понимаю и эту истину: лучше не значит хорошо» (Обама 2008: 232–233). Однако наши пожилые респонденты из числа африкано-американцев помнят лично то, что сегодня уже невозможно себе представить: как они сидели в ресторанах в отдельных залах для черных, как врачи

принимали их и белых пациентов в разных кабинетах, а в школы они ходили специальные – для черных детей (Архив 2013–2015: интервью 42, беседа 113). Более того, некоторые из них сами участвовали в борьбе за гражданские права, в частности, будучи активистами движения «Власть черным» (*Black Power*)<sup>14</sup> (Архив 2013–2015: интервью 12, 14). Но для большинства наших собеседников движение за гражданские права – уже «страница прошлого». Как сказал один из африкано-американских респондентов, «... в 60-е годы у нас было черное единство, у нас было [движение] “Власть черным”. Старшие люди помнят это, а для молодых это как будто было тысячу лет назад» (Архив 2013–2015: интервью 27).

Образованные африкано-американцы и недавние мигранты из Африки знают имена тех, кто – каждый по-своему – боролся за права черного меньшинства в США в последней трети XIX – первой половине XX в.: А. Краммелла, Б. Вашингтона,<sup>15</sup> М. Гарви, Э. Мухаммеда, У. Дюбуа, Дж. Падмора (Архив 2013–2015: интервью 2, 3, 6, 8, 14, 15, 16, 17, 19, 22, 23, 24, 38). «Иконы» же движения за гражданские права 1950-х – 1960-х годов, такие как Р. Паркс, А. Дэвис и в особенности М.Л. Кинг и Малкольм Икс, известны едва ли не всем и равно уважаемы представителями обоих черных сообществ вплоть до того, что некоторые считают их, в первую очередь Мартина Лютера Кинга, самыми выдающимися личностями в американской истории (Архив 2013–2015: интервью 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 15, 16, 18, 22, 23, 27, 29, 32, 36, 37, 40, 41, 42, 43, беседа 3). Высказывание пожилой африкано-американки очень точно говорит о значении для черных американцев двух главных фигур в истории движения за гражданские права – столь непохожих личностей и идеологов, одинаково трагически окончивших жизни: «Я думаю, что я всегда жила между Малкольмом Иксом, с одной стороны, и Мартином Лютером Кингом – с другой. Я думаю, что мы, черные люди в этой стране, нуждались в них обоих, потому что нам был нужен Мартин, чтобы понять, как договариваться по политическим вопросам, и нам был нужен Малкольм, чтобы направлять наш гнев» (Архив 2013–2015: интервью 10).

При этом, как уже отмечалось, часть африкано-американцев считает, что нынешние мигранты из Африки не имеют мо-

рального права пользоваться благами, оплаченными их страданиями в эпохи рабства и расовой сегрегации (Архив 2013–2015: интервью 8, 19).<sup>16</sup> По словам юного африкано-американца, «пятьдесят-шестьдесят лет назад мы боролись здесь за равноправие, а они стояли в стороне» (Архив 2013–2015: беседа 44; см. также: интервью 36, 38). Пожилая африкано-американка подвела под нынешнюю ситуацию историческое обоснование: «Когда отношения между черными и белыми были хуже [чем сейчас], отношения между африканцами и африкано-американцами тоже были хуже, в зависимости от финансового положения [того или иного] африканца. Я говорю так потому, что африканцы, которые приезжали сюда учиться пятьдесят или сорок лет назад, в основном происходили из состоятельных семей. Они ощущали свое превосходство над африкано-американцами, потому что им не имело смысла идентифицировать себя с теми, к кому страна, в которую они приехали, относится плохо или смотрит на них сверху вниз. Так что африканцы, которых я встречала в молодости, будучи студенткой, были очень высокомерны и несклонны проявлять дружелюбие по отношению к африкано-американцам, что очень отличается от того, что Вы видите сегодня и что можно было видеть последние двадцать лет. Таким образом, высокомерие африканцев объяснялось, во-первых, их лучшим материальным положением, а во-вторых, тем, что эта страна скорее примет любого цветного, чем черного американца. Даже на рынке труда. Если Вы прибыли из Нигерии или с Ямайки и имелась работа по квоте для черных, скорее наняли бы цветного из другой страны, чем африкано-американца. Это часть наследия рабства. Эта ситуация породила злость в сообществе черных американцев. Я думаю, многое изменилось с тех пор, потому что изменилась ситуация в стране. Однако ее все же не следует представлять в розовых тонах» (Архив 2013–2015: интервью 10).

О том, что ситуацию и в самом деле не стоит идеализировать, свидетельствует, например история, произошедшая в 2005 г. в Вашингтоне, когда имплицитный межкультурный диалог, виртуальный спор между африканцами и африкано-американцами превратился в реальный, связанный с конкретными интересами тех и других конфликт. Эфиопская община обратилась

в администрацию города с предложением дать той части района Шоу (*Shaw*), в которой она компактно проживает, официальное название «Маленькая Эфиопия» (*Little Ethiopia*). Администрация была готова прошение удовлетворить, но не решилась пойти на это ввиду активного неприятия проекта африкано-американским сообществом Шоу, составлявшим до появления в этом районе эфиопов абсолютное большинство его населения. Африкано-американцы увидели в предложении эфиопов попытку извлечь для себя выгоду (прежде всего от активизации в Шоу коммерческой жизни и притока туристов) в стране, в которой сама возможность преуспевать появилась у черных людей благодаря не им – тем, кто приехал из Африки недавно и по собственной воле, а африкано-американцам, обеспечившим ее своей победой в борьбе за гражданские права (Kedebе 2011; Oray 2013: 159–167). Как бы ни старались некоторые наши респонденты, а также журналисты прокомментировать этот нашумевший случай как исключительно «экономический вопрос» – «о том самом маленьком пироге» общественных благ, которого может не хватить на всех (Архив 2013–2015: интервью 3, 6, 7, 10; Cray 2007), социокультурная составляющая в нем несомненна. Собственно говоря, в этом прямо признавались в интервью прессе и сами организаторы акций протеста, отзываясь об эфиопах и их инициативе, например, так: «Они “не уплатили взносы”. Где они были во время восстаний 1968 года? Они явившиеся в последний момент выскочки. Что дает им право [провозглашать район “Маленькой Эфиопией”]? Всего лишь то, что они открыли здесь свои магазины?» (Schwartzman 2005).

Эта история – не единственная такого рода. В Филадельфии африкано-американские парикмахерши требовали запретить работать их иммигрировавшим из Африки и с Антильских островов коллегам на том основании, что те не имели необходимой лицензии (Архив 2013–2015: интервью 22; Okome 2011: 8–9). В той же Филадельфии и в Чикаго африкано-американцы требовали от городской администрации прекратить принимать африканцев, выигравших вид на жительство в США в специальную лотерею (Архив 2013–2015: интервью 16). Даже во время президентских выборов 2008 и 2012 гг., когда Б. Обама пользовался широкой поддержкой африкано-американцев, некоторые члены этого сообще-

ства все же не желали голосовать за него, потому что его отец был не черным американцем, а африканцем – кенийцем (Архив 2013–2015: интервью 19, 28, 38, 46; см. также: Williams 2008; Sundiata 2015).

Однако часто бросаемые африкано-американцами африканцам упреки в пренебрежении их борьбой за расовое равенство и гражданские права (см., например: Архив 2013–2015: интервью 53) не вполне справедливы (как и отмеченная выше уверенность африканцев в том, что черные американцы были равнодушны к их борьбе с колониализмом): получавшие в те же годы независимость государства Африки, а с момента создания в 1963 г. и Организация африканского единства по мере сил поддерживали движение за гражданские права черных американцев (Mwakikagile 2007: 126–131). Еще раз необходимо отметить, как прямое незнание истории отражается на взаимодействии африкано-американцев и африканцев в наши дни. Африканские респонденты, особенно немолодые, не только напоминают, что они также вели борьбу за свои права – с европейскими колонизаторами, не только с пиететом относятся к памяти борцов за права черных американцев, но и признают значение движения против расовой сегрегации в США для себя и всего мира: «Недавние африканские иммигранты понимают, что без движения за гражданские права 1950-х и 1960-х годов их шансы на выживание в США были бы малы» (Архив 2013–2015: интервью 9; см. также: интервью 16; Mwakikagile 2007: 19; Arthur 2010: 225; Blyden 2012: 168; Agbemabiese 2013; Akinde 2014). И «это была борьба за будущее всего человечества, не только Африки, не только африкано-американцев» (Архив 2013–2015: интервью 29). То есть вопреки мнению части африкано-американцев история их борьбы за равноправие не безразлична мигрантам из Африки. Но, помимо общего гуманистического аспекта, она важна для них в той мере, в которой в их коллективной идентичности наличествует расовый пласт – осознание себя как представителей определенной расы. Этот пласт, несомненно, существует, но также очевидно и то, что его место в идентичности и сознании африканцев гораздо скромнее, чем у африкано-американцев, в самоидентификации и самосознании которых расовый аспект является одной из мощнейших доминант.



## *Борьба с апартеидом в Южной Африке*

История Африки в постколониальный период, т.е. на протяжении последнего полувека, знакома большинству наших информантов из обеих групп очень мало, отдельными не связанными фрагментами, причем почти всегда трагическими.<sup>17</sup> Однако о падении режима апартеида в Южно-Африканской Республике в 1994 г. известно практически всем. Живость восприятия и острота отношения к апартеиду и победе над ним и африкано-американцев, и африканских мигрантов, конечно, отчасти объясняется тем, что, если не брать в расчет самых молодых респондентов, речь идет об истории, творившейся непосредственно на их памяти, а потому механизм включения этих событий в историческое сознание и место, которое они в нем занимают, отличаются от того, как в нем утверждаются события более далекого прошлого. В частности, естественно искажение исторической перспективы: события, современником которых человек являлся, могут казаться ему более важными, чем «дела давно минувших дней», хотя, с точки зрения историка, это совсем не обязательно так.

Африканцы и африкано-американцы солидарны в оценке падения режима апартеида в ЮАР как события всемирно-исторического по своей важности. Один из африкано-американских респондентов вспоминал, как, оказавшись в тот год в Африке – в Кении и Танзании, – он испытал на себе чувство единения, проявленное к нему местными жителями, пребывавшими в эйфории по поводу новых возможностей, по их убеждению, открывавшихся с падением режима апартеида в ЮАР для всех черных людей (Архив 2013–2015: интервью 27). Нельсон Мандела – человек, которым в равной мере восхищаются респонденты из всех групп черного населения США (Архив 2013–2015: интервью 3, 5, 8, 11, 16, 24, 27, 30, 32, 40, 50). Показательно, например, что в учебном пособии для воскресных школ Африканской методистской епископальной церкви, абсолютное большинство членов которой – африкано-американцы, помимо имен Иисуса Христа и апостолов, упомянуто только одно имя: «В истории такие личности, как Нельсон Мандела, показали, что прощение ненавидящих [тебя] возможно» (Ingram 2014: 48).

Однако смысл этих явлений – апартеида и борьбы с ним – не одинаков в сознании африканцев и африкано-американцев. Для африканцев, в том числе в диаспоре, апартеид всегда был проблемой общей, а не сугубо южноафриканской. Пожилой уроженец Нигерии на вопрос: «В каких ситуациях африканцы из разных стран могут ощущать себя именно африканцами и объединяться?» ответил: «Когда в Африке кризис; особенно, помню, объединялись против апартеида» (Архив 2013–2015: интервью 38; см. также: интервью 49). И сегодня, через двадцать с лишним лет после падения режима апартеида, борьба с ним воспринимается африканцами как страница истории всего континента, как естественная и неотъемлемая часть антиколониальной борьбы всех народов и стран Африки – ее триумфально завершившийся последний этап.

Африкано-американцы же, восхищаясь победой над апартеидом не меньше, чем африканцы, осознают ее в ином ключе – не столько социально-политическом, сколько расовом, более привычном и кажущимся им правильным в свете собственного исторического опыта открытого межрасового противостояния. Для африкано-американцев приход к власти в ЮАР в 1994 г. черного большинства означает в первую очередь не завершение борьбы народов Африки за политическую свободу, а очень важный, но не последний шаг на пути к социальному и духовному освобождению всей черной расы. И именно в этом контексте о борьбе коренных народов Южной Африки с режимом апартеида еще в 1964 г., за три десятилетия до ее окончания, в речи, посвященной вручению ему Нобелевской премии мира за вклад в движение за гражданские права черных американцев, упомянул М.Л. Кинг (1989: 246). Ситуация черно-белого дуализма настолько органична для африкано-американцев, настолько необходима им для поддержания своей коллективной идентичности, что иногда это проявляется в их сознании даже забавным образом. Например, хотя многие африкано-американцы говорили, что хотели бы посетить разные или даже любые африканские страны, одна собеседница, немолодая и не очень образованная жительница южной глубинки, заявила, что желала бы посетить именно ЮАР, «потому, что в ней есть и черные, и белые, что делает ее похожей на США» (Архив 2013–2015: интервью 41).

Таким образом, последнее по времени событие прошлого, ярко отпечатавшееся в исторической памяти и занявшее заметное место в историческом сознании африканцев и африкано-американцев, – падение режима апартеида в Южно-Африканской Республике в 1994 г., – казалось бы, воспринимается ими одинаково. И это действительно так с точки зрения однозначной положительности и эмоциональности даваемых ими этому событию оценок. Но на самом деле эти одинаковые оценки даются с разных позиций и их наполняют совсем не идентичные историко-культурные смыслы.

Итак, существенные различия в восприятии африкано-американцами и недавними мигрантами из стран субсахарской Африки в США своего исторического прошлого обнаруживаются в отношении всех его ключевых этапов и событий. Собственно говоря, и ключевыми для них оказываются не одни и те же явления и факты. Существенные различия в их восприятии, оценке и придании значения африкано-американцами и недавними мигрантами из стран Африки южнее Сахары, как и отсутствие у многих из них ощущения единства исторического прошлого, духовно и ментально отдалают их друг от друга, способствуя установлению неоднозначных и сложных взаимоотношений между группами черного населения США.

---

<sup>1</sup> Некоторые африкано-американские общественно-политические организации (например, базирующаяся в Сент-Луисе «Всемирная организация африканских народов» [*Universal African Peoples Organization*]), стремясь сочетать в своей идеологии афроцентризм и панафриканизм, пропагандируют объединение черных людей по всему миру, «основываясь на общности нашего африканского происхождения и основываясь на общем для нас состоянии угнетения по всему миру» (<http://www.uapo.com/sneferu-on-pan-africanism.html> [просмотрено 13.08.2015]).

<sup>2</sup> «Кемет», или «Та-Кемет», – название древнего Египта его жителями. Афроцентристы принципиально используют именно его, т.к. в переводе оно означает «Черная земля». Согласно крупнейшему специалисту в области древнеегипетского языка А.Х. Гардинеру, имелась в виду плодородная земля долины Нила (Gardiner 2005: 498), противопоставлявшаяся «Дешрет» – «Красной земле» пустыни (David 2003: 18). Однако

афроцентристы понимают и переводят «Кемет» как «Земля черных людей» (см., например: Karenga, Carruthers 1985; Asante 1990b). Принятую же в египтологии трактовку Гардинера они считают проявлением «европоцентристского и семитоцентристского» «научного колониализма» (Allen 2009: 24–26).

<sup>3</sup> Осман дан Фоджо (1754–1817) – политический и духовный лидер народа фулани (фульбе), возглавивший джихад, приведший к созданию на территории современной Северной Нигерии могущественного халифата Сокото и к еще более широкому распространению ислама в Западной Африке. Также известен как богослов и поэт.

<sup>4</sup> Например, в штате Алабама за всю последнюю четверть XX в. было открыто 9 африкано-американских исторических музеев и мемориалов, а за вдвое более короткий период с 2000 по 2011 г. – 12 (рассчитано по: Giliberti 2013: 146, Table 1).

<sup>5</sup> <https://answers.yahoo.com/question/index?qid=20140102135916AA8JnK7> (просмотрено 07.12.2014); см. также интервью 6, 34.

<sup>6</sup> В переводе с древнегреческого «Филадельфия» означает «братская любовь»; *City of Brotherly Love* («Город братской любви») часто используется как неофициальное имя Филадельфии.

<sup>7</sup> Например, сооснователь (в 1972 г.) и бессменный председатель Африканской народной социалистической партии (*African People's Socialist Party*) черный американец Джозеф Уоллер взял «африканское» имя Омали Йешитела и нередко одевается «по-африкански» для выступлений перед своими сторонниками. Известная же африкано-американская писательница-драматург Полетт Уильямс превратилась в Нтозаке Шанге.

<sup>8</sup> Притом, что на самом деле доля мусульман среди черных рабов в Новом Свете была относительно небольшой (Lovejoy 2002: 248–250; 2005: 350). Но восприятие христианства как идеологии белых угнетателей привело к расширению зон влияния ислама в самой Африке в период колониализма (Саватеев 2006: 91–92), а в Америке – к появлению Нации ислама и отношения к исламу как к «настоящей африканской» религии.

<sup>9</sup> О влиянии «Корней» как на умы части африкано-американцев, так и на восприятие собственной истории африканцами (в частности гамбийцами, в чьей стране разворачиваются первые эпизоды романа-эпопеи) см., например: Gerber 1977; Mills, Mills 1981; Wright 1981; 2011; Bellagamba 2009; Ojo-Ade 2011: 14–17; Warren, Mac Gonagle 2012; Strong 2013. Восьмисерийный телесериал также имел колоссальный успех и у широкого зрителя, и у профессионалов-кинематографистов (Nyatt 2012: 167–169).

<sup>10</sup> Например, знаменитая телеведущая Опра Уинфри выяснила, что она потомок кпелле из современной Либерии, а актриса Вупи Голдберг – что ее предки происходили из народов папел и байот, живущих в нынешней Гвинее-Бисау. Актер Исаяя Вашингтон узнал, что его предки по материнской линии – менде и темне из Сьерра-Леоне, после чего не только начал активно заниматься в этой стране благотворительностью, но и получил ее гражданство; по отцовской же линии его предки, согласно результатам анализа ДНК, оказались мбунду из Анголы. Предки отца создателя теории афроцентризма М.К. Асанте, как выяснилось, были йоруба, а его матери – нубийцами. Одна же из наших респонденток, как установил анализ ДНК, – потомок бамилеке из Камеруна (Архив 2013–2015: интервью 12). Известный камерунский антрополог Ф.Б. Ньямнджо даже счел нужным написать и разместить в Интернете этнографическую справку о своем народе тикар специально для африкано-американцев, оказавшихся потомками выходцев из него (Nyamnjoh 2007).

<sup>11</sup> Они прекрасно переданы в книге одного из таких людей – С. Имаккус, уроженки США, ныне постоянно живущей в Гане (Imahkus 1999).

<sup>12</sup> <http://neoafricanamericans.wordpress.com/> (просмотрено 07.12.2014).

<sup>13</sup> «Ухуру» (*uhuru*) означает «свобода» на языке суахили.

<sup>14</sup> Об этом движении см. подробно: Новиков 2003; Ogbar 2005; Joseph 2006; 2007.

<sup>15</sup> В частности, цитаты из А. Краммелла и Б. Вашингтона, наряду с фразами из Евангелия, были приведены на обложках брошюр-молитвенников, печатающихся к каждой воскресной службе в гантерсвиллской молельне им. Ливингстона.

<sup>16</sup> Удачна параллель, проведенная в этой связи африкано-американским респондентом: точно так же некоторые белые американцы говорят, что они разделяют вину за столетия рабства черных, т.к. они и сегодня пользуются его плодами, ведь основы благополучия страны были заложены именно в те времена (Архив 2013–2015: интервью 19).

<sup>17</sup> Наиболее часто упоминались тираническое правление Иди Амина в Уганде (1971–1979) и геноцид 1994 г. в Руанде (Архив 2013–2015: интервью 5, 6, 27).

## ГЛАВА 3

### ОБРАЗЫ КУЛЬТУР И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ МЕЖДУ АФРИКАНО-АМЕРИКАНЦАМИ И МИГРАНТАМИ ИЗ СУБСАХАРСКОЙ АФРИКИ

#### Влияние образов культур на взаимоотношения черных американцев и африканских мигрантов

Многие сторонники идеи единства истории черных людей логично полагают, что и культура их едина – что все черные люди образуют «один народ, но разница в историческом опыте (у одних было рабство, а у других – колониализм) приводит к тому, что черные американцы, африканцы, карибцы могут смотреть на некоторые вещи по-разному» (Архив 2013–2015: интервью 14). Однако с позиции взгляда на «черную историю» как историю всеместных страданий черных людей от белых вопросы о тяжести рабства в Америке и колониализма в Африке, о характере этих форм зависимости особенно важны: в контексте такого подхода историческая обусловленность расхождений между современными культурами африкано-американцев и африканцев во многом сводится к оценкам этих феноменов. «Видите ли, это и есть общая основа, – с горькой усмешкой ответила на наш вопрос: «Есть ли что-то, что могло бы объединять черных людей в одно сообщество, помимо страданий от белых рабовладельцев и колонизаторов», пожилая африкано-американка. – К сожалению, общая основа – именно это; то общее, вокруг чего мы, бывает, объединяемся, а уже затем следуют другие аспекты, такие как классовые и т.п. Но общая основа – это общее угнетение» (Архив 2013–2015: интервью 12, 48; см. также: Shelby 2011). В то же время большинство респондентов полагает, что рабовладельцы в Америке и колонизаторы в Африке оказывали неидентичное воздействие на культуры черных людей, их мировоззрение и мышление (Архив 2013–2015: интервью 12). Например, один из наших собеседников, африкано-американец, предположил, что африканцы, приезжающие в США из стран, бывших некогда колониями

европейских держав, отражают в своем менталитете характерные черты английских, французских и прочих колонизаторов. Вследствие этого, по его мнению, африканские мигранты общаются с черными уроженцами Америки так, как с ними самими во времена колониализма общались европейцы (Архив 2013–2015: беседа 75).

Таким образом, в рамках описанного взгляда историко-культурное единство африканцев, африкано-американцев и вообще всех темнокожих людей обусловлено тем, что они страдали от белых и боролись с угнетением. Различия же в рамках этого единства объясняются неодинаковостью с точки зрения силы и характера эксплуатации черных белыми в разных частях света. Соответственно, также разнились степень напряженности, формы и итоги борьбы с угнетением. Сами ситуации зависимости и сопротивления ей породили панчерное единство, но травмы рабства и колониализма оказали далеко не одинаковое влияние на культуры и менталитет черных сообществ. Как сказал один из информантов, «африкано-американцы здесь были порабощены, а африканцы в Африке – колонизованы. У нас были разные травмы» (Архив 2013–2015: интервью 17; см. аналогично: Огау 2013: 129–130). То есть европейцы, белые разорвали единую ткань «черной истории» и «черной культуры», разъединили африканцев не только физически, переместив часть из них за океан и превратив в африкано-американцев, но и ментально, психологически, заставив всех черных людей жить под своим гнетом. И с тех пор как европейцы уничтожили культурное единство черных людей, разделив их на африканцев и африкано-американцев, именно жизнь под гнетом белых стала основой «черного единства». Но основой неоднородной – и потому не очень прочной, – поскольку формы и сила угнетения в Африке и Америке были разными, по-разному деформировавшими «черное сознание» (Iheduru 2013).

Некоторые африкано-американцы и африканцы, в духе идеологов «черного национализма» XIX–XXI вв. от Э.У. Блайдена до М.К. Асанте, опираются на убежденность в многовековой культурной общности всех черных людей, практически имманентной и неуничтожимой. Они исходят из того, что и собственно африканские культуры образуют цивилизационное единство, т.е. что общее в них важнее различий: как «естественных» – возникших в доколо-

ниальные времена, так и образовавшихся вследствие существования африканских народов в искусственно проведенных границах колоний и в унаследовавших эти границы суверенных государствах. Такой примордиалистский взгляд основан на представлении о том, что людям каждой расы присущи определенные типичные черты личности, мировосприятия, культуры. Раса и культура оказываются неразрывно связанными, и потому в рамках такой мыслительной парадигмы представляется совершенно естественным, что раз африканцы и африкано-американцы относятся к одной расе, то и культура у них по большому счету одна и она неуничтожима, покуда существует черная раса. Различия же в их культурах вторичны и являются следствием разного исторического опыта черного человека по двум сторонам Атлантического океана.

При этом взгляде панчерное единство предстает, прежде всего, именно культурным, а не историко-политическим, как при «обнаружении» его истоков в противостоянии белым. По мнению его адептов, единая культурная основа у всех представителей черной расы объективно продолжает существовать, но она оказалась позабыта, а ее носители разобщены усилиями белых, причем не только во времена рабства и сегрегации в США и колониализма в Африке, но и в наши дни. Они призывают восстановить панчерное единство путем просвещения африкано-американцев об их африканском прошлом, внедрения в них африканского самосознания, с одной стороны, и привития африканцам чувства братства с африкано-американцами – с другой. Именно среди таких людей можно встретить африкано-американцев, считающих себя в первую очередь африканцами, делающих анализ ДНК, чтобы восстановить свои африканские родословные, едущих в «турпоездки к корням», одевающихся «по-африкански», покупающих африканские сувениры...

Среди африканских мигрантов сторонников подобных взглядов, как отмечалось выше, намного меньше, но они все же есть. Так, в Бостоне нам довелось пообщаться с молодым уличным торговцем косметикой. Одет он был в популярную в Западной Африке рубаху до пят бубу, расшитую узорами в виде очертаний африканского континента. На голове его была круглая шапочка с вышитым на ней древнеегипетским иероглифом «анкх», широко используемым афроцентристами.<sup>1</sup> На вопрос, африканец ли он,



мужчина ответил утвердительно, но назвать родную страну отказался из принципа: «Африка – это одно целое, и неважно, кто из какой страны». А черных в Америке, по его убеждению, правильнее называть «американскими африканцами» (*American Africans*), а не наоборот – «африкано-американцами» (*African Americans*), поскольку «неважно, кто где живет, главное – где у человека корни. Если у человека африканские корни, то он африканец» (Архив 2013–2015: беседа 32).

Однако большинство африканских мигрантов и африкано-американцев считают культуры черных сообществ США существенно различными. Естественно, что истоки расхождений между ними они также видят в истории. Именно разницей между историческими ситуациями колониализма и рабства и, соответственно, борьбы с ними многие респонденты объясняли различия между культурами африканцев и черных американцев: «[Вопрос:] Существенно ли различаются культуры африканцев и африкано-американцев? [Ответ:] Да, у них другая культура. Это трудно объяснить, но дело в том, что, я думаю, было два разных типа борьбы: в Африке африканские народы боролись с Европой, с людьми, приехавшими из колониальных держав, таких как Франция, Великобритания. Нам наша борьба видится под таким углом. Когда я прибыл в Америку, я даже не пытался стать американцем. Потому что у меня нет той истории, которая есть у [африкано-]американского парня. Так что я больше склонен видеть в [черных] американцах друзей», т.е. людей, близких себе, но все же иных, говорит чадец, занимающийся бизнесом и общественной деятельностью (Архив 2013–2015: интервью 24).

Как подчеркивалось в начале этой книги, действие различных социально-экономических и социокультурных факторов приводит к неоднородности образа другой черной культуры в сознании наших респондентов. Однако эти же факторы привносят схожесть во взгляды людей с близкими социальными характеристиками. Их принадлежность к тому или иному сообществу позволяет выявлять наиболее распространенные среди африкано-американцев и мигрантов из стран субсахарской Африки представления о культурах друг друга и рассматривать то, как они соотносятся с их образами собственных культур, как влияют на социальное взаимодействие между членами двух групп. И здесь ключе-

вое слово – «предубежденность» (*prejudice*), причем с обеих сторон. О ней как главной характеристике взгляда африкано-американцев и африканцев друг на друга прямо говорили образованные респонденты; например: «Существует предубежденность. Именно в этом суть дела. То, что я вижу, – именно предубежденность. Африканцы, приезжающие из Африки, не хотят ассоциировать себя с африкано-американцами. ... Но и африкано-американцы не хотят иметь ничего общего с африканцами, потому что ощущают себя выше африканцев» (Архив 2013–2015: интервью 20; см. также: интервью 11, 12, 15, 16, 18, 23, 30, 33, 36, беседы 10, 14, 44).

Важнейшей составляющей предвзятого мнения о другой группе черного населения страны является априорная уверенность в том, что «они нас не любят». Эта мысль служила лейтмотивом высказываний ряда респондентов – как африканцев, так и черных американцев. Например: «Африканцы общаются с африкано-американцами мало, потому что, сказать по правде, они (африкано-американцы. – Д.Б.) не любят нас: они завидуют африканцам, так как мы гораздо образованнее» (Архив 2013–2015: беседа 85). Или: «Африканцы из разных стран сильно отличаются друг от друга, но с любимыми из них у африкано-американцев контактов мало, потому что африканцы африкано-американцев не любят, я не знаю почему» (Архив 2013–2015: беседа 87; см. также: интервью 22, 25, 33, 34, беседы 17, 105, 125, 130; Johnson 2000; Abdullah 2010a: 56; Iheduru 2013: 41).

Выше отмечалось, что многие респонденты обвиняют средства массовой информации в создании негативного образа Африки и ее жителей в сознании американцев, в том числе черных. Им же иногда приписывается главная роль и в том, что образ африкано-американцев, их культуры, формирующийся у африканцев еще до переезда в Америку, как правило, также отрицательный (Архив 2013–2015: 6, 27, 36; Abdullah 2009a: 44; Okpalaoaka, Dillard 2012: 125; Iheduru 2013: 25–29; Oray 2013: 145–146). Мировые средства массовой информации контролируются белыми, и потому некоторыми информантами их деятельность рассматривается как часть давней агитационной работы, направленной на недопущение объединения черных людей из разных стран, с разных континентов (Архив 2013–2015: интервью 12, 22). Все же дело не только в СМИ. Например, несколько информантов рассказали, что на

отношение африканцев к африкано-американцам влияют американские художественные фильмы, в которых черные предстают жестокими, агрессивными, криминализированными бездельниками (Архив 2013–2015: интервью 6, 45; см. также: Abdullah 2010a: 46, 63). То же самое касается и художественной литературы (Okpalaoka 2013: 75). Действительно, в огромной мере вынужденно «... многие африканцы полагаются на взгляды белых, определяя для себя, что такое черная американская культура» (Arthur 2010: 249). Однако африканцы, имевшие личный опыт общения и с черными, и с белыми американцами у себя на родине, до переезда в США, говорили нам, что вторые относились к ним с большим уважением, а к их культуре, образу жизни – с большим интересом, чем первые (Архив 2013–2015: интервью 24, 38). Кроме того, среди типичных образов африкано-американцев, тиражируемых СМИ, есть и притягательные, особенно для молодых людей: черные американцы-спортсмены, черные американцы-музыканты и т.п. (Архив 2013–2015: интервью 24, 25). Тем не менее чаще всего образ африкано-американца, с которым африканец отправляется за океан, негативен, он прибывает в Америку с предубеждением по отношению к черному американцу, который встречает его, уже сам имея предвзятое мнение об африканце.

В результате большинство африканцев признается, что ни в коей мере не рассчитывали на поддержку африкано-американцев в новой для себя и столь непохожей на родную стране (Архив 2013–2015: интервью 1, 6, 8, 9, 11, 18, 25, 26, 28, 29, 34, 37, 38, 45, беседа 17). (Здесь также надо вспомнить о том, что до переезда в Америку расовая близость сограждан видится африканцам естественной и потому ни к чему не обязывающей.) Живя в США, уроженцы Африки «... склонны ограничивать свои социальные ресурсы другими группами иммигрантов (в подавляющем большинстве – африканцев, а также антильцев)» (Wibault 2005: 130), а черные американцы, за небольшими исключениями (Архив 2013–2015: интервью 12, 13, 22, 27, беседа 1), в свою очередь, не спешат сами предлагать им свою помощь. Как сказал эмигрант из Кении, «отношения, основанные на вере и убежденности в братстве всех черных, срабатывают, может быть, в пяти процентах случаев. В девяноста пяти процентах случаев это не срабатывает» (Архив 2013–2015: интервью 34).

В США, где «популярный образ черных людей это или “те, кто стреляет”, или “те, кто ни на что не годен”» (Архив 2013–2015: интервью 28), базирующаяся на исходных стереотипах взаимная предубежденность, как правило, только усиливается и становится труднопреодолимой преградой и в то же время основой для взаимовосприятия и социального взаимодействия представителей двух сообществ. Поэтому те мигранты, которые все же надеялись на помощь африкано-американцев, часто испытывают горькое разочарование (Архив 2013–2015: интервью 8, 16, 19, 21, 22), а заботу о вновь прибывших в США африканцах, помимо родственников, друзей и земляков, стараются взять на себя прежде всего ассоциации, созданные в этих целях самими мигрантами из Африки. Среди организаций такого рода, с руководителями и членами которых мы общались в ходе исследования, – Африканский культурный альянс Северной Америки (*African Cultural Alliance of North America*), имеющий офисы в крупнейшем городе Пенсильвании Филадельфии и в Мэриленде, Африканцы в Бостоне (*Africans in Boston*), также бостонская Африкано-американская дружба (*African-American Friendship*), чикагская Панафриканская ассоциация (*Panafrican Association*) и многие другие (см. подробнее: Бондаренко 2015а: 43–44; см. также: Dodson, Diouf 2004: 203; Wibault 2005: 118–121). Достаточно сказать, что только в относительно небольшом городе Коламбусе (штат Огайо) действует более десятка ассоциаций мигрантов из одной лишь Ганы (*Agbetabiese n.d.b*). Девиз Африканского культурного альянса Северной Америки – «Служение нашим общинам и сохранение нашей культуры – ключ к обеспечению стабильного будущего» – четко показывает, в чем мигранты из Африки видят залог преуспевания в новой, столь отличной от родной, стране.

В то же время другие информанты утверждали, что, во всяком случае, лично у них отношения с представителями других групп черного населения страны пусть и не близкие, но хорошие; более того: что (вопреки мнению большинства респондентов) между культурами африкано-американцев и африканцев нет принципиальных различий и даже что они – «один народ» (Архив 2013–2015: интервью 9, 14, 15, 39, 41, 42, беседы 4, 10, 11, 24, 34, 38, 39, 41, 42, 45, 46, 49, 50, 63, 66, 80, 90, 94, 97, 119, 120, 124). Иногда основанием для таких заявлений служила общегуманистиче-

ская или же религиозная вера этих респондентов в то, что едины все люди вне зависимости, в том числе, от расы и страны рождения, но чаще – убежденность, что культурное единство африкано-американцев и африканцев порождает именно общность расы. Даже африкано-американец, чей круг общения составляют почти исключительно белые, и который (как и некоторые другие черные американцы [Архив 2013–2015: интервью 40, 41; также см.: интервью 9, 38]) на протяжении всего интервью подчеркивал, что африканцы для него – такие же мигранты, как уроженцы любого другого континента, в конце разговора сказал: «И все же, если здесь (в Америке. – Д.Б.) дела пойдут плохо, я полагаю, что цвет кожи, наверное, станет притягивать людей друг к другу. Я думаю, что белые будут объединяться с белыми, а черные будут объединяться с черными» (Архив 2013–2015: интервью 5).

Трудно предсказать, что перевесит в людях в гипотетической ситуации коллапса, с кем большинство из них будет стремиться объединиться в первую очередь – с близкими себе в расовом отношении или с точки зрения социального статуса, или по каким-либо иным параметрам. Не говоря уже о гипотетичности самой ситуации коллапса в США, это будет зависеть и от того, каковы будут его истоки и сущность – по каким линиям он проведет раскол в обществе. На сегодняшний же день наши респонденты единодушно констатируют, что случаи объединения африкано-американцев и африканских мигрантов, а также афрокарибцев крайне редки и неизменно оказываются не следствием ощущения культурной близости, а реакцией на вопиющие проявления общей для них всех угрозы расизма. Хрестоматийным (но не единственным) примером этого стала реакция всех черных общин на убийство белыми блюстителем порядка ни в чем не повинного молодого гвинейца Амаду Диалло 4 февраля 1999 г. (Архив 2013–2015: интервью 1, 4, 10, 16, 24, 38; см. также: Kasinitz 1992: 252; Johnson 2000; Wibault 2005: 167–168; Anyaso 2007: 171; Abdullah 2010a: 132–133; Krug 2012; Winter 2013: 136). После убийства белым полицейским 9 августа 2014 г. в пригороде Сент-Луиса Фергюсоне африкано-американского юноши Майкла Брауна живущие в Сент-Луисе африканцы выражали всемерную поддержку черным американцам (Архив 2013–2015: интервью 50, 52). Такие события показывают членам всех черных сообществ,

что в историческом и социальном контексте Америки они объективно оказываются ближе друг другу, чем сами обычно думают или даже чем им хотелось бы быть. В частности, «... к лучшему или худшему, африканские иммигранты обнаруживают, что история африкано-американцев определяет их повседневное взаимодействие с другими американцами. Без каких-либо способов различения африканцев с [африканского] континента и африканцев, коренных для Америки, они могут, как Амаду Диалло, потерять жизни в попытке реализовать американскую мечту» (Okome 2002: 40). Как сказал один кениец, «полицейским все равно карибец ты или африканец, родился здесь или мигрант. Главное – ты черный. А черный заведомо подозрителен» (Архив 2013–2015: интервью 52).

Действительно, сохранение в американском обществе расизма (Архив 2013–2015: интервью 4, 23, беседа 14), а также экономических проблем, от которых особенно страдают африкано-американцы<sup>2</sup> и иммигранты, создает почву для сближения уроженцев Африки и черных американцев (Архив 2013–2015: интервью 23, 46). И все же, как выразилась одна из наших собеседниц, «посадить африканцев за один стол с африкано-американцами трудно, потому что им трудно найти общее дело» (Архив 2013–2015: интервью 8). В предыдущей главе упоминалось, что даже во время президентских выборов 2008 и 2012 гг. некоторые африкано-американцы не поддерживали Б. Обаму, и не только (возможно, даже не столько) потому, что его мать была белой, а потому, что его отец был не черным американцем, а африканцем. Для многих молодых африкано-американцев объектом гордости и символом надежды на лучшее будущее служит не президент Б. Обама, а его стопроцентно африкано-американская супруга Мишель (Архив 2013–2015: интервью 10).

Та же информантка, которая говорила о трудности поиска «общего дела» для африканцев и черных американцев, выразила уверенность, что спланируемые идеи и цели скорее найдутся у мигрантов из разных стран Африки (Архив 2013–2015: интервью 8). И с ней можно согласиться не только потому, что все уроженцы Африки в США имеют общие проблемы и задачи как мигранты. Несмотря на огромные и многообразные различия, выходцы из десятков стран и народов субсахарской Африки

ощущают несравнимо бóльшую культурную близость друг с другом, чем с африкано-американцами. Поэтому они, как правило, охотнее и лучше взаимодействуют между собой, чем с черными уроженцами Соединенных Штатов (Архив 2013–2015: интервью 1, 13, 28, 33, 37, 38, беседы 12, 15, 65, 83, 92, 109, 110). Только один из наших респондентов-африканцев заявил, что ему проще было бы подружиться с африкано-американцем, чем с африканцем не из его родной страны (Архив 2013–2015: интервью 9). Кроме того, один информант утверждал, что скорее завел бы дружбу не с тем и не с другим, а с белым (Архив 2013–2015: интервью 11).

Однако важно не только положение в данный момент, но и тенденция. Она же, по мнению многих информантов из обеих групп, положительная: отношения между африкано-американцами и черными мигрантами из Африки постепенно становятся лучше. И перспективу их дальнейшего улучшения они обоснованно видят не в стирании различий между культурами или ассимиляции мигрантов, а в реализации просветительских программ, инициирующих прямое общение между «африканскими» и «американскими» африканцами, и в общем росте образовательного и культурного уровня контрагентов взаимодействия (Архив 2013–2015: интервью 4, 6, 10, 12, 16, 22, 24, беседа 7).<sup>3</sup> Это должно позволить все большей доле членов двух сообществ находить общий язык «поверх» культурных различий. «Сопроотивление перемешиванию культур в одно ассимилированное целое, при этом проявляя и выражая осознанный интерес друг к другу, остается одним из фундаментальных вызовов диаспорного общения между черными американцами и африканскими иммигрантами» (Elliott n.d.: 1). Как сказала сотрудница одной из организаций африканских мигрантов, «первое, что должны сделать и те, и другие, – оставить стереотипы. Для этого люди из обеих групп должны больше общаться друг с другом» (Архив 2013–2015: интервью 6; аналогично см.: интервью 8, 18, 23).<sup>4</sup> И тогда, как предположил другой информант, «может быть, через пятьдесят лет наши дети придут к общему пониманию того, что все мы люди, что мы все разные. Может быть, они научатся жить, учитывая эти различия, идти на компромиссы и принимать друг друга такими, какие есть» (Архив 2013–2015: интервью 4).

## Культуры африкано-американцев и африканцев в представлениях друг друга

Итак, почти все представители обоих сообществ считают, что «культурные различия» – главное, что разделяет черных американцев и африканцев. Ими они, бывает, склонны объяснять любые проблемы во взаимоотношениях между собой, при этом не будучи в состоянии назвать и сформулировать эти различия и их суть (Архив 2013–2015: интервью 32, беседы 27, 82, 92; см. также: Abdullah 2009а: 50; 2010а: 49–51). Однако большинство наших респондентов пыталось их обозначить, хотя, конечно, глубина анализа ими проблемы была неодинаковой.

Среди африканских (да и афрокарибских) мигрантов в США превалирует убежденность в том, что по своему культурному облику африкано-американцы – «большие американцы, чем [белые] американцы» (Ojo-Ade 2011: 18), т.е. что вследствие многовекового отрыва от своих корней они утратили типичные для африканцев общественные ценности и превратились в «просто черных американцев» (Архив 2013–2015: интервью 3, 4, 6, 7, 16, 21, 22, 24, 28, 34, 36, 38, 45, беседы 1, 4, 12, 15, 22, 40, 57, 59, 65, 85, 99, 109; см. также: Jackson, Cothran 2003: 596; Mitchell-Agbemadi 2004: 102; Mwakikagile 2007: 18, 30–31; Labang 2014).<sup>5</sup> Многие африкано-американцы сами считают так же (Архив 2013–2015: интервью 5, 15, 17, 42, 44, беседа 26, др.). Вот, к примеру, рассказ уроженки Либерии: «Когда я приехала в Соединенные Штаты, я посмотрела на африкано-американцев и не увидела у них никакой африканской культуры – только американскую культуру. Они гораздо больше черные американцы, чем африканцы. И почему, по моему мнению, это так? Они выросли здесь и поэтому они как американцы; я имею в виду, что они черные американцы» (Архив 2013–2015: интервью 3). «Будучи африканцем, я вырос в очень традиционалистском обществе, – объясняет выходец из Камеруна. – Ты видишь, что даже хотя вы [с африкано-американцами] довольно похожи внешне, вы не имеете одинаковых ценностей: у них нет тех [ценностей], в которые верите вы, ведя традиционный образ жизни в Африке. Они даже не будут знать, что вы имеете в виду. ... Они американцы; именно так их правильнее всего характеризовать, будь то африкано-американцы или белые американ-



цы» (Архив 2013–2015: интервью 29). Причем такой взгляд характерен для оказавшихся в Америке африканцев уже давно. Так, африканка, поселившаяся в Нью-Йорке в 1930-е годы, описывала свои впечатления от Гарлема – крупнейшего черного района города – следующим образом: «Для меня это был странный негритянский мир, наполненный неграми, более не африканцами, но с отчетливой печатью западной цивилизации» (Reid 1939: 190).

О каких же именно, с их точки зрения, утраченных африкано-американцами «африканских» ценностях и обретенных взамен противоположных им ценностях «американских», «западных» ведут речь уроженцы стран Африки? Они говорят о ценностях, изначально отличающих традиционную, неиндустриализированную культуру, но которые в Африке и в наши дни, несмотря на определенные искажения, сохраняют актуальность и в нетрадиционалистских социальных контекстах и средах – в городах и в образованных слоях населения. Это обусловлено тем, что в основе историко-культурной и социально-политической традиции народов Африки лежит принцип общинности, заключающийся в способности общинных по происхождению и сути мировоззрения, сознания, поведенческих моделей, социально-политических норм и отношений распространяться на всех, в том числе над- и внеобщинных, уровнях организации социума (Бондаренко 2014). Африканцу не отдельный человек, а общество видится «мерой всех вещей», центром Вселенной. То есть общинное мировидение социоцентрично: люди воспринимают свое общество как важнейший элемент, фокус Вселенной. В социоцентричной культуре индивид не «поглощен» коллективом, не «растворен» в нем: природа общины, в которой исторически и социокультурно коренится принцип общинности, дуалистична, и неправильно преувеличивать роль в ней коллективистского начала и недооценивать значение начала индивидуалистического. В социуме, основанном на принципе общинности, индивид имеет очевидную собственную ценность, но обретает он ее только в коллективе, как его член. Поэтому в сознании людей нужды и возможности общества не есть простая сумма нужд и возможностей его отдельных членов, и проблемы каждого из них представляются касающимися общинного коллектива как целого. Соответственно, этика – вопросы добра и зла – становится функцией не индивида, а общества. В

таком социуме нет ничего, о чем его член мог бы сказать: «Это мое личное дело» (Dogbe 1980; Бейлис 1991: 74–78, 111; Карр 1997: 393–394; Okpalaoka, Dillard 2012: 133–136; Бондаренко 2014: 15–16).

Американцам же, как писал, пытаюсь обозначить основные черты национального характера – «модель скрытого... кредо» – своих соотечественников, К.К.М. Клакхон (1998: 267–268), «... нравится думать о мире, контролируемом человеком. Этот взгляд на природу жизни тесно связан с концепцией места человека в обществе, которая может быть названа “романтическим индивидуализмом”. ... До сих пор американцы очень не любят, когда им “говорят, что нужно делать”. ... “Мои права” – одно из самых распространенных выражений в языке американцев. ... Американский индивидуализм чрезвычайно ревностно относится к личности». Другой известный антрополог, Ф. Хсю (2001: 213) придал индивидуализму как «базовой американской ценности» еще большее значение, хотя и интерпретировал его в ином ключе, нежели Клакхон: «Нам следует уяснить, что противоречивые американские “ценности”, отмечаемые социологами, психологами и историками, – это всего лишь проявления одной главной ценности. ... Эта базовая американская ценность – *уверенность в себе* (выделено автором. – Д.Б.)... Американская “уверенность в себе” по сути то же самое, что английский “индивидуализм” (он породил ее, а она пошла дальше его)». Как резюмировал Э. Варенн, в основе американской ментальности заложена убежденность в том, что «индивидуализм естественен, общность проблематична» (Varenne 1977: 70). А. Вулф пишет о «... широко распространенном [в США] радикальном индивидуализме – всепроникающей идее, что американцы должны полагаться преимущественно на самих себя. Именно потому, что они так сильно любят индивидуализм, американцы так глубоко не любят коллективизм» (Wolfe 2006: 103–104).

В диаспоре идентичность уроженца Африки вынужденно (в частности, в силу восприятия его американским обществом не как представителя определенной нации или этноса, а как «черного» или «африкано-американца» [Hintzen, Rahier 2003; Obiakor, Grant 2005; Kachipande 2011; Okure 2011: 7–9, 11; Moore 2012]),<sup>6</sup> но неизбежно «расширяется» (Swigart 2001: 3–4; см. также: Cope-

land-Carson 2004: 37–59; Watson 2004; Okpalaoka 2013). Она становится более многогранной и приобретает измерения, которых не имела или которые не были столь часто актуализируемы и до такой степени важны на родине: «африканца», «беженца», «представителя расового и этнокультурного меньшинства» и т.д. Африканцы сами сознают это. Например, вот как начинается своя полемическую заметку на адресованном прежде всего африкано-американцам Интернет-ресурсе одна из его посетительниц: «Меня зовут Моджи Акинде, и я африканка из Нигерии. И я американка. И я черная. И я африкано-американка» (Akinde 2014). Тем не менее африканские мигранты подчеркивают, что они и в Америке сохраняют коллективизм, крепость семьи, причем не только малой, но и большой, включающей самых дальних родственников, уважительное отношение к окружающим, особенно к старшим по возрасту или общественному положению, верность принципу взаимопомощи – то, что принято считать краеугольными камнями африканской системы общественных ценностей (Kanu 2010). Хотя это непросто: «Американская культура очень индивидуалистическая. Наша же культура коллективистская. И когда ты приезжаешь сюда, ты вынужден адаптироваться, чтобы выжить в индивидуалистической культуре. Мы все же стараемся поддерживать баланс между американской культурой и африканской культурой» (Архив 2013–2015: интервью 16; см. также: интервью 28, 52, беседа 129).

В то время как сам социальный институт большой семьи, безусловно, сохраняясь (Arthur 2010: 96–100), все же в условиях существования в диаспоре не может не подвергаться модификации и трансформации, вызванной его, можно сказать, транснационализацией (Swigart 2001: 4–9; Dodson, Diouf 2004: 201; Wibault 2005: 88–95; Abdullah 2010a: 199–230; Nyang 2011; Okome 2015), стоящие за ним ценности и понятия не теряют изначальную крепость в сознании мигрантов, во всяком случае, в первом поколении. Ярким подтверждением того, что для них они – не пустой звук, служит помощь, оказываемая ими своим близким, оставшимся на родине. Помощь родственникам – безусловный долг любого африканца в диаспоре, в том числе самого высокообразованного и «вестернизированного». Женатый на белой американке нигерийский композитор, много помогающий оставшимся в Аф-

рике матери, братьям и сестрам, верно подчеркнул, что поддерживать родных – «это очень по-африкански. Это долг. [В диаспоре] ты проживаешь две жизни: в одной ты поддерживаешь свою семью здесь, в другой – свою большую семью там. И это не изменится никогда» (Архив 2013–2015: интервью 51). С учетом того, что для африканца круг родственников определяется господством в обществе не малой, а большой семьи, их поддержка оказывается делом очень непростым; необходимость помогать родным вынуждает многих африканцев работать одновременно в трех-четыре-х местах (Архив 2013–2015: интервью 12; см. также: Okome 2002; Horst 2006: 10–13). Конкретные формы помощи мигрантов остающимся на родине близким многообразны (Wibault 2005: 171–175; Aina, Moyo 2013; Okome et al. 2014), но основной является отправка денежных переводов. Так поступают абсолютно все респонденты, которых мы об этом спрашивали, – от рабочих птицефабрики до университетских преподавателей, от парикмахерш, плетущих «африканские косички», до преуспевающих риэлторов (см. также: Wibault 2005: 171–173; Okome 2007: 23, 82–83; Curry-Stevens 2013). «Когда африкано-американец получает зарплату, он идет и покупает “Сникерс”. А я сразу думаю, сколько денег смогу послать родственникам в Нигерию», – объясняет разницу между африканскими мигрантами и черными американцами продавец в продуктовой лавке (Архив 2013–2015: беседа 25). «Каждый месяц ты вынужден посылать деньги домой. Ты мог бы сказать родным: “В этом месяце у меня нет денег”, но ты все равно посылаешь», – слова сомалийца, по образованию учителя (Архив 2013–2015: интервью 20). Принудительность традиции помощи родственникам на родине подчеркивали и другие респонденты, в частности нигериец-заведующий отделом информационных технологий в крупной компании: «Я помогаю родственникам постоянно. Это очень важно. Я делаю это – очень много помогаю им. Ты не можешь не делать этого» (Архив 2013–2015: интервью 21). А вот слова университетского преподавателя, уроженца Сенегала: «Я очень много помогаю родственникам [на родине]. Я помогаю в первую очередь им, а не своей семье [– жене и детям –] в США. Без этого я не смогу приехать в Сенегал» (Архив 2013–2015: интервью 47).<sup>7</sup> Продавец-консультант в магазине компьютеров родом из Нигера очень точно назвал матери-

альную помощь родственникам в Африке «священной обязанностью» (Архив 2013–2015: беседа 15). Как отмечает Дж.А. Артур, «сильные родственные связи, обусловленные и коренящиеся в традиционных африканских ценностях, сыграли ключевую роль в налаживании жизни иммигрантов в Америке» (Arthur 2006: 107).

Африкано-американцы же, по мнению многих недавних мигрантов из Африки в США, принципиально отличаются от них тем, что утратили эти базовые характеристики африканских культур, усвоив индивидуалистическую культуру, превратившись в людей, для которых семья не столь важна. Потому-то разводы для них – норма, а малолетние матери-одиночки – обыденность, человеческие отношения – пустой звук и они ничего не сделают для ближнего безвозмездно, ничем не поделятся с ним. Считая это проявлением индивидуальной свободы, африкано-американцы, по мнению африканцев (и даже некоторых видящих в себе в первую очередь африканцев африкано-американцев [Архив 2013–2015: интервью 53]), не уважают старших, да и людей вообще (Архив 2013–2015: интервью 4, 6, 16, 18, 20, 21, 22, 28, 34, 36, 38, 47, беседы 12, 15, 22, 65, 81, 85). «Когда я приехал в Штаты и увидел разницу между тем, как они (африкано-американцы. – Д.Б.) смотрят на семью и как я смотрю на семью, я был разочарован», – говорит один из африканских респондентов (Архив 2013–2015: интервью 4). Другой собеседник высказался так: «Африканцы сильно ориентированы на семью и очень тесно связаны со всей большой семьей... даже дальние родственники, переезжающие в Соединенные Штаты, будут останавливаться в вашем доме на годы, затем еще кто-нибудь придет, просто потому что вы считаетесь семьей. Это не то, что случается в африкано-американских семьях, где люди гораздо более индивидуалистичны: “Я вырастил детей, я построил дом, теперь я на пенсии и забочусь о себе”» (Архив 2013–2015: интервью 6).

Свои мысли по этому поводу респонденты-африканцы иллюстрировали, в частности, такими примерами: «В моей, африканской, культуре родительские обязательства не прекращаются никогда. Ты несешь ответственность за своих детей, своих внуков, своих правнуков с момента, как у тебя родился ребенок, и пока ты не умер. Это твои обязательства. Мы не смотрим на деньги, мы просто любим – мы любим от всего сердца. И в моей, афри-

канской, культуре родители оплачивают образование своих детей. Ребенок не идет работать. Но в американской культуре, когда ребенку исполняется 18 лет, от него ожидают, что он покинет дом. Если ребенок не покидает дом, от него ожидают, что он будет оплачивать свое питание и участвовать в оплате жилья. Но в моей культуре дело обстоит иначе» (Архив 2013–2015: интервью 36). «Американская культура очень индивидуалистическая, а наша культура коллективистская. Мои родственники могут приехать ко мне домой в любое время, и я их пойму. Но я не могу так поступить с африкано-американцами, и они тоже так со мной не поступят. Они должны сначала позвонить, чтобы убедиться, что я дома, прежде чем приехать сюда. Все мои родственники могут приехать в любое время и оставаться у меня дома. Африкано-американцы же так не могут: они бы остановились в гостинице, в точности как белые американцы» (Архив 2013–2015: интервью 16). Или (говорит кенийка-аспирантка, подрабатывающая секретаршей на своей кафедре): «Африканцы в большей мере коллективисты, они гостеприимнее, потому что африкано-американцы усвоили западную манеру не угощать гостей. Вот Вы пришли, и я сразу предложила Вам чай. А если бы на моем месте была американка, Вы бы целый час сидели и листали журнал» (Архив 2013–2015: беседа 65).

Африканцы, приехавшие в Америку уже сложившимися личностями, не хотят терять свои ценности. Поэтому «потенциальная “американизация” – постоянный повод для беспокойства» родителей-африканцев (Dodson, Diouf 2004: 204; см. также: Awokoуа 2012: 107–110). По их собственным признаниям, несмотря на все усилия, дети чаще всего вырастают «типичными американцами». Суть проблемы ясно сформулировал респондент из Сьерра-Леоне, посвятивший жизнь работе с детьми иммигрантов из Африки: «Даже в семьях, где родители стараются прививать детям африканские ценности, дети усваивают американские ценности. Но эти ценности – разные» (Архив 2013–2015: интервью 22; см. также: интервью 28). Типичны высказывания респондентов, подобные этим: «Моя главная неудача в США – то, что я не смог привить своим детям интерес к Африке» (Архив 2013–2015: интервью 1; см. также: интервью 16); «Мои дети – абсолютные американцы, не нигерийцы. Они не имеют никакого представления о

Нигерии» (Архив 2013–2015: интервью 21; см. также: интервью 38; емкое и глубокое описание основных аспектов проблемы отношений африканских родителей с их растущими в США детьми с позиций и тех, и других см.: Swigart 2001: 7–9). Примечателен рассказ эмигранта из Сомали: «Я не думаю, что кто-либо, родившийся здесь, когда-нибудь будет интересоваться тем, что происходит в Сомали. Потому что они ассоциируют себя с Соединенными Штатами, они думают по-американски, они верят, что они американцы, и большинство из них испытывает сложности во взаимоотношениях с родителями – они не остаются со своими родителями, они уезжают от них, как только исполняется 18 лет. Они даже не хотят, чтобы их называли сомалийцами. Я видел тех из них, которые даже слышать не желают, что они сомалийцы. Они говорят: “Нет, нет, я из Массачусетса, я американец, почему Вы называете меня сомалийцем?”» (Архив 2013–2015: интервью 20). «Я езжу с сыном и дочерью на свою родину каждые два года. Сыну нравится африканская еда. А дочь отрицает все африканское. Она хочет доказать друзьям в школе, что она настоящая американка», – рассказывает сенегалец (Архив 2013–2015: интервью 47; см. аналогично: интервью 52). «Дети хотят ассимилироваться, думая, что они настоящие американцы. Вестиндийцы ли вы, африканцы, когда дети вырастают здесь, они хотят называться американцами», – заключает сьерралеонец (Архив 2013–2015: интервью 22). Причем «простейший путь к ассимиляции в американскую культуру для молодых черных иммигрантов – ассимиляция в африкано-американскую культуру» (Moore 2012). Но ассимиляция в нее проходит параллельно с вхождением в американское общество в целом (Архив 2013–2015: интервью 46).

И все это – несмотря на то, что африкано-американские подростки далеко не всегда радушно принимают африканских сверстников: в СМИ периодически появляются сообщения о том, что в школах дети африканских эмигрантов подвергаются оскорблениям и унижениям со стороны африкано-американских соучеников.<sup>8</sup> Однако африкано-американские школьники, с которыми общались мы, выказывали очень положительное, дружелюбное отношение к африканским одноклассникам (Архив 2013–2015: беседы 34, 89). Юный бенинец так объяснил, что нужно, чтобы под-

ружиться с одноклассниками-африкано-американцами: «Африкано-американцы не пытаются подружиться с африканцами, а ждут, когда те предложат дружбу первыми. Если это происходит, африкано-американцы становятся очень дружелюбными, улыбаются, называют африканцев “братьями”» (Архив 2013–2015: беседа 63). По уверениям наших информантов-африканцев, давление на их детей спадает только в колледжах, где всемерно поддерживается и поощряется многообразие, в том числе культурное. И поступив в колледж, в возрасте 18-20 лет, дети мигрантов из стран Африки начинают интересоваться родными странами родителей и позиционировать себя как «африканцев», «ганцев» или «кенийцев» и т.п. (Архив 2013–2015: интервью 52; см. также: интервью 48).

В ходе нашего общения с юными африканцами, растущими в США, оценки представителей старшего поколения не всегда, но чаще всего находили подтверждение: лишь у некоторых из них (см., например: Архив 2013–2015: интервью 48) проявлялась «диспорная идентичность» (Vertovec 2000; Anderson 2001) – ассоциирование себя не только со страной социализации и проживания, но и с почти незнакомой страной происхождения, проявляющееся в «ностальгической приверженности культуре поколения иммигрантов» (Naujoks 2010: 9); например, в ношении принятой на исторической родине одежды (Strübel 2012: 36). Хотя права и Дж.Т. Авокойя, утверждающая, что у так называемого полукоренного (люди, эмигрировавшие в подростковом возрасте) и второго поколений мигрантов идентичность может быть множественной, например нигерийской, африканской, черной и африкано-американской, и показывать ту или иную свою грань ситуативно, в зависимости от культурного контекста (Awokoуа 2012; см. также: Rivers 2012). И все же по большому счету верно резюмирует С.С. Ньянг: «африканские иммигранты теперь – часть американского общества, и их детьми и внуками скорее всего будут двигать те же импульсы, что стимулируют других американцев» (Nyang 2011).

В связи с отношением африканцев к африкано-американцам как к «просто черным американцам» необходимо обратить внимание на его политико-культурные импликации. Имеет смысл согласиться с наблюдениями белого американца, имеющего африканских друзей, причем не из числа высокообразованных интел-



лектуалов. У него сложилось впечатление, что мигранты из Африки относятся к американцам с недоверием и настороженностью, потому что склонны обвинять Запад, белых во всех бедах и проблемах своих стран. Такие настроения в самом деле распространены в Африке, и многие мигранты «привозят» их с собой в США. По мнению нашего собеседника, возможно, что африканцы экстраполируют свое отношение к белым, к Западу на африкано-американцев. Да, они не белые, но вероятно, что африканцы не только в Африке (вспомним жалобы приехавших «к корням» туристов), но и в Америке видят в африкано-американцах в первую очередь не других черных людей, а представителей западно-го мира (Архив 2013–2015: беседа 14).

Действительно утратили или все же сохранили «африканскую культурную традицию» черные американцы? В науке споры об этом после публикации в середине прошлого века трудов М.Дж. Херсковица приобрели перманентный характер (среди работ 2000-х годов см.: Okpewho et al. 2001; Falola 2003: 281–286; Gershenhorn 2004; Rucker 2005; 2010; Palmer 2006: 53, 97–98; Jamison 2008: 100–102). Херсковиц был первым известным ученым, который, основывая свою концепцию социокультурной истории субсахарской Африки на идее о ее особой единой культурной традиции, утверждал, что эта традиция не была утрачена черными американцами, но, напротив, внесла решающий вклад в формирование их групповой идентичности (Herskovits 1941; 1962). В трудах афроцентристов идея Херсковица о том, что африканские культуры выражают единую практически неизменную на протяжении многих веков традицию, получила продолжение не только в признании африкано-американцев ее полноправными хранителями, но и в осознанном конструировании некой обобщенной, мифологизированной и далекой от этнографических реалий «африканской культуры». В этом отношении показательно имя основоположника афроцентризма Молефи Кете Асанте, специально «собравшего» его из слов двух языков – сото и акан, – относящихся к разным языковым семьям, на которых говорят народы, живущие за тысячи километров друг от друга. Виднейшими заочными оппонентами Херсковица стали Е.Ф. Фрэйзиер (Frazier 1963), утверждавший, что рабство выхолостило у черных американцев африканскую культуру, С. Минц и Р. Прайс (Mintz,

Price 1992), согласно которым африкано-американская культура – синкретическая, а не перенесенная в Америку африканская или всецело «неафриканская». Среди африкано-американских психологов в наши дни набирает популярность концепция «культурной дезориентации», согласно которой черные американцы не утратили присущие африканцам черты ментальности и культуры, но вместо того, чтобы культивировать в себе адекватное их натуре «африканское самосознание», склонны добровольно отказываться от него в психологически травматичном стремлении идентифицировать себя с доминирующей европейской, белой культурой (см.: Jamison 2015).

В господствующем же в современной Америке общественно-политическом дискурсе благодаря усилиям, приложенным в середине прошлого века и черными идеологами движения за гражданские права, и белыми интеллектуалами, такими как Херскович, правильным считается взгляд на черных американцев как на законных претендентов на «африканское культурное наследие». Более того, африкано-американцы рассматриваются как его имплицитные обладатели, поскольку если для науки XXI века это как минимум неочевидно, то для массового сознания несомненно, что культурная традиция врожденна, статична и связана с якобы столь же врожденной и неизменяемой этничностью. Однако полагается, что вследствие того, что в эпоху рабства и сегрегации белые сделали все возможное, чтобы черные в Америке забыли свою культуру, ныне она сохранилась у них фрагментарно, в своих неких метафизических принципиально неуничтожимых чертах и свойствах, а потому нуждается в восстановлении. И здесь, как считается, ключевую роль должны сыграть «африканские африканцы»: они, якобы сохранившие первозданную «африканскую культуру» во всей ее полноте и целостности, должны помочь «африканским американцам» «вспомнить все» о ней (Regis 2013).

Тем не менее, как было отмечено выше, большинство наших респондентов-африканцев убеждено, что потомками тех, кто вынужденно оказался в Америке в качестве рабов, африканская культурная идентичность была утрачена полностью и безвозвратно. «Они видят в нас людей, утративших идентичность», – сетует африкано-американец (Архив 2013–2015: интервью 36). Среди же

африкано-американских информантов были те, кто уверен, что они, в частности, не меньше африканцев привержены коллективистским, в том числе семейным, ценностям (Архив 2013–2015: интервью 10, 17, 27, 40, 54, беседа 114; см. также: Abdullah 2010a: 199–230) (и некоторые африканцы это мнение разделяют, приводя его, в том числе, в качестве доказательства близости культур черных уроженцев двух континентов [Архив 2013–2015: интервью 6, 8, 33, беседы 17, 121]). Однако очень многие африкано-американцы с сожалением соглашались, что в силу исторических обстоятельств в их культуре утвердился несвойственный культуре их предков и современных африканцев индивидуализм, а семейные ценности для них важны, но все же не столь фундаментальны, как для африканцев, и меж- и внутривозрастные связи в семьях у них гораздо слабее (Архив 2013–2015: интервью 12, 15, 36, 53, беседа 132). Проведенное же в начале 2000-х годов исследование показало, что поддержку от членов семьи, причем в широком смысле слова – включая дедушек и бабушек, дядь и тетей, кровных родственников супруга или супруги и т.д., получает 82,2% черных американцев (Chatters et al. 2002: 73).

Некоторые наши собеседники выдвигали исторические и социологические объяснения упадка общинности в среде африкано-американцев, и очевидно, что долю истины содержат и те, и другие. Так, глава общественной организации, занимающейся распространением образования среди африкано-американцев, видит первопричину этого упадка в том, что рабовладельцы, боясь бунтов, препятствовали общению рабов друг с другом, и в стремлении выжить рабы могли полагаться только на себя. Поэтому у них и их потомков вынужденно выработались индивидуалистические качества и отчасти утратились присущие африканцам ценности коллективистские. В условиях рабства исчезла и большая семья, а с ней – соответствующие ценности, что, впрочем, не означает, что у африкано-американцев отсутствует всякая взаимопомощь, например соседская (Архив 2013–2015: интервью 12; см. также: интервью 27). Объяснение утраты черными американцами африканских ценностей вследствие рабства нескольких поколений их предков поддерживают и некоторые африканцы и афрокарибцы (Архив 2013–2015: интервью 3, 22, 24, 50, беседы 4, 15; см. также: Iheduru 2013: 50–51).

Социологическое объяснение предложил, в частности, профессор-африкано-американец: он связал индивидуализацию сознания африкано-американцев и распад у них больших семей с индустриализацией и урбанизацией, в ходе которых за последние сто лет значительная часть черных жителей страны переселилась с аграрного патриархального Юга в города Севера (Архив 2013–2015: интервью 19). И другие респонденты отмечали, что «черные американцы не одинаковы повсеместно. Южане крепче держатся друг за друга, чем северяне. Так что структура семьи на Юге иная. Если вы поедете на Юг, вы, наверное, сможете почувствовать себя, как в Африке. Но... в больших городах [Севера] это не так» (Архив 2013–2015: интервью 15; см. также: интервью 4, 6, 20, 36, 54, беседа 74). Африканцы сами чувствуют, что, хотя африкано-американцы – один народ, по менталитету и образу жизни южане им все же ближе (Архив 2013–2015: интервью 24, 28, 34, 36, 51). Также собеседники отмечали, что начавшийся в 1970-е годы рост безработицы особенно сильно ударил по черным американцам из среднего класса (прежде всего, его низшего слоя), поспособствовав распаду очень многих семей (Архив 2013–2015: интервью 10). Дело не только в том, что безработица уже сама по себе приводит к краху многие семьи, но и в том, что в США только неполные семьи имеют право на получение социального пособия для бедных (*welfare*), а это подталкивает к разводу не имеющих работы, а следовательно, доходов супругов (Архив 2013–2015: интервью 10). Пожилые африкано-американцы вспоминали, что во времена их детства семья значила больше, чем сегодня (Архив 2013–2015: интервью 5, 12).

Также часть африканцев отмечала как исконно африканскую черту, отличающую их от черных американцев в лучшую сторону, «духовность» (*spirituality*), часто отождествляемую с религиозностью, имманентным религиозным чувством безотносительно к конкретному вероисповеданию (Архив 2013–2015: интервью 3, 34, беседа 59; см. также: Kanu 2010: 152, 157–158). Некоторые африкано-американцы согласны с тем, что африканцы менее сконцентрированы на благах мира сего, что их вера более глубока и искренна (Архив 2013–2015: интервью 12, 53). В то же время не только большинство африкано-американцев, но и некоторые африканцы уверены, что высокий уровень духовности, религиозно-

сти присущ членам всех черных сообществ, причем у них он выше, чем у представителей иных этнокультурных групп населения США (Архив 2013–2015: интервью 6, 10, 30, 34, 40, беседы 65, 121). Исследования подтверждают, что уровень религиозности среди африкано-американцев существенно выше, чем среди их белых сограждан (Taylor et al. 1999; Barber 2015). Очевидно, с ними черные американцы осознанно или неосознанно и сравнивают себя в первую очередь, говоря о высокой степени религиозности своего сообщества. Но достоверность этого факта, естественно, не предполагает заведомо, что африкано-американцы не менее религиозны, чем мигранты из Африки.

Наша работа в общине молельни им. Ливингстона в Гантервилле показала, что ситуация среди африкано-американцев достаточно типична для современных Америки и Европы: ядро общины – круг людей, живущих верой, регулярно участвующих в церковных мероприятиях – составляют люди пожилые, относящиеся к низшему или типичному среднему классу. Причем их сверстники – высокообразованные жители крупных городов Севера из высшего среднего класса признавались в том, что еще в юности утратили настоящую связь с религией и церковью или вообще никогда не имели ее – уже их родители не отличались подлинной религиозностью (Архив 2013–2015: интервью 5, 10, 12, 15, 30). То же самое касается и ряда других респондентов из городов Севера – более молодых, менее образованных (Архив 2013–2015: интервью 15, 17, 30). В этой связи очень интересно следующее размышление респондентки: «Религия создает общину, которая заменила большую семью. Когда-то мы жили вместе с родственниками на одной улице и проводили много времени вместе. Но больше этого не происходит. Теперь мы живем в сотнях миль от них. И церковь взяла на себя роль расширенной общины» (Архив 2013–2015: интервью 10). Ситуация, описанная этой уроженкой Нью-Йорка, а ныне жительницей прилегающего к Вашингтону Балтимора, не вполне характерна для малых городов Юга: там и сегодня можно встретить множество людей, большая часть жизни которых проходит в радиусе полусотни миль от дома, и там же проживают все их близкие родственники. Однако и в молельню им. Ливингстона молодежь, хотя приходит на службы, в своем большинстве делает это от случая к случаю, не говоря уже о вос-

кресной школе, занятиях по изучению Библии и тому подобных мероприятиях, на которых практически не встретить людей моложе пятидесяти лет. Иногда в наше время дети примерных прихожан, став взрослыми, вообще перестают появляться в церкви (Архив 2013–2015: интервью 42).

При этом опыт полевых исследований в различных странах Африки позволяет нам утверждать, что там уровень религиозности именно среди людей молодого и среднего возраста выше, чем среди африкано-американцев из тех же возрастных групп, да и в целом ныне подлинная христианская религиозность все больше перемещается в Третий мир, в том числе в Африку (Jenkins 2002; 2006; Sanneh 2003; Akinade 2010). Нигериец, старающийся наладить культурный диалог между Америкой и Африкой, отмечал, что африканцы, в том числе школьники, среди которых он и его жена преимущественно работают, очень религиозны, и им крайне трудно объяснить, что в США многие люди не религиозны, но к их взглядам надо относиться с уважением (Архив 2013–2015: интервью 51). Переехав в США, африканцы сохраняют религиозность. Более того, она усиливается, поскольку религиозная принадлежность является важным фактором сохранения собственной идентичности и адаптации в инокультурной среде, утверждения своего особого места и поддержания достойного социального статуса в ней (на примере африканцев-христиан в Сент-Луисе см.: Agbali 2008a; на примере западноафриканских мусульман в Нью-Йорке и Вашингтоне см.: Abdullah 2009a; 2010a; 2010b; D'Alisera 2010). К тому же религиозные организации и институты, особенно «национальные» церкви (камерунские, кенийские, либерийские, угандийские и т.д.), выполняют важнейшие, тем более для людей, покинувших родину, социальные функции – сплочения членов диаспоры, оказания им моральной поддержки и практической помощи (Swigart 2001: 19; Okome 2002: 17–24; Dodson, Diouf 2004: 202; Wibault 2005: 122–126; Agbali 2008b; Olupona, Gemignani 2009; Okure 2011: 10–11). Нам встречались молодые мигранты из Африки – как христиане, так и мусульмане, признававшиеся в том, что, хотя они и являются верующими, религия не играет большой роли в их жизни (Архив 2013–2015: интервью 29, беседа 15; см. также: интервью 20). Однако более типично и показательно, что если основу изучавшейся нами общи-

ны церкви африкано-американцев составляют люди старше пятидесяти лет, то большинство постоянных участников церковных служб общины православных эфиопов, среди членов которой мы также работали, – люди в возрасте до сорока-сорока пяти лет. В этой связи примечательно и то, что среди африкано-американцев, получающих поддержку от церкви, доля молодежи непропорционально мала по сравнению с людьми старшего возраста (Chatters et al. 2002: 76, 79).

Что же касается растущего числа молодых и среднего возраста африкано-американских мусульман («классических» – суннитов или приверженцев «Нации ислама»), то они, как правило, активнее участвуют в жизни своих религиозных общин, нежели их африкано-американские ровесники-христиане, потому что среди них большую долю составляют неопиты – те, кто сделал самостоятельный, личный выбор в пользу этой религии (находясь в духовном поиске или стремясь выразить социальный протест), тогда как для христиан принадлежность к определенной деноминации и даже конкретной общине чаще всего – дань семейной традиции (см., например: Архив 2013–2015: интервью 4, 15, 17, 20, 33, 41, 42, беседы 21, 47). Африканцы же – и мусульмане, и христиане любых возрастов – религиозны практически в равной мере.

Таким образом, очень многие африканцы считают, что африкано-американцы – уже не африканцы, потому что не являются носителями фундаментальных африканских культурных ценностей и норм, что по своему культурному облику они настоящие американцы, разве что с темным цветом кожи. Африканцев и африкано-американцев, по их убеждению, разделяет приверженность разным общественным ценностям – *social values* (Архив 2013–2015: интервью 7, 9, 22, 28, 38). Но часть недавних мигрантов из Африки идет дальше, утверждая, что потомки рабов даже не американизировались, а попросту деградировали – утратили культуру и общественные ценности вообще. Они отказывают черным американцам в праве именоваться и американцами, и африканцами (Архив 2013–2015: интервью 21, беседа 67; Mwakikagile 2005: 108, 120; 2007: 21, 120). «Иногда африканцы... думают об африкано-американцах так, как будто у нас нет культуры», – жалуется черный американец (Iheduru 2013: 41; см. анало-

гично: Ibid.: 43). Как написал на одном из Интернет-форумов посетитель из Африки (судя по контексту дискуссии, человек молодой), «африканцы имеют богатую культуру, охватывающую тысячи лет. Африкано-американцы культуры не имеют».<sup>9</sup> Студентка, чей отец – африкано-американец, а мать родом из Ганы, призналась, что больше ассоциирует себя с африканцами, чем с африкано-американцами, т.к. за ними стоят более глубокие и своеобразные история, традиции, культура (Архив 2013–2015: интервью 48). По утверждению африкано-американки, посвятившей жизнь делу сближения черных соотечественников и уроженцев Африки, то, что у африкано-американцев «нет истории», – один из широко распространенных среди африканцев стереотипов (Архив 2013–2015: интервью 12; см. также: Okpalaoaka, Dillard 2012: 131–132). Привязанность к своей культуре некоторые собеседники отмечали как одну из важных черт, отличающих африканцев от черных американцев (Архив 2013–2015: беседы 21, 69). В этой связи африканцами обычно подчеркивается, что у них даже в диаспоре есть культурная почва, родина – ныне суверенные государства Африки, а черные американцы были давно вырваны из этой почвы с корнем, угнетены и лишены чувства собственного достоинства, а потому превратились в манкуртов без родины, без истории, без культуры. Таково мнение и части афрокарибцев (Архив 2013–2015: беседа 68).

В глазах придерживающихся подобного взгляда африканцев их позиция приобретает особенный вес именно потому, что мигранты из стран субсахарской Африки, особенно в первом поколении, в подавляющем большинстве гордятся родиной, нерушимостью своей духовной связи с ней, продолжают считать родную страну своим настоящим «домом» и ездят туда настолько часто, насколько позволяют возможности и обстоятельства. Вот лишь некоторые характерные цитаты из интервью, в том числе с людьми, живущими в США давно и добившимися там социального и материального благополучия: «Мы всегда помним, что наш дом – по ту сторону Атлантики»; «Неважно, как далеко я от родины; воспоминания о ней – все равно, что возвращение домой»; «Эфиопия всегда в моем сердце»; «Я всегда был и буду кабовердианцем» (Архив 2013–2015: интервью 8, беседы 25, 69, 121). Почти все африканцы убеждены в необходимости диаспоры ра-



ботать на благо родной страны, ее народа. Например, одна из наших собеседниц выразилась так: «Безусловно, африканцы в диаспоре должны активно влиять на ход событий в своих родных странах. ... Я думаю, что никогда нельзя забывать родину, никогда нельзя забывать ее народ. Ты должен стремиться дать родной стране, что можешь» (Архив 2013–2015: интервью 3; подробно см.: Бондаренко 2015а: 40–42; см. также: Окоме 2012). В американских жилищах африканцев – от превращенных в «коммуналки» маленьких съемных квартир до особняков – готовят традиционные народные блюда,<sup>10</sup> слушают африканскую музыку, смотрят африканские фильмы и отмечают так, как это принято в родных странах, значимые события в жизни. Именно прочнейшие связи с родиной живущих зачастую в десятках стран разных континентов мигрантов приводят к формированию диаспор как подлинно глобальных сообществ. «Африканцы воплощают в себе новый феномен транснационализма, характеризующийся поддержанием идентичностей, которые простираются за пределы границ, и продолжающимся активным участием иммигрантов в делах и родных обществ, и новых стран проживания» (Swigart 2001: 3; см. также: Crush, McDonald 2002; Dodson, Diouf 2004: 205; Owusu 2006; Zeleza 2009: 52–53; Alex-Assensoh 2010; Arthur 2010; Grätz 2010; др.). Неслучайно поддержание среди мигрантов экономической, культурной, психологической ориентации на родную страну часто выделяется как одна из основополагающих характеристик, отличающих диаспору от просто группы лиц иностранного происхождения (Butler 2001; Brubaker 2005; Dufoix 2008).

Еще М.Л. Кинг говорил, что в борьбе за гражданские права «миллионы негров стремятся вновь обрести чувство собственного достоинства» (Кинг 1989: 245). Но и в наши дни некоторые африкано-американцы согласны с тем, что у африканцев чувства собственного достоинства больше (Архив 2013–2015: интервью 10, 23).<sup>11</sup> Однако они подчеркивали, что это исключительно наследие рабства и сменившей его расовой сегрегации, и те африканцы, которые не желают с этим считаться, напрасно относятся к черным американцам пренебрежительно. Тем не менее история, рассказанная одним из информантов, показательна: «Помнится, у меня было столкновение с африкано-американкой. У меня есть акцент, поэтому легко догадаться, что я не из Америки. Во время

нашего разговора она взбесилась и сказала мне: “Уезжай обратно в свою страну”. Я сказал: “У меня есть страна – я приехал из Эфиопии. Но откуда Вы?” Она возмутилась: “Что Вы имеете в виду? Я из Америки!” Я сказал: “Я так не думаю”. Некоторые черные американцы знают, что они из Африки, но некоторые из них этого не знают» (Архив 2013–2015: интервью 7; см. также: там же: интервью 20, 22). На самом деле, конечно, все африкано-американцы знают, что их предки были привезены из Африки; некоторые называют ее «континентом предков», «родной землей» (Архив 2013–2015: интервью 17, 27, 30, 42, 44, беседа 117). Просто, как отмечалось выше, немалая их часть, выходцы из самых разных социальных слоев, не имеют тяги к корням, считая себя абсолютными американцами. «Если бы Вы сказали африкано-американцу, что он африканец, он бы просто возразил Вам: “Я американец, понятно? Мне безразлична Африка”», – предполагает на основе опыта общения с черными американцами уроженец Сьерра-Леоне (Архив 2013–2015: интервью 28). Действительно, «многие африкано-американцы видят в африканцах всего лишь таких же иностранцев, как любые другие» (Архив 2013–2015: интервью 6). Как сказал один из респондентов, «я американец, это прежде всего. Для меня африканский иммигрант не особенно отличается от русского иммигранта, китайского иммигранта или вьетнамского. Они другая категория людей – просто не такие, как я» (Архив 2013–2015: интервью 5). А вот примечательный рассказ респондентки из Алабамы: «Я африкано-американка. “Я черная и горжусь этим”<sup>12</sup>. На одной религиозной конференции я встретила ямайца, который сказал: “Мы не американцы, а африканцы, живущие в Америке”. Я категорически не согласна: это моя страна» (Архив 2013–2015: интервью 41; аналогично см. там же: интервью 5, 15, 32).

Как сказал африкано-американский респондент, «типичный африкано-американец интересуется тем, что происходит здесь и сейчас» (Архив 2013–2015: интервью 27). Но и многие высокообразованные, небезразличные к Африке, посещавшие ее черные американцы вынуждены признать все то же фундаментальное различие между собой и африканскими мигрантами. Информант продолжил свою мысль: «Приезжая из Эфиопии или Нигерии, они знают свою историю! А мы, африкано-американцы, не знаем,

собственно говоря, откуда мы!» Другая собеседница выразила те же чувства так: «Мне известны африкано-американцы, которые сказали бы, что они хотели бы знать, откуда были родом их предки, потому что они желают вернуться [на землю предков – в Африку]. У меня нет этой иллюзии и у меня нет места, куда бы я могла вернуться» (Архив 2013–2015: интервью 10). Студент, африкано-американец, признался, что ощущает и переживает свою оторванность от Африки, т.к. не может сказать, откуда его предки (Архив 2013–2015: интервью 48). Однако еще один африкано-американский респондент справедливо отметил: «Многие из нас полностью оторваны от Африки. Но я также думаю, что множество интеллектуальных черных в этой стране знает, что есть африканская родина. Они говорят, что мы американцы, но есть множество способов стать также и африканцами» (Архив 2013–2015: интервью 30).

И действительно, неслучайно сегодня именно наименование «африкано-американцы» (*African Americans*) предпочитается большинством черных американцев как их наиболее правильное обозначение в противоположность еще недавнему «афроамериканцы» (*Afro-Americans*) (Belgrave, Allison 2014: 105). Неприемлемым «навешиванием ярлыка» наименование «африкано-американцы» считают только те, кто видит в нем до боли знакомый отказ черным гражданам страны в праве считаться полноценными американцами, без всяких оговорок и уточнений.<sup>13</sup> При этом «важно не упускать из виду, что понятие “африкано-американец” само по себе – не естественная категория, но исторически сформировавшаяся коллективная идентичность, которая в первую очередь потребовала артикулирования, а затем принятия теми, кого она была призвана охватить» (Eyerman 2001: 16). *African Americans* понимается как «африканские американцы» – «африканцы-американцы», «африканцы, [но] живущие в Америке» и внедряется как аналог не расовым, но этническим наименованиям «итало-американцы» (*Italian Americans*), «ирландо-американцы» (*Irish Americans*) и т.п. В понятии же «афроамериканцы», по убеждению сторонников его упразднения, нет необходимого разделения африканской и американской составляющих идентичности черных граждан США, первая необоснованно предстает дополнительной по отношению ко второй (Архив 2013–2015: интервью

22, 26, 50; см. также: Okpalaoka 2013). Некоторые сторонники понятия *African Americans* предлагают отказаться и от обозначения *Blacks* (Gordon 2007: 71), опять же желая уйти от самоотождествления на основе расовой принадлежности и приравнять расовую идентификацию своего сообщества к этнической. «У всех других этнических групп Соединенных Штатов имена основаны на географическом происхождении или культурной родословной. ... Все более широкое использование в последние 20 лет термина “африкано-американец”, а не “черный” или “черный американец” противостоит такому подходу, потому что этот термин основан на географической и культурной родословной» (Belgrave, Allison 2014: 105). При этом показательно, что африкано-американские интеллектуалы и деятели культуры, пропагандирующие «африканскую идентичность», утверждая, в частности: «Наши дети – африканцы, рожденные и воспитанные здесь», дифференцируют культуры выходцев из Европы, но не из Африки: «У каждого есть своя культура, будь он итальянцем, ирландцем или африканцем» (Davis 2013). Неслучайно некоторые африканцы выступают против объединения и африканцев, и африкано-американцев, и афро-карибцев в категорию «черные» (*Blacks*), потому что при этом игнорируется культурное своеобразие каждой группы (Архив 2013–2015: интервью 48). Со своей стороны, некоторые потомки рабов из числа считающих себя не американцами, а «африканцами», предпочли бы именоваться именно так (*Africans*), а не «черными» (*Blacks*) или «африкано-американцами» (*African Americans*) (Архив 2013–2015: интервью 53). Те же представители обеих групп, кто верит, что века угнетения африкано-американцев не привели к их полному отрыву от африканских корней, не видят в этом ничего плохого и используют *Blacks* и *African Americans* как синонимы для обозначения всех живущих в США людей африканского происхождения (Архив 2013–2015: интервью 50, 51).

В то же время, «хотя большинство черных американцев предпочитает называться африкано-американцами, не все они считают, что недавние африканские иммигранты имеют право использовать этот термин. Некоторые черные уроженцы Америки уверены, что только люди, рожденные в Соединенных Штатах, которые разделяют наследие рабства и угнетения, должны именоваться “африкано-американцами”» (Worth 2005: 86). Не считают пра-

вильным называть современных мигрантов из Африки «африкано-американцами» и некоторые потомки рабов, которые сами предпочли бы именоваться не «африкано-американцами», а «черными американцами» (*Black Americans*) именно чтобы подчеркнуть свою американскую, отстраненную от Африки идентичность (см., например: Архив 2013–2015: беседа 132). Черная уроженка Филадельфии, исследователь расового вопроса в Соединенных Штатах К. Грир объяснила суть этой позиции в газетном интервью: «Если кто-то назовет меня “африкано-американкой”, я не собираюсь кричать на них. Но лично я считаю себя и [других], кто произошел от рабов в Соединенных Штатах, “черными американцами”. Также в своих научных текстах, если бы я называла черных американцев “африкано-американцами”, то мне бы пришлось называть африканцев, ныне живущих в Америке, “африканскими африкано-американцами”. Это могло бы внести некоторую путаницу» (De La Cruz 2013). Сами же недавние черные иммигранты в США в своем большинстве, как отмечалось в Главе 1, не хотят называться «африкано-американцами», стремясь избежать ассоциирования себя с рабством и принудительностью миграции в США тех, кого принято так именовать. Или же наоборот: они предлагают называть себя именно «африкано-американцами» (или «новыми африкано-американцами»), но потомков рабов – жителей США в нескольких поколениях, чье «чувство принадлежности» направлено на Америку, – иначе, в частности, «черными» или «черными американцами» (Halter, Johnson 2014: 228; Labang 2014). В любом случае важно отметить нежелание и африканцев, и африкано-американцев считаться одной общиной, что и проявляется в стремлении и тех, и других обособиться на символическом уровне – имен.

Описанный в самом начале XX в. У. Дюбуа как наиважнейшая особенность африкано-американской идентичности конфликт между ее «африканской» и «американской» составляющими (Du Bois 1903) продолжается и в XXI в., по-разному проявляясь и воспринимаясь различными социальными группами и индивидами внутри сообщества. По в целом верному наблюдению респондентки из Кении, «у африкано-американцев встречаются два основных варианта отношения к Африке: у одних – стремление ездить в Африку, делать анализ ДНК для выявления места

происхождения предков, восхищение Африкой, а для других Африка – синоним отсталости» (Архив 2013–2015: беседа 65). Более того, как подметил другой уроженец Кении, нередко оба взгляда уживаются в одном и том же человеке (Архив 2013–2015: интервью 34).

Выше уже писалось об африкано-американцах, разными способами культивирующих в себе «дух Африки»; уроженцы африканских стран видят в этом наглядное свидетельство утраты черными американцами подлинной африканской культуры. Однако если эта часть черных американцев и африканцы рассматривают культурную «деафриканизацию» потомков рабов как явление негативное, у кого-то вызывающее сожаление, а у кого-то – презрение, то многие африкано-американцы, наоборот, считают свои деафриканизированность и американизированность достоинствами, преимуществами перед африканцами. В себе, как в урожденных американцах, они видят представителей передовой современной цивилизации, граждан высокоразвитой могучей страны. «Иногда африканцы не отвечают на мои приветствия, – сетует черная американка, – Может быть, они имеют комплекс в отношении нас, потому что мы родились здесь, – завидуют нам как американцам. А может быть, африканцы думают, что африкано-американцы больше похожи на белых, что они утратили “африканскость” (*Africanness*)» (Архив 2013–2015: интервью 41). Мигранты из Африки представляются носителями примитивной культуры, которые «глупы», «не умеют мыслить рационально» и, приезжая из отсталых стран дикого континента, не имеют понятия о технических, социальных и культурных достижениях современного мира. Об африканцах эти черные американцы говорят, что «в своих странах они только что слезли с деревьев», «всю жизнь живут в джунглях», «вылезли из буша» (Архив 2013–2015: интервью 4, 6, 12, 16, 20, 22, 27, 33, 34, 36, 47, беседы 7, 59, 67, 70, 136; Moikobu 1981: 21–22; Traore 2006; Crary 2007; Mwakikagile 2007: 107, 119; Darboe 2006–2008: 60–61; Adichie 2009; Blyden 2012: 169–170; Okpalaoka, Dillard 2012: 125; Iheduru 2013: 44, 49; Tinuoye 2013). Некоторые респонденты-африканцы вспоминали, что американцы, в том числе черные, иногда с удивлением узнавали от них, что на родине африканцы не ходят голышом, в городах живут в «настоящих домах», как в Америке, что они

знают, что деньги можно хранить в банках, а не носить постоянно с собой все имеющиеся сбережения, что многие из них часто летают на самолетах... (Архив 2013–2015: интервью 13, 36, беседы 7, 15; см. также: Swigart 2001: 12–13; Adichie 2009; Awokoaya 2012: 104). «Мы не просвещены об Африке», – сокрушается африкано-американец, сам человек эрудированный и побывавший в нескольких африканских странах (Архив 2013–2015: интервью 27, см. также: интервью 53).

Причем многим африкано-американцам, в том числе искренне симпатизирующим африканцам, африканская культура представляется отсталой еще и потому, что в противоположность американской (здесь черные американцы выступают как апологеты культурных первооснов родной страны как целого, а не только своей общины) в ней, как они могут судить по сообщениям СМИ о событиях в Африке, не являются фундаментальными демократические ценности, политические свободы, права человека (Архив 2013–2015: интервью 15, 17, 39, 40, 42, 43, 44). Однако необходимо отметить, что африканцы, проживающие в Америке, ценят эти краеугольные камни американского общества, его идеологии и культурно-политической мифологии ничуть не меньше, чем африкано-американцы, а, возможно, даже больше, поскольку эмиграция многих из них была прямо или косвенно связана с серьезными проблемами в этих областях в родных странах. Они не считают, что демократические ценности несовместимы с первоосновами африканских культур, и будущее родных стран, всей Африки увязывают с перспективами демократизации как залога социально-политической стабильности и экономического прогресса (Архив 2013–2015: интервью 1, 3, 7, 8, 9, 11, 16, 21, 22, 28, 31, 34, 37, 38, беседа 61; см. также: Cray 2007).

Стереотипные образы культур дополняются типизированными образами их носителей, в большинстве своем акцентирующими внимание на глубине различий между группами черного населения США. Схожесть внешнего облика противопоставляется разнице в культурах, социальных нормах и общественном поведении (Архив 2013–2015: интервью 1, 5, 11, 20, 34, 37, 38, беседы 50, 67). В то же время если для одних респондентов признание этих расхождений есть свидетельство едва ли не несовместимости африкано-американцев и мигрантов из Африки, а также афро-

карибцев, то другие подчеркивали, что они если и создают затруднения при общении, то уж, во всяком случае, не являются непреодолимым препятствием для него (Архив 2013–2015: интервью 2, 4, 9, 13, 20, 22, 32, 50, беседы 19, 21, 26, 29, 36, 39, 41, 54, 57, 59, 73, 88, 89). Как справедливо подчеркивает по этому поводу З. Абдулла, «... тот факт, что различия [между культурами] существуют, не создает автоматически границу, заставляющую людей видеть себя разделенными и разобщенными. То, что создает и поддерживает разрыв, – социальная важность или культурное значение, которое люди придают этим различиям» (Abdullah 2009a: 51).

Для африкано-американцев и мигрантов из Африки характерны взаимные упреки в высокомерии и недружелюбности, закрытости – нерасположенности к общению с людьми не из своего общества (Архив 2013–2015: интервью 3, 4, 5, 8, 10, 15, 18, 20, 22, 27, 30, 34, 36, 41, 42, 48, беседы 1, 4, 7, 12, 15, 40, 70, 74, 75, 81, 103, 105, 106, 110, 130; Arthur 2000: 78; Jackson 2001: 43; Takougang 2002: 8; Jackson, Cothran 2003: 595–596; Darboe 2006–208: 60–61; Abdullah 2009a: 50–52; 2010a: 50–53, 64–66, 68; Okrah 2011: 37, 38; Afranie-Sakyi 2013: 12; Oray 2013: 141). Определенной части африкано-американцев кажутся вызывающе неприятными бытовые привычки и манера поведения африканцев как в обществе, так и в семье, в которой, по их мнению, царит недопустимое в цивилизованном мире доминирование старших над младшими и мужчин над женщинами<sup>14</sup> (Архив 2013–2015: интервью 10, 12, 13, 15, 17, 27, 30, 36, 46, 47, беседы 14, 106; см. также: Johnson 2000; Clark 2006; Abdullah 2009a: 50–51; Iheduru 2013: 40). В свою очередь, многие африканцы убеждены, что у африкано-американцев дети растут, не зная, что значит уважать родителей и вообще старших родственников, женщины распущенны, а мужчины бьют жен, думают только о сексе и не заботятся о благополучии семьи, которая, таким образом, держится даже не просто на доминировании мужчин, а на повседневном домашнем насилии (Архив 2013–2015: интервью 30, 36, 38, 47). Стремление же некоторых черных американцев брать в жены африканок объясняют желанием иметь рядом с собой не своенравную эмансипированную американку, а женщину, которая будет во всем покорна и подконтрольна мужу (Архив 2013–2015: интервью 36). И уж



тем более неприемлема для многих африканцев манера общественного поведения немалой части африкано-американцев из низших социальных слоев: по их мнению, агрессивная, грубая, развязная, безответственная, игнорирующая правила приличия, оскорбительная для окружающих – то, что иногда называют «бандитским стилем» (*gangster style*) (Архив 2013–2015: интервью 4, 21, 24, 34, 36, беседы 15, 103, 109, 125; см. также: Johnson 2000; Akinde 2014).<sup>15</sup> У африканцев (из стран Западной Африки) есть специальное презрительное имя для таких африкано-американцев: «аката» (*akata*) – «дикарь», «раб» (Clark 2006; Mwakikagile 2009). Иногда африканцы выражают обеспокоенность тем, что окружающие могут распространять (и часто действительно распространяют [Nesbitt 2002: 71]) образ черных как носителей этого «стиля» и на них (Архив 2013–2015: беседа 125; Johnson 2000; Awokoуа 2012: 107).<sup>16</sup>

Некоторые африканские мигранты уверены (опять же не без оснований [Takougang 2002: 8; Abdullah 2009а: 44]), что их могут считать едва ли не поголовно преступниками, т.к. они убеждены, что у африкано-американцев дело не ограничивается «бандитским» стилем поведения – что среди них действительно широко распространены криминальные наклонности (Архив 2013–2015: интервью 21, 36, 45, беседа 15; Johnson 2000; Abdullah 2009а: 44; 2010а: 63; Okrah 2011: 36–37, 38). Необходимо подчеркнуть, что такая убежденность, осознанная или нет, присуща многим жителям страны самого разного происхождения. Об этом говорили наши информанты, в том числе не африкано-американцы (Архив 2013–2015: интервью 5, 10, 27, 40, 42, 53, беседы 77, 127), о том же свидетельствуют и многочисленные истории, становящиеся поводами для протестов и предметом острых дискуссий в обществе, подобно убийствам белыми правоохранителями черных американцев Трейвона Мартина в 2012 г., Майкла Брауна и Эрика Гарнера в 2014 г. Свой вклад также вносят СМИ: согласно специальному исследованию на грани XX и XXI вв. частота показа в телевизионных выпусках новостей преступников-африкано-американцев в сравнении с латиноамериканцами и белыми была слишком велика, если исходить из их действительной доли среди правонарушителей (Dixon, Linz 2000). Оснований полагать, что за последние годы ситуация в СМИ изменилась, нет: по-прежнему

средства массовой информации создают негативный образ африкано-американцев, навязывая мысль о том, что их проблемы – следствие собственной нравственной испорченности, а не общественных изъянов (Ramasubramanian 2010). Когда мы собирались начать исследование в «черном» районе Гантерсвилла, наш американский друг позвонил в полицию, рассказал о цели наших ежедневных поездок в этот район и попросил записать номер машины. Как он объяснил, иначе полицейские (а они в городке практически все белые) могли бы остановить нас: им не пришла бы в голову мысль, что белые люди могут ездить в «черный» район за чем-либо, кроме наркотиков. Как сказал один из собеседников, объясняя, почему почти все его друзья – черные американцы, как и он сам, «если ты африкано-американец в этой стране, ты всегда вынужден осознавать, как тебя воспринимают. Всегда! Безусловно, тебе легче общаться с другими черными, потому что они не воспринимают тебя автоматически как угрозу. Я знаю, что многие люди в этой стране, которые сами не черные, не понимают этого» (Архив 2013–2015: интервью 30).

Априорная убежденность именно части африканцев в наличии у черных американцев криминальных наклонностей огорчает африкано-американцев, пытающихся сблизить два сообщества (Архив 2013–2015: интервью 12). Впрочем, черные американцы, в свою очередь, иногда вспоминают о знаменитых «нигерийских письмах», в США называемых «мошенничество 419» – по номеру статьи в нигерийском уголовном кодексе, по которой судят за это преступление (Архив 2013–2015: интервью 5), или о кражах и грабежах, совершаемых либерийскими беженцами (Архив 2013–2015: интервью 17; о высоком уровне преступности среди них говорили и африканцы, занимающиеся социальной работой с беженцами, – Архив 2013–2015: интервью 6, 16).

Уроженка Нигерии, возмущенная «необъяснимым комплексом превосходства» многих африканских мигрантов по отношению к черным американцам, пишет: «Мы разглагольствуем о том, что африкано-американцы вообще-то могли бы избежать расовой дискриминации, преследований и убийств, просто изменив то, как они одеваются, разговаривают, поступают и живут. Мы верим, что [это бы произошло], если бы только черные люди начали говорить “пожалуйста” и “спасибо”, если бы только они нача-

ли ложиться спать в пижамах, если бы только они не пили или не курили, если бы только...» (Akinde 2014). Действительно, убежденность в том, что корень бед черных американцев – в них самих, очень типична для африканцев и важна для общей оценки ими африкано-американцев и их культуры. Но дело не просто в «бандитском стиле» и низком уровне повседневной бытовой культуры. Та же нигерийка продолжает: «Мы говорим им: “просто идите в школу”... Мы говорим им: “просто найдите работу”... Мы говорим им: “просто не попадайте в тюрьму”...» (Akinde 2014). Не менее эмоционально высказался и наш респондент, который вскоре после переезда в Америку из Нигерии стал волонтером в тюрьме для несовершеннолетних преступников, в которой огромную часть заключенных, конечно же, составляли африкано-американцы: «Африканцы, да и не только они часто говорят, что африкано-американцы ленивы. Но Вы когда-нибудь проводили время с юным африкано-американцем, который рос без отца, без перспектив, с грузом заведомой социальной униженности?! Кто дал Вам право говорить, что они ленивы?! Это общественная система делает их такими! Надо смотреть, что мы можем сделать, чтобы это положение изменить» (Архив 2013–2015: интервью 51). То есть огромная часть африканских мигрантов не сомневается в том, что черные американцы находятся в столь плачевном положении потому, что не желают учиться и работать. Они считают, что африкано-американцы, не обладая жизненной активностью, амбициозностью, любознательностью, хотят жить на всем готовом, обвиняя в своих несчастьях всех вокруг, в том числе африканских мигрантов,<sup>17</sup> и прикрываясь разговорами о страданиях предков во времена рабства и расовой сегрегации. «Между нами и африкано-американцами существуют психологические, личностные различия, – рассуждает мигрант из Сенегала. – Они думают в категориях “справедливо – несправедливо”. А мы думаем, что надо самому быть сильным и преодолевать трудности. [Черные] американцы ждут, что им кто-то что-то сделает, установит для них справедливость. У африканцев и африкано-американцев очень разные культуры» (Архив 2013–2015: интервью 47).<sup>18</sup> То есть оказавшись в США африканцы усваивают в отношении черных американцев те же самые стереотипы, которые широко распространены в мире в отношении бедственного поло-

жения десятков и сотен миллионов людей в самой Африке: якобы они живут так плохо просто потому, что не хотят работать. «Когда африканцы приезжают сюда (в США. – Д.Б.) и видят тех [черных] американцев, которые выглядят бескультурными и находящимися на низшей ступени общественной лестницы, они усваивают отношение к ним белых американцев: что у этих людей нет интеллекта, что у них нет никаких амбиций и т.д.» (Архив 2013–2015: интервью 23).

Выше уже отмечалось, что личное общение между африканцами и африкано-американцами способствует разрушению негативных образов культур друг друга, но этого общения немного. И только те африканские мигранты, которые соприкоснулись с жизнью простых черных американцев, делают заявления, подобные следующим: «Все мое представление об африкано-американцах изменилось около двух лет назад, когда я работал в магазине. До того у меня были типичные стереотипы и предубеждение. Когда ты работаешь с ними, ешь с ними, проводишь время в том же районе, ты понимаешь, как тяжело порой приходится этим людям, как [общественная и государственная] система относится к ним. Я хочу сказать, что это все не так просто, и существует много факторов. Но люди, испытывающие предубеждение, обычно не понимают, что задействовано гораздо больше факторов, чем те, о которых они знают» (Архив 2013–2015: интервью 33); «Мое отношение к африкано-американцам было сформировано еще на родине американскими фильмами, поэтому я думал о них плохо – как о жестоких, агрессивных, криминализированных бездельниках. Но мое собственное впечатление после приезда в Америку – прямо противоположное: я увидел трудолюбивых, честных и приличных людей» (Архив 2013–2015: интервью 45).

Однако согласно взгляду, который все же доминирует, в противоположность трудолюбивым, социально ответственным и стремящимся к успеху уроженцам Африки, черные американцы попросту ленивы и развращены социальными пособиями, они хотят быть иждивенцами и не стремятся прилагать усилия, чтобы использовать имеющиеся в нынешнем американском обществе возможности для достижения социального и материального благополучия, которыми, как считается, африкано-американцы обла-

дают в силу самого факта рождения в США (Архив 2013–2015: интервью 3, 4, 8, 11, 12, 23, 25, 30, 33, 34, 36, 38, 47, 53, беседы 1, 18, 71, 114, 130; 132; Arthur 2000: 78; Johnson 2000; Pierre 2004: 142–143; Foster 2005: 34, 41–43; Clark 2006; Crary 2007; Mwakikagile 2007: 40, 120–121; Darboe 2006–2008: 60–61, 63; Abdullah 2010a: 57; Okrah 2011: 36, 37, 38; Awokoа 2012: 107–110; Blyden 2012: 170; Okpalaoka, Dillard 2012: 125; Afranie-Sakyi 2013: 12; Iheduru 2013: 48; Oray 2013: 141).<sup>19</sup> «Поскольку мы так тяжело боремся за то, чтобы попасть в Америку, многие из нас чувствуют, что африкано-американцы воспринимают свое гражданство как само собой разумеющееся, и это вызывает у нас негодование», – заключает африканка (Akinde 2014).

Именно потому африканцы и обращают на это столь большое внимание, что речь идет о тех самых возможностях, которые сконцентрированы в понятии «американская мечта», за которой и едут в США эмигранты, в том числе африканцы (Архив 2013–2015: интервью 3, 8, 11, 23, 25, 33, 34, 36, беседы 114, 132; Foster 2005: 34, 41–43; Mwakikagile 2007: 40, 120–121; Clark 2006; Crary 2007; Darboe 2006–2008: 60–61, 63; Blyden 2012: 170). Приехавшие в Америку и недавно, и уже немало лет назад африканцы очень часто уважительно говорят о ней как о «стране возможностей» – *land of opportunities*. Причем в сравнении не только с Африкой, но и с Европой: среди респондентов были те, кто до США жили в европейских странах (Великобритании, Венгрии, Италии, Нидерландах, России, Финляндии, Франции) и уехали оттуда, посчитав, что за океаном у них будет больше шансов добиться успеха. Как сказал камерунский инженер, переехавший в США из Италии и отказавшийся от предложения работы во Франции, «меня привело сюда ощущение, что, если ты сильно постараться, если ты не лентяй и имеешь цель в жизни, у тебя будет шанс всего достичь. Здесь в этом утверждении больше правды, чем в любом другом месте на Земле» (Архив 2013–2015: интервью 29; см. также: интервью 47, 51). Именно вера в «американскую мечту» привела в США большинство тех, кто покинул родину добровольно. «Я думаю, именно идея о том, что ты можешь приехать сюда и достичь чего угодно, является основой Америки», – резюмировала молодая собеседница (Архив 2013–2015: интервью 6; см. также: интервью 51).

Эмигранты убеждены, что «африканец усерднее, чем африкано-американец старается извлечь выгоду из возможностей, которые Америка предоставляет меньшинствам» (Архив 2013–2015: интервью 11; см. также: интервью 3, 25, 38, беседы 1, 18, 72). При этом немало африканцев отмечало, что, хотя в Соединенных Штатах перед человеком действительно открываются большие перспективы, жизнь здесь оказалась гораздо труднее, чем они представляли до эмиграции. В этом отношении типичен рассказ информанта из Либерии: «Честно говоря, для меня это стало культурным шоком. Я знал Америку в основном по фильмам, так что я о многом не имел понятия. Казалось, перед тобой открывалось много возможностей, ты мог разбогатеть, приехав сюда, всего легко добиться. Но когда ты на самом деле попадаешь сюда, то обнаруживаешь другое. Ты можешь добиться того, чего хочешь добиться, но тебе приходится тяжело работать. Наверное, в десять раз тяжелее, чем местным жителям, из-за того, что ты африканец и иммигрант» (Архив 2013–2015: интервью 16).

Заслуживает внимания и рассказ эмигранта из Нигерии: «Что привело меня в Америку? – смеется, – Мечта – американская мечта. В Нигерии каждый хочет переехать в Америку. Каждый! И я старался переехать в Америку десять лет, делал все, что мог, пока не поседел. Пока ты в Нигерии, ты слышишь об Америке много хорошего. Ты приезжаешь и думаешь, что в Америке очень легко сколотить состояние. Но здесь приходится много бороться» (Архив 2013–2015: интервью 21; см. также: интервью 3, 9, 11; Wibault 2005: 39–43; Ojo-Ade 2011; Moore 2013).<sup>20</sup> Немало африканских мигрантов вынуждено биться за воплощение своей «американской мечты», работая на нескольких работах, в том числе во все не соответствующих их уровню образования, жить в отрыве от родных и близких и т.д. и т.п., при этом стремясь со временем непременно перейти на более статусную и высокооплачиваемую работу или же поступить в вуз (Архив 2013–2015: интервью 1, 4, 9, 11, 16, 22, 28, 33, 34, 35, 36, 37, 45, беседы 63, 69, 72, 82, 126). «Желание преуспеть любой ценой» (Takougang, Tidjani 2012: 118) движет этими людьми и дает им силы преодолевать препятствия в погоне за «американской мечтой». На трудолюбие и деловые качества африканцев обращают внимание и некоторые черные американцы (Архив 2013–2015: интервью 15, 40, 44, беседа 9).

(А также афрокарибцы, причем они противопоставляют трудолюбие африканцев и членов своего собственного сообщества «на хлебничеству» африкано-американцев [Архив 2013–2015: беседы 1, 4].)

Наши респонденты, не являющиеся ни африканцами, ни африкано-американцами и при этом имеющие опыт общения с теми и другими, в том числе в качестве школьных или вузовских преподавателей, также отмечали большую погруженность в учебу и стремление достичь в ней высоких результатов мигрантов из Африки по сравнению с черными американцами (Архив 2013–2015: беседы 1, 71, 78). В то же время исследования, с одной стороны, подтверждают распространенность такого представления среди преподавателей и студентов, как и факт в среднем более высокой успеваемости африканских и афрокарибских студентов и школьников по сравнению с африкано-американскими (Jaschik 2007; Thomas 2012), но, с другой стороны, показывают, что, как и любой стереотип, этот взгляд основан на чрезмерном обобщении: среди учащихся африкано-американцев больше тех, кто искренне заинтересован в получении знаний, чем обычно считается (Foster 2003: 272–273; Ogbu 2008: 145–394; Covington 2010; Byrd, Chavous 2012). Африкано-американцы признают превосходство африканского сообщества в уровне образования, часто с уважением говорят о тяге к нему мигрантов из Африки и даже видят в нем причину, с их точки зрения, лучшего отношения к африканцам, чем к ним самим, белых сограждан (Архив 2013–2015: интервью 5, 10, 12, 15, 23, 30, 32, 36, 44, 53, 54, беседы 9, 74). Однако отдельные респонденты-африканцы также отмечали, что в последнее время африкано-американцев, стремящихся получить хорошее образование, становится больше (Архив 2013–2015: интервью 4, беседа 59).<sup>21</sup> Африкано-американцы из небогатых семей, которым, преодолев трудности, удалось получить хорошее образование, называют это своим главным достижением в жизни (Архив 2013–2015: интервью 42).

Что же касается африканцев, то при оценке их взглядов на вопрос об образовании необходимо исходить из того, что в наше время нигде так, как в Африке, не ощущается, сколь различны социальные возможности людей его имеющих и не имеющих. И именно понимание того, что в образовании – их главный шанс в

жизни вообще и в жизни в Америке в частности, движет африканскими мигрантами, заставляя грызть гранит наук. «Образование как наиболее эффективный путь к успеху – убеждение, разделяемое поколением взрослых иммигрантов и переданное молодым иммигрантам – полуторному и второму поколениям» (Halter, Johnson 2014: 213; см. также: Архив 2013–2015: интервью 46). Однако «африкано-американцы знают, что это не всегда оказывается правдой, – заочно полемизирует с африканцами черная американка, – ты можешь иметь ученую степень и все равно не преуспевать. Но африканцы верят, что образование – это главное для них. Так что их студенты учатся очень, очень хорошо. И, знаете ли, они поднимают планку. И единственное хорошее, что мы (африкано-американцы. – Д.Б.) думаем об африканцах, – это то, что мы знаем, что они сильны в учебе. [Африкано-американским] студентам это нравится, потому что они знают, что благодаря африканским... студентам планка будет высокой. И это единственный положительный стереотип, который они имеют об африканцах, – в связи с образованием» (Архив 2013–2015: интервью 12). Позицию же многих африканских респондентов наиболее четко выразил один из них: «Главное, что отличает африканцев, – понимание ценности образования. Когда мы приезжаем сюда из Африки, мы очень амбициозны, мы хотим учиться, хотим поступить в учебное заведение. Наш девиз – “Пойди и добудь” [то, что тебе необходимо в жизни]. А африкано-американцы не думают об образовании как о приоритете» (Архив 2013–2015: интервью 4; см. аналогично: интервью 16, 54, беседы 59, 85).

Подход к жизни, приписываемый ими африкано-американцам, африканцы также рассматривают как одно из негативных проявлений индивидуализма – отсутствие чувства ответственности перед обществом. При этом сами мигранты из Африки, добившись успеха в «стране возможностей», подчеркивают, что одна из важнейших составляющих этого успеха – то, что они смогли стать достойными, т.е. полезными для других людей, членами американского общества (Архив 2013–2015: интервью 1, 3, 6, 8, 22). В ментальности африкано-американцев африканцам видится прямая противоположность наиболее востребованным в эмиграции чертам собственной ментальности. Причем эти черты осмысливаются ими не как необходимые мигрантам, а как типичные



для африканцев. Именно поэтому многие уроженцы Африки и видят в черных американцах своих культурных антиподов, чье отношение к жизни абсолютно несовместимо с важнейшими принципами, первоосновами их собственной нелегкой, но достойной жизни в США. По словам одного из них, «африкано-американец убежден, что белый человек присваивает все общественные блага. Африканец же убежден, что если он усердно работает и умен, то получит те же самые блага, что достаются белому человеку» (Архив 2013–2015: интервью 11).

В подтверждение того, что в наши дни черный человек в Америке может достичь любых высот, часто приводится пример президента Б. Обамы – наполовину белого, наполовину африканца (кенийца из народности луо), но женатого на африкано-американке и, главное, выстраивавшего свою карьеру именно как черный американец: «Избрание президента Обамы было важно потому, что продемонстрировало африкано-американцам: необязательно становиться спортсменом – есть другие пути, чтобы преуспеть в Америке, и ты можешь быть президентом» (Архив 2013–2015: интервью 24; см. также: интервью 22, 28, 29, 47, 51, 52; 53, 54; Okrah 2011: 36). Как писал в полемических заметках в Интернете состоятельный африкано-американский бизнесмен, задавшийся вопросом: почему среди черных американцев таких людей, как он, гораздо меньше, чем среди африканцев, «у них есть золотые прииски; у нас – хип-хоп. Они создают и управляют телекоммуникационными фирмами; мы играем в баскетбол. Они создают стимулы для правительств улучшать качество управления и отношение к своему народу на континенте; мы все еще работаем над улучшением формата следующего ток-шоу. Получается, что есть важнейшие вещи об успехе и самоопределении, которые африкано-американцы могут узнать от африканцев» (Crawley 2011).

Черные американцы, разумеется, признают наличие в своем сообществе серьезнейших проблем, включая преступность, в которой обычно видят следствие высокого уровня вынужденной безработицы среди африкано-американской молодежи (Архив 2013–2015: интервью 2, 5, 23, 32). И африканцы, и африкано-американцы усматривают их истоки в эпохе рабства, а также во временах расовой сегрегации, т.е. видят в них то, что А. Кардинер и Л. Овси назвали «клеямом угнетения» (Kardiner, Ovesey 1962).

Однако чаще всего под разным углом зрения. Как это ни покажется странным, некоторые африкано-американцы, живущие в крупных городах, разделяют мнение многих мигрантов из Африки, что причина бед черных американцев в том, что они сами пренебрегают возможностями, которые сегодня имеют, потому что для того, чтобы, воспользовавшись ими, добиться материального и социального благополучия, надо упорно учиться и много трудиться (Архив 2013–2015: интервью 27, беседа 27; Crawley 2011). Но большинство так не считает, тем более – в патриархальной провинциальной глубинке. Как сказал пожилой африкано-американец, встреченный нами в черном районе алабамского городка Албертвилл, отличительная черта его и людей его круга – то, что они всю жизнь много и тяжело трудятся. Сам он уже мог бы выйти на пенсию, но продолжает работать. А его давняя мечта – сразу после того, как он все же выйдет на пенсию, пойти учиться в колледж (Архив 2013–2015: беседа 115). В соседнем городке Гантервилле черная женщина назвала своим главным достижением в жизни то, что честно проработала сорок лет в одной компании (Архив 2013–2015: интервью 39). Африканка, имеющая богатый опыт общения с простыми черными американцами, также отметила их трудолюбие (Архив 2013–2015: интервью 6). Проблемы своего сообщества подавляющее большинство африкано-американцев склонно рассматривать в социальном контексте: как следствие исторически обусловленной принадлежности значительной его части к низшим – беднейшим, не по своей воле имеющим наименьший доступ к культуре и образованию – слоям общества, сохраняющегося фактического неравенства черных, их зависимости от предубежденности доминирующего белого сообщества. Иначе говоря, видит главное препятствие на пути черного сообщества к общественному благополучию в неизжитости в американском обществе расового неравенства и расистских настроений (Архив 2013–2015: интервью 10, 12, 19, 23, 32; см. также: Hirsch, Jack 2012).

При этом многие африкано-американцы не спорят с тем, что в наше время их и формальные права, и реальные возможности несравнимо шире, чем были раньше – в эпоху не только рабства, но и сменившей его расовой сегрегации, и отмечают, что черных американцев, стремящихся эти возможности (те самые

*opportunities!*) использовать, становится все больше. «Я не хочу создать впечатление, что жизнь здесь – розарий: это не так. Однако положение существенно изменилось. Теперь есть больше возможностей и больше черных, которые наши возможности используют» (Архив 2013–2015: интервью 10; см. также: интервью 19, 27, 30, 32, 39, 40, 41, 42, 43, 44). И все же африкано-американцы в своем подавляющем большинстве уверены, что их социальные возможности по-прежнему несравнимо меньше, чем у белых, что им, потому что они черные, необходимо прилагать гораздо больше усилий для достижения успеха (Архив 2013–2015: интервью 54, беседа 132). «Ты мечтаешь использовать этот потенциал, а тебе говорят только одно: получи образование и тому подобное, что все дороги в жизни открыты для тебя, в мире нет места лучше [Америки]... Нет! Ощущение безысходности! Я вижу, что [черная] молодежь очень фаталистична: она не думает, что сможет достичь вершин, если будет пытаться взобраться на них. Почему? Потому что она не видит плодов усилий. Она видит, сколь мало, несмотря на все жертвы, добились предыдущие поколения» (Архив 2013–2015: интервью 12).

Как справедливо говорит африкано-американец, студент университета, «наше сообщество очень расколотое. Есть низший класс, включая тех, кто продает наркотики и оружие и убивает друг друга. И есть все остальные; некоторые из них борются за существование, другие черные делают все, что могут, стараясь построить карьеры. Но они черные, поэтому им непросто преуспеть в жизни» (Архив 2013–2015: интервью 32). Однако африканцы (и афрокарибцы), как правило, исходят из того, что рабство и расовая сегрегация крайне негативно повлияли не столько на сегодняшний американский социум, сколько на самих черных американцев, приведя к деградации их ментальности и культуры – утрате африканских ценностей, включая нравственные основы и трудовую этику, обретению «рабской ментальности» и превращению в агрессивную и деструктивную асоциальную массу (Архив 2013–2015: интервью 3, 6, 18, 21, 24, 34, 36, беседы 4, 15; Jackson, Cothran 2003: 597; Clark 2006; Blyden 2012: 168). В этом же русле лежат и идеи африкано-американцев-афроцентристов, стремящихся «возродить» в себе подавленную рабством «африканскость», восстановить единство черной культуры и утверждаю-

щих, что им «нужно менять себя, а не ломать систему» (Архив 2013–2015: интервью 53; см. также: интервью 46).

Психоаналитические научные исследования действительно подтверждают наследование африкано-американцами исторической травмы рабства и расизма из поколения в поколение и связь между ней и повышенным уровнем агрессивности в их культуре (Apprey 1999). Любопытно и то, что в отношении к проблемам африкано-американцев как к порожденным исторически сформировавшимися особенностями их культуры, а не современными общественными условиями африканские мигранты, казалось бы, парадоксальным образом смыкаются с белыми консерваторами (Shanafelt 2004) и афроцентристами (Архив 2013–2015: интервью 46) (ведь Асанте и его последователи видят корень бед черных американцев именно в искаженности их ментальности рабством, а выход из положения – не в изменении общественных условий, а в восстановлении «черного сознания»). Впрочем, на самом деле большинство африканцев фактически сочетает историко-культурологический взгляд на африкано-американцев с присущим самим черным американцам социологическим: они отмечают, что есть африкано-американцы, похожие на них самих, – с высокой трудовой этикой, пониманием ценности образования. То есть многие африканцы, как и высококультурные африкано-американцы (Архив 2013–2015: интервью 12), верят, что если африкано-американцы получают более широкий доступ к образованию и культуре, а с ним и равные с белыми возможности для самореализации в обществе, то они смогут выйти из состояния коллективной и индивидуальной фрустрации, в которое их повергли ушедшие в прошлое рабство и сегрегация.

Большое значение для формирования образов иных культур имеют несовпадения и сходства в их видимых, осязаемых, этнографических проявлениях. Очень часто ответ на просьбу сравнить культуры африканских мигрантов и африкано-американцев респонденты из обеих групп (а также афрокарибцы) начинали с указаний на различия в одежде, пище. Нередко тем они и ограничивались. Для большинства эта разница в базовых элементах культур служит наглядным знаком несхожести между культурами в целом и между типами личности их носителей (Архив 2013–2015: интервью 6, 15, 23, 29, 30, 32, 33, 36, 47, 48, 50, беседы 16,

36, 54, 63, 65, 73, 124). При этом для части африканцев, например, ношение принятой в современной Африке одежды, в основном типа западноафриканских кенте или бубу, – важный способ поддержания культурной идентичности, тогда как некоторых африкано-американцев такое нежелание быть «как мы» или «как все» раздражает и возмущает (Abdullah 2009a; 2009b; 2010a: 64–66; Strübel 2012). Некоторым же – африкано-американцам, в стремлении быть «настоящими африканцами» начинающим носить «настоящую африканскую» одежду,<sup>22</sup> скупать африканские сувениры, делать африканские прически и посещать африканские рестораны, с одной стороны, и африканцам (как правило, молодым, выросшим в США), которые, наоборот, усвоили идею о престижности всего американского и следуют местной, в том числе африкано-американской, моде в одежде, музыке и т.д., с другой стороны, – легкость преодоления внешних различий дает веру в возможность изменения и собственной культурной идентичности (Архив 2013–2015: интервью 4, 7, 8, 9, 16, 17, 20, 25, 27, 30, 34, беседы 11, 45, 46, 50, 53, 54, 62, 66, 83, 97, 98, 100, 103).

Иногда одни и те же люди обращали внимание и на различия, и на сходства между культурами африканцев и африкано-американцев, причем когда речь шла о сходствах, чаще всего упоминались феномены нематериальные – походка, любовь к танцам, чувство юмора, суеверность и страх перед магией, оптимистическое мировосприятие и т.п. В таких случаях собеседники считали эти особенности типично африканскими, непроизвольно, неосознанно сохраненными, несмотря ни на что, рабами и их потомками в Новом Свете. В этом им обычно виделась некая почти мистическая связь между культурами черных сообществ, выражающая неискоренимое глубинное единство черных людей по обе стороны Атлантики (Архив 2013–2015: интервью 6, 12, 15, 17, 30, 33, 34, 50, 52, беседа 11). Однако некоторые информанты предлагали логические объяснения. В частности, композитор и собиратель африканской и африкано-американской народной музыки, видящий их несомненное родство, обосновал сохранение, несмотря на все различия, элементов общности между культурами африканцев и черных американцев тем, что на культурный облик людей влияют два фактора. С одной стороны, это личный опыт (воспитание), обуславливающий рас-

хождения между культурами африканцев и африкано-американцев, но с другой – наследуемый опыт поколений, сближающий их (Архив 2013–2015: интервью 51).

Особо следует сказать о языке как факторе межкультурной коммуникации и формирования образов культур. Для всех африкано-американцев американский вариант английского – единственный возможный родной язык. Для большей же части мигрантов из Африки родными являются те или иные африканские языки. Этот факт сам по себе воспринимается и одними, и другими как важное культурное различие (Архив 2013–2015: интервью 1, 8, 13, 20, 22, беседы 20, 29, 30, 43, 48, 82, 89, 92). Английским языком африканцы владеют в разной степени. Высокообразованные, особенно приехавшие из бывших британских колоний, – совершенно свободно; более того, исключительно или преимущественно на нем многие из них говорят в своих семьях (Архив 2013–2015: интервью 1, 3, 8, 9, 11, 16, 21, беседа 72). Жалобы же африкано-американцев (и афрокарибцев<sup>23</sup>) на то, что порой им трудно понимать не столь высококультурных и к тому же не так давно живущих в Америке африканцев (и поэтому едва ли не невозможно общаться с ними), иногда могут быть вполне обоснованными: нам самим приходилось с этим сталкиваться в ходе полевой работы,<sup>24</sup> да и африканские мигранты порой признают наличие языковой проблемы (Архив 2013–2015: интервью 13, 37, 42, беседы 11, 14, 27, 40, 48, 61, 79, 82, 84, 116, 123; см. также: Wibault 2005: 127–130; Abdullah 2010a: 81–105).

Однако на самом деле главное здесь – не легкость или затруднительность понимания смысла высказываний собеседника: большинство африканцев изъясняется по-английски на достаточном для этого уровне. По статистике, для 21% американских африканцев английский язык – основной: на нем они разговаривают с членами своих семей. Еще 49% практически в равной мере хорошо владеет и родным, африканским, языком, и английским. Из иммигрантов же в США в целом к этим категориям в сумме принадлежит всего 48% (Capps et al. 2012: 13). Но в данном случае главное – акцент, а с ним неизбежно и неисправимо говорят все африканцы, переехавшие в США в сознательном возрасте, в том числе самые высокообразованные, наиболее интегрированные в американский социум, а потому чаще прочих жалующиеся на на-

личие этой проблемы. Акцент является маркером чужеродности, который невозможно ни устранить, ни скрыть и который устанавливает неформальное место людей в социальной иерархии, в системе социальных отношений более низкое, чем у тех, для кого, при прочих равных, английский язык родной.

Язык африкано-американцев также отличается от языка белых американцев, причем значительно больше, чем язык африканских мигрантов, которые ориентируются на его стандартизированную «белую» версию. Диалект же африкано-американцев, именуемый «черным английским» (*Black English*), «черным языком» (*Black Language*), «африкано-американским английским» (*African American English*), «африкано-американским диалектом английского» (*African American Vernacular English*), или «эбоникс» (*Ebonics*), отличается от «белого американского английского» языка не только своеобразными произношением и интонацией, но и грамматикой, лексикой и т.д. – по всем разделам языка (Юдина 2012). Но «черный английский» – свой, американский, английский; он подчеркивает особость социокультурного положения его носителей как неотъемлемого сегмента американского общества. Отношение к нему африканских мигрантов неоднозначно: они могут воспринимать его как часть «бандитского стиля» черных американцев из городских низов, но в то же время исследование показало, что в восприятии африканцами «африкано-американского английского» могут присутствовать и позитивные моменты (Githiora 2008). Вероятно, это связано с тем, что мигранты из Африки видят, что в языке черных американцев еще больше отклонений от стандартизированной версии языка, чем в их собственной английской речи, и это позволяет им увереннее чувствовать себя в американском обществе.

Акцент же африканцев выдает в них «неместных», а африкано-американцам сигнализирует и о культурной дистанции между ними, в том числе многим – также об их привилегированном статусе «подлинных американцев» (Архив 2013–2015: интервью 6, 41, 47, беседы 14, 16, 30; Johnson 2000). Сами африканцы воспринимают свой акцент и реакцию на него окружающих как проявление того, что, в отличие от их растущих в США детей, они не могут стать «до конца американцами» и не могут считаться по-настоящему своими урожденными американцами, в том числе чер-

ными (Архив 2013–2015: интервью 1, 3, 4, 7, 16, 24, 28, 45, беседы 20, 36, 54, 129; см. также: Clark 2009: 267; Okrah 2011: 34; Okure 2011: 9; Spectra 2013). Примечателен рассказ молодой женщины, родившейся в Америке, но в семье африканцев: «Американцы не думают, что я американка, даже если я говорю кому-то, что я родилась и выросла в Филадельфии. Они говорят: “Окей, а откуда твоя семья?” Люди просто не могут видеть во мне американку, слыша, как я говорю. Но и африканцы не видят во мне африканку по той же самой причине: из-за того, как я говорю» (Архив 2013–2015: интервью 6).

Как заметил юноша, чья мать – нигерийка, а отец – черный американец, «африканцы всегда чувствуют, что африкано-американцы давят на них из-за их акцента» (Архив 2013–2015: интервью 36). Мать развивает мысль сына: «Я уверена, что, когда мы приезжаем из Африки с африканским акцентом, они относятся к нам иначе, они не обращаются с тобой как с любым другим [человеком]. Именно потому, что ты из Африки. Они критикуют наш акцент. Они смеются над ним» (Архив 2013–2015: интервью 36). Бывает, что из-за акцента африканца ситуация принимает поистине драматический оборот: «Эта боль – в моем сердце, – начинает рассказ учитель из Сомали. – Одной из причин, по которой я ушел из старшей школы, в которой преподавал, стало то, что произошло однажды в моем классе. Я преподавал обществоведение, а большинство учеников было африкано-американцами; также было три или четыре белых учащихся и шесть или семь латиноамериканцев. Все африкано-американцы ушли из моего класса [–перешли к другому учителю] и в следующей четверти они сделали то же самое. Те, кто остался, были не черными, а латиноамериканцами или белыми: они остались и окончили мой класс. Когда я разговаривал с этими африкано-американскими ребятами со своим акцентом, они просто переглядывались и смеялись. А затем они ушли [в другой класс], потому что я африканец. Я преподавал такие интересные темы! И как могло случиться, что только белые и латиноамериканцы остались в моем классе, а родные мне люди – черные, африкано-американцы, из моего класса ушли?! Я видел, что не могу решить проблему. Как мог я изменить отношение к себе этих детей? Тех, кто пришел в класс с предубеждением, передавшимися от родителей?!» (Архив 2013–2015: интер-



вью 20). Впрочем, иногда, например в такой специфической ситуации, как дополнительные репетиторские занятия, барьер, который возводит между педагогом и учениками «африканский» акцент учителя, оказывается преодолимым, и между ними устанавливаются теплые отношения (Архив 2013–2015: интервью 50). В университетах же, где часто преподают и учатся выходцы из самых разных стран мира, обращать внимание на акцент кого бы то ни было вообще не принято.

Итак, хотя отдельные респонденты и высказывали мнение, что «культура африканцев и африкано-американцев в целом одна и та же» (Архив 2013–2015: беседа 34; см. также: беседы 56, 88, 134), подавляющее большинство африкано-американцев и мигрантов из Африки не просто не считает, что у них общая «черная» культура, но убеждено в том, что их культуры очень разные (см., в частности: Архив 2013–2015: интервью 4, 9, 11, 18, 24, 33, 36, 44, беседы 21, 27, 40, 65, 80, 81, 92). Некоторые собеседники даже оценили расхождения между культурами черных американцев и уроженцев Африки как фундаментальные, непреодолимые (Архив 2013–2015: интервью 29, беседы 73, 126).

Наконец, показательно, как африкано-американцы и африканцы видят культуры друг друга сквозь призму восприятия ими культуры третьей группы черного населения США – афрокарибцев, а также то, как видят их культуры афрокарибцы на фоне собственной. Некоторые африкано-американцы и афрокарибцы утверждали, что в культурном отношении они ближе друг к другу, нежели к африканцам (Архив 2013–2015: интервью 30, 46, беседы 31, 48, 87). Среди представителей всех трех групп были информанты, заявлявшие, что они считают афрокарибцев равноудаленными от черных американцев и африканцев или, наоборот, одинаково близкими им (Архив 2013–2015: интервью 15, 17, 18, 40, 43, беседы 39, 41, 51). Но большая часть респондентов независимо от происхождения уверена, что афрокарибцы ближе к африканцам и отношения между ними лучше и теснее, чем между кем-либо из них и черными американцами, потому что выходцы с островов Карибского моря сохранили в своей культуре больше африканских черт (Архив 2013–2015: интервью 2, 6, 7, 8, 12, 21, 22, 23, 28, беседы 4, 58, 68, 84, 91, 104). Тем самым оказывается еще четче оттененной культурная «деафриканизированность» аф-

рикано-американцев, отличие их культуры от той, которую приносят с собой из Африки современные мигранты. К тому же африканцев и афрокарибцев сближает общность положения иммигрантов, опять же одновременно социокультурно отделяя и отдаляя их от черных уроженцев Соединенных Штатов (Архив 2013–2015: интервью 16, беседы 1, 4, 29).

---

<sup>1</sup> Значение иероглифа «анкх» – «жизнь», в том числе «жизнь вечная», «жизнь божественная», связанная с Маат – божеством, воплощавшим в себе принципы правильного мироустройства – космического, природного и социального. По начертанию этот иероглиф напоминает крест. Также с инсигниями в виде двух иероглифов «анкх» в скрещенных на груди руках часто изображались фараоны, иногда скульпторы и художники вкладывали их в лапы Сехмет – львиноподобной богини-охранительницы фараона. Афроцентристы поставили «домысленную» ими за древних египтян «концепцию маат» во главу угла своих культурно-политических воззрений и «рекрутировали» «анкх» в ряд своих важнейших символов, потому что он позволяет и наглядно обозначать «маат» и ее «принципы», и апеллировать к величию африканских истории и культуры, и утверждать постулаты об изначальных особых одухотворенности африканцев, гармоничности их мировидения и общества, и наконец, что немаловажно, благодаря своей крестообразной форме устанавливать зримую связь между древнеегипетским («исконно африканским») мировоззрением и христианством. Последнее обстоятельство позволяет возводить христианство все к тому же «африканскому» Египту – «Кемету», к «концепции маат», снимая противоречие между афроцентристским и христианским мировоззрением в сознании черных христиан и существенно расширяя возможности ведения афроцентристской пропаганды среди них. В этом отношении показательна, в частности, деятельность организации «Черное освобождение» (*Black Liberation*), созданной в 1998 г. и с тех пор возглавляемой Рэем Хагинсом (см.: <http://www.wblr.com/> [просмотрено 02.08.2015]). В отличие, с одной стороны, от М.К. Асанте, четко постулирующего свою программу как прежде всего культурную, а не политическую (и в этом отношении противопоставляющего афроцентризм панафриканизму) (Асанте 2015), а с другой стороны, например, от лидера базирующихся на идеологии «черного интернационализма» – смеси марксизма с гарвеизмом – политического Движения ухуру и Африканской народной социалистической партии Омали Йешителы, Хагинс представляет свою организацию как в равной мере

культурную и политическую. В созданной им чрезвычайно эклектичной своеобразной «теологии освобождения», в которой нашлось место и христианству, и африканскому культу предков, и маат, «анкх» – один из главных символов, украшающих, в том числе, эмблему организации и кафедру, с которой Хагинс вещает.

<sup>2</sup> Как сказала черная американка, имея в виду неодинаковое воздействие на разные общины экономических проблем, «когда в Америке белые подхватывают простуду, черные подхватывают пневмонию» (Архив 2013–2015: интервью 10).

<sup>3</sup> Говоря об образовании, респонденты практически всегда имеют в виду черных американцев, но в связи с отмеченным выше усилением притока в Соединенные Штаты африканцев из более широких, нежели прежде, социальных слоев эта проблема может стать актуальной и для их сообщества.

<sup>4</sup> Действительно, личное общение помогает не только преодолеть предубежденность, но даже иногда признать превосходство в тех или иных отношениях носителей другой черной культуры, сколь ни были бы субъективными такие оценки (Архив 2013–2015: интервью 36, 45, беседы 9, 16, 27, 34, 56, 63).

<sup>5</sup> Собеседники, не принадлежащие ни к одному из рассматриваемых сообществ, но имеющие возможность наблюдать за их представителями, в частности уроженцы Доминиканской Республики и Советского Союза, также отметили культурно-личностное своеобразие первых и типичность для американцев во многих поколениях независимо от происхождения вторых (Архив 2013–2015: беседы 133, 135).

<sup>6</sup> Черные мигранты попадают в одну категорию с черными жителями США во многих поколениях и на официальном уровне: все они классифицируются как «черные или африкано-американцы» при переписи населения страны.

<sup>7</sup> По словам этого информанта, то, что он помогает родственникам на родине больше, чем своей семье в США, встречает понимание у его жены-африкано-американки. Однако даже угроза развода не всегда останавливает африканцев, и случается, что по этой причине их браки с неафриканками распадаются (Архив 2013–2015: беседа 137).

<sup>8</sup> См., например: <http://www.islandmix.com/backchat/f9/violence-against-african-immigrants-philadelphia-110917/> (просмотрено 05.08.2015); см. также: Траоре 2006; Okpalaoka, Dillard 2012: 125, 130.

<sup>9</sup> <https://answers.yahoo.com/question/index?qid=20130121194354AABk4X4> (просмотрено 07.12.2014).

<sup>10</sup> И сегодня в некоторых магазинах уже можно купить популярные африканские продукты (например, муку из ямса), произведенные в США, но расфасованные в упаковки, имитирующие те, в которых они

продаются в Африке. Кроме того, во многих «африканских» лавках можно отыскать и продовольственные товары, действительно привезенные из Африки (причем, как показало наше исследование, далеко не обязательно из стран, из которых родом лавочники [см., например: Архив 2013–2015: беседы 25, 128]; то же самое касается африканских косметики, сувениров [Архив 2013–2015: беседы 97, 98, 134, 136, 139]). С недавних пор развивается и система заказа африканских продуктов по Интернету. См., например, сайт, открытый в этих целях ганцем из Нью-Джерси: <http://myafricanmart.myshopify.com/> (просмотрено 02.08.2015). Среди предлагаемых на нем товаров произведенная в Канаде, но упакованная «как в Африке» и носящая «африканское название» кукурузная мука соседствует с поставляемой из Нигерии мукой из кассавы для приготовления самого народного и традиционного западноафриканского блюда – каши фуфу, а консервированные баклажаны из Ганы – с, как написано на «африканизированной» этикетке, «настоящим толченым ямсом» из Калифорнии. Также и в Интернет-магазине, недавно открытом эмигрантом из Нигерии совместно с американским евреем, можно приобрести нигерийские специалитеты, произведенные как в этом западноафриканском государстве, так и в США. Например, в Америке произведено килиши – полоски сушеного острого мяса, популярного на нигерийском Севере (<http://www.nigerianfoods.com/> [просмотрено 02.08.2015]).

<sup>11</sup> При этом следует иметь в виду, что, как показывают новейшие исследования психологов, даже с учетом невысокого социального статуса многих африкано-американцев, осознания ими себя «гражданами второго сорта», травма рабства влияет на своеобразие их менталитета, но никоим образом не порождает у них комплекса заниженной самооценки (Belgrave, Allison 2014: 69–71). «Посредством процессов осознанного отражения, отбора и интерпретации культурная травма рабства реинтерпретируется как источник гордости и расширения прав и возможностей» (Paulun 2012: 28).

<sup>12</sup> Дословно: *I'm Black and I'm proud*. Это прямая отсылка к одной из знаковых песен, символизировавших победу движения черных американцев за гражданские права, – *Say It Loud – I'm Black and I'm Proud* («Скажи громко: я черный и горжусь этим»). Песня была впервые исполнена в 1968 г. Дж.Дж. Брауном (автор текста он же в соавторстве с А. «Пи Ви» Эллисом).

<sup>13</sup> <http://neoafricanamericans.wordpress.com/> (просмотрено 07.12.2014).

<sup>14</sup> В чем с ними согласны африканки-феминистки (Архив 2013–2015: интервью 35).

<sup>15</sup> См. аналогичную оценку живущим в США мексиканцем, который при этом заявил, что манера поведения мигрантов из Африки, наоборот,

импонирует ему выдержанностью и вежливостью (Архив 2013–2015: беседа 108).

<sup>16</sup> Часть наших африканских, а также африкано-американских информантов полагает, что большинство американцев не различает «коренных» черных и мигрантов (Архив 2013–2015: интервью 27, 38, беседы 59, 65). Однако другие собеседники утверждали, что нечерные жители Соединенных Штатов проводят грань между группами черного населения страны (Архив 2013–2015: интервью 6, 8, беседа 72). Сами же представители нечерных общин давали нам поводы согласиться и с тем, и с другим мнением (Архив 2013–2015: беседы 14, 108, 111, 133).

<sup>17</sup> Согласно убеждению некоторых африкано-американцев, мигранты из Африки отбирают у них рабочие места (Архив 2013–2015: интервью 3, 4, 6, 16, 19, 21, 22, 24, 36, 38, беседы 15, 25; Wibault 2005: 157–160; Crary 2007; Mwakikagile 2007: 8; Darboe 2006–2008: 50, 73–74; Clark 2009: 261; Abdullah 2010a: 56; Blyden 2012: 170). Такой взгляд присущ части жителей бедных черных «гетто» мегаполисов, тогда как в глубинке нам говорили, что там этого не могло бы быть: работы хватало бы на всех (Архив 2013–2015: интервью 44). Многие черные американцы не видят ничего плохого в притоке в их страну людей из Африки (Архив 2013–2015: интервью 19, 44, беседы 9, 27, др.). Со своей стороны, некоторые африканцы считают, что работодатель скорее отдаст предпочтение черным, но все же американцам, а не им, мигрантам, даже если те будут менее квалифицированными (Архив 2013–2015: интервью 4, беседа 109). Объективная реальность же такова, что самый высокий в США уровень безработицы – действительно среди черных жителей страны, но, что важно в данном случае, среди уроженцев Африки он выше, чем среди африкано-американцев, несмотря на то, что африканцы – наиболее образованное сообщество в стране. Таким образом, проведенное Институтом экономической политики (*Economic Policy Institute*) «исследование развеивает миф, что иммигранты отбирают хорошо оплачиваемые рабочие места у урожденных американцев». И в то же время оно «делает очевидным, что, поскольку невыгодное положение на рынке труда сказывается на черных, рожденных и в Соединенных Штатах, и за рубежом, эта проблема имеет расовую, а не культурную основу» (Editorial Staff 2011; см. также: Doodoo, Takyi 2006; Capps 2012: 16–19; Colleluori 2013; Nawyun 2012; др.).

<sup>18</sup> Интересно, что взгляд со стороны может совпадать с такими оценками, особенно если это также взгляд эмигрантов. Так, уроженцы Советского Союза убежденно заявили в беседе с нами, что, по их наблюдениям, между африканцами и африкано-американцами «нет совершенно ничего общего»: африкано-американцы в общении напористы, а африканцы деликатны и обходительны; африкано-американцы «ведут

себя так, как будто им все всё должны», а африканцы «много работают и всего добиваются сами» (Архив 2013–2015: беседа 135).

<sup>19</sup> Такие взгляды распространены не только среди африканцев, но и в других этнокультурных группах США (см., например: Awokoуа 2012: 104).

<sup>20</sup> В целом о миграционных ожиданиях африканцев как стимуле для отъезда из Африки см.: Graw, Schielke 2012.

<sup>21</sup> Оказавшись в ходе проведения исследования в Северо-западном университете (*Northwestern University*) – дорогом и престижном частном вузе, всегда считавшемся «белым», автор данной работы обратил внимание на то, что африкано-американские студенты встречались ему на кампусе гораздо чаще, чем во время его пребывания в этом университете в 1993–1994 гг. По словам черного студента, в наши дни доля африкано-американцев среди обучающихся в Северо-западном университете составляет 11–12% (Архив 2013–2015: беседа 94); двадцатью годами ранее она была вдвое меньше – 6%. Профессор университета подтвердил, что африкано-американских студентов в нем становится больше, и отметил, что это является результатом целенаправленной политики его руководства, предоставляющего льготы при поступлении черным абитуриентам, чтобы способствовать расширению черного среднего класса (Архив 2013–2015: беседа 127). При этом руководителями и преподавателями вузов ведется полемика о том, следует ли предоставлять льготы исходя из расовой принадлежности кандидатов или из их социального положения (см.: Архив 2013–2015: интервью 49; Jaschik 2007; Afranie-Sakyi 2013: 14; Halter, Johnson 2014: 227; King 2015), что, разумеется, не одно и то же. Во-первых, среди африкано-американцев есть немало тех, чье социальное положение не должно позволять претендовать на особые условия поступления в университет или колледж, с одной стороны, и далеко не все те, кому социальные возможности не дают поступить по общему конкурсу, – черные – с другой. Во-вторых же, что особенно примечательно с точки зрения нашей темы, непропорционально большую долю черных студентов составляют не потомки жертв рабства и расизма, на повышение социального статуса которых направлены обсуждаемые меры, а современные африканские и афрокарибские мигранты и их дети. Как бы то ни было, статистика по стране подтверждает, что студентов-африкано-американцев становится все больше, правда, чаще они поступают не в университеты, а в так называемые общинные колледжи (*community colleges*) – учебные заведения низшего уровня послешкольной подготовки (Iloh, Toldson 2013). У африканцев и афрокарибцев такой тенденции не наблюдается, и, соответственно, их доля среди черных студентов возрастает при переходе от каждого менее престижного типа вузов к каждому более статусному (Jaschik 2007).

<sup>22</sup> Даже служители африкано-американской церкви в Гантерсвилле надевают мантии с декоративными вставками, явно восходящими к цветам и орнаментам западноафриканских тканей, в частности ашантийских кенте.

<sup>23</sup> Впрочем, некоторые из них – значительный процент франкофонов гаитян – на первых порах сами испытывают в США те же языковые трудности, что и часть мигрантов из Африки (Архив 2013–2015: беседа 55).

<sup>24</sup> Например, когда мы пытались общаться с некоторыми не имеющими высокого уровня образования мигрантами из бывших французских колоний – либо приехавшими в Америку недавно, либо живущими в культурно достаточно обособленных анклавах, подобных «Маленькому Сенегалу» в Нью-Йорке (*Little Senegal*, или *Le Petit Sénégal*), в котором на самом деле проживают не только сенегальцы, но выходцы из разных стран – некогда владений Франции. Там постоянно слышна речь на западноафриканских языках, в магазинчиках и лавках на рынке допотопные телевизоры настроены на франкоязычные каналы, и хозяева заведений вместе с друзьями-посетителями смотрят их, одновременно обедая африканскими блюдами (аналогично о сенегальском анклав в Детройте см.: Cunningham, Svoboda 2006). Некоторые жители таких анклавов очень хорошо владеют английским языком, но встречаются и те, кто едва понимают и практически не говорят на нем даже немало лет спустя после иммиграции: практически вся жизнь таких людей проходит в этом районе, а для общения с соседями достаточно западноафриканских языков и французского. Точно так же и по этим же причинам можно встретить практически не говорящих по-английски китайцев (в основном с более «традиционалистского», чем Север, Юга Китая) в Чайнатауне Сан-Франциско, Нью-Йорка или Вашингтона, почти исключительно русскоязычных людей (главным образом, эмигрантов из советских провинциальных городов) в нью-йоркском районе Брайтон-Бич и т.д.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Несмотря на отмечаемое нашими респондентами улучшение отношений между «коренным» и мигрантскими черными сообществами, их постепенное сближение друг с другом, по выражению живущего в США нигерийского ученого и дипломата Ф. Оджо-Аде, между африканскими мигрантами и черными американцами поныне, «нравится нам это или нет, существует пропасть – глубокая, опасная...» (Ojo-Ade 2011: 14). Другой исследователь, К. Кларк, наполовину танзанийка, а наполовину – черная американка, родившаяся в Танзании и еще в детстве переехавшая в Америку, характеризует отношения между черными сообществами в США как «дисфункциональные в лучшем случае и враждебные – в худшем» (Clark 2006). Работающий в американском университете ганец К.А. Окра и вовсе пишет о «холодной войне» между африкано-американцами и мигрантами из Африки (Okrah 2011). По словам общественной активистки, уроженки Кении, «кроме цвета кожи, который не более чем внешний признак, между африканцами и африкано-американцами очень мало общего» (цит. по: Cray 2007).

При этом одной из центральных мифологем идеологов всех течений «черного национализма» XIX, XX, XXI веков является постулат о том, что в культурном, духовном смысле все, у кого черный цвет кожи и чьи корни в Африке, – «братья и сестры». Среди наших многочисленных респондентов были те, кто с этим тезисом соглашался (Архив 2013–2015: интервью 6, 22, 52, бесе-



ды 11, 39, 80, 94). Причем некоторые принимали его с характерными оговорками. Так, по мнению одного из собеседников, журналиста родом из Либерии, «у нас (африканцев и африкано-американцев. – Д.Б.) – общая историческая основа – нас всех эксплуатировали. Так что исходя из общего исторического опыта, мы должны называть себя братьями и сестрами. С политической точки зрения то, как мы относимся друг к другу, – в самом деле, не то, как должны [относиться друг к другу] братья и сестры, но с исторической точки зрения мы должны [относиться друг к другу как братья и сестры]» (Архив 2013–2015: интервью 16). По словам другого респондента, президента небольшого частного университета в Южной Калифорнии, он в принципе верит в то, что африканцы и черные американцы – «братья и сестры», «но Мартин Лютер Кинг говорил: “Никогда не называй человека своим братом пока он не начал вести себя как брат”» (Архив 2013–2015: интервью 37).

Большинству же и африкано-американцев, и – особенно – африканцев постулат о братстве всех черных людей кажется не более чем идеологическим лозунгом, неверным и даже нелепым (Архив 2013–2015: интервью 1, 9, 11, 15, 18, 19, 23, 24, 25, 29, 38, 39, 40, 41, беседы 15, 44, 132). Как сказала африкано-американская собеседница, «братья и сестры» – это не те, у кого один цвет кожи, а, независимо от этого, «люди одной веры, одних взглядов» (Архив 2013–2015: беседа 132). «Я пришел к убеждению, – пишет нигериец, преподающий в одном из университетов США, – что по большей части разделяемое нами чувство близости начинается и заканчивается признанием одинаковости цвета кожи» (Uwah 2005: 24). «... обе группы – жертвы расовой предвзятости полиции. Означает ли это, что их межгрупповые отношения неизменно хорошие и ровные? Конечно, нет», – задается вопросом и сам же отвечает на него живущий в Америке нигерийский ученый К. Огбаа (Ogbaa 2003: 111; см. аналогично: Архив 2013–2015: интервью 11). Как сказал один из наших респондентов, также интеллектual из Африки, «я не верю, что мы [африканцы и африкано-американцы] братья и сестры просто потому, что общество классифицирует нас на основе цвета кожи и из-за того, что все черные люди страдают от той или иной формы социальной дискриминации. Мы не братья и сестры просто потому, что корни

всех черных идут из Африки. Братья и сестры должны заботиться друг о друге» (Архив 2013–2015: интервью 11).

И в том, что «магнитные полюса» черных сообществ как притягивают их друг к другу, так и отталкивают одно от другого, культурно-антропологические факторы играют далеко не последнюю роль.

## СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

### Интервью

(общение с респондентами по обширному плану продолжительностью, как правило, от 1 до 2 часов)

1. нигериец, врач, преподаватель в университете, 73 года, Ист-Лэнсинг (Мичиган), 10.09.2013 (*взято по и-мэйлу*)

2. африкано-американка, официантка в карибском ресторане, 19 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 16.09.2013

3. либерийка, член руководства одной из организаций африканских мигрантов, 58 лет, Кэпитол Хейтс (Мэриленд), 16.09.2013 (*взято в Филадельфии*)

4. либериец, активист одной из организаций африканских мигрантов, около 60 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 18.09.2013

5. африкано-американец, в прошлом полицейский, ныне бизнесмен, около 60 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 18.09.2013

6. угандийка по матери, нигерийка по отцу, уроженка США, юрист в одной из организаций африканских мигрантов, около 30 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 19.09.2013

7. эфиоп, владелец ресторана эфиопской и средиземноморской кухни, 30–35 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 19.09.2013

8. ганка, врач, глава отдела по исследованию и борьбе с ВИЧ городского департамента здравоохранения, 45–50 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 20.09.2013

9. нигериец, школьный учитель, 50 лет, Детройт (Мичиган), 16.08.2013, 20.09.2013 (*взято по и-мэйлу*)

10. африкано-американка, финансовый консультант, 62 года, Балтимор, 21.09.2013 (*взято в Филадельфии*)

11. нигериец, физиотерапевт, 49 лет, Честертон (Индиана), 22.09.2013 (*взято по и-мэйлу*)

12. африкано-американка, руководитель африкано-американской некоммерческой организации, около 70 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 23.09.2013

13. суданцы, беженцы из Дарфура: мать (около 40 лет) и пять ее детей (два сына и три дочери); в интервью в основном участ-

вовали мать и двое детей (сын – 16 лет и дочь – 15 лет), Филадельфия (Пенсильвания), 24.09.2013

14. белая англичанка, живущая в США с 1960-х годов, активистка левой panaфриканской политической организации, около 70 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 25.09.2013

15. африкано-американец, неквалифицированный рабочий, около 60 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 26.09.2013

16. либериец, по профессии – журналист, сотрудник городской администрации, 48 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 28.09.2013

17. африкано-американка, общественник в одном из «черных» районов города, около 50 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 29.09.2013

18. либериец, глава одной из организаций африканских мигрантов, 57 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 30.09.2013

19. африкано-американец, профессор университета на пенсии, 79 лет, Кембридж (Массачусетс), 03.10.2013

20. сомалиец, в прошлом преподаватель в колледже и учитель в школе, ныне безработный, около 60 лет, Бостон (Массачусетс), 03.10.2013

21. нигериец, заведующий отделом информационных технологий в компании, 53 года, Кембридж (Массачусетс), 04.10.2013

22. сьерралеонец, глава одной из организаций африканских мигрантов, 57 лет, Бостон (Массачусетс), 08.10.2013

23. африкано-американец, профессор университета, 65–70 лет, Бостон (Массачусетс), 08.10.2013

24. чадец, глава одной из организаций африканских мигрантов, около 40 лет, Кембридж (Массачусетс), 06.10.2013, 11.10.2013

25. кениец, преподаватель в университете, около 40 лет, Бостон (Массачусетс), 10.10.2013

26. африкано-американец, профессор университета, около 55 лет, Бостон (Массачусетс), 10.10.2013

27. африкано-американец, инженер, 50–55 лет, Бостон (Массачусетс), 12.10.2013

28. сьерралеонец, инженер и магистрант университета, 35 лет, Бостон (Массачусетс), 12.10.2013

29. камерунец, программист, 30–35 лет, Бостон (Массачусетс), 14.10.2013

30. африкано-американец, сотрудник технического персонала больницы, около 40 лет, Спрингфилд (Массачусетс), 15.10.2013

31. сомалиец из Огадена, студент университета, 25–30 лет, Миннеаполис (Миннесота), 20.10.2013

32. африкано-американец, студент университета, около 20 лет, Миннеаполис (Миннесота), 28.10.2013

33. эфиоп, студент университета, около 20 лет, Миннеаполис (Миннесота), 28.10.2013

34. кениец, профессор университета, около 60 лет, Миннеаполис (Миннесота), 29.10.2013

35. суданка, преподаватель английского языка как иностранного и активистка феминистского движения, 30–35 лет, Миннеаполис (Миннесота), 30.10.2013

36. семья: нигерийка (по образованию психолог, 50–55 лет), африкано-американец (проповедник, около 55 лет), их сын (учащийся колледжа, дающего среднее образование, 19 лет; также есть старший ребенок – дочь), Миннеаполис (Миннесота), 31.10.2013

37. нигериец, профессор права, владелец частного университета, 67 лет, Фонтана (Калифорния), 14.11.2013 (*взято по и-мэйлу*)

38. нигериец, в прошлом университетский преподаватель и сотрудник правительства Канады, ныне независимый исследователь в области международных отношений, 69 лет, Оттава (Канада), 15.11.2013 (*взято в Москве*)

39. африкано-американка, староста церкви и учитель воскресной школы, около 70 лет, Гантерсвилл (Алабама), 18.08.2014

40. африкано-американец, бухгалтер, около 30 лет, Гантерсвилл (Алабама), 18.08.2014

41. африкано-американка, в прошлом работница птицефабрики, ныне не работает по болезни, 51 год, Гантерсвилл (Алабама), 19.08.2014

42. африкано-американка, учительница в школе, 59 лет, Гантерсвилл (Алабама), 20.08.2014

43. африкано-американка, пастор, около 50 лет, Гантерсвилл (Алабама), 20.08.2014

44. африкано-американцы, двое мужчин (около 60 и около 70 лет) и двое женщин (обеим около 70 лет), члены общины Африканской методистской епископальной церкви, Гантерсвилл (Алабама), 20.08.2014

45. эфиопы, рабочие на птицефабрике, около 25 и около 40 лет, Албертвилл (Алабама), 23.08.2014

46. африкано-американец, преподаватель африкано-американской истории XX в. в университете, 30–35 лет, Сент-Луис (Миссури), 21.09.2015

47. сенегалец, антрополог, преподаватель университета, 49 лет, Сент-Луис (Миссури), 21.09.2015

48. группа студентов-гуманитариев университета, посещающих курс по истории черных общественно-политических движений в США (17 человек: 9 африкано-американцев, 5 африканцев, родившихся в США, 2 белых, 1 афрокарибец; 12 женщин, 5 мужчин; всем около 20 лет), Сент-Луис (Миссури), 21.09.2015

49. белая американка, историк-африканист, профессор университета, 60–65 лет, Сент-Луис (Миссури), 22.09.2015

50. африкано-американец, директор общественной организации, проводящей дополнительные занятия с учащимися слабых государственных школ с целью дать им реальные знания, 35–40 лет, Сент-Луис (Миссури), 23.09.2015

51. нигериец, родившийся в Гане и выросший в Гане и Нигерии, композитор, собиратель африканской и африкано-американской народной музыки, создатель и глава общественной организации, призванной популяризировать в США африканскую музыку и музыку черных композиторов, 55 лет, Сент-Луис (Миссури), 24.09.2015

52. кениец, лингвист, преподаватель университета, около 55 лет, Сент-Луис (Миссури), 24.09.2015

53. африкано-американка, сотрудник департамента африканских и африкано-американских исследований университета и координатор ежегодного Африканского фестиваля, 35–40 лет, Сент-Луис (Миссури), 25.09.2015

54. гаитянка (мулатка) по отцу, африкано-американка по матери, инструктор по деловому общению с представителями других культур (*cultural awareness trainer*), около 30 лет, Сент-Луис (Миссури), 28.09.2015

**Беседы**  
**(общение с респондентами по сокращенному плану**  
**или вообще без него продолжительностью,**  
**как правило, от нескольких минут до 1 часа)**

1. ямаец, мастер по ремонту компьютеров, 30–35 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 17.09.2013
2. африкано-американец, уборщик, около 60 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 18.09.2013
3. африкано-американец, безработный, 18 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 18.09.2013
4. гайанец, владелец растаманского магазина, около 35 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 19.09.2013
5. белая, активистка левой панафриканской политической организации, 65–70 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 20.09.2013
6. африкано-американец, служащий, 30–35 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 20.09.2013
7. малийка, парикмахерша, около 35 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 20.09.2013
8. малиец, бизнесмен, около 50 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 20.09.2013
9. африкано-американка, экскурсовод, около 60 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 21.09.2013
10. африкано-американка, официантка в эфиопском ресторане, около 20 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 22.09.2013
11. африкано-американка, хозяйка продовольственной лавки, около 55 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 22.09.2013
12. эфиоп, по образованию журналист, работает водителем в компании по прокату автомобилей, около 30 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 22.09.2013
13. африкано-американец, прихожанин одной из «черных» церквей, около 60 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 22.09.2013
14. белый, продавец-консультант в магазине оптики, имеющий друзей-африканцев, 30–35 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 23.09.2013
15. нигерец, продавец-консультант в магазине компьютеров, около 30 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 23.09.2013

16. африкано-американец, бездомный, около 65 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 24.09.2013

17. суданец, профессор университета, около 50 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 26.09.2013

18. эфиоп, в прошлом недоучившийся студент МИСИ, ныне сотрудник фирмы, оказывающей помощь пожилым и больным людям, около 55 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 27.09.2013

19. суданец, глава организации суданских эмигрантов, около 45 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 27.09.2013

20. нигериец, торговец на субботнем вещевом рынке при мечети, 20–25 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 28.09.2013

21. африкано-американец, торговец на субботнем вещевом рынке при мечети, около 55 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 28.09.2013

22. гвинейка, студентка университета, 20–25 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 28.09.2013

23. эритреец, активист, занимающийся помощью беженцам из разных стран, около 50 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 28.09.2013

24. ивуарийка, парикмахерша, около 40 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 28.09.2013

25. нигерийцы, продавцы в африканском (нигерийском) продуктовом магазине, около 40 и около 55 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 28.09.2013

26. африкано-американец, музыкант, 20–25 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 30.09.2013

27. африкано-американец, безработный, около 50 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 30.09.2013

28. африкано-американец, безработный, около 30 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 30.09.2013

29. гаитянка, студентка университета, около 18 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 30.09.2013

30. африкано-американец, сотрудник телекоммуникационной компании, 20–25 лет, Филадельфия (Пенсильвания), 30.09.2013

31. гаитянин, таксист, около 40 лет, Бостон (Массачусетс), 01.10.2013

32. африканец (родную страну назвать отказался), уличный торговец, 25–30 лет, Бостон (Массачусетс), 02.10.2013



33. сомалиец, прихожанин мечети, 70–75 лет, Бостон (Массачусетс), 02.10.2013

34. африкано-американец, школьник, около 15 лет, Бостон (Массачусетс), 02.10.2013

35. гвинеец, продавец в лавке при мечети, 30–35 лет, Бостон (Массачусетс), 02.10.2013

36. сомалиец, школьник, около 15 лет, Бостон (Массачусетс), 02.10.2013

37. сомалиец, таксист, около 40 лет, Бостон (Массачусетс), 02.10.2013

38. африкано-американец, около 60 лет, Бостон (Массачусетс), 02.10.2013

39. африкано-американец, сотрудник центра социальной помощи им. М. Гарви, около 45 лет, Бостон (Массачусетс), 02.10.2013

40. сомалиец, учащийся колледжа, дающего среднее образование, около 25 лет, Бостон (Массачусетс), 02.10.2013

41. ямаец, продавец в лавке фастфуда, около 50 лет, Бостон (Массачусетс), 02.10.2013

42. африкано-американец, около 18 лет, Бостон (Массачусетс), 02.10.2013

43. африкано-американец, нищий, около 65 лет, Бостон (Массачусетс), 02.10.2013

44. африкано-американец, абитуриент университета, около 17 лет, Кембридж (Массачусетс), 03.10.2013

45. эритрейка, менеджер эритрейского ресторана, 35–40 лет, Кембридж (Массачусетс), 03.10.2013

46. тоголезка, парикмахерша, около 45 лет, Кембридж (Массачусетс), 03.10.2013

47. африкано-американец, служащий мечети, 50–55 лет, Бостон (Массачусетс), 04.10.2013

48. тринидадка, парикмахерша, около 45 лет, Бостон (Массачусетс), 04.10.2013

49. кабовердианец, студент колледжа, дающего среднее образование, около 20 лет, Бостон (Массачусетс), 04.10.2013

50. сенегалец, официант в сенегальском ресторане, около 60 лет, Бостон (Массачусетс), 04.10.2013

51. мавританка, парикмахерша, около 35 лет, Бостон (Массачусетс), 05.10.2013
52. гаитянка, продавщица в «Магазине гаитянских и африканских дисков», Бостон (Массачусетс), 05.10.2013
53. гвинейка, парикмахерша, около 30 лет, Бостон (Массачусетс), 05.10.2013
54. сенегалка, парикмахерша, около 35 лет, Бостон (Массачусетс), 05.10.2013
55. гаитянка, продавщица в магазине париков, 25–30 лет, Бостон (Массачусетс), 05.10.2013
56. сьерралонец, владелец «африканской» вещевого лавки, 60–65 лет, Бостон (Массачусетс), 05.10.2013
57. кениец, продавец и сын хозяйки магазина африканских сувениров, около 20 лет, Кембридж (Массачусетс), 05.10.2013
58. гаитянин, таксист, около 45 лет, Бостон (Массачусетс), 05.10.2013
59. ганка, родившаяся в США, аспирантка, около 25 лет, Бостон (Массачусетс), 06.10.2013
60. ганка по матери, нигерийка по отцу, родившаяся в США, социолог, 25–30 лет, Бостон (Массачусетс), 06.10.2013
61. сомалийка, сотрудница организации, оказывающей правовую помощь беженцам, 23 года, Бостон (Массачусетс), 07.10.2013
62. сомалиец, около 20 лет, Бостон (Массачусетс), 07.10.2013
63. бенинец, студент колледжа, дающего среднее образование, около 17 лет, Бостон (Массачусетс), 07.10.2013
64. сомалиец, предприниматель, около 50 лет, Бостон (Массачусетс), 07.10.2013
65. кенийка, аспирантка, 25–30 лет, Бостон (Массачусетс), 08.10.2013
66. сенегалка, парикмахерша, 30–35 лет, Бостон (Массачусетс), 09.10.2013
67. либериец, продавец в африканской продуктовой лавке, 25–30 лет, Бостон (Массачусетс), 09.10.2013
68. барбадосец, 60–65 лет, Бостон (Массачусетс), 09.10.2013
69. кабовердианец, владелец кабовердианского ресторана и ликеро-водочного магазина, 48 лет, Бостон (Массачусетс), 09.10.2013

70. камерунец, ученый и университетский преподаватель, стажер в американском университете, около 30 лет, Бостон (Массачусетс), 09.10.2013

71. китайка, учительница в школе, около 55 лет, Бостон (Массачусетс), 09.10.2013

72. сомалиец, предприниматель и общественный деятель, около 50 лет, Бостон (Массачусетс), 12.10.2013

73. африкано-американка, официантка в африканском ресторане, около 30 лет, Бостон (Массачусетс), 12.10.2013

74. «кабовердианский африкано-американец» (т.е. потомок по одной линии кабовердианских эмигрантов XIX в., а по другой – черных рабов), 60–65 лет, Бостон (Массачусетс), 13.10.2013

75. африкано-американец, хорошо образованный, около 60 лет, Бостон (Массачусетс), 13.10.2013

76. африкано-американка, хорошо образованная, около 60 лет, Бостон (Массачусетс), 13.10.2013

77. латиноамериканка, хорошо образованная, около 35 лет, Бостон (Массачусетс), 13.10.2013

78. голландка, давно живущая в США, ученый африканист, профессор в колледже, около 55 лет, Уэллсли (Массачусетс), 14.10.2013

79. сомалиец, предприниматель, 46 лет, Бостон (Массачусетс), 14.10.2013

80. африкано-американка, кассирша в музее африкано-американской истории, около 50 лет, Бостон (Массачусетс), 15.10.2013

81. африкано-американка, хозяйка парикмахерской, около 40 лет, Эванстон (Иллинойс), 17.10.2013

82. эфиопка по матери, мексиканка по отцу, дочь хозяев эфиопского ресторана, около 30 лет, Эванстон (Иллинойс), 18.10.2013

83. эфиопка, официантка в эфиопском ресторане, 25–30 лет, Эванстон (Иллинойс), 22.10.2013

84. индеец, чьи родители уехали из Восточной Африки, хозяин и продавец в продуктовой лавке, около 40 лет, Эванстон (Иллинойс), 22.10.2013

85. ганка, парикмахерша, около 40 лет, Эванстон (Иллинойс), 22.10.2013

86. бенинец, преподаватель в университете на родине, 46 лет, дважды бывал в США у сестры, живущей в Хьюстоне (Техас), 23.10.2013 (получено по и-мэйлу)

87. африкано-американец, нищий, около 60 лет, Чикаго (Иллинойс), 24.10.2013

88. сомалиец, 20–25 лет, Чикаго (Иллинойс), 24.10.2013

89. африкано-американка, школьница, около 14 лет, Чикаго (Иллинойс), 24.10.2013

90. эфиоп, продавец в эфиопской лавке, 55–60 лет, Чикаго (Иллинойс), 24.10.2013

91. руандийка, секретарша в организации, оказывающей помощь беженцам из Африки, 30–35 лет, Чикаго (Иллинойс), 24.10.2013

92. тоголезка, около 35 лет, Чикаго (Иллинойс), 24.10.2013

93. участники предвыборной встречи в поддержку сомалийца-кандидата в члены городского муниципалитета, Миннеаполис (Миннесота), 24.10.2013

94. африкано-американец, первокурсник университета, около 18 лет, Эванстон (Иллинойс), 25.10.2013

95. африкано-американка, аспирантка, около 25 лет, Эванстон (Иллинойс), 25.10.2013

96. уроженка СССР, в прошлом учительница в «черной» школе, около 50 лет, Нью-Йорк (Нью-Йорк), 26.10.2013

97. сенегалка, торговка на африканском рынке, около 60 лет, Нью-Йорк (Нью-Йорк), 27.10.2013

98. малиец, торговец на африканском рынке, около 55 лет, Нью-Йорк (Нью-Йорк), 27.10.2013

99. малиец, торговец на африканском рынке, около 18 лет, Нью-Йорк (Нью-Йорк), 27.10.2013

100. африкано-американка, покупательница на африканском рынке, около 70 лет, Нью-Йорк (Нью-Йорк), 27.10.2013

101. сенегалец, школьник, около 14 лет, Нью-Йорк (Нью-Йорк), 27.10.2013

102. малиец, хорошо образованный, 55–60 лет, Нью-Йорк (Нью-Йорк), 27.10.2013

103. ганка, одновременно повариха, официантка и хозяйка ресторана, около 60 лет, Нью-Йорк (Нью-Йорк), 28.10.2013

104. барбадоска, повариха, около 55 лет, Нью-Йорк (Нью-Йорк), 28.10.2013
105. африкано-американец, около 16 лет, Миннеаполис (Миннесота), 29.10.2013
106. африкано-американец, бездомный, около 50 лет, Миннеаполис (Миннесота), 29.10.2013
107. сомалиец, сотрудник техникума, около 30 лет, Миннеаполис (Миннесота), 30.10.2013
108. мексиканец, сотрудник компании в Лос-Анджелесе, около 40 лет, Миннеаполис (Миннесота), 01.11.2013
109. камерунец, геолог, выпускник московского вуза, пять лет работал в США, сейчас приезжает для работы по совместным проектам, 55–60 лет, Нью-Йорк (Нью-Йорк), 02.11.2013
110. два эфиопа, работники птицефабрики, обоим около 30 лет, Гантерсвилл (Алабама), 11.08.2014
111. индианка, родилась в Танзании, сотрудник гостиницы, около 40 лет, Гантерсвилл (Алабама), 12.08.2014
112. африкано-американка, член общины «черной» церкви, 51 год, Гантерсвилл (Алабама), 13.08.2014
113. белые мужчина и женщина, сотрудники городского музея, обоим около 60 лет, Албертвилл (Алабама), 14.08.2014
114. африкано-американка, медсестра, около 45 лет, Албертвилл (Алабама), 16.08.2014
115. африкано-американец, неквалифицированный рабочий, около 65 лет, Албертвилл (Алабама), 16.08.2014
116. гаитянин, работник птицефабрики, около 40 лет, Албертвилл (Алабама), 16.08.2014
117. африкано-американка, член общины «черной» церкви, 80–85 лет, Гантерсвилл (Алабама), 17.08.2014
118. африкано-американец, член общины «черной» церкви, около 30 лет, Гантерсвилл (Алабама), 17.08.2014
119. эфиопы, дьяк (мужчина 25–30 лет) и староста (женщина около 55 лет) православной общины, Хантсвилл (Алабама), 17.08.2014
120. эфиопка, медсестра, около 40 лет, Хантсвилл (Алабама), 17.08.2014
121. эфиопка, инженер, 35–40 лет, Хантсвилл (Алабама), 17.08.2014

122. эфиоп, работник птицефабрики, около 40 лет, Хантсвилл (Алабама), 17.08.2014

123. эфиоп, работник птицефабрики, около 30 лет, Гантерсвилл (Алабама), 20.08.2014

124. гаитянин, работник птицефабрики, около 55 лет, Гантерсвилл (Алабама), 20.08.2014

125. эфиоп, работник птицефабрики, 29 лет, Гантерсвилл (Алабама), 22.08.2014

126. эфиоп, работник птицефабрики, 25–30 лет, Гантерсвилл (Алабама), 24.08.2014

127. еврей, почетный профессор университета, 88 лет, Эванстон (Иллинойс), 15.05.2015 (*состоялась в Москве*)

128. нигериец, продавец в магазине африканских продуктов и других товаров, около 60 лет, Сент-Луис (Миссури), 22.09.2015

129. сенегалец, владелец магазина футболок и других товаров с африкано-американской и растафарианской символикой и ресторана африканской и карибской кухни, около 45 лет, Сент-Луис (Миссури), 25.09.2015

130. африкано-американка, кассирша в музее африкано-американской истории, около 60 лет, Сент-Луис (Миссури), 26.09.2015

131. уроженец СССР, преподаватель в университете, около 60 лет, Сент-Луис (Миссури), 28.09.2015

132. африкано-американцы: две сестры, 25–30 и 35–40 лет, муж младшей из них, 30–35 лет, и дедушка сестер, 70–75 лет, Сент-Луис (Миссури), 29.09.2015

133. черный латиноамериканец из Доминиканской Республики, нелегальный продавец автобусных билетов, 35–40 лет, Сент-Луис (Миссури), 29.09.2015

134. сенегалец, уличный торговец африканской косметикой, около 30 лет, Нью-Йорк (Нью-Йорк), 03.10.2015

135. уроженцы СССР, мужчина и женщина, обоим около 35 лет, Нью-Йорк (Нью-Йорк), 03.10.2015

136. малиец, уличный продавец старых африканских масок, около 45 лет, Нью-Йорк (Нью-Йорк), 04.10.2015

137. уроженка СССР, социолог, 48 лет, Нью-Йорк (Нью-Йорк), 04.10.2015

138. эфиоп, уборщик в универмаге, около 40 лет, Нью-Йорк (Нью-Йорк), 04.10.2015

139. малиец, родившийся в США, торговец на африканском рынке, около 20 лет, Нью-Йорк (Нью-Йорк), 05.10.2015

140. малийка, торговка на африканском рынке, около 50 лет, Нью-Йорк (Нью-Йорк), 05.10.2015

141. гамбиец, торговец на африканском рынке, около 60 лет, Нью-Йорк (Нью-Йорк), 05.10.2015

142. африкано-американки, покупательницы на африканском рынке, бабушка и внучка, 70–75 и около 30 лет, Нью-Йорк (Нью-Йорк), 05.10.2015

## ЛИТЕРАТУРА

Абрамова, С.Ю. (1992). *Африка: четыре столетия работорговли*. М.: Наука.

Арнаутова, Ю.Е. (2003). От мемуаров к «истории памяти», в А.Я. Гуревич (ред.), *Одиссей. Человек в истории. 2003*. М.: Наука, с. 170–198.

Архив (2013–2015). Архив материалов, собранных в ходе полевых исследований в США. Не опубликован; находится в распоряжении участников исследований.

Асанте, М.К. (2015). «Африканская диаспора уникальна, потому что это не национальный союз», *The Prime Russian Magazine* 1 (28), [http://primerussia.ru/interview\\_posts/493](http://primerussia.ru/interview_posts/493) (просмотрено 25.03.2015).

Ассман, Я. (2004). *Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности*. М.: ЯСК.

Бейлис, В.А. (1991). Доминантные черты африканских культур – признаки цивилизационной общности, в В.А. Бейлис (ред.), *Культурное наследие: преемственность и перемены*. Вып. 3. М.: ИНИОН АН СССР, сс. 66–129.

Библер, В.С. (1991). *От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век*. М.: Политиздат.

Бодрийяр, Ж. (2015). *Симулякры и симуляции*. М.: Рипол-классик.

Бондаренко, Д.М. (2014). Общинность: первооснова историко-культурной и социально-политической традиции субсахарской Африки, *Восток* 2: 10–22.

Бондаренко, Д.М. (2015а). Глобальное управление и диаспоры: пример мигрантов из стран Африки в США, *Мировая экономика и международные отношения* 4: 37–48.

Бондаренко, Д.М. (2015б). «Призраки прошлого»: историческая память как фактор взаимовосприятия африкано-американцев и современных мигрантов из Африки в США, *Антропологический форум* 26: 87–126.

Бондаренко, Д.М., Гогуева, Е.А., Серов, С.Н., Шахбазян, Е.В. (2009а). Африканцы в Москве: особенности и проблемы адаптации, *Азия и Африка сегодня* 10: 43–47, 11: 38–41.



Бондаренко, Д.М., Серов, С.Н., Шахбазян, Е.В. (2009б). Африканцы в России: формирующаяся диаспора?, *Альманах Центра общественных экспертиз* 4: 208–218.

Брагина, Н.Г. (2007). *Память в языке и культуре*. М.: ЯСК.

Ганкин, Л.Э., Туева, Е.Б. (1992). *Черная Африка. История в художественной литературе (на материале англоязычной прозы)*. М.: Наука.

Дюркгейм, Э. (1991). Метод социологии, в Э. Дюркгейм. *О разделении общественного труда. Метод социологии*. М.: Наука, сс. 391–532.

Зайцев, А.В. (2004). *Африкано-американская музыка и проблемы африкано-американской идентичности (XX в.)*. М.: Институт Африки РАН.

Кинг, М.Л. (1989). Речь, произнесенная М.Л. Кингом при вручении ему Нобелевской премии. Осло, Норвегия, 10 октября 1964 года, в С.И. Брук (ред.), *Расы и народы. Ежегодник*. М.: Наука, сс. 244–246.

Клакхон, К.К.М. (1998). *Зеркало для человека. Введение в антропологию*. СПб.: Евразия.

Куббель, Л.Е. (1969). Доколониальная Африка в трудах Ш.А. Диопа, *Советская этнография* 4: 156–164.

Литинский, А.Л. (2008). Образы Африки в общественной жизни афроамериканцев XX века, в А.С. Балезин (ред.), *Африка: континент и диаспора в поисках себя в XX веке*. М.: Институт всеобщей истории РАН, сс. 120–127.

Литинский, А.Л. (2009). Формирование этнического самосознания афроамериканцев в XX веке, в А.Б. Давидсон (ред.), *Rac Africana: континент и диаспора в поисках себя*. М.: Государственный университет Высшая школа экономики, сс. 71–100.

Львова, Э.С. (2012). Шейх Анта Диоп, в А.Б. Давидсон (ред.), *История Африки в биографиях*. М.: Российский государственный гуманитарный университет, сс. 484–489.

Нитобург, Э.Л. (ред.) (1987). *Африканцы в странах Америки. Негритянский компонент в формировании наций Западного полушария*. М.: Наука.

Новиков, О.Г. (2003). *Формирование идеологии африкано-американского движения «Власть черным» в 50–60-е годы XX в.* Автореф. дис. ... к.и.н. М.: Институт Африки РАН.

Репина, Л.П. (2013). Память о прошлом в пространстве культуры, *Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории* 43: 190–198.

Репина, Л.П. (2014). Темпоральные характеристики исторического сознания (о динамическом компоненте «истории памяти»), *Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории* 49: 28–43.

Рикёр, П. (2004). *Память, история, забвение*. М.: Издательство гуманитарной литературы.

Саватеев, А.Д. (2006). *Исламская цивилизация в Тропической Африке*. М.: Институт Африки РАН.

Филиппова, Е.И. (2011). История и память в эпоху господства идентичностей (Интервью с действительным членом Французской Академии историком Пьером Нора), *Этнографическое обозрение* 4: 75–84.

Хохолькова, Н.Е. (2013а). Африка в США: опыт карнавализации прошлого, в Т.М. Гавристова (ред.), *Кризис идентичности в мировой истории и культуре*. Ярославль: Ярославский государственный университет, сс. 130–133.

Хохолькова, Н.Е. (2013б). Кванза – панафриканский Новый год, *Азия и Африка сегодня* 12: 55–58.

Хохолькова, Н.Е. (2014а). Афроцентризм в США: к вопросу об идентичности, в Т.М. Гавристова (ред.), *Поиски идентичности в мировой истории и культуре: сборник материалов круглого стола, 26–27 июня 2014 г.* Ярославль: Ярославский государственный университет, сс. 44–48.

Хохолькова, Н.Е. (2014б). Молефи Кете Асанте: как Африка «цивилизовала» весь мир, *Вестник Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова. Серия Гуманитарные науки* 4: 19–22.

Хсю, Ф. (2001). Базовые американские ценности и национальный характер, в А.А. Белик (ред.), *Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология*. М.: Смысл, сс. 204–228.

Юдина, Т.А. (2012). Язык как способ самоопределения (на примере языка афроамериканцев), *Вестник Омского университета* 3: 45–49.

Abdullah, Z. (2009a). African “Soul Brothers” in the ‘Hood: Immigration, Islam, and the Black Encounter, *Anthropological Quarterly* 82 (1): 37–62.

Abdullah, Z. (2009b). Sufis on Parade: The Performance of Black, African, and Muslim Identities, *Journal of the American Academy of Religion* 77 (2): 199–237.

Abdullah, Z. (2010a). *Black Mecca: The African Muslims in Harlem*. New York: Oxford University Press.

Abdullah, Z. (2010b). Culture, Community and the Politics of Muslim Space, *Journal of History and Culture* 1 (3): 26–42.

Abdullah, Z. (2011). Objects of Desire: Shopping for Identity and the Meaning of Africa at the Harlem Market, *African Arts* 44 (4): 8–21.

Adepoju, A. (2014). Changing Configurations of Migration in Africa, <http://www.migrationpolicy.org/article/changing-configurations-migration-africa> (просмотрено 30.10.2014).

Adichie, C.N. (2009). The Danger of a Single Story, [http://www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story/transcript?language=en](http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=en) (просмотрено 01.08.2015).

Adichie, C.N. (2013). *Americanah*. New York: Knopf.

Afranie-Sakyi, A. (2013). The Pursuit of a Collective Consciousness within the African Diaspora for Black Americans and African Americans and the Effect on Queer Identity Formation, [https://www.academia.edu/3470229/The\\_Pursuit\\_of\\_a\\_Collective\\_Consciousness\\_Within\\_the\\_African\\_Diaspora\\_for\\_Black\\_Americans\\_and\\_African\\_Americans\\_and\\_the\\_Effect\\_on\\_Queer\\_Identity\\_Formation](https://www.academia.edu/3470229/The_Pursuit_of_a_Collective_Consciousness_Within_the_African_Diaspora_for_Black_Americans_and_African_Americans_and_the_Effect_on_Queer_Identity_Formation) (просмотрено 06.05.2013).

Agbali, A.A. (2008a). African Immigrants' Experiences in Urban America: Religion and the Construction of Social Identity in St. Louis, in T. Falola, N. Afolabi (eds.), *African Minorities in the New World*. New York; Abingdon: Routledge, pp. 51–104.

Agbali, A.A. (2008b). Ethnography of Religion and Spirituality among St. Louisan African Immigrants, in T. Falola, N. Afolabi (eds.), *African Minorities in the New World*. New York; Abingdon: Routledge, pp. 105–152.

Agbemabiese, P.E. (2013). 50 Years Between Martin L. King and Trayvon Martin: What are the Lessons Learned?, [https://www.academia.edu/5860997/Fifty\\_Years\\_After\\_Dr.\\_Martin\\_Luther\\_Kings\\_Iconic\\_Dream\\_Speech\\_What\\_Are\\_the\\_Lessons\\_Learned](https://www.academia.edu/5860997/Fifty_Years_After_Dr._Martin_Luther_Kings_Iconic_Dream_Speech_What_Are_the_Lessons_Learned) (просмотрено 28.01.2014).

Agbemabiese, P.E. (n.d.a). Contemporary African Videos and Their Impact on African Identity and Personality Abroad, [http://www.academia.edu/1549730/Contemporary\\_African\\_Videos\\_and\\_their\\_Impact\\_on\\_African\\_Identity\\_and\\_Personality\\_Abroad](http://www.academia.edu/1549730/Contemporary_African_Videos_and_their_Impact_on_African_Identity_and_Personality_Abroad) (просмотрено 20.10.2012).

Agbemabiese P.E. (n.d.b). The Changing 'Face' of African Immigrants and Refugees: The Case of Ghanaian Immigrants in Columbus, Ohio,

[http://www.academia.edu/1530113/The\\_Changing\\_Face\\_of\\_African\\_Immigrants\\_and\\_Refugees\\_The\\_Case\\_of\\_Ghanaian\\_immigrants\\_in\\_Columbus\\_Ohio](http://www.academia.edu/1530113/The_Changing_Face_of_African_Immigrants_and_Refugees_The_Case_of_Ghanaian_immigrants_in_Columbus_Ohio) (просмотрено 20.10. 2012).

Aina, T.A., Moyo, B. (eds.) (2013). *Giving to Help, Helping to Give: The Context and Politics of African Philanthropy*. Dakar: Amalion Publishing; TrustAfrica.

Akbar, N. (1990). *Chains and Images of Psychological Slavery*. Jersey City, NJ: New Mind Productions.

Akinade, A.E. (ed.) (2010). *A New Day Essays on World Christianity in Honor of Lamin Sanneh*. New York: Lang.

Akinde, M. (2014). It's Time for Africans in America to Identify with African Americans, <http://thegrio.com/2014/12/26/africans-in-america-african-american/> (просмотрено 02.08.2015).

Alba, R.D., Logan, J.R., Stults, B.J. (2000). How Segregated are Middle-Class African Americans?, *Social Problems* 47 (4): 543–558.

Alex-Assensoh, Y.M. (2010). African Americans, African Immigrants and Homeland-Diaspora Development in Africa, *African Diaspora* 10 (3): 207–234.

Allen, T.D. (2009). *The Ancient Egyptian Family: Kinship and Social Structure*. New York; London: Routledge.

Alpers, E.A. (2001). Defining the African Diaspora. Paper presented to the Center of Comparative Social Analysis Workshop. October 25, 2001, [http://www.ces.uc.pt/formacao/materiais\\_racismo\\_pos\\_racismo/alpers.pdf](http://www.ces.uc.pt/formacao/materiais_racismo_pos_racismo/alpers.pdf) (просмотрено 19.07.2013).

Amen, A.U. (2012). *The Meaning of Hotep: A Nubian Study Guide*. Bloomington, IN: Trafford.

Amen, N.A. (1999). *The Ankh: African Origin of Electromagnetism*. New York: A&B Publishers.

Anderson, A.B. (2001). The Complexity of Ethnic Identities: A Postmodern Reevaluation, *Identity: An International Journal of Theory and Research* 1 (3): 209–223.

Anderson, M. (2015). A Rising Share of the U.S. Black Population is Foreign Born, <http://www.pewsocialtrends.org/2015/04/09/a-rising-share-of-the-u-s-black-population-is-foreign-born/> (просмотрено 16.04.2015).

Ani, M. (1980). *Let the Circle Be Unbroken: The Implications of African Spirituality in the Diaspora*. New York: Djifa.

Anyaso, C. (2007). Diallo, Amadou (1975–1999), in W. Rucker, J.N. Upton (eds.), *Encyclopedia of American Race Riots*. Vol. 1. Westport, CT; London: Greenwood Press, pp. 170–171.

Apprey, M. (1999). Reinventing the Self in the Face of Received Transgenerational Hatred in the African American Community, *Journal of Applied Psychoanalytic Studies* 1 (2): 131–143.

Araujo, A.L. (2007). Political Uses of Memories of Slavery in the Republic of Benin, *History in Focus* 12, <http://www.history.ac.uk/ihr/Focus/Slavery/articles/araujo.html#1t> (просмотрено 04.05.2015).

Araujo, A.L. (2010). Welcome the Diaspora: Slave Trade Heritage Tourism and the Public Memory of Slavery, *Ethnologies* 32 (2): 145–178.

Araujo, A.L. (2014). *Shadows of the Slave Past: Memory, Heritage, and Slavery*. New York; London: Routledge.

Arthur, J.A. (2000). *Invisible Sojourners: African Immigrant Diaspora in the United States*. Westport, CT; London: Praeger.

Arthur, J.A. (2010). *African Diaspora Identities: Negotiating Culture in Transnational Migration*. Lanham, MD: Lexington Books.

Asante, M.K. (1990a). *African Culture: The Rhythms of Unity*. Trenton, NJ: Africa World Press.

Asante, M.K. (1990b). *Kemet, Afrocentricity, and Knowledge*. Trenton, NJ: Africa World Press.

Asante, M.K. (2003). *Afrocentricity: The Theory of Social Change*. Trenton, NJ: Africa World Press.

Asante, M.K. (2007). *An Afrocentric Manifesto: Toward an African Renaissance*. Cambridge; Malden, MA: Polity Press.

Awokoya, J.T. (2012). Reconciling Multiple Black Identities: The Case of 1.5 and 2.0 Nigerian Immigrants, in J.A. Arthur, J. Takougang, T. Owusu (eds.), *Africans in Global Migration: Searching for Promised Lands*. Lanham, MD: Lexington Books, pp. 97–116.

Ayomiposi, A.O. (2014). *History, Memory and Identity in African American Literature: A Close Reading of Toni Morrison's Beloved and Home*. B.A. Essay. Ibadan: University of Ibadan.

Bangura, A.K. (2012). From Diop to Asante: Conceptualizing and Contextualizing the Afrocentric Paradigm, *The Journal of Pan African Studies* 5 (1): 103–125.

Barber, N. (2015). Why Is Mississippi More Religious Than New Hampshire? Material Security and Ethnicity as Factors, *Cross-Cultural Research* 49 (3): 315–325.

Beatty, M.H. (2005–2006). Martin Delany and Egyptology, *ANKH. Revue d'égyptologie et des civilisations africaines* 14–15: 78–99.

Becker, C., Breunlin, R., Regis, H.A. (2013). Performing Africa in New Orleans, *African Arts* 46 (2): 12–21.

Belgrave, F.Z., Allison, K.W. (2014). *African American Psychology: From Africa to America*. Thousand Oaks, CA: SAGE.

Bellagamba, A. (2009). Back to the Land of Roots. African American Tourism and the Cultural Heritage of the River Gambia, *Cahiers d'études africaines* 49 (1–2): 453–476.

Benjamin, W. (2005). *Selected Writings*. Vol. 2. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Benton, A., Shabazz, K.Z. (2009). “Find Their Level”. African American Roots Tourism in Sierra Leone and Ghana, *Cahiers d'études africaines* 49 (1–2): 477–511.

Berlin, I. (2003). *Generations of Captivity: A History of African-American Slaves*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Berliner, D.C. (2005). The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology, *Anthropological Quarterly* 78 (1): 197–211.

Blum, L. (2002). *“I’m Not a Racist, But...” The Moral Quandary of Race*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Blyden, N. (2012). Relationships among Blacks in the Diaspora: African and Caribbean Immigrants and American-Born Blacks, in J.A. Arthur, J. Takougang, T. Owusu (eds.), *Africans in Global Migration: Searching for Promised Lands*. Lanham, MD: Lexington Books, pp. 161–174.

Blyden, N. (2015). “This Na True Story of Our History”: South Carolina in Sierra Leone’s Historical Memory, *Atlantic Studies* 12 (3): 355–370.

Bondarenko, D.M., Gogueva, E.A., Serov, S.N., Shakhbazyan, E.V. (2009). “Postsocialism Meets Postcolonialism”: African Migrants in the Russian Capital, *Anthropological Journal of European Cultures* 18 (2): 87–105.

Bondarenko, D.M., Grätz, T., Skalník, P. (eds.) (2014). Anthropology, History, and Memory in Sub-Saharan Africa. In Memoriam Michel Izard, *Social Evolution and History* 13 (2) (Special Issue).

Boone, K., Kline, C., Johnson, L., Milburn, L.-A., Rieder, K. (2012). Development of Visitor Identity through Study Abroad in Ghana, *Tourism Geographies* 15 (3): 470–493.

Brooks-Tatum, S.R.F., Thomas, E.E. (2012). Reading African American Experiences in the Obama Era. An Introduction, in E.E. Thomas, S.R.F. Brooks-Tatum (eds.), *Reading African American Experiences in the Obama Era: Theory, Advocacy, Activism*. New York: Lang, pp. 1–13.

Brubaker, R. (2005). The “Diaspora” Diaspora, *Ethnic and Racial Studies* 28 (1): 1–19.

Brundage, W.F. (ed.) (2000). *Where These Memories Grow: History, Memory, and Southern Identity*. Chapel Hill, NC; London.

Bruner, E.M. (1996). Tourism in Ghana: The Representation of Slavery and the Return of Black Diaspora, *American Anthropologist* 98 (2): 290–304.

Butler, K. (2001). Defining Diaspora, Refining a Discourse, *Diaspora* 10 (2): 189–219.

Byrd, C.M., Chavous, T.M. (2012). The Congruence between African American Students’ Racial Identity Beliefs and Their Academic Climates: Implications for Academic Motivation and Achievement, in J.M. Sullivan, A. Esmail (eds.), *African American Identity: Racial and Cultural Dimensions of the Black Experience*. Lanham, MD: Lexington Books, pp. 345–369.

Caldwell, R. (2015). America Should Embrace Immigrants, *St. Louis American*, September 10–16: C5, [http://www.stlamerican.com/edition/page\\_75d32403-1531-5d7d-aa9c-790218f32cb6.html#page\\_c5](http://www.stlamerican.com/edition/page_75d32403-1531-5d7d-aa9c-790218f32cb6.html#page_c5) (просмотрено 26.09.2015).

Capps, R., McCabe, K., Fix, M. (2012). *Diverse Streams: Black African Migration to the United States*. Washington, DC: Migration Policy Institute.

Carroll, K.K., Jamison, D.F. (2011). African-Centered Psychology, Education and the Liberation of African Minds: Notes on the Psycho-Cultural Justification for Reparations, *Race, Gender & Class* 18 (1–2): 52–72.

Chatters, L.M., Taylor, R.J., Lincoln, K.D., Schroepfer, T. (2002). Patterns of Informal Support from Family and Church Members among African Americans, *Journal of Black Studies* 33 (1): 66–85.

Christensen, L.O. (1972). *Black St. Louis: A Study in Race Relations, 1865–1916*. St. Louis, MO: University of Missouri Press.

Ciarcia, G. (2008). Restaurer le futur. Sur la Route de l’Esclave à Ouidah (Bénin), *Cahiers d’études africaines* 48 (4): 687–705.

Ciarcia, G. (2013). L’oubli et le retour. Figures d’une épopée mémorielle sur la Route de l’Esclave au Bénin, *L’Homme* 2 (206): 89–119.

Clark, M.K. (2006). African American Identity and the Impact of the “New Diaspora”, *Pambazuka News* 237, <http://pambazuka.org/en/category/comment/31250> (просмотрено 04.07.2013).

Clark, M.K. (2009). Questions of Identity among African Immigrants in America, in I. Okpewho, N. Nzegwu (eds.), *The New African Diaspora: Assessing the Pains and Gains of Exile*. Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 255–270.

Clay, E. (2011). Mediated Science, Genetics and Identity in the U.S. African Diaspora, in S. Hoover, M. Emerich (eds.), *Media, Spiritualities and Social Change*. London; New York: Continuum, pp. 25–36.

Colleluori, S. (2013). Washington Times Pushes Myth That Immigrants Steal Jobs from African Americans, <http://mediamatters.org/blog/2013/02/13/washington-times-pushes-myth-that-immigrants-st/192656> (просмотрено 24.07.2015).

Cooney, K.M. (2005). Zwischen Ägyptologie und Afrozentrismus, *Ma'at. Archäologie Ägyptens* 2: 6–11.

Cooperman, J. (2014). Race in St. Louis: The Color Line. The Story of Segregation in St. Louis, <http://www.stlmag.com/news/the-color-line-race-in-st.-louis/> (просмотрено 11.08.2015).

Copeland-Carson, J. (2004). *Creating Africa in America: Translocal Identity in an Emerging World City*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Covington, L.D. (2010). *All the Girls are White, All the Blacks are Male: Experiences of Young Black Women on the East Coast*. M.A. dissertation. San Diego, CA: San Diego State University.

Crary, D. (2007). Africans in U.S. Caught between Worlds, *USA Today*, June 16, [http://usatoday30.usatoday.com/news/nation/2007-06-16-africanimmigrants\\_N.htm](http://usatoday30.usatoday.com/news/nation/2007-06-16-africanimmigrants_N.htm) (просмотрено 07.12.2014).

Crawley, A.B. (2011). Rich Americans vs Black Americans, [http://www.phillytrib.com/commentaryarticles/item/1774-rich-africans-vs-black-americans.html?goback=%2Egde\\_49711\\_member\\_230778283](http://www.phillytrib.com/commentaryarticles/item/1774-rich-africans-vs-black-americans.html?goback=%2Egde_49711_member_230778283) (просмотрено 09.05.2013).

Crush, J., McDonald, D.A. (eds.) (2002). *Transnationalism and New African Immigration to South Africa*. Cape Town; Kingston: Southern African Migration Project; Canadian Association of African Studies.

Cunningham, J., Svoboda, S. (2006). The New African-Americans, *Detroit Metro Times*, November 1, <http://www.metrotimes.com/detroit/the-new-african-americans/Content?oid=2185810> (просмотрено 03.08.2015).

Curry-Stevens, A. (2013). *The African Immigrant and Refugee Community in Multnomah County: An Unsettling Profile*. Portland, OR: Portland State University Press.

Curtin, P.D. (1969). *The Atlantic Slave Trade. A Census*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.



D'Alisera, J. (2010). Public Spaces/Muslim Places: Locating Sierra Leonean Muslim Identity in Washington, D.C., *African Diaspora* 3 (1): 93–109.

Darboe, F. (2006–2008). Africans and African Americans: Conflicts, Stereotypes and Grudges, *Portland State University McNair Scholars Online Journal* 2 (1): 48–80, <http://pdxscholar.library.pdx.edu/mcnair/vol2/iss1/19> (просмотрено 18.09.2014).

Darity, Jr., W.A., Frank, D. (2005). The Economics of Reparations, in C.A. Conrad, J. Whitehead, P.L. Mason, J. Stewart (eds.), *African Americans in the U.S. Economy*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, pp. 334–338.

David, A.R. (2003). *The Pyramid Builders of Ancient Egypt: A Modern Investigation of Pharaoh's Workforce*. London; New York: Routledge.

Davis, P. (2013). Dance and Drum Ensemble Teaches Delsea Students about African History through Performance Art, *South Jersey Times*, February 9, [http://www.nj.com/gloucester-county/index.ssf/2013/02/dance\\_and\\_drum\\_ensemble\\_teaches.html](http://www.nj.com/gloucester-county/index.ssf/2013/02/dance_and_drum_ensemble_teaches.html) (просмотрено 06.12.2014).

De La Cruz, R. (2013). Christina Greer on Black vs. African-American, *The Dallas Morning News*, March 1, <http://www.dallasnews.com/opinion/sunday-commentary/20130301-qa-christina-greer-on-black-vs.-african-american.ece> (просмотрено 03.03.2013).

Delany, M.R. (1879). *Principia of Ethnology: The Origin of Races and Color, with an Archeological Compendium of Ethiopian and Egyptian Civilization, from Years of Careful Examination and Enquiry*. Philadelphia: Harper and Brother.

Delpino, G. (2011). Building Up Belonging: Diasporic “Homecomers”, the Ghanaian Government and Traditional Rulers: A Case of Return, *African Diaspora* 4 (2): 163–184.

Diawara, M., Lategan, B., Rüsen, J. (2010). *Historical Memory in Africa: Dealing with the Past, Reaching for the Future in an Intercultural Context*. London: Berghahn Books.

Diop, B.M., Dieng, D. (eds.) (2008). *La conscience historique africaine*. Paris: L'Harmattan.

Diop, C.A. (1955). *Nations nègres et cultures*. Paris: Éditions africaines.

Diop, C.A. (1967). *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?* Paris: Présence Africaine.

Dixon, D. (2006). Characteristics of the African Born in the United States, <http://www.migrationpolicy.org/article/characteristics-african-born-united-states> (просмотрено 11.09.2014).

Dixon, T.L., Linz, D. (2000). Overrepresentation and Underrepresentation of African Americans and Latinos as Lawbreakers on Television News, *Journal of Communication* 50 (2): 131–154.

Doodoo, F.N.-A., Takyi, B.K. (2006). Africans in the Diaspora: Black-White Earnings Differences among America's Africans, in K. Konadu-Agyemang, B.K. Takyi, J.A. Arthur (eds.), *The New African Diaspora in North America: Trends, Community Building, and Adaptation*. Lanham, MD: Lexington Books, pp. 168–188.

Dodson, H., Diouf, S.A. (2004). *In Motion: The African-American Migration Experience*. Washington, DC: National Geographic.

Dogbe, K. (1980). Concept of Community and Community Support Systems in Africa, *Anthropos* 75 (5–6): 781–799.

Drescher, S. (1999). *From Slavery to Freedom: Comparative Studies in the Rise and Fall of Atlantic Slavery*. London: Macmillan.

Du Bois, W.E.B. (1903). *The Souls of Black Folk*. Chicago: McClurg & Co.

Dufoix, S. (2008). *Diasporas*. Berkeley etc.: University of California Press.

Ebron, P.A. (1999). Tourists as Pilgrims: Commercial Fashioning of Transatlantic Politics, *American Ethnologist* 26 (4): 910–932.

Editorial Staff (2011). Black Foreign-Born Workers Have Highest Jobless Rate in America, <http://www.africanglobe.net/headlines/black-foreign-born-workers-highest-jobless-rate-america/> (просмотрено 12.04.2015).

Ekeh, P.P. (2001). Kinship and State in African and African American Histories, in I. Okpewho, C.B. Davies, A.A. Mazrui (eds.), *The African Diaspora: African Origins and New World Identities*. Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 89–114.

Elliott, M. (n.d.). Rhythm, Conflict, and Memory: Communicating the Third Space in the Music of the African American Diaspora, [https://www.academia.edu/10737173/\\_Rhythm\\_Conflict\\_and\\_Memory\\_Communicating\\_the\\_third\\_space\\_in\\_the\\_music\\_of\\_the\\_African-American\\_diaspora\\_](https://www.academia.edu/10737173/_Rhythm_Conflict_and_Memory_Communicating_the_third_space_in_the_music_of_the_African-American_diaspora_) (просмотрено 24.10.2015).

Eyerman, R. (2001). *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eyerman, R. (2012). Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity, in J.C. Alexander (ed.), *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 60–111.

Fabre, G., O'Meally, R. (eds.) (1994). *History and Memory in African-American Culture*. New York; Oxford: Oxford University Press.

Fall, W.W. (n.d.). A Negro Handbook for West Africans and Other Strangers. A Meditation on Caste, Class and Other Matters by a Native Anthropologist, [https://www.academia.edu/4461174/A\\_Negro\\_Handbook\\_for\\_West\\_Africans\\_and\\_Other\\_Strangers\\_Introduction](https://www.academia.edu/4461174/A_Negro_Handbook_for_West_Africans_and_Other_Strangers_Introduction) (просмотрено 29.06.2014).

Falola, T. (2003). *The Power of African Cultures*. Rochester, NY: The University of Rochester Press.

Falola, T., Warnock, A. (eds.). (2007). *Encyclopedia of the Middle Passage*. Westport, CT; London: Greenwood Press.

Fauvelle, F.-X. (1996). *L'Afrique de Cheikh Anta Diop: histoire et idéologie*. Paris: Karthala.

Forte, J.R. (2010). Diaspora Homecoming, Vodun Ancestry, and the Ambiguities of Transnational Belongings in the Republic of Benin, in J.M. Rahier, P.C. Hintzen, F. Smith (eds.), *Global Circuits of Blackness: Interrogating the African Diaspora*. Urbana, IL: University of Illinois Press, pp. 174–200.

Foster, K.M. (2003). The Contours of Community: The Formation and Maintenance of a Black Student Community on a Predominantly White Campus, *Race Ethnicity and Education* 6 (3): 265–281.

Foster, K.M. (2005). Gods or Vermin: Alternative Readings of the African American Experience among African and African American College Students, *Transforming Anthropology* 13 (1): 34–46.

Frazier, E.F. (1963). *The Negro Church in America*. New York: Schocken Books.

Frazier, J.W., Darden, J.T., Henry, N.F. (eds.) (2010). *The African Diaspora in the United States and Canada at the Dawn of the 21<sup>st</sup> Century*. Albany, NY: State University of New York Press.

Fumanti, M., Werbner, P. (2010). The Moral Economy of the African Diaspora: Citizenship, Networking and Permeable Ethnicity, *African Diaspora* 3 (1): 2–11.

Gaines, K.K. (2006). *American Africans in Ghana: Black Expatriates and the Civil Rights Era*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Gallas, K.L., Perry, J.D. (eds.) (2015). *Interpreting Slavery at Museums and Historic Sites*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Gardiner, A.H. (2005). *Egyptian Grammar: Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*. Oxford: Griffith Institute.

Gerber, D.A. (1977). Haley's Roots and Our Own: An Inquiry into the Nature of a Popular Phenomenon, *Journal of Ethnic Studies* 5 (3): 87–111.

Gershenhorn, J. (2004). *Melville Herskovits and the Racial Politics of Knowledge*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.

Gibson, D.-M. (2012). *A History of the Nation of Islam: Race, Islam, and the Quest for Freedom*. Santa Barbara, CA: Praeger.

Gijanto, L.A. (2011). Competing Narratives: Tensions between Diaspora Tourism and the Atlantic Past in the Gambia, *Journal of Heritage Tourism* 6 (3): 227–243.

Giliberti, M. (2013). Rethinking the Memorial in a Black Belt Landscape: Planning, Memory and Identity of African Americans in Alabama, *Urbani izziv* 24 (1): 144–159.

Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Githiora, C.K. (2008). *African Immigrants' Attitudes Toward African American Language/English (AAL/AE)*. Ph.D. dissertation. East Lansing, MI: Michigan State University.

Glick Schiller, N., Faist, T. (eds.) (2010). *Migration, Development, and Transnationalization: A Critical Stance*. New York; Oxford: Berghahn Books.

Golden, L. (2002). *My Long Journey Home*. Chicago: Third World Press.

Goldman, P. (1979). *The Death and Life of Malcolm X*. Urbana, IL: University of Illinois Press.

Gordon, L.R. (2007). Thinking through Identities: Black Peoples, Race Labels, and Ethnic Consciousness, in Y. Shaw-Taylor, S.A. Tuch (eds.), *The Other Americans: Contemporary African and Caribbean Immigrants in the United States*. New York: Rowman & Littlefield, pp. 69–92.

Grätz, T. (ed.) (2010). *Mobility, Transnationalism and Contemporary African Societies*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Graw K., Schielke, S. (eds.) (2012). *The Global Horizon: Expectations of Migration in Africa and the Middle East*. Leuven: Leuven University Press.

Haddad, Y.Y., Harb, N.N. (2014). Post-9/11: Making Islam an American Religion, *Religions* 5 (2): 477–501.

Hagopian, A., Thompson, M.J., Fordyce, M., Johnson, K.E., Hart, L.G. (2004). The Migration of Physicians from Sub-Saharan Africa to the United States of America: Measures of the African Brain Drain, *Human*

*Resources for Health* 2 (17), <http://www.human-resources-health.com/content/2/1/17> (просмотрено 18.09.2014).

Halbwachs, M. (1950). *La mémoire collective*. Paris: Les Presses universitaires de France.

Halbwachs, M. (1952). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Les Presses universitaires de France.

Halter, M. (1993). *Between Race and Ethnicity: Cape Verdean American Immigrants, 1860–1965*. Champaign, IL: University of Illinois Press.

Halter M., Johnson, V.S. (2014). *African & American: West Africans in Post-Civil Rights America*. New York; London: New York University Press.

Hamm, W. (2015). *Destination Gorée: A Dialogic Analysis of the Dialectic of Un-Belonging As Rehearsed and Performed Through Diasporic Tourism*. Ph.D. dissertation. Los Angeles: University of California.

Hartman, S.V. (2009). The Time of Slavery, in S. Dube (ed.), *Enchantments of Modernity. Empire, Nation, Globalization*. New Delhi; Abingdon: Routledge, pp. 429–450.

Henry, S.E. (1999). Ethnic Identity, Nationalism, and International Stratification. The Case of the African American, *Journal of Black Studies* 29 (3): 438–454.

Herskovits, M.J. (1941). *The Myth of the Negro Past*. New York: Harper Brothers.

Herskovits, M.J. (1962). *The Human Factor in Changing Africa*. New York: Knopf.

Hintzen, P.C., Rahier, J.M. (2003). *Problematizing Blackness: Self-Ethnographies by Black Immigrants to the United States*. New York: Routledge.

Hirsch, N.A., Jack, A.A. (2012). What We Face. Framing Problems in the Black Community, *Du Bois Review* 9 (1): 133–148.

Holsey, B. (2008). *Routes of Remembrance: Refashioning the Slave Trade in Ghana*. Chicago: Chicago University Press.

Horst, C. (2006). *Connected Lives: Somalis in Minneapolis, Family Responsibilities and the Migration Dreams of Relatives*. Geneva: United Nations High Commissioner for Refugees.

Horton, J.O., Horton, L.E. (eds.) (2006). *Slavery and Public History: The Tough Stuff of American Memory*. New York: The New Press.

Howe, S. (1998). *Afrocentrism: Mythical Pasts and Imagined Homes*. London; New York: Verso.

Humphries, J.M. (2009). Resisting “Race”: Organizing African Transnational Identities in the United States, in I. Okpewho, N. Nzegwu (eds.), *The New African Diaspora: Assessing the Pains and Gains of Exile*. Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 271–300.

Hyatt, W. (2012). *Television’s Top 100. The Most-Watched American Broadcasts, 1960–2010*. Jefferson, NC; London: McFarland and Company.

Iheduru, A.C. (2013). *Examining the Social Distance between Africans and African Americans: The Role of Internalized Racism*. Psy.D. dissertation. Dayton, OH: Wright State University.

Iloh, C., Toldson, I.A. (2013). Black Students in 21<sup>st</sup> Century Higher Education: A Closer Look at For-Profit and Community Colleges, *The Journal of Negro Education* 82 (3): 205–212.

Imahkus, S. (1999). *Returning Home Ain’t Easy but It Sure Is a Blessing*. Cape Coast: One Africa Tours & Speciality Services Ltd.

Imhotep, A. (2009). *The Bakala of North America: The Living Sons of Vitality. In Search of a Meaningful Name for African-Americans*. Houston, TX; San Antonio, TX: A MOCHA-Versity Press.

Imhotep, A. (2011). *Passion of the Christ, or Passion of Osiris: The Kongo Origins of the Jesus Myth*. Houston, TX; San Antonio, TX: A MOCHA-Versity Press.

Imhotep, A. (2012). Reexamining the Kaaba of Islam, [https://www.academia.edu/3303577/REEXAMINING\\_THE\\_KAABA\\_OF\\_ISLAM](https://www.academia.edu/3303577/REEXAMINING_THE_KAABA_OF_ISLAM) (просмотрено 06.05.2015).

Imhotep, A. (2013). *Aaluja: Resque, Reinterpretation and the Restoration of Major Ancient Egyptian Themes*. Vol. 1. Houston, TX; San Antonio, TX: A MOCHA-Versity Press.

Ingram, D.B. (ed.) 2014. The Improved Adult Teacher. *Sunday School Quarterly of the African Methodist Episcopal Church* 51 (3): 1–64.

Jackson, Jr., J.L. (2001). *Harlemworld: Doing Race and Class in Contemporary Black America*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

Jackson, J.V., Cothran, M.E. (2003). Black Versus Black. The Relationships Among African, African American, and African Caribbean Persons, *Journal of Black Studies* 33 (5): 576–604.

Jalloh, A., Falola, T. (eds.) (2008). *The United States and West Africa: Interactions and Relations*. Rochester, NY: The University of Rochester Press.

Jamison, D.F. (2008). Through the Prism of Black Psychology: A Critical Review of Conceptual and Methodological Issues in Africology

as Seen through the Paradigmatic Lens of Black Psychology, *The Journal of Pan African Studies* 2 (2): 96–117.

Jamison, D.F. (2015). Cultural Misorientation, in M.J. Shujaa, K.J. Shujaa (eds.), *The SAGE Encyclopedia of African Cultural Heritage in North America*. Thousand Oaks, CA: SAGE, pp. 317–322.

Jenkins, P. (2002). *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. New York: Oxford University Press.

Jenkins, P. (2006). *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*. New York: Oxford University Press.

Johnson, O. (2000). Chilly Coexistence. Africans and African Americans in the Bronx, <http://www.columbia.edu/itc/journalism/gissler/anthology/Chill-Johnson.html> (просмотрено 30.07.2015).

Jong, F. de, Rowlands, M. (eds.) (2007). *Reclaiming Heritage: Alternative Imaginaries of Memory in West Africa*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

Joseph, P.E. (ed.) (2006). *Black Power Movement: Rethinking the Civil Rights-Black Power Era*. New York: Routledge.

Joseph, P.E. (2007). *Waiting 'Til the Midnight Hour: A Narrative History of Black Power in America*. New York: Holt.

Joutard, P. (2013). *Histoire et mémoires, conflits et alliance*. Paris: La Découverte.

Kaba, A.J. (2009). Africa's Migration Brain Drain: Factors Contributing to the Mass Emigration of Africa's Elite to the West, in I. Okpewho, N. Nzegwu (eds.), *The New African Diaspora: Assessing the Pains and Gains of Exile*. Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 109–123.

Kachipande, S. (2011). Africans Immigrants in the US: Making the Grade but not the Jobs, <http://www.africaontheblog.com/africans-immigrants-in-th-us-making-the-grade-but-not-the-jobs/> (просмотрено 06.08.2015).

Kansteiner, W. (2002). Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies, *History and Theory* 41 (2): 179–197.

Kanu, M.A. (2010). The Indispensability of the Basic Social Values in African Tradition: A Philosophical Appraisal, *OGIRISI: a New Journal of African Studies* 7: 149–161.

Kardiner, A., Ovesey, L. (1962). *The Mark of Oppression: A Psycho-social Study of the American Negro*. New York: Norton.

Karenga, M., Carruthers, J. (ed.) (1985). *Kemet and the African Worldview*. Los Angeles: University Sankore Press.

Karp, I. (1997). Person, Notions of, in J. Middleton (ed.), *Encyclopedia of Africa: South of the Sahara*. Vol. 3. New York: Charles Scribner's Sons, pp. 392–396.

Kasinitz, P. (1992). *Caribbean New York: Black Immigrants and the Politics of Race*. Ithaca, NY; London: Cornell University Press.

Kedebe, K.H. (2011). Controversy over Legacy: Ethiopian Americans Transnational Place-Making Project in Washington, DC. Paper presented at American Anthropological Association 2011 Annual Meeting. Montreal, PQ, November 15–20, 2011.

Keim, C. (2009). *Mistaking Africa. Curiosities and Inventions of the American Mind*. Boulder, CO: Westview Press.

King, J. (2015). Black America is Less Homogenous than You Think. More People are Emigrating from African Countries, <http://www.takepart.com/article/2015/04/11/black-america-less-homogenous-you-think> (просмотрено 12.04.2015).

Klein, H.S. (2010). *The Atlantic Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press.

Konadu-Agyemang, K., Takyi, B.K., Arthur, J.A. (eds.) (2006). *The New African Diaspora in North America: Trends, Community Building, and Adaptation*. Lanham, MD: Lexington Books.

Koser, K. (ed.) (2003). *New African Diasporas*. London: Routledge.

Krug, J.A. (2012). “Amadou Diallo, Reggae Music Knows Your Name”: Popular Music, Historical Memory, and Black Identity in New York City in the Wake of Amadou Diallo's Murder, in A.A. Diptee, D.V. Trotman (eds.), *Remembering Africa & Its Diasporas: Memory, Public History and Representations of the Past*. Trenton, NJ: Africa World Press, pp. 291–308.

Kusow, A.M. (2014). African Immigrants in the United States: Implications for Affirmative Action, *Sociology Mind* 4 (1): 74–83.

Kwakye-Nuako, K. (2006). Still Praisin' God in a New Land: African Immigrant Christianity in North America, in K. Konadu-Agyemang, B.K. Takyi, J.A. Arthur (eds.), *The New African Diaspora in North America: Trends, Community Building, and Adaptation*. Lanham, MD: Lexington Books, pp. 121–139.

Labang, O.C. (2014). *The New African-Americans: The Politics of Naming in a Racialized Context*. Kansas City, MO: Miraclaire Academic Publications.

Laguerre, M.S. (2003). *Urban Multiculturalism and Globalization in New York City: An Analysis of Diasporic Temporalities*. Houndmills; New York: Palgrave Macmillan.



Lake, O. (1995). Toward a Pan-African Identity: Diaspora African Repatriates in Ghana, *Anthropological Quarterly* 68 (1): 21–36.

Landry, T.R. (2011). Touring the Slave Route: Inaccurate Authenticities in Bénin, West Africa, in H. Silverman (ed.), *Contested Cultural Heritage: Religion, Nationalism, Erasure, and Exclusion in a Global World*. New York: Springer, pp. 205–231.

Lentz, C. (2006). *Ethnicity and the Making of History in Northern Ghana*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Levi, J.B. (2012). The Intellectual Warfare of Dr. Jacob H. Caruthers and the Battle for Ancient Nubia as a Foundational Paradigm in African Studies: Thoughts and Reflections, *The Journal of Pan African Studies* 5 (4): 178–195.

Lincoln, C.E., Mamiya, L.H. (1990). *The Black Church in the African American Experience*. Durham, NC: Duke University Press.

Lobo, A.P. (2006). Unintended Consequences: Liberalized US Immigration Law and the African Brain Drain, in K. Konadu-Agyemang, B.K. Takyi, J.A. Arthur (eds.), *The New African Diaspora in North America: Trends, Community Building, and Adaptation*. Lanham, MD: Lexington Books, pp. 189–208.

Logan, B.I., Thomas, K.J.A. (2012). The U.S. Diversity Visa Programme and the Transfer of Skills from Africa, *International Migration* 50 (2): 1–19.

Logan, J.R. (2007). Who Are the Other African Americans? Contemporary African and Caribbean Immigrants in the United States, in Y. Shaw-Taylor, S.A. Tuch (eds.), *The Other Americans: Contemporary African and Caribbean Immigrants in the United States*. New York: Rowman & Littlefield, pp. 49–68.

Lovejoy, P. (2002). Islam, Slavery, and Political Transformation in West Africa: Constraints on the Trans-Atlantic Slave Trade, *Outre-mers* 89 (336–337): 247–282.

Lovejoy, P. (2005). The Urban Background of Enslaved Muslims in the Americas, *Slavery and Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies* 26 (3): 349–376.

el-Malik, S.S. (2011). Neo African-Americans: Discourse on Blackness, *African and Black Diaspora: An International Journal* 4 (1): 105–112.

Mayes, K.A. (2009). *Kwanzaa: Black Power and the Making of the African-American Holiday Tradition*. New York: Routledge.

McCabe, K. (2011). African Immigrants in the United States, <http://www.migrationpolicy.org/article/african-immigrants-united-states> (просмотрено 11.09.2014).

McDonald, K.B., Vinson III, D., Jayaram, L., Vickery, K. (2008). Contemporary Racio-Ethnic Relations in the African Diaspora. Paper prepared for Historical Society's 2008 Conference "Migration, Diaspora, Ethnicity, & Nationalism in History". Baltimore, MD, June 5–8, 2008, <http://www.bu.edu/historic/conference08/mcdonaldvinson.pdf> (просмотрено 06.06.2013).

McGray, H. (2003). Achieving Democratic Equality: Forgiveness, Reconciliation, and Reparations, *The Journal of Ethics* 7 (1): 93–113.

Meissner, J., Mücke, U., Weber, K. (2008). *Schwarzes Amerika. Eine Geschichte der Sklaverei*. München: Beck.

Meriwether, J.H. (2002). *Proudly We Can Be Africans: Black Americans and Africa, 1935–1961*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Millman, J. (1997). *The Other Americans: How Immigrants Renew Our Country, Our Economy, and Our Values*. New York: Viking Press.

Mills, G.B., Mills, E.S. (1981). Roots and the New "Faction". A Legitimate Tool for Clio?, *The Virginia Magazine of History and Biography* 89 (1): 3–26.

Mintz, S., Price, R. (1992). *The Birth of African American Culture: An Anthropological Perspective*. Boston: Beacon Press.

Mitchell-Agbemadi, V. (2004). A Common Identity: Moving Towards Mutual Understanding and Acceptance Between Africans and African Americans, in B.C. Swaffield (ed.), *Proceedings of the Third Worldwide Forum on Education and Culture*. Rome: John Cabot University Press, pp. 92–106.

Moikobu, J.M. (1981). *Blood and Flesh: Black American and African Identification*. Westport, CT: Greenwood Press.

Moore, A.R. (2013). *The American Dream Through the Eyes of Black African Immigrants in Texas*. Lanham, MD: University Press of America.

Moore, W. (2012). How the Africans Became Black, *The Atlantic*, December 13, <http://www.theatlantic.com/international/archive/2012/12/how-the-africans-became-black/266222/> (просмотрено 05.08.2015).

Morris, A., Wesley, D. (eds.) (1999). *Lift Every Voice and Sing: St. Louis African Americans in the Twentieth Century*. Columbia, MO: University of Missouri Press.

Mwakikagile, G. (2005). *Relations between Africans and African Americans: Misconceptions, Myths and Realities*. Grand Rapids, MI: National Academic Press.

Mwakikagile, G. (2007). *Relations Between Africans, African Americans and Afro-Caribbeans: Tensions, Indifference and Harmony*. Dar es Salaam; Pretoria: New Africa Press.

Mwakikagile, G. (2009). *Africans and African Americans: Complex Relations – Prospects and Challenges*. Dar es Salaam: New Africa Press.

Naujoks, D. (2010). Diasporic Identities: Reflections on Transnational Belonging, *Diasporic Studies* 3 (1): 1–21.

Nawyun, S.J. (2012). Racial Differences in the Tempo of Assimilation for White and Black African-Born Men in the United States, *Ìrinkèrindò: A Journal of African Migration* 6: 1–22, <http://www.africamigration.com/Issue%206/Articles/PDF/NAWYN%20Assmiliation%20Study.pdf> (просмотрено 19.07.2013).

Nelson, A. (2008). Bio Science: Genetic Genealogy Testing and the Pursuit of African Ancestry, *Social Studies of Science* 38 (5): 759–783.

Nelson, A. (2013). DNA Ethnicity as Black Social Action?, *Cultural Anthropology* 28 (3): 527–536.

Nesbitt, N.F. (2002). African Intellectuals in the Belly of the Beast: Migration, Identity and the Politics of Exile, *African Issues* 30 (1): 70–75.

Nora, P. (1989). Between Memory and History: *Les Lieux de Mémoire, Representations* 26: 7–24.

Nyamnjoh, F.B. (2007). African-Americans Seeking Tikar Origin in Cameroon: Notes on Multiple Dimensions of Belonging, [http://www.nyamnjoh.com/files/africanamerican\\_ancestry\\_search\\_tikar\\_origins.pdf](http://www.nyamnjoh.com/files/africanamerican_ancestry_search_tikar_origins.pdf) (просмотрено 22.03.2013).

Nyang, S.S. (2011). The African Immigrant Family in the United States of America: Challenges and Opportunities, *Ìrinkèrindò: A Journal of African Migration* 5: 1–23, [http://www.africamigration.com/Issue%205/Articles/HTML/Sulayman-Nyang\\_The-African-Immigrant-in-the-USA.htm](http://www.africamigration.com/Issue%205/Articles/HTML/Sulayman-Nyang_The-African-Immigrant-in-the-USA.htm) (просмотрено 19.07.2013).

Obama, B. (2008). *The Audacity of Hope: Thoughts on Reclaiming the American Dream*. Edinburgh: Canongate.

Obenga, T. (1996). *Ancient Egypt and Black Africa: A Student's Handbook for the Study of Ancient Egypt in Philosophy, Linguistics and Gender Relations*. London: Karnak House.

Obiakor, F.E. (2005). Between a Rock and a Hard Place: My Journey in the American Maze, in F.E. Obiakor, P.A. Grant (eds.), *Foreign-Born African Americans: Silenced Voices in the Discourse on Race*. Hauppauge, NY: Nova Science Publishers, pp. 3–14.

Obiakor, F.E., Grant, P.A. (eds.) (2005). *Foreign-Born African Americans: Silenced Voices in the Discourse on Race*. Hauppauge, NY: Nova Science Publishers.

Ogbaa, K. (2003). *The Nigerian Americans*. Westport, CT: Greenwood Press.

Ogbar, J.O.G. (2005). *Black Power: Radical Politics and African American Identity. Reconfiguring American Political History*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Ogbu, J.U. (ed.) (2008). *Minority Status, Oppositional Culture, & Schooling*. New York: Routledge.

Ojo-Ade, F. (2011). Living in Paradise?: Africans in America, *Ìrìnkèrindò: A Journal of African Migration* 4: 1–27, <http://www.africamigration.com/Articles2011/OJO%20ADE%20LIVING%20IN%20PARADISE.pdf> (просмотрено 19.07.2013).

Okome, M.O. (2002). The Antinomies of Globalization: Some Consequences of Contemporary African Immigration to the United States of America, *Ìrìnkèrindò: A Journal of African Migration* 1: 1–34, [http://www.africamigration.com/archive\\_01/m\\_okome\\_globalization\\_01.pdf](http://www.africamigration.com/archive_01/m_okome_globalization_01.pdf) (просмотрено 19.07.2013).

Okome, M.O. (2007). African Diasporas, in B.J. Merz, L.C. Chen, P.F. Geithner (eds.), *Diasporas and Development*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, pp. 151–184.

Okome, M.O. (2011). Review of: Copeland-Carson, Jacqueline. *Creating Africa in America: Translocal Identity in an Emerging World City*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004, *Ìrìnkèrindò: A Journal of African Migration* 4: 1–9, [http://www.africamigration.com/archive\\_01/m\\_okome\\_globalization\\_01.pdf](http://www.africamigration.com/archive_01/m_okome_globalization_01.pdf) (просмотрено 19.07.2013).

Okome, M.O. (2012). African Immigrant Relationships with Homeland Countries, in J.A. Arthur, J. Takougang, T. Owusu (eds.), *Africans in Global Migration: Searching for Promised Lands*. Lanham, MD: Lexington Books, pp. 199–224.

Okome, M.O. (2015). Making Do: Personal Reflections on Transnational Yoruba Motherhood in the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> Centuries, [https://www.research-gate.net/publication/281838090\\_Making\\_Do\\_Personal\\_Reflections\\_on\\_Trans-national\\_Yorb\\_Motherhood\\_in\\_the\\_20th\\_and\\_21st\\_Centuries](https://www.research-gate.net/publication/281838090_Making_Do_Personal_Reflections_on_Trans-national_Yorb_Motherhood_in_the_20th_and_21st_Centuries) (просмотрено 18.09.2015).

Okome M.O., Banoum, B.N.-N. (2004). Dimensions of African Migration to the United States: Labor, Brain Drain, Identity Formation and Naturalization, *Ìrìnkèrindò: A Journal of African Migration* 3: 1–26,

[http://www.africamigration.com/archive\\_03/FINAL%20EDIT%20EDITORIAL.htm](http://www.africamigration.com/archive_03/FINAL%20EDIT%20EDITORIAL.htm) (просмотрено 19.07.2013).

Okome, M.O., Copeland-Carson J., Osili, U. (2014). *African Immigrant Innovations in 21<sup>st</sup> Century Giving*. San Jose, CA: African Women's Development Fund USA.

Okoro, J., Ingwe, R., Ijim-Agbor, U. (2012). African-American Influence on American Government's Foreign Trade, Investment and Aid Policies toward Africa: Continuing Challenges, *International Journal of Asian Social Science* 2 (8): 1269–1285.

Okpalaoka, C.L.E. (2013). *(Im)migrations, Relations, and Identities: Negotiating Cultural Memory, Diaspora, and African*. New York: Lang.

Okpalaoka, C.L.E., Dillard, C.B. (2012). (Im)migrations, Relations, and Identities of African Peoples: Toward an Endarkened Transnational Feminist Praxis in Education, *Educational Foundations* 26 (1–2): 121–142.

Okpewho, I., Davies, C.B., Mazrui, A.A. (eds.) (2001). *The African Diaspora: African Origins and New World Identities*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Okpewho, I., Nzegwu, N. (2009). *The New African Diaspora: Assessing the Pains and Gains of Exile*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Okrah, K.A. (2011). Bridging the Gap: Managing the “Cold War” between Africans and African-Americans in the United States of America, *The African Symposium* 11 (1): 33–41.

Okure, A. (2011). The African-Born and the Church Family in the United States, [http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-diversity/pastoral-care-of-migrants-refugees-and-travelers/resources/upload/COLL\\_OQ\\_UIUM-2012final.pdf](http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-diversity/pastoral-care-of-migrants-refugees-and-travelers/resources/upload/COLL_OQ_UIUM-2012final.pdf) (просмотрено 02.08.2015).

Olupona, J.K., Gemignani, R. (2009). Emerging Communities: The Religious Life of New African Immigrants in the United States, in I. Okpewho, N. Nzegwu (eds.), *The New African Diaspora: Assessing the Pains and Gains of Exile*. Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 333–346.

Ong, A. (2003). Cyberpublics and Diaspora Politics among Transnational Chinese, *Interventions* 5 (1): 82–100.

Oostindie, G. (ed.) (2001). *Facing Up to the Past: Perspectives on the Commemoration of Slavery from Africa, the Americas and Europe*. Kingston: Ian Randle Publishers.

Opoku-Agyemang, N., Lovejoy, P.E., Trotman, D.V. (2008). *Africa and Trans-Atlantic Memories: Literary and Aesthetic Manifestations of Diaspora and History*. Trenton, NJ: Africa World Press.

Oray, P.B. (2013). *Another Layer of Blackness: Theorizing Race, Ethnicity, and Identity in the U.S. Black Public Sphere*. Ph.D. dissertation. Iowa City, IA: University of Iowa.

Owusu, T. (2006). Transnationalism Among African Immigrants in North America: The Case of Ghanaians in Canada, , in K. Konadu-Agyemang, B.K. Takyi, J.A. Arthur (eds.), *The New African Diaspora in North America: Trends, Community Building, and Adaptation*. Lanham, MD: Lexington Books, pp. 273–286.

Palmer, C.A. (2000). The African Diaspora, *Black Scholar* 30 (3–4): 56–59.

Palmer, C.A. (ed.) (2006). *Encyclopedia of African-American Culture and History*. Detroit, MI: Macmillan Reference USA.

Paulun, S.F. (2012). *Enacting Cultural Identity: Time and Memory in 20<sup>th</sup>-Century African American Theatre by Female Playwrights*. Ph.D. dissertation. Konstanz: Universität Konstanz.

Phinney, J.S., Onwughalu, M. (1996). Racial Identity and Perception of American Ideals among African American and African Students in the United States, *International Journal of Intercultural Relations* 20 (2): 127–140.

Pierre, J. (2004). Black Immigrants in the United States and the “Cultural Narratives” of Ethnicity, *Identities: Global Studies in Culture and Power* 11 (2): 141–170.

Pierre, J. (2009). Beyond Heritage Tourism: Race and the Politics of African-Diasporic Interactions, *Social Texts* 27 (1): 59–81.

Pierre, J. (2013). *The Predicament of Blackness: Postcolonial Ghana and the Politics of Race*. Chicago; London: University of Chicago Press.

Pleck, E. (2001). Kwanzaa: The Making of a Black Nationalist Tradition, 1966–1990, *Journal of American Ethnic History* 20 (4): 3–28.

Pressley-Sanon, T. (2011). Acting Out: Performing Memory of Enslavement in Ouidah, Benin Republic, *The Journal of Pan African Studies* 4 (5): 57–80.

Rae, D. (2015). African Influences Found throughout Black Fashion, *The St. Louis American*, February 25, [http://www.stlamerican.com/entertainment/living\\_it/article\\_cc02c74e-bd72-11e4-98a7-df7642014e89.html](http://www.stlamerican.com/entertainment/living_it/article_cc02c74e-bd72-11e4-98a7-df7642014e89.html) (просмотрено 16.04.2015).

Ramasubramanian, S. (2010). Television Viewing, Racial Attitudes, and Policy Preferences: Exploring the Role of Social Identity and Inter-

group Emotions in Influencing Support for Affirmative Action, *Communication Monographs* 77 (1): 102–120.

Rashidi, R. (2011). *Black Star: The African Presence in Early Europe*. London: Books of Africa.

Rashidi, R. (2012). *African Star over Asia: The Black Presence in the East*. London: Books of Africa.

Reed, A. (2012). The Commemoration of Slavery Heritage. Tourism and the Reification of Meaning, in L. Smith, E. Waterton, S. Watson (eds.), *The Cultural Moment in Tourism*. London; New York: Routledge, pp. 97–112.

Reed, A. (2013). Diaspora Tourism. The Heritage of Slavery in Ghana, in A. Quayson, G. Daswani (eds.), *A Companion to Diaspora and Transnationalism*. London: Wiley-Blackwell, pp. 524–538.

Reed, A. (2014). *Pilgrimage Tourism of Diaspora Africans to Ghana*. London: Routledge.

Reed, H.E., Andrzejewski, C.S. (2010). The New Wave of African Immigrants in the United States. Paper presented at Population Association of America 2010 Annual Meeting. Dallas, TX, April 15–17, 2010, [http://www.africanamerican.com/folder14/alot more of african & african american history10/queen/100606.pdf](http://www.africanamerican.com/folder14/alot%20more%20of%20african%20&%20african%20american%20history10/queen/100606.pdf) (просмотрено 10.03.2013).

Regis, H.A. (2013). Producing Africa at the New Orleans Jazz & Heritage Festival, *African Arts* 46 (2): 70–85.

Reid, I.D.A. (1939). *The Negro Immigrant: His Background, Characteristics and Social Adjustment, 1899–1937*. New York: Arno Press.

Reinhardt, T. (2007). *Geschichte des Afrozentrismus: Imaginiertes Afrika und afroamerikanische Identität*. Stuttgart: Kohlhammer.

Reynolds, R.R. (2002). An African Brain Drain: Igbo Decisions to Immigrate to the US, *Review of African Political Economy* 29 (92): 273–284.

Rinehart, N.T. (2013). Black Beethoven and the Racial Politics of Music History, *Transition* 112: 117–130.

Rivers, N.M. (2012). Racial Ethnic Identity, Gender, and Generational Outcomes for Sub-Saharan Africans in the USA, *International Journal of Population Research*: 1–14, <http://www.hindawi.com/journals/ijpr/2012/973745/> (просмотрено 20.09.2014).

Roberts, S. (2005). More Africans Enter U.S. than in Days of Slavery, *The New York Times*, February 21, [http://www.nytimes.com/2005/02/21/nyregion/21africa.html?\\_r=2&](http://www.nytimes.com/2005/02/21/nyregion/21africa.html?_r=2&) (просмотрено 06.12.2014).

Rothberg, M. (2013). Remembering Back: Cultural Memory, Colonial Legacies, and Postcolonial Studies, in G. Huggan (ed.), *The Oxford*

*Handbook of Postcolonial Studies*. Oxford: Oxford University Press, pp. 359–379.

Rucker, W.C. (2005). African Americans and an Atlantic World Culture, in A. Hornsby (ed.), *A Companion to African American History*. Malden, MA: Blackwell, pp. 235–254.

Rucker, W.C. (2010). Culture, Identity, and Community: From Slavery to the Present, in L.M. Alexander, W.C. Rucker (eds.), *Encyclopedia of African American History*. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, pp. 125–132.

Sanneh, L. (2003). *Whose Religion Is Christianity?: The Gospel beyond the West*. Grand Rapids, CO: Eerdmans.

Schramm, K. (2004). Das Cape Coast Castle (Ghana) als Heterotopie: Geschichte und Gegenwart eines umstrittenen Ortes, in H. Dilger, U. Frömming, K. Volker-Saad, A. Wolf (eds.), *Moderne und Postkoloniale Transformation: Eine Schrift zum 60. Geburtstag von Ute Luig*. Berlin: Weissensee Verlag, pp. 227–241.

Schramm, K. (2008a). Das Joseph-Proect. Sklavenhandel, Diaspora, Erinnerungskultur, *Historische Anthropologie* 16 (2): 227–246.

Schramm, K. (2008b). Leaving Area Studies Behind: The Challenge of Diasporic Connections in the Field of African Studies, *African and Black Diaspora: An International Journal* 1 (1): 1–12.

Schramm, K. (2009). Negotiating Race: Blackness and Whiteness in the Context of Homecoming to Ghana, *African Diaspora: A Journal of Transnational Africa in a Global World* 2 (1): 3–24.

Schramm, K. (2010). *African Homecoming: Pan-African Ideology and Contested Heritage*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

Schwartzman, P. (2005). Shaw Shans “Little Ethiopia”, *The Washington Post*, July 25, <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2005/07/24/AR2005072401136.html> (просмотрено 30.04.2015).

Sellers, L.S., Ward, E.C., Pate, D. (2006). Dimensions of Depression: A Qualitative Study of Wellbeing among Black African Immigrant Women, *Qualitative Social Work* 5 (1): 45–66.

Shanafelt, R. (2004). Conservative Critiques of African-American Culture: Anthropological and Philosophical Perspectives on the Claim of False Consciousness, *Anthropological Theory* 4 (1): 89–110.

Shaw-Taylor, Y. (2007). The Intersection of Assimilation, Race, Presentation of Self, and Transnationalism in America, in Y. Shaw-Taylor, S.A. Tuch (eds.), *The Other Americans: Contemporary African and Caribbean Immigrants in the United States*. New York: Rowman & Littlefield, pp. 217–253.



Shaw-Taylor, Y., Tuch, S.A. (eds.) (2007). *The Other Americans: Contemporary African and Caribbean Immigrants in the United States*. New York: Rowman & Littlefield.

Shelby, T. (2002). Foundations of Black Solidarity: Collective Identity or Common Oppression?, *Ethics* 112 (1): 231–266.

Shelby, T. (2005). *We Who Are Dark: The Philosophical Foundations of Black Solidarity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Shelby, T. (2011). Black Solidarity and Class Division. Paper prepared for the Penn Program on Democracy, Citizenship and Constitutionalism Conference on Race, Ethnicity, National Minorities, and Citizenship. April 29, 2011.

Spectra (2013). What Kind of African Doesn't Speak Any African Languages? Me, <http://africanarguments.org/2013/04/08/what-kind-of-african-doesn%E2%80%99t-speak-any-african-languages-me/> (просмотрено 11.04.2013).

Stoller, P. (1996). Spaces, Places, and Fields: The Politics of West African Trading in New York City's Informal Economy, *American Anthropologist* 98 (4): 776–788.

Stoller, P. (2002a). Marketing Afrocentricity: West African Trade Networks in North America, *Etnográfica* 6 (1): 159–179.

Stoller, P. (2002b). *Money Has No Smell: The Africanization of New York City*. Chicago: University of Chicago Press.

Strong, I. (2013). *Jumping the Broom: Myth, Memory and Neo-Traditionalism in African-American Weddings*. M.Sc. dissertation. Oxford: University of Oxford.

Strübel, J. (2012). Get Your Gele: Nigerian Dress, Diasporic Identity, and Translocalism, *The Journal of Pan African Studies* 4 (9): 24–41.

Sundiata, I. (2015). Obama, African Americans, and Africans: The Double Vision, in L. Heywood, A. Blakely, C. Stith, J.C. Yesnowitz (eds.), *African Americans in U.S. Foreign Policy: From the Era of Frederick Douglass to the Age of Obama*. Champaign, IL: University of Illinois Press, pp. 200–212.

Swigart, L. (2001). *Extended Lives: The African Immigrant Experience in Philadelphia*. Philadelphia: Balch Institute for Ethnic Studies.

Takougang, J. (2002). Contemporary African Immigrants to the United States, *Ìrìnkèrìndò: A Journal of African Migration* 2: 1–15, [http://www.africamigration.com/archive\\_02/j\\_takougang.htm](http://www.africamigration.com/archive_02/j_takougang.htm) (просмотрено 19.07.2013).

Takougang, J., Tidjani, B. (2012). Making In-Roads: African Immigrants and Business Opportunities in the United States, in J.A. Arthur,

J. Takougang, T. Owusu (eds.), *Africans in Global Migration: Searching for Promised Lands*. Lanham, MD: Lexington Books, pp. 117–134.

Takyi, B.K., Boate, K.S. (2006). Location and Settlement Patterns of African Immigrants in the U.S.: Demographic and Spatial Context, in K. Konadu-Agyemang, B.K. Takyi, J.A. Arthur (eds.), *The New African Diaspora in North America: Trends, Community Building, and Adaptation*. Lanham, MD: Lexington Books, pp. 50–67.

Taylor, K.-Y. (2014). Where Obama's Class Speech Failed, [http://inthesetimes.com/article/16121/where\\_obamas\\_class\\_speech\\_failed?fb\\_action\\_ids=10203271274126617&fb\\_action\\_types=og.likes&fb\\_source=aggregation&fb\\_aggregation\\_id=288381481237582](http://inthesetimes.com/article/16121/where_obamas_class_speech_failed?fb_action_ids=10203271274126617&fb_action_types=og.likes&fb_source=aggregation&fb_aggregation_id=288381481237582) (просмотрено 02.08.2015).

Taylor, R.J., Mattis, J., Chatters, L.M. (1999). Subjective Religiosity among African Americans: A Synthesis of Findings from Five National Samples, *Journal of Black Psychology* 25 (4): 524–543.

Temple, C.N. (2012). Ancient Kemet in African American Literature and Criticism, 1853 to Present, *The Journal of Pan African Studies* 5 (4): 129–148.

Terrazas, A. (2009). African Immigrants in the United States, <http://www.migrationpolicy.org/article/african-immigrants-united-states-0> (просмотрено 11.09.2014).

Thelen, D. (1989). Memory and American History, *The Journal of American History* 75 (4): 1117–1129.

Thomas, H. (2006). *The Slave Trade: The History of the Atlantic Slave Trade 1440–1870*. London: Phoenix.

Thomas, K.J.A. (2011). What Explains the Increasing Trend in African Emigration to the U.S.? *International Migration Review* 45 (1): 3–28.

Thomas, K.J.A. (2012). Race and School Enrollment among the Children of African Immigrants in the United States, *International Migration Review* 46 (1): 37–60.

Thornton, J. (1998). *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1800*. New York: Cambridge University Press.

Tinuoye, K. (2013). Young Africans in America on a Mission to Rebrand Homeland, <http://thegrio.com/2013/01/24/young-africans-in-america-on-a-mission-to-rebrand-homeland/> (просмотрено 02.08.2015).

Tonkin, E., McDonald, M., Chapman M. (1989). *History and Ethnicity*. London: Routledge.

Traore, R. (2006). Voices of African Students in America: “We are Not from the Jungle”, *Multicultural Perspectives* 8 (2): 29–34.

Udogu, E.I. (2004). African Development and the Immigration of Its Intelligentsia: An Overview, *Ìrinkèrindò: A Journal of African Migration* 3: 1–24, [http://www.africamigration.com/archive\\_03/FINAL%20EDIT%20UDOGU%20African%20Dev.%20Immig.%20Intelligentsia.pdf](http://www.africamigration.com/archive_03/FINAL%20EDIT%20UDOGU%20African%20Dev.%20Immig.%20Intelligentsia.pdf) (просмотрено 19.07.2013).

Uwah, G.O. (2005). Reflections of an African-Born Immigrant: Story of Alienation, in F.E. Obiakor, P.A. Grant (eds.), *Foreign-Born African Americans: Silenced Voices in the Discourse on Race*. Hauppauge, NY: Nova Science Publishers, pp. 15–28.

Uzoigwe, G.N. (2008). A Matter of Identity: Africa and Its Diaspora in America Since 1900, Continuity and Change, *African and Asian Studies* 7 (2–3): 259–288.

Varenne, H. (1977). *Americans Together: Structured Diversity in a Midwestern Town*. New York: Teachers College Press.

Vertovec, S. (2000). *The Hindu Diaspora: Comparative Patterns*. London: Routledge.

Walker, R. (2006). *When We Ruled: The Ancient and Medieval History of Black Civilizations*. Baltimore, MD: Black Classic Press.

Warren, K., MacGonagle, E. (2012). “How Much for Kunta Kinte?!”: Sites of Memory & Diasporan Encounters in West Africa, in W. van Beek, A. Schmidt (eds.), *African Hosts and Their Guests: Cultural Dynamics of Tourism*. Rochester, NY: Boydell & Brewer, pp. 75–102.

Watson, M.A. (2004). Africans to America: The Unfolding of Identity, *Ìrinkèrindò: A Journal of African Migration* 3: 1–16, [http://www.africa-migration.com/archive\\_03/FINAL%20EDIT%20WATSON%20AFRICAN%20IMMIG.%20ID%20DEVELOPMENT.pdf](http://www.africa-migration.com/archive_03/FINAL%20EDIT%20WATSON%20AFRICAN%20IMMIG.%20ID%20DEVELOPMENT.pdf) (просмотрено 19.07.2013).

Werbner, R.P. (ed.) (1998). *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power*. London; New York: Zed Books.

White, K.C. (2014). Fade from Black: Becoming Africana, *The Journal of Pan African Studies* 6 (10) : 185–208.

Wibault, M. (2005). *L’Immigration africaine aux Etats-Unis depuis 1965*. Paris: Université Paris I Panthéon-Sorbonne.

Williams, P.A. (n.d.). And to My Healers..., [https://www.academia.edu/7340031/And\\_To\\_My\\_Healers](https://www.academia.edu/7340031/And_To_My_Healers) (просмотрено 14.06.2014).

Williams, II, R. (2008). Barack Obama and the Complicated Boundaries of Blackness, *The Black Scholar* 38 (1): 55–61.

Williams, Z.R. (2007). African Americans, Pan African Policy Matters, and the Development of the Black Foreign Policy Constituency for

Africa and the African Diaspora, 1930–1998, *The Journal of Pan African Studies* 1 (10): 135–151.

Wilson, J. (2003). African-Born Residents of the United States, <http://www.migrationpolicy.org/article/african-born-residents-united-states> (просмотрено 11.09.2014).

Winters, C.A. (1984). Blacks in Europe before the Europeans, *Return to the Source* 3 (1): 26–33.

Winters, C.A. (1985). Going Back to the Roots, *Afkar: Inquiry* 2 (4): 56–57.

Winters, C.A. (2014). Blacks in Ancient China, in K.E. Hester (ed.), *Survey of African Music*. San Diego, CA: Cognella, pp. 179–186.

Wolfe, A. (2006). *Does American Democracy Still Work?* New Haven, CT; London: Yale University Press.

Worth, R. (2005). *Immigration to the United States: Africans in America*. New York: Facts On File.

Wright, D.R. (1981). Uprooting Kunta Kinte: On the Perils of Relying on Encyclopedic Informants, *History in Africa* 8: 205–217.

Wright, D.R. (2011). The Effect of Alex Haley’s “Roots” on How Gambians Remember the Atlantic Slave Trade, *History in Africa* 38: 295–318.

Zack, N. (2003). Reparations and the Rectification of Race, *The Journal of Ethics* 7 (1) : 139–151.

Zezeza, P.T. (2008). The Challenges of Studying the African Diasporas, *African Sociological Review* 12 (2): 4–21.

Zezeza, P.T. (2009). Diaspora Dialogues: Engagements between Africa and Its Diasporas, in I. Okpewho, N. Nzegwu (eds.), *The New African Diaspora: Assessing the Pains and Gains of Exile*. Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 31–60.

Zezeza, P.T. (2010). Reconceptualizing African Diasporas: Notes from a Historian, *Transforming Anthropology* 18 (1): 74–78.

Zijlma, A. (n.d.). Slave Trade Tours in West Africa, <http://goafrica.about.com/od/ghana/a/slavetours.htm> (просмотрено 29.04.2015).

Zong, J., Batalova, J. (2014). Sub-Saharan African Immigrants in the United States, <http://migrationpolicy.org/article/sub-saharan-african-immigrants-united-states> (просмотрено 30.10.2014).

## **SUMMARY**

### **Introduction**

In the 17th–19th centuries, Black communities of the descendants of people who were forcibly removed from Africa by slave traders formed in the New World. In the United States of America, today they constitute 12.6% of the population – 39.9 from 316.1 million people. Voluntary migration from Africa to the USA began the same time with the abolition of slavery, in the 1860s, but its scale remained small till the 1980s – 1990s. In the end of the last century migration from Africa to the US intensified dramatically, and by 2013 the number of sub-Saharan Africa natives in the country reached 1.4 million.

Despite common roots, there is a considerable social distance between African Americans and Africans. This contradicts the postulates of a number of powerful intellectual, cultural, and political trends that began to spread from the middle of the 19th century. Garveyism, Pan-Africanism, Afrocentrism and other teachings of this kind insist on single spiritual and mental background of all Black people wherever they were born, on worldwide “black brotherhood”, and on the presence of goals and tasks that are common for all the people of “black race” and demand their concerted actions in the world ruled by the Whites. However, until recently, the relations between Black communities of the two hemispheres were largely virtual. When a real “meeting” took place with the current inflow of Africans to America, it became clear that many grave differences of all sorts had formed between them over the centuries of separate existence.

As our respondent said, “it’s still very hard for Africans to accept African Americans. Also for African Americans to accept Africans: a lot of African Americans see Africans as just any other foreigners”. Among the reasons for this, the peculiarity of mutual perceptions plays a significant part. To a considerable degree, this peculiarity is determined by social factors, but cultural are no less important. Some topoi of the mutual perceptions of Africans and African Americans are connected with different refraction in the both groups’ collective memory and mass consciousness of important events of the past. The other topoi are related to the today’s experience of intercultural interaction.

Our fieldwork was done in seven states (Alabama, Illinois, Massachusetts, Minnesota, Missouri, New York, and Pennsylvania), in towns and medium-size cities from to St. Louis, MO, as well as in Boston, Chicago, Minneapolis, New York City, and Philadelphia, in 2013–2015. In total, 196 structured interviews and non-structured conversations were recorded and observations of many public and private events in the lives of African Americans and African migrants were fixated.

## **CHAPTER 1. African Americans and African Migrants: Mutual Attraction and Repulsion**

### **Black U.S. residents: Different identities, different communities**

Diasporas as network communities have already formed among migrants to the USA from many African nations. These are just national diasporas, not a single “African diaspora”. The country of origin is the reference point of identity for most first generation African migrants. This fact is fundamental for understanding of mutual perceptions of Africans and African Americans. Contrary to the Africans, African Americans, despite regional variations, form a single cultural, including language, unit that defines itself on the basis of race. Besides, they see themselves not as a diaspora that has to incorporate into the American society, but as one of its initial most important

components. Except a part of intellectuals, African Americans do not associate themselves personally with Africa, but regard themselves as true Americans; the only ones whose ancestors became Americans against their will. Some respondents considered the relationship between African Americans and Africans in the USA as primarily the relationship between the autochthons and migrants. A part of African Americans are even fears that they can be associated with African migrants, because in the American public consciousness, the migrants' status is lower, the less economically developed their home countries.

African migrants themselves feel the difference in the attitude to America between them and the country's black natives. Some of them openly say that the main reason for the significant discrepancies between their cultures, styles of thinking and behavior is that African Americans are "in their country" and the American society is "their society". Sometimes, Africans argued that Black Americans treat them worse than White, that only from them they have heard open calls to "go home". Africans clearly realize themselves as migrants – people who came to a strange country and are trying to integrate into its society. Most Black migrants do not want to be called "African Americans", because they would like to avoid associations with those who are usually called so: They do not want to be seen as either descendants of slaves or people from lower social strata with low level of culture.

Africans draw borders of their communities not on grounds of race. They see African Americans as a well-defined ethnic group. That racial division can be a basis of social fabric and citizens' perception of each other causes astonishment and incomprehension of the people who come from mostly monoracial African countries. African Americans often assess this reaction as unwillingness to identify with them, ignoring of the interests of the black race. For them, race is the main criterion of world's division into "theirs" and "strange". It is the key layer of self-consciousness that swallows not only ethnic but often the class layer too: for many African Americans, social differences are just a projection of racial differences, and social problems are a reflection of racial inequality.

The generalized images of "Africa", "Africans", and "African culture" that ignore the continent's diversity have formed in most African Americans' minds as a consequence of their own ethnocultural integ-

rity. Africans often feel offended by Americans', including Black, neglect of cultural, ethnic, and national diversity of Africa. However, Africans themselves encourage such a perception. Understanding that it is easier to make money on something "African" than, e.g., "Nigerian" or "Ghanaian", they open "African hair braiding salons", "African stores", etc. Black Americans become their main customers. Selling such "Africanness" to them, seeking a connection with unified, mythologized, and mystified "true Africa", has become a well-established business, in which many African migrants are involved.

So, African Americans and Africans do not form a single "Black community". A significant part of our respondents think that this will never happen in the future too, although some admit it because of Americanization of migrants' children. Nevertheless, the lack of "Black unity" does not mean that the relationships between African Americans and African migrants are bad. They generally can hardly be described unambiguously, not least because they are not quite the same in different educational and age groups, in megacities and in the outback, in different historical and cultural regions of the country. The African and African American informants described these relations in the broadest possible range from "excellent" to "antagonistic". The African American – African relations resemble simultaneous attraction and repulsion of two magnets. They understand that among all ethnoracial communities in the country, they (and also African Caribbeans) are the closest to each other (to the degree that for non-Black Americans they often merge into one), they recognize common roots and partial similarity of problems in society for which racial division is so important. But myriads of social, cultural and linguistic differences, that are immediately detected at an attempt of mutual attraction, cause mutual repulsion.

### **Black U.S. communities: The formation of mutual images of cultures**

Mutual images of cultures form in the consciousness of Africans and African Americans on the basis of personal communication, knowledge and ideas of Africa's and "Black America's" cultural past, and assimilation of the stereotypes about the current state of these cultures. In both groups these images are multiple and form a continuum



in which the degree of their positivity generally increases when referring to people more interested in common cultural roots of the Black communities, more inclined to believe in the existence of a single “black culture” and, consequently, in “objective”, aprioristic brotherhood of all the people of black race as “Africans” regardless of where they were born.

Although many African migrants reside in the same neighborhoods with Black Americans, those Africans who can afford it reside in socially more favorable, and hence predominantly non-“black”, neighborhoods. But even when African-Americans and Africans are neighbors, communication between them is usually quite limited and superficial. It remains like this in other places where Black Americans and sub-Saharan African migrants often meet each other: at work or studies, at different events – from non-profit organizations meetings to sport matches, as well as at religious services. Few of our respondents have friends from the other Black community. Marriages between African Americans and Africans are infrequent and are considered as mixed by both sides – as marriages between members of different communities (and because of that, they are approved not by all). Almost exclusively among best educated people from both groups one can meet those who have enough knowledge of the Africans and African Americans’ past. As personal communication is limited and knowledge about each other is poor, the preconceived ideas and stereotypes come to the forefront at the mutual images of cultures formation in the consciousness of African Americans and African migrants.

Education and age play an important role among the social factors that influence the Black communities’ mutual images of cultures. The higher the educational level of interacting members of both communities, the more positive their opinions of each other’s cultures and the friendlier their relationships. As a rule, the same is true for the youth vs. people of older generations. The first regularity is more rigid, as it manifests itself almost in all appropriate cases, including among young people. The second regularity is not so rigid: there are quite enough of young but poorly educated people whose image of the other black culture is negative. Single in its form and essence modern education instills everywhere the same values and norms atop local, culturally marked, thereby creating ample room for mutual understanding

of all those who are called “professionals”. There are other social factors that influence the formation of Black Americans and African migrants’ mutual images of cultures, e.g., gender. The factor of class also is not a mere replica of that of education. Race as such remains a significant social factor. However, in this book, we concentrate on the not less important cultural-anthropological factors: collective historic memory, and intercultural similarities and differences.

## **CHAPTER 2. Historic Memory as a Factor of Interaction between African Americans and Sub-Saharan African Migrants**

### **Collective memory of the past and intergroup relations in the present: African Americans and American Africans**

Historic consciousness always relates memory of the past to the present. Events of the passed epochs are reflected and kept in it to the degree to which they are important for the group, for supporting its identity at the present time. That is why collective historic memory is selective (it concentrates on key moments in a group’s history), flexible (it can change assessments of the past depending on sociocultural changes in the present), and always plays a part in formation and support of group identity, in finding places for “us” and “others” in the collective mental picture of the world, and hence in the actual relations between “us” and “them”. The latter is particularly evident in mutual perceptions of African Americans and African migrants to the USA.

It can be stated that most African Americans and Africans do not have an integral vision of history – of their own history and even more so of each other’s. Their historic consciousness is discrete: there is no history as a process in it, but there are several isolated bright topoi – the most important events. Although all these topoi are directly or indirectly related to the socio-political and spiritual resistance of Black people to the Whites’ exploitation in or outside Africa, they can be different or be of different importance to African Americans and Africans. Still, notwithstanding the differences, can’t there exist, in their minds, the concept of “black history” as common history of all the people whose roots are in Africa? This issue is crucial for understand-

ing to what extent historic memory promotes or prevents the formation of a common feeling of belonging to a single whole, namely, the “Black community”.

Very remarkably, on this topic the main divide is not between African migrants and African Americans but between highly educated members of both communities and their less educated representatives. Among the former, opinions differ: some respondents consider black history a reality while others a fiction. Besides, the views of those who argue that black history does exist differ. For some of them, explicitly or implicitly, it is the antithesis to “white” history, considering “black” history as a common bond forged because of the suffering inflicted by the Whites. For these respondents, all Black people have common political cause without common cultural identity. For others, its foundation lies in the common origin of all Black people from Africa, dating back to the days by far preceding the appearance of the Whites on the continent. They see the basis for the unity of African Americans and Africans in common historical and cultural roots and in determined by them ostensibly unchangeable (in fact mythologized) properties of “African personality”. At the same time, averagely and poorly educated people lacking a broad cultural outlook, in particular residents of poor neighborhoods in megacities, strongly believe that the history of Africans and the history of African Americans do not form a single Black history, that these are separate entities. Almost all African American respondents that fall into this category stressed that the main aspect in their history is slavery and the struggle against it, while the Africans did not experience them, and this is what makes their histories different.

### **The past of Africa and Black America in the historic memory of the U.S. black communities**

#### *Africa before the Slave Trade and Colonialism*

This period of African history is the most mythologized in the consciousness of some Africans and especially African Americans. Partly, this is a consequence of the construction of the past by intellectuals, such as the Senegalese C.A. Diop and Black American M.K. Asante. Nevertheless, for the majority of both African Ameri-

cans and Africans, the place of pre-slave trade, pre-colonial Africa in their historic consciousness is determined not by its mythologized vision but by the very limited real knowledge about it.

The time before division of “black history” into history of Africa and history of Africans and their descendents in the New World is not a cornerstone of historic consciousness for either African migrants or African Americans, yet it occupies different places in it. African Americans either ignore that period, not considering it as “their” past, or mythologize it in attempt to “make” it become “theirs” in their own consciousness and in the eyes of others. Only some of them see pre-slave trade and pre-colonial history of Africa as an organic part of their people’s history. For Africans, just this position is invariably absolutely logical and correct.

*Transatlantic Slave Trade, Slavery, and Its Abolition in the U.S.A.*

The trans-Atlantic slave trade spawned the very phenomenon of “Black Americans”, as well as the questions about the existence since then of single “black history” and “the African cultural tradition” in the Old and New Worlds. The very birth of African Americans was directly linked to the incredible anguish, and the “birth trauma” of slave trade and slavery still to a large extent determines the worldview and social behavior of African-Americans from all social strata. Some scholars write about African Americans’ “internalized racism”, meaning that they copy the arrogant attitude to Africans, once typical for White oppressors, this way trying to get rid of the trauma of slavery.

For Africans, slave trade, not as a personal emotion but as an event in African history, is a symbol of the former oppression of Black people, too. However, for them the acuteness of this point in historic memory and mass consciousness is not as great as for Black Americans. Personally they are not descendents of slaves, and sometimes they even put themselves above African Americans as people with ostensibly “slave mentality”. Besides, the difference in acuteness of attitude to slave trade and slavery is also explained by the fact that today Africans proudly have sovereign states, while many African Americans still feel second class citizens in their country.

The African Americans’ attitude to Africans is in no small measure determined by the important place occupied in their collective

memory by the real historic fact that Africans themselves supplied slaves to white traders. Black Americans often consider Africans as descendents of those who sold their ancestors into slavery. Africans usually feel hurt by such charges, though some of them try to treat this situation with understanding: sometimes it was the trauma of slavery, Africans account for those negative traits which they ascribe to African-Americans from the lower social classes – aggressiveness, embitterment, suspiciousness, etc.

At the same time, there are people who try to overcome the trauma of slavery by cultivating the “spirit of Africa”, positioning themselves as first of all Africans. These are those who wear “African” clothes, change “white”, “slave” names for “African”, “returns” to the “African religion” of Islam or even animism, and in general, try to feel, think, and behave “as true Africans” in their understanding. As a rule, they belong to the lower and typical middle class. Among African Americans from the upper middle class and Black celebrities, the desire to restore the link with Africans, torn by the slave trade, is manifested in other forms, too. Wealthy African Americans pass expensive DNA test to find out to from which African people their ancestors were, and go to Africa to visit the sites connected with the slave trade. However, many African Americans from all strata feel Americans to the degree at which they are not interested in African roots.

American Africans unanimously support the African Americans’ trips to Africa, because they lead to the rejection of negative stereotypes, and hence contribute to making the relations between the Black communities better. The fashion for the DNA test, Africans believe, will help African Americans realize that Africa is not ethno-culturally homogeneous. In the meantime, Africans always speak ironically about those African Americans who try to “become more Africans than Africans”, to find “true Africa” without leaving the home country and think that they really find it in pseudo-African clothes, souvenirs that have nothing to do with folk art, etc.

It is clear that the slave trade, as a common symbol of oppression, unites all the Blacks in the face of the Whites. But of course, this is not enough for they could feel historic and cultural unity. Not only because a union based not on own closeness but on common difference from some third party is deliberately unstable and defective. It is so also because the slave trade reflects differently in the historic

memory of Africans and African Americans and occupies different positions in their consciousness. For the African Americans, it is of key importance. For the Africans, the topos of slavery is also important, but firstly, not to that degree, and secondly, it refracts in their minds from a different angle: For them, this is not the story of the betrayal of some black people by other, but the story of exploitation of the Blacks by the Whites. Paradoxically, but in this case the racial aspect is expressed brighter in Africans. In general, the historic memory of the slave trade separates the Black communities from each other rather than unites them in the face of “White” America.

### *Colonialism and Anticolonial Struggle in Africa*

The significance of the topos of colonialism for the African migrants – Black Americans interaction is not as great as of the topos of slavery, but it is still important, and especially just in comparative retrospect with slavery. A meaningful question for people from both groups is: can the oppression of Africans under colonialism be equated to the sufferings of African Americans under slavery? Hence, should their relationships be those of true companions in misfortune or those between descendents of the people who suffered immensely and, so to speak, “moderately”? Many African Americans believe that colonialism and slavery should not be placed in a row on the degree of inhumanity. They accuse Africans of the lack of understanding of the horrors of their ancestors’ lives. In their turn, Africans regret about Black Americans’ underestimation of the inhumanity of colonial regimes and that the conviction of African Americans in the lack of understanding by Africans of the nightmare of slavery makes a negative impact on their attitude towards them. Sometimes they accuse African Americans of not supporting their struggle against colonialism, what is not true. As for the African Americans that cultivate African identity, they, as well as members of left organizations based on the ideology of “Black internationalism”, try to avoid comparisons between slavery and colonialism. They prefer to speak about the Black person’s troubles in general, everywhere – about the troubles brought by the Whites.

Many African Americans emphasize their actually still unequal position in their own country. Nevertheless, it does not prevent some

of them from feeling citizens of a great advanced power in the face of the natives of “backward” countries and from demonstrating their “superiority”. Like many Africans see the roots of African Americans’ problems in their “slave mentality”, the latter see the roots of Africa’s socio-economic backwardness in colonialism that “suppressed in Africans desire to develop”. On the contrary, Africans feel proud of the fact that their home countries have got rid of colonialism, albeit remain poor and burdened with many problems. Clearly, colonialism is estimated as a negative phenomenon by African-Americans and African migrants to the same degree but from different positions. This leads to not the same conclusions about its consequences. The differences in these conclusions influence the mutual perceptions of the two communities.

### *The Civil Rights Movement in the U.S.A.*

The “Icons” of the Movement – R. Parks, A. Davis and especially M.L. King, Jr. and Malcolm X, are equally revered by members of both black communities. The African respondents recognize the importance of the movement against racial segregation in the USA for themselves and for the whole world. However, a part of African Americans think that today’s migrants from Africa do not have the moral right to enjoy the goods paid by their suffering in the eras of slavery and racial segregation.

Often cast accusations of the Africans by African Americans of ignoring their struggle for racial equality and civil rights are unjust to the same degree as the Africans’ accusations of African Americans of ignoring their fight against colonialism. Yet, besides the general humanist aspect, the Civil Rights Movement is important to the Africans to the extent to which they are aware of themselves as representatives of a definite race. The racial layer definitely exists in their collective identity. However, its role in the Africans’ identity and consciousness is much more moderate than in African Americans’.

### *The Struggle against Apartheid in South Africa*

Africans and African Americans stand in solidarity in the evaluation of the fall of apartheid in South Africa as an event of exceptional

importance. However, the meaning of apartheid and struggle against it is not the same in their consciousness. Africans see the fight against apartheid as a page in history of the whole continent, as the triumphant final stage in the anticolonial struggle of all the peoples and countries of Africa. African Americans look at it from another perspective – rather racial than socio-political. For them, the coming to power of the Black majority in South Africa in 1994 means first of all a very important, yet not the final, step on the way to social and spiritual liberation of the whole Black race.

So, essential differences in the perception of the historic past by African Americans and African migrants to the USA are observable with respect to all its key events. As a matter of fact, even not the same events and facts are key for them. The substantial differences in their perception, estimation, and imparting importance, alongside with the lack of feeling of their historic past's unity, spiritually and mentally separate African Americans and African migrants, complicate the relations between them.

### **CHAPTER 3. Images of Cultures and Interaction between African Americans and Sub-Saharan African Migrants**

#### **The impact of images of cultures on the relations between Black Americans and African migrants**

A part of our respondents believe that the unity of all the Black people is based on the fact that they all suffered from, and fought against oppression by the Whites. Some other African Americans and Africans base their belief in “Black unity” on the conviction in immanent and indestructible cultural unity of all the Black people. This primordialist view follows from the idea that people of every race have certain typical traits of personality, worldview, and culture. In both cases, the differences between black cultures are attributed to the different historical experience of the Black person on both sides of the Atlantic Ocean. However, the majority of African migrants and African Americans see the cultures of Black communities in the USA as basically different.



“Prejudice” would be the key word for estimation of the African Americans and African migrants’ ideas of each other’s cultures and for evaluation of how these ideas correlate with their images of own cultures. This prejudice is mutual. Educated respondents openly indicated it as the main feature of the Black Americans and Africans’ view of each other. A very important component of this prejudice is aprioristic belief that “they don’t like us”. Due to the mass media and movies, the image of the African American with which the African goes overseas is negative. S/he arrives in America with prejudice against the Black American, who meets him or her already having a preconceived opinion about the African himself or herself. Most Africans go to America not counting on the support of African Americans, while Black Americans usually do not rush to offer them their assistance. As a rule, in the USA, the mutual prejudice only becomes stronger and serves as a formidable foundation for social interaction of members of the two communities. The respondents unanimously stated that the cases when all the Blacks unite are very rare. These occasions never result from the sense of cultural closeness but always become a reaction to the blatant manifestations of the common to all of them threat of racism. The events like the notorious Amadou Diallo shooting show members of all the Black communities that in America’s historic and cultural context, they are objectively closer to each other than they usually think and even would like to be.

However, many informants from both groups believe that the relations between African Americans and African migrants are becoming better. They reasonably see the prospect not in erasure of differences between the cultures or assimilation of the migrants, but in realization of educational programs that would promote communication between the “African” and “American” Africans, on the one hand, and in general increase in the educational and cultural level of the counterparties of interaction, on the other. This must allow more and more members of the two communities to find common ground atop cultural differences.

### **The cultures of African Americans and Africans in mutual perceptions**

Almost all the representatives of both communities believe that the “cultural differences” is the main what separates Black Americans and

Africans. The dominant opinion among the African migrants is that as a result of disconnection from the roots, African Americans have lost typically African social values and have become “just Black Americans”. They mean the values that characterize traditional, non-industrialized cultures but remain relevant in today’s Africa despite some distortion. In the diaspora, the Africans’ identities become more multifaceted, but migrants underline that in America they still retain collectivism, firmness of the family (not only nuclear but also extended), respectful attitude to people, especially to those senior in terms of age or social status, adherence to the principle of mutual aid. They believe that African Americans differ radically from them because, having lost these values, they have acquired the opposite to African individualistic culture. Among the African American informants, there were those who insisted that their people are collectivistic not less than Africans. Yet very many African Americans agreed that individualism has really become typical for their culture.

A part of Africans also noted spirituality as an indigenously African feature that positively distinguishes them from African Americans. Spirituality is often identified with religiosity, the immanent religious feeling irrespective of a particular religion. At the same time, the majority of African Americans believe that high level of spirituality, religiosity is inherent in members of all the Black communities. The objective situation among African Americans is typical for the contemporary West: the core of a religious community is formed by seniors from the lower or typical middle class. In Africa, the level of religiosity is higher just among young and middle-aged people. After moving to the USA, Africans retain religiosity. Furthermore, it becomes even stronger because religion is an important factor of identity maintaining, while religious institutions promote cohesion of the diaspora members, provide them with moral support and practical assistance.

So, a great part of Africans insist that African Americans are already not Africans because they are committed to not African but typically American social values. Yet some African migrants go even further and argue that the descendents of slaves have not even Americanized but simply degraded, i.e. lost any culture and social values at all. These Africans stress that even in the diaspora they have cultural soil, while Black Americans were taken out of that soil by the roots

long ago, oppressed and deprived of dignity. As a result, they became mankurts without a homeland, without history, without culture. In the eyes of the respondents that keep to this view, their argument becomes of particular value because for the Africans, it is natural to be proud of their motherland and the inviolability of their spiritual connection with it. The African migrants continue to regard their native countries their true “homes”.

Some African Americans agreed that Africans have more self-esteem but stressed that it is exceptionally the legacy of slavery and racial segregation. They emphasized that those Africans who do not want to take it into account are wrong in their disparaging attitude to Black Americans. Not a small part of African Americans have no interest in the roots, considering themselves pure Americans. Hence, they see just migrants in Africans. However, many not indifferent to Africa Black Americans have to recognize the fundamental difference between themselves and Africans: “Coming from Ethiopia or Nigeria, they know their history. And we, African Americans, actually, don’t know where we are from”.

The conflict between the African and American components described as the most fundamental feature of the African American identity by W. Du Bois at the turn of the 20th century, continues nowadays. According to the generally correct observation of an African respondent, “one can see two main variants of the African Americans’ attitude to Africa: some of them go to Africa, pass the DNA test on the ancestors’ origin and admire Africa, while for others Africa is a synonym for backwardness”. Not infrequently both views coexist in the same person.

While Africans and a part of African Americans consider the latter’s “de-Africanization” and “Americanization” as a negative event, many Black Americans see it as their advantage to Africans. Seeing themselves as natives of a highly developed nation, representatives of an advanced civilization, they look at Africans as at people with primitive culture who come from backward countries of a savage continent and have no idea of technical, social, political, and cultural achievements of the modern world.

Stereotypical images of cultures are supplemented by the typified images of those who belong to them. Mutual reproaches in arrogance and unwillingness to communicate with people from the other com-

munity are characteristic. A part of African Americans see as provocatively unpleasant everyday habits and demeanor of the Africans in society and in the family, in which, in their opinion, reigns unacceptable in the civilized world domination of men over women. In their turn, many Africans are sure that African American families are based on everyday domestic violence. And the manner of social behavior of a large part of African Americans from the lower social strata, the so-called “gangster style”, is unacceptable to many Africans even more so. Africans express concern that others can spread the image of Blacks as adherents of this style on them. Some African migrants believe that African Americans do not limit themselves to the gangster style of behavior but that criminal inclinations are really widespread among them.

A huge part of African migrants do no doubt that black Americans are in such a deplorable situation because they do not want to study and work. They believe that African Americans have no life activity, ambition, curiosity, want to live on all ready, under the cover of talk about the suffering of their ancestors and blaming for their misfortunes all around, including the African migrants. Black Americans simply do not seek to make an effort to use the opportunities that are available in the contemporary American society, in order to achieve social and material well-being.

The Africans pay so much attention to this, because it comes to those very opportunities that are concentrated in the notion of the “American dream”. These are the opportunities for which the migrants go and which, as deemed, African Americans have by virtue of the fact of birth in the US. Africans very often respectfully speak about America as the “land of opportunities”. In the mentality of African Americans, they see a direct opposition to the most demanded in emigration features of their own mentality. They comprehend these features as typical for Africans, not as just necessary for migrants.

Naturally, Black Americans recognize the existence of serious problems of their community. Both African Americans and Africans see their roots in the eras of slavery and racial segregation but interpret them differently. The overwhelming majority of African Americans tend to consider the present-day problems as a consequence of belonging of a significant part of their community to the poorest, hav-

ing the most limited access to culture and education social strata. They emphasize the continuing actual inequality of the Blacks, their dependence on the prejudice of the dominant White community. In other words, they see the persistence of racial inequality and racism as the main obstacle on the Black community's way to social well-being. Africans, as a rule, proceed from the assumption that slavery and racial segregation made extremely negative impact not so much on today's American society, but rather on Black Americans themselves. The centuries of slavery and racial segregation, Africans believe, led a considerable part of African Americans to mental and cultural degradation and to transforming into an aggressive and destructive asocial mass.

Discrepancies and similarities in ethnographic manifestations of cultures are also very important for their images formation. For many people, the difference, for example, in clothes is a clear sign of dissimilarities between cultures. When similarities were the point, non-material phenomena were mentioned more frequently: specific gait, love to dance, sense of humor and so forth. The interlocutors treated these peculiarities as typically African, unconsciously preserved by slaves and their descendents in the New World.

English is the only possible mother tongue for all the African Americans, while different African languages are so for most African migrants. This fact per se is comprehended by people from both groups as an important cultural distinction. Africans profess English to different degrees, but what is more important is the accent. All the Africans who moved to the US in conscious age speak English with an accent. The language of African Americans differs from that of White Americans much more than the language of African migrants who are guided by its standardized "white" version. But "Black African" is native, American; it emphasizes the specificity of its speakers' socio-cultural position as of a segment of the American society. At the same time, the Africans' accent gives them out as "non-locals". To the African Americans, it signals about the cultural distance between the two communities and about their own privileged status of "true Americans". The Africans see their accent and the others' reaction to it as a proof of their inability (contrary to their growing in the US children) to become "complete Americans" and to be treated accordingly by nee Americans, including Black.

## **Conclusion**

One of the central tenets of the ideologists of all the trends in “black nationalism” of the 19th – 21st centuries is that culturally and spiritually, all those with black skin color and whose roots are in Africa are “brothers and sisters”. There were those who agreed with this statement among our numerous respondents. However, it seemed no more than a slogan to most African Americans and especially Africans. As a respondent said, “I do not believe we are brothers and sisters just because society classifies us based on skin color and on the fact that all black people suffer some form of social discrimination. We are not brothers and sisters just because all Blacks get their roots from Africa. Brothers and sisters should care for one another”.

The “magnetic poles” of the Black communities both attract and repel them; in such a magnetic field, the cultural-anthropological factors do play a significant role in the mutual perceptions of, and relationship between the two groups.

ДЛЯ ЗАМЕТОК

*Научное издание*

**Дмитрий Михайлович Бондаренко**

**ОТТЕНКИ ЧЕРНОГО**

Культурно-антропологические аспекты  
взаимовосприятия и взаимоотношений  
африкано-американцев и мигрантов  
из стран субсахарской Африки в США

*Утверждено к печати*

*Институтом Африки РАН*

Зав. РИО ИАфр РАН *Н.А. Ксенофонтова*

Редактор *Н.С. Ковалева*

Компьютерная верстка *Г.М. Абишевой*



Подписано к печати 12.01.16. Объем 14 п.л.  
Тираж 500 экз. Заказ № 112.

Отпечатано в Издательстве «Языки славянской культуры»  
№ госрегистрации 1037739118449  
Тел.: +7 495 959-52-60.  
E-mail: lrc.phouse@gmail.com  
Сайт: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>