

# «Вперед в прошлое»: память о работорговле и взаимоотношения между африкано-американцами и мигрантами из Африки в США<sup>1</sup>

Д.М. Бондаренко

**Аннотация.** В основу статьи положены полевые материалы, собранные в семи штатах США в 2013–2015 гг. Ее цель – показать, как различия в исторической памяти африкано-американцев и современных мигрантов в США из стран суб-сахарской Африки влияют на их взаимовосприятие и взаимоотношения. В первую очередь это касается отражения в коллективной памяти и массовом сознании тех и других трансатлантической работорговли – явления, которое породило сам феномен черных американцев и проблему единства «черного мира» и его истории. В статье показывается, что историческая память о трансатлантической работорговле, рабстве и борьбе с ним имеет 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. Существенные различия в восприятии, оценке и придании значения работорговле, рабству и борьбе с ним в большей мере разделяют группы черного населения современных Соединенных Штатов между собой, нежели объединяют их перед лицом белой Америки. Отсутствие у многих

**Бондаренко Дмитрий Михайлович**, доктор исторических наук, профессор, заместитель директора, ФГБУН Институт Африки РАН, 123001, г. Москва, ул. Спиридоновка, 30/1, dbondar@hotmail.com.

<sup>1</sup> Исследование выполняется при финансовой поддержке РГНФ в рамках научного проекта № 14-01-00070 «Африкано-американцы и мигранты из стран Африки в США: культурная мифология и реальность взаимоотношений». При написании статьи также использованы полевые материалы, собранные в рамках научного проекта РГНФ № 13-01-18036 «Отношения между африкано-американцами и мигрантами из стран Африки в США: социокультурный аспект взаимовосприятия общин». Автор – руководитель обоих проектов – выражает искреннюю признательность их исполнителям, совместно с которыми собирался полевой материал, – А.Е. Жукову и В.В. Усачевой, друзьям и коллегам, оказавшим неоценимую помощь в организации и проведении исследования: М. Алео, Д. Баллард, К. Баскину, А. Блэйкли, М. Бойчук, А. Валке, И. Натуфе, Б. и К. Сорбо, Х. Уиверу, коллегам, участвовавшим в обработке полевого материала, – А.А. Банщиковой, О.В. Иванченко, П.А. Попову и, конечно же, всем информантам, согласившимся потратить время на откровенное общение с его участниками.

африкано-американцев и современных африканских мигрантов ощущения единства исторического прошлого духовно и ментально отдаляет их друг от друга, способствуя установлению неоднозначных и сложных взаимоотношений между группами черного населения США.

**Ключевые слова:** африкано-американцы, африканские мигранты, США, трансатлантическая работорговля, историческая память, общественное сознание, межкультурное взаимодействие, идеологии «черного национализма».

## «Ahead to the Past»: Memory of the Slave Trade and Relationship Between African Americans and African Migrants in the United States

D.M. Bondarenko

**Abstract.** The article is based on the field evidence collected in seven states of the USA in 2013–2015. It shows how differences in the historic memory of African Americans and African migrants influence their mutual perceptions and relationship. The reflection in the both groups' collective memory and mass consciousness of the transatlantic slave trade is most important in this respect. The slave trade is the event that gave rise to the very phenomenon of Black Americans and to the problem of the "Black world" and its history's unity. It is argued in the article that the historic memory of the slave trade, slavery, and fight against it is of key importance for the African Americans' historic consciousness. As for the Africans, this memory is also important but, firstly, not to that degree and, secondly, they see slave trade differently: as history not of one Blacks' betrayal by other Blacks, but of exploitation of the Blacks by the Whites. Significant differences in the perception, estimation, and attaching importance to the slave trade, slavery and anti-slavery struggle separate the groups of Black population, rather than unite them in the face of "White" America. The lack of the sense of historic unity alienates African Americans and African migrants from each other spiritually and mentally, thus contributing to the establishment of ambiguous and complicated relationship between them.

**Keywords:** African Americans, African migrants, United States, transatlantic slave trade, historic memory, social consciousness, intercultural interaction, "Black nationalism" ideologies.

**Bondarenko Dmitri M.**, Doctor of Science (History), Professor, Deputy Director,  
Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences, 30/1,  
Spiridonovka St., Moscow, 123001, Russia, dbondar@hotmail.com.

### **Введение: «черные миры» Соединенных Штатов**

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. 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 гг., однако ее масштабы долго оставались незначительными. Их резкое расширение произошло даже не сразу после принятия 3 октября 1965 г. Акта об иммиграции и натурализации, 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 гг. [Dixon, 2006; Terrazas, 2009; McCabe, 2011], когда многие африканцы утратили обретенную вместе с независимостью веру в возможность построения политически стабильного, социально справедливого и экономически преуспевающего общества в своих странах. К 2013 г. число африканских мигрантов достигло 1,5 млн чел., хотя и сегодня они составляют лишь 4 % жителей страны, родившихся за ее пределами, 3,2 % черных жителей Соединенных Штатов и 0,4 % от общей численности населения США [рассчитано по: Anderson, 2015]. Миграция в США осуществляется практически из всех государств континента. 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]. У недавних мигрантов из многих стран Африки в США сложились именно диаспоры выходцев из отдельных стран континента, а не единая «африканская диаспора».

Тем более в США не существует единой «черной общины», которая включала бы в себя и американцев-потомков рабов, и современных мигрантов из Африки, а также не рассматриваемых специально в данной статье осевших в стране черных уроженцев Антильских островов (афрокарибцев) и государств Латинской Америки. 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. Несмотря на общность корней, между черными общинами, и в частности, африкано-американцами и африканцами сохраняется значительная «социальная дистанция» [Iheduru, 2013]<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Черные жители Соединенных Штатов Америки в далеко не 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

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 идеологиям 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 особых 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 1980–1990-х гг. 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, p. 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. 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».

### **Работоторговля и ее последствия в коллективной памяти африкано-американцев и современных африканских мигрантов**

В ряду причин, определяющих столь непростой характер взаимоотношений между африканцами и африкано-американцами, не последнее место занимает

---

наименование (по-английски – *African Americans*) признается наиболее корректным большинством самих представителей данной группы населения страны 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 всех стран субсахарской Африки.

своеобразие восприятия ими друг друга. В значительной мере оно обусловлено социальными параметрами, но не меньшее значение имеют и культурные факторы, в частности, неодинаковость преломления в коллективной памяти и отражения в массовом сознании тех и других важнейших событий и явлений прошлого.

Одним из результатов изучения культурно-антропологических факторов взаимодействия африкано-американцев и современных мигрантов из стран субсахарской Африки в США и является данная статья. В ее основу положены полевые материалы, собранные 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. 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. По нашему мнению, собранные данные позволяют делать выводы относительно роли исторической памяти о трансатлантической работорговле, а также рабстве и его отмене в определении своеобразия взаимовосприятия и, следовательно, взаимоотношений африкано-американцев и современных мигрантов из стран Африки южнее Сахары в США.

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, с. 29–31]. Поэтому коллективная 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. 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 и потому влиять на их мировоззрение и поведение. 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 африкано-американцев и современных африканских мигрантов в Соединенные Штаты. 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. Эта 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 информанты предпочли изойти из того, что эта история просто мало преподается в школах, и даже говорили об улучшении положения в последнее время, в частности, о росте интереса африкано-американцев к истории и культуре африканцев и – гораздо реже – наоборот. 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.

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 топов – 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» [Арнатува, 2003, с. 189]. Сама же память в большей мере не «инструмент для исследования прошлого», а «посредник в том, что переживается» людьми здесь и сейчас [Benjamin, 2005, p. 576]. В то время как история означает реконструирование и упорядочивание прошлого, память связана с динамическим процессом его вспоминания и забывания [Nora, 1989].

Сказанное выше 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 такой постановке вопроса нет противоречия с утверждением о различии в восприятии ими конкретных исторических периодов и событий. Во-первых, законы логики культуры (а историческая 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. 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>3</sup>. По словам одного из информантов, «африканцы и африкано-американцы имеют общую историю, но разные культуры».

Среди же средне- и малообразованных, не обладающих широким культурным кругозором респондентов из обеих групп, в частности жителей глубинки и бедных районов мегаполисов, 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

---

<sup>3</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]).



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. 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.

Таким образом, с точки зрения влияния исторической памяти на взаимовосприятие и взаимоотношения между африкано-американцами и современными мигрантами из Африки именно работорговля является наиболее важным явлением. 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 существовании с тех пор «черной истории» как истории всех черных людей и единой «африканской культурной традиции» в Старом и Новом Свете. При этом коллективная память черных сообществ о ней и ее последствиях имеет существенные различия, приводящие к тому, что, «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, p. 595].

С середины 1990-х гг. 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, p. 102–112; Horton, Horton, 2006; Gallas, Perry, 2015]. 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 неимоверными 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; Eyerman, 2012]. Некоторые из них сами говорили нам об этом, например: «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». 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», то есть 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, и в том, что слово *slaves* («рабы») применительно к предкам нынешних африкано-американцев благодаря стараниям афроцентристов в публичной сфере все чаще заменяется считающимся более корректным *enslaved* («порабощенные»).

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 неискорененной до сих пор, то ли вообще неискоренимой «рабской ментальностью», 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>4</sup>

Большинство же африкано-американцев по-прежнему склонны 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. Ярko 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». Другой черный житель «Города Братской Любви», 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». Стоит обратить внимание на характерное отождествление респондентами себя с черными 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»

---

<sup>4</sup> URL: <https://answers.yahoo.com/question/index?qid=20140102135916AA8JnK7> (дата обращения: 7 декабря 2014 г.).

[Hartman, 2009, p. 431]. Проецирование прошлого на современность – характерная особенность сознания именно африкано-американцев; африканцам это не свойственно.

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». Как пишет З. Абдулла, «в то время как историческое прошлое американского рабства связывает африканцев и черных американцев подобно сиамским близнецам, разница в представлениях об этом явлении и его ужасах порождает новый тип расхождения между ними» [Abdullah, 2010, p. 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».

Африканцы и черные американцы едины в воспевании жертв и воздании должного борцам с работорговлей и рабством – аболиционистам. 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. Очевидно, что работорговля как общий символ угнетения объединяет всех черных перед лицом белых. 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 непрочное и ущербное, 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. Нередко черные американцы, в т.ч. часть наших респондентов, рассматривают африканцев как потомков тех, кто продал в рабство их предков. 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, p. 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, то есть распространяющимся 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. 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 зациклены на проблеме расизма, а именно это мешает африкано-американцам социально и культурно подняться». Отдельные африкано-американцы также находят в рабском прошлом своего народа истоки и оправдание социально-психологических проблем части его современных представителей. 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.

Для некоторой части африкано-американцев, преимущественно из числа людей с низким уровнем образования и культуры (но не только), 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: как сказала наша собеседница, черная американка из высшего среднего класса, «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».

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>5</sup>, «возвращается» к исламу – якобы «образу жизни, который они (африканцы. – Д.Б.) взяли с собой в Америку, будучи рабами» [Winters, 1985, p. 56]<sup>6</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. Обычно это выходцы из так называемых низшего среднего класса и среднего среднего класса. Они стали появляться уже в 1950–1960-е гг. на волне Движения за гражданские права [Paulun, 2012, p. 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.

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 африкано-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, с. 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>7</sup>. В романе описывается история одной семьи рабов – предков автора на

---

<sup>5</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 Йешителя и нередко одевается «по-африкански» для выступлений перед своими сторонниками. Известная же африкано-американская писательница-драматург Полетт Уильямс превратилась в Нтозаке Шанге.

<sup>6</sup> Притом, что на самом деле доля мусульман среди черных рабов в Новом Свете была относительно небольшой [Lovejoy, 2002, p. 248–250].

<sup>7</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: Bellagamba, 2009; Wright, 2011; Warren, MacGonagle, 2012; Strong, 2013. Восьмисерийный телесериал также имел колоссальный успех и у широкого зрителя, и у профессионалов-кинематографистов [Nyatt, 2012, p. 167–169].

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>8</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*. Часто на сайте вообще не обнаруживаются 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. Люди, совершившие такое «паломничество», были и среди наших респондентов. 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 [см., например: Voone et al., 2012; Warren, MacGonagle, 2012; Reed, 2014; Hamm, 2015]. Дополнительный импульс такому туризму придала чета Обама, в июле 2009 г. в ходе визита в Гану

---

<sup>8</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 Исайя 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 Молефи Кете Асанте (урожденного Артура Ли Смита-младшего), как выяснилось, были йоруба, а его матери – нубийцами. Одна же из наших респонденток, как установил анализ ДНК, – потомок бамилеке из Камеруна. 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].

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. 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 – вообще «иностранец» [Lake, 1995, p. 30; Mwakikagile, 2007, p. 31–32]. В странах Восточной Африки точно такую же семантическую трансформацию претерпело суахилийское слово «вазунгу» (*wazungu*), которое там употребляют и в отношении черных американцев. 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. 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».

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 гг. на обеспечение «правильной» репрезентации истории работорговли, позволяющей использовать ее как социальный капитал, политический инструмент и источник дохода, направлен целый комплекс государственных мер в Бенине [Araujo, 2007]. Особенно же активна в этом отношении Гана [Pierre 2013, p. 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]. 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 привлечь 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».

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. Не настаивают на нем и идеологи новейшего течения «черного национализма» – афроцентризма [Хохолькова, 2014, с. 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»). 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>9</sup>. Однако положение «возвращенцев» в местном обществе оказывается очень противоречивым, так как у них часто возникает культурный диссонанс с новыми соотечественниками [см., например: Alex-Assensoh, 2010; Forte, 2010; Schramm, 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». Как написал на одном из интернет-форумов посетитель из Африки, «никто не хочет, чтобы

---

<sup>9</sup> Они прекрасно переданы в книге одного из таких людей – уроженки США, ныне постоянно живущей в Гане [Imahkus, 1999].



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», то есть у себя дома, в Африке<sup>10</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. 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.

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», 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, так как Африка все равно ассоциируется для них с отсталостью и нестабильностью. Однако американские африканцы единодушно поддерживают поездки африкано-американцев в Африку, «к корням» или с другими целями, включая просто туристические, 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.

### **Заключение: историческая память и панчерное «родство»**

Как подчеркивалось выше, историческая память о трансатлантической работорговле и рабстве имеет ключевое значение для исторического сознания

---

<sup>10</sup> URL: <http://neoafricanamericans.wordpress.com> (дата обращения: 7 декабря 2014 г.).

африкано-американцев. Для африканцев же тоπος 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.

Одной из центральных мифологем идеологов всех течений «черного национализма» XIX, XX, XXI вв., как уже упоминалось, является постулат о панчерном «родстве» – 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. 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]». По словам другого респондента, 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”».

Большинству же и африкано-американцев, и – особенно – африканцев постулат о братстве всех черных людей кажется не более чем идеологическим лозунгом, неверным и даже нелепым. 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». «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, p. 24]. Как сказал один из наших респондентов, также интеллект-уал 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».

И различия в исторической памяти о важнейших событиях и явлениях прошлого, и в первую очередь – о трансатлантической работорговле в немалой степени способствуют тому, что, как констатирует живущий в США нигерийский ученый и дипломат Ф. Оджо-Аде, между африканскими мигрантами и черными американцами поныне, «нравится нам это или нет, существует пропасть – глубокая, опасная...» [Ojo-Ade, 2011, p. 14]. Историческая память о работорговле, рабстве и борьбе с ним в большей мере разделяет группы черного населения современных Соединенных Штатов между собой, нежели объединяет их перед лицом белой Америки. Существенные различия в ее 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 отдаляет их друг от друга, способствуя установлению неоднозначных и сложных взаимоотношений между группами черного населения США. ►

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Арнаутова Ю.Е. От мемуар к «истории памяти» // *Одиссей. Человек в истории*. 2003. М.: Наука, 2003. С. 170–198.
- Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1991. 413 с.
- Зайцев А.В. Африкано-американская музыка и проблемы африкано-американской идентичности (XX в.). М.: Институт Африки РАН, 2004. 138 с.
- Репина Л.П. Темпоральные характеристики исторического сознания (о динамическом компоненте «истории памяти») // *Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории*. 2014. № 49. С. 28–43.
- Хохолькова Н.Е. Афроцентризм в США: к вопросу об идентичности // *Поиски идентичности в мировой истории и культуре: сборник материалов круглого стола*, 26–27 июня 2014 г. Ярославль: ЯрГУ, 2014. С. 44–48.
- Abdullah Z. *Black Mecca: The African Muslims in Harlem*. New York: Oxford University Press, 2010. 306 p.
- Akbar N. *Chains and Images of Psychological Slavery*. Jersey City: New Mind Productions, 1990. 61 p.
- Alex-Assensoh Y.M. African Americans, African Immigrants and Homeland-Diaspora Development in Africa // *African Diaspora*. 2010. Vol. 10. № 3. P. 207–234.
- Anderson M. A Rising Share of the U.S. Black Population is Foreign Born. URL: <http://www.pewsocialtrends.org/2015/04/09/a-rising-share-of-the-u-s-black-population-is-foreign-born> (accessed 16 April 2015).
- Araujo A.L. Political Uses of Memories of Slavery in the Republic of Benin // *History in Focus*. 2007. № 12. URL: <http://www.history.ac.uk/ihr/Focus/Slavery/articles/araujo.html#1t> (accessed 4 May 2015).
- Bellagamba A. Back to the Land of Roots. African American Tourism and the Cultural Heritage of the River Gambia // *Cahiers d'études africaines*. 2009. Vol. 49. № 1–2. P. 453–476.
- Benjamin W. *Selected Writings*. Vol. 2. Pt. 1. Cambridge: Harvard University Press, 2005. 480 p.
- Boone K., Kline C., Johnson L., Milburn L.-A., Rieder K. Development of Visitor Identity through Study Abroad in Ghana // *Tourism Geographies*. 2012. Vol. 15. № 3. P. 470–493.
- Clay E. Mediated Science, Genetics and Identity in the U.S. African Diaspora // *Media, Spiritualities and Social Change*. London; New York: Continuum, 2011. P. 25–36.
- Delpino G. Building Up Belonging: Diasporic «Homecomers», the Ghanaian Government and Traditional Rulers: A Case of Return // *African Diaspora*. 2011. Vol. 4. № 2. P. 163–184.
- Dixon D. Characteristics of the African Born in the United States // *The Online Journal of the Migration Policy Institute “Migration Informational Source”*. January 1, 2006.

- URL: <http://www.migrationpolicy.org/article/characteristics-african-born-united-states> (accessed 11 September 2014).
- Elliott M. Rhythm, Conflict, and Memory: Communicating the Third Space in the Music of the African American Diaspora. URL: [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_) (accessed 24 October 2015).
- Eyerman R. *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 302 p.
- Eyerman R. *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity // Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press, 2012. P. 60–111.
- Forte J.R. *Diaspora Homecoming, Vodun Ancestry, and the Ambiguities of Transnational Belongings in the Republic of Benin // Global Circuits of Blackness: Interrogating the African Diaspora*. Urbana: University of Illinois Press, 2010. P. 174–200.
- Gaines K.K. *American Africans in Ghana: Black Expatriates and the Civil Rights Era*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006. 342 p.
- Gallas K.L., Perry J.D. (eds.). *Interpreting Slavery at Museums and Historic Sites*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2015. 140 p.
- Goldman P. *The Death and Life of Malcolm X*. Urbana: University of Illinois Press, 1979. 476 p.
- Hamm W. *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, 2015. 378 p.
- Hartman S.V. *The Time of Slavery, in Enchantments of Modernity. Empire, Nation, Globalization*. New Delhi; Abingdon: Routledge, 2009. P. 429–450.
- Horton J.O., Horton L.E. (eds.). *Slavery and Public History: The Tough Stuff of American Memory*. New York: The New Press, 2006. 272 p.
- Hyatt W. *Television's Top 100. The Most-Watched American Broadcasts, 1960–2010*. Jefferson; London: McFarland and Company, 2012. 204 p.
- Iheduru A.C. *Examining the Social Distance between Africans and African Americans: The Role of Internalized Racism*. Psy.D. dissertation. Dayton: Wright State University, 2013. 83 p.
- Imahkus S. *Returning home ain't easy but it sure is a blessing*. Cape Coast: One Africa Tours & Speciality Services Ltd, 1999. 312 p.
- Jackson J.V., Cothran M.E. *Black Versus Black. The Relationships Among African, African American, and African Caribbean Persons // Journal of Black Studies*. 2003. Vol. 33. № 5. P. 576–604.
- Lake O. *Toward a Pan-African Identity: Diaspora African Repatriates in Ghana // Anthropological Quarterly*. 1995. Vol. 68. № 1. P. 21–36.
- Lovejoy P. *Islam, Slavery, and Political Transformation in West Africa: Constraints on the Trans-Atlantic Slave Trade // Outre-mers*. 2002. Vol. 89. № 336–337. P. 247–282.
- McCabe K. *African Immigrants in the United States // The Online Journal of the Migration Policy Institute "Migration Informational Source"*. July 21, 2011. URL: <http://www.migrationpolicy.org/article/african-immigrants-united-states> (accessed 11 September 2014).
- Mwakikagile G. *Relations between Africans, African Americans and Afro-Caribbeans: Tensions, Indifference and Harmony*. Dar es Salaam; Pretoria: New Africa Press, 2007. 148 p.

- Nelson A. Bio Science: Genetic Genealogy Testing and the Pursuit of African Ancestry // *Social Studies of Science*. 2008. Vol. 38. № 5. P. 759–783.
- Nelson A. DNA Ethnicity as Black Social Action? // *Cultural Anthropology*. 2013. Vol. 28. № 3. P. 527–536.
- Nora P. Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire // *Representations*. 1989. Vol. 26. P. 7–24.
- Nyamnjoh F.B. African-Americans Seeking Tikar Origin in Cameroon: Notes on Multiple Dimensions of Belonging // Web-site of Professor Francis B. Nyamnjoh – [www.nyamnjoh.com](http://www.nyamnjoh.com). 2007. URL: [http://www.nyamnjoh.com/files/africanamerican\\_ancestry\\_search\\_tikar\\_origins.pdf](http://www.nyamnjoh.com/files/africanamerican_ancestry_search_tikar_origins.pdf) (accessed 22 March 2013).
- Ojo-Ade F. Living in Paradise?: Africans in America // *Ìrìnkèrindò: A Journal of African Migration*. 2011. № 4. P. 1–27. URL: <http://www.africamigration.com/Articles2011/OJO%20ADE%20LIVING%20IN%20PARADISE.pdf> (accessed 19 July 2013).
- Oostindie G. (ed.). Facing Up to the Past: Perspectives on the Commemoration of Slavery from Africa, the Americas and Europe. Kingston: Ian Randle Publishers, 2001. 150 p.
- Paulun S.F. Enacting Cultural Identity: Time and Memory in 20th-Century African American Theatre by Female Playwrights. Ph.D. dissertation. Konstanz: Universität Konstanz, 2012. 232 p.
- Pierre J. The Predicament of Blackness: Postcolonial Ghana and the Politics of Race. Chicago; London: University of Chicago Press, 2013. 288 p.
- Reed A. Pilgrimage Tourism of Diaspora Africans to Ghana. London: Routledge, 2014. 220 p.
- Schramm K. African Homecoming: Pan-African Ideology and Contested Heritage. Walnut Creek: Left Coast Press, 2010. 320 p.
- Shelby T. Foundations of Black Solidarity: Collective Identity or Common Oppression? // *Ethics*. 2002. Vol. 112. № 1. P. 231–266.
- Shelby T. *We Who Are Dark: The Philosophical Foundations of Black Solidarity*. Cambridge: Harvard University Press, 2005. 336 p.
- Strong I. Jumping the Broom: Myth, Memory and Neo-Traditionalism in African-American Weddings. M.Sc. dissertation. Oxford: University of Oxford, 2013. 40 p.
- Terrazas A. African Immigrants in the United States // *The Online Journal of the Migration Policy Institute “Migration Information Source”*. February 10, 2009. URL: <http://www.migrationpolicy.org/article/african-immigrants-united-states-0> (accessed 11 September 2014).
- Uwah G.O. Reflections of an African-Born Immigrant: Story of Alienation // *Foreign-Born African Americans: Silenced Voices in the Discourse on Race*. Hauppauge: Nova Science Publishers, 2005. P. 15–28.
- Uzoigwe G.N. A Matter of Identity: Africa and Its Diaspora in America Since 1900, Continuity and Change // *African and Asian Studies*. 2008. Vol. 7. № 2–3. P. 259–288.
- Warren K., MacGonagle E. «How Much for Kunta Kinte?!»: Sites of Memory & Diasporan Encounters in West Africa // *African Hosts and Their Guests: Cultural Dynamics of Tourism*. Rochester: Boydell & Brewer, 2012. P. 75–102.
- Williams P.A. And to My Healers... URL: [https://www.academia.edu/7340031/And\\_To\\_My\\_Healers](https://www.academia.edu/7340031/And_To_My_Healers) (accessed 14 June 2014).
- Winters C.A. Going Back to the Roots // *Afkar: Inquiry*. 1985. Vol. 2. № 4. P. 56–57.
- Wright D.R. The Effect of Alex Haley’s “Roots” on How Gambians Remember the Atlantic Slave Trade // *History in Africa*. 2011. Vol. 38. P. 295–318.

## REFERENCES

- Arnautova Ju.E. Ot memoria k «istorii pamjati» [From memoria to «memory history»], in Odissej. Chelovek v istorii. 2003. Moscow: Nauka Publ., 2003. P. 170–198. (in Russian).
- Bibler V.S. Ot naukouchenija – k logike kul'tury: Dva filosofskih vvedenija v dvadcat' pervyj vek [From “The Nature of the Scholar” to logic of culture: Two philosophical introduction to the twenty-first century]. Moscow: Politizdat, 1991. 413 p. (in Russian).
- Zajcev A.V. Afrikano-amerikanskaja muzyka i problemy afrikano-amerikanskoj identichnosti (XX v.) [African-American music and problems of African-American identity (XX c.)]. Moscow: Institut Afriki RAN, 2004. 138 p. (in Russian).
- Repina L.P. Temporal'nye karakteristiki istoricheskogo soznaniya (o dinamicheskom komponente «istorii pamjati») [Temporal characteristics of historical consciousness (about the dynamic component of the «Memory of History»)] // Dialog so vremenem: Al'manah intellektual'noj istorii. 2014. № 49. P. 28–43. (in Russian).
- Hohol'kova N.E. Afrocentrizm v SShA: k voprosu ob identichnosti [Afrocentrism in the United States of America: the issue of identity] // Poiski identichnosti v mirovoj istorii i kul'ture: sbornik materialov kruglogo stola, 26–27 ijunja 2014 g. Jaroslavl': JarGU, 2014. P. 44–48 [The search of identity in the world history and culture: a collection of round table materials, 26–27 June 2014. Yaroslavl: Yaroslavl State University, 2014. P. 44–48]. (in Russian).
- Abdullah Z. Black Mecca: The African Muslims in Harlem. New York: Oxford University Press, 2010. 306 p.
- Akbar N. Chains and Images of Psychological Slavery. Jersey City: New Mind Productions, 1990. 61 p.
- Alex-Assensoh Y.M. African Americans, African Immigrants and Homeland-Diaspora Development in Africa, in African Diaspora. 2010. Vol. 10. № 3. P. 207–234.
- Anderson M. A Rising Share of the U.S. Black Population is Foreign Born. Available at: <http://www.pewsocialtrends.org/2015/04/09/a-rising-share-of-the-u-s-black-population-is-foreign-born> (accessed 16 April 2015).
- Araujo A.L. Political Uses of Memories of Slavery in the Republic of Benin, in History in Focus. 2007. № 12. Available at: <http://www.history.ac.uk/ihr/Focus/Slavery/articles/araujo.html#1t> (accessed 4 May 2015).
- Bellagamba A. Back to the Land of Roots. African American Tourism and the Cultural Heritage of the River Gambia, in Cahiers d'études africaines. 2009. Vol. 49. № 1–2. P. 453–476.
- Benjamin W. Selected Writings. Vol. 2. Pt. 1. Cambridge: Harvard University Press, 2005. 480 p.
- Boone K., Kline C., Johnson L., Milburn L.-A., Rieder K. Development of Visitor Identity through Study Abroad in Ghana, in Tourism Geographies. 2012. Vol. 15. № 3. P. 470–493.
- Clay E. Mediated Science, Genetics and Identity in the U.S. African Diaspora, in Media, Spiritualities and Social Change. London; New York: Continuum, 2011. P. 25–36.
- Delpino G. Building Up Belonging: Diasporic «Homecomers», the Ghanaian Government and Traditional Rulers: A Case of Return, in African Diaspora. 2011. Vol. 4. № 2. P. 163–184.
- Dixon D. Characteristics of the African Born in the United States, in The Online Journal of the Migration Policy Institute “Migration Informational Source”. January 1, 2006.

Available at: <http://www.migrationpolicy.org/article/characteristics-african-born-united-states> (accessed 11 September 2014).

Elliott M. Rhythm, Conflict, and Memory: Communicating the Third Space in the Music of the African American Diaspora. Available at: [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_) (accessed 24 October 2015).

Eyerman R. Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 302 p.

Eyerman R. Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity, in Cultural Trauma and Collective Identity. Berkeley: University of California Press, 2012. P. 60–111.

Forte J.R. Diaspora Homecoming, Vodun Ancestry, and the Ambiguities of Transnational Belongings in the Republic of Benin, in Global Circuits of Blackness: Interrogating the African Diaspora. Urbana: University of Illinois Press, 2010. P. 174–200.

Gaines K.K. American Africans in Ghana: Black Expatriates and the Civil Rights Era. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006. 342 p.

Gallas K.L., Perry J.D. (eds.). Interpreting Slavery at Museums and Historic Sites. Lanham: Rowman & Littlefield, 2015. 140 p.

Goldman P. The Death and Life of Malcolm X. Urbana: University of Illinois Press, 1979. 476 p.

Hamm W. 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, 2015. 378 p.

Hartman S.V. The Time of Slavery, in Enchantments of Modernity. Empire, Nation, Globalization. New Delhi; Abingdon: Routledge, 2009. P. 429–450.

Horton J.O., Horton L.E. (eds.). Slavery and Public History: The Tough Stuff of American Memory. New York: The New Press, 2006. 272 p.

Hyatt W. Television's Top 100. The Most-Watched American Broadcasts, 1960–2010. Jefferson; London: McFarland and Company, 2012. 204 p.

Iheduru A.C. Examining the Social Distance between Africans and African Americans: The Role of Internalized Racism. Psy.D. dissertation. Dayton: Wright State University, 2013. 83 p.

Imahkus S. Returning Home Ain't Easy but It Sure Is a Blessing. Cape Coast: One Africa Tours & Speciality Services Ltd, 1999. 312 p.

Jackson J.V., Cothran M.E. Black Versus Black. The Relationships Among African, African American, and African Caribbean Persons, in Journal of Black Studies. 2003. Vol. 33. № 5. P. 576–604.

Lake O. Toward a Pan-African Identity: Diaspora African Repatriates in Ghana, Anthropological Quarterly. 1995. Vol. 68. № 1. P. 21–36.

Lovejoy P. Islam, Slavery, and Political Transformation in West Africa: Constraints on the Trans-Atlantic Slave Trade, in Outre-mers. 2002. Vol. 89. № 336–337. P. 247–282.

McCabe K. African Immigrants in the United States, in The Online Journal of the Migration Policy Institute "Migration Informational Source". July 21, 2011. Available at: <http://www.migrationpolicy.org/article/african-immigrants-united-states> (accessed 11 September 2014).



- Mwakikagile G. *Relations Between Africans, African Americans and Afro-Caribbeans: Tensions, Indifference and Harmony*. Dar es Salaam; Pretoria: New Africa Press, 2007. 148 p.
- Nelson A. Bio Science: Genetic Genealogy Testing and the Pursuit of African Ancestry, in *Social Studies of Science*. 2008. Vol. 38. № 5. P. 759–783.
- Nelson A. DNA Ethnicity as Black Social Action?, in *Cultural Anthropology*. 2013. Vol. 28. № 3. P. 527–536.
- Nora P. Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire, in *Representations*. 1989. Vol. 26. P. 7–24.
- Nyamnjoh F.B. African-Americans Seeking Tikar Origin in Cameroon: Notes on Multiple Dimensions of Belonging, in Web-site of Professor Francis B. Nyamnjoh – [www.nyamnjoh.com](http://www.nyamnjoh.com). 2007. Available at: [http://www.nyamnjoh.com/files/africanamerican\\_ancestry\\_search\\_tikar\\_origins.pdf](http://www.nyamnjoh.com/files/africanamerican_ancestry_search_tikar_origins.pdf) (accessed 22 March 2013).
- Ojo-Ade F. Living in Paradise?: Africans in America, in *Ìrìnkèrìndò: A Journal of African Migration*. 2011. № 4. P. 1–27. Available at: <http://www.africamigration.com/Articles2011/OJO%20ADE%20LIVING%20IN%20PARADISE.pdf> (accessed 19 July 2013).
- Oostindie G. (ed.). *Facing Up to the Past: Perspectives on the Commemoration of Slavery from Africa, the Americas and Europe*. Kingston: Ian Randle Publishers, 2001. 150 p.
- Paulun S.F. *Enacting Cultural Identity: Time and Memory in 20th-Century African American Theatre by Female Playwrights*. Ph.D. dissertation. Konstanz: Universität Konstanz, 2012. 232 p.
- Pierre J. *The Predicament of Blackness: Postcolonial Ghana and the Politics of Race*. Chicago; London: University of Chicago Press, 2013. 288 p.
- Reed A. *Pilgrimage Tourism of Diaspora Africans to Ghana*. London: Routledge, 2014. 220 p.
- Schramm K. *African Homecoming: Pan-African Ideology and Contested Heritage*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2010. 320 p.
- Shelby T. Foundations of Black Solidarity: Collective Identity or Common Oppression?, in *Ethics*. 2002. Vol. 112. № 1. pp. 231–266.
- Shelby T. *We Who Are Dark: The Philosophical Foundations of Black Solidarity*. Cambridge: Harvard University Press, 2005. 336 p.
- Strong I. *Jumping the Broom: Myth, Memory and Neo-Traditionalism in African-American Weddings*. M.Sc. dissertation. Oxford: University of Oxford, 2013. 40 p.
- Terrazas A. African Immigrants in the United States, in *The Online Journal of the Migration Policy Institute “Migration Information Source”*. February 10, 2009. Available at: <http://www.migrationpolicy.org/article/african-immigrants-united-states-0> (accessed 11 September 2014).
- Uwah G.O. Reflections of an African-Born Immigrant: Story of Alienation, in *Foreign-Born African Americans: Silenced Voices in the Discourse on Race*. Hauppauge: Nova Science Publishers, 2005. P. 15–28.
- Uzoigwe G.N. A Matter of Identity: Africa and Its Diaspora in America Since 1900, Continuity and Change, in *African and Asian Studies*. 2008. Vol. 7. № 2–3. pp. 259–288.
- Warren K., MacGonagle E. «How Much for Kunta Kinte?!»: Sites of Memory & Diasporan Encounters in West Africa, in *African Hosts and Their Guests: Cultural Dynamics of Tourism*. Rochester: Boydell & Brewer, 2012. P. 75–102.
- Williams P.A. *And to My Healers...* URL: Available at: [https://www.academia.edu/7340031/And\\_To\\_My\\_Healers](https://www.academia.edu/7340031/And_To_My_Healers) (accessed 14 June 2014).

- Winters C.A. Going Back to the Roots, in Afkar: Inquiry. 1985. Vol. 2. № 4. P. 56–57.
- Wright D.R. The Effect of Alex Haley’s “Roots” on How Gambians Remember the Atlantic Slave Trade, in History in Africa. 2011. Vol. 38. P. 295–318.