



БРИТАНСКОСТЬ И ДИАСПОРАЛЬНЫЕ ИДЕНТИЧНОСТИ (НА МАТЕРИАЛАХ МУСУЛЬМАНСКОЙ ЖЕНСКОЙ МОЛОДЕЖНОЙ КУЛЬТУРЫ ВЫХОДЦЕВ ИЗ ПАКИСТАНА И БАНГЛАДЕШ)

Дина Николаевна Караваева

Институт истории и археологии УрО РАН
16 ул. Софьи Ковалевской, Екатеринбург, Россия
dina.karavaeva@bk.ru

Аннотация: Статья посвящена изучению мультикультурализма в контексте национальной идентичности британских мусульман на территории современной Великобритании. Представлены анализ и репрезентация сложного и внешне хаотичного общественного дискурса. Исследуются стратегии и роли религиозных, социальных и гендерных идентичностей современных «британских мусульманок», граждан Великобритании и жителей Лондона, Манчестера, Олдема и Бредфорда с фокусом на «третьем поколении» мусульманок бангладешского и пакистанского происхождения, родившихся и получивших образование в Британии, так называемых британцев *in-between*, и их британскости. Автор показывает, что современный британский ислам представляет собой не столько опасность радикализации, культурной сегрегации противоречащих британской культуре антисекулярных тенденций или даже разрыва культурных и семейных связей внутри различных поколений в рамках общины, сколько ресурс, объединяющий разрозненные этнические общины, способствующий успешности социальной конкуренции молодого поколения с представителями «коренных народов», персональной индивидуализации и снижению религиозной радикализации. Исследование основано на источниках текстового, визуального и материального характера, а также на авторских материалах полевых сезонов 2012–2020 гг. в Великобритании: пакистано-бангладешских районах Рушольм и Лонгсайт в Манчестере, Глдовик в Олдеме, пакистанском Маннингхам в Бредфорде в Северной Англии, бангладешском Тауэр-Хелметс в Лондоне.

Ключевые слова: британскость, национальная идентичность, сестринство, исламский феминизм, мультикультурализм, Великобритания.

Для ссылок: Караваева Д. Британскость и диаспоральные идентичности (на материалах мусульманской женской молодежной культуры выходцев из Пакистана и Бангладеш) // Антропологический форум. 2021. № 49. С. 154–184.

doi: 10.31250/1815-8870-2021-17-49-154-184

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/049/karavaeva.pdf>

BRITISHNESS AND DIASPORAL IDENTITIES (ON MATERIALS OF THE YOUTH CULTURE OF MUSLIM WOMEN FROM PAKISTAN AND BANGLADESH)

Dina N. Karavaeva

Institute of History and Archeology, the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences
16 Sofyi Kovalevskoy Str., Yekaterinburg, Russia
dina.karavaeva@bk.ru

Abstract: The article presents the results of a study of British Muslims and multiculturalism in the context of national identity in modern Britain. The authors investigate the mechanisms, strategies and roles of religious, social and gender identities of modern “British Muslim women”, British citizens and residents of cities such as London, Manchester, Oldham, and Bradford. The article focuses on the so-called “third generation” of Muslim women of Bangladeshi and Pakistani origin, born and educated in Britain, the so-called Britons “in-between”, and their Britishness. The authors show that British Islam today represents not so much a danger of radicalization, cultural segregation, anti-secular tendencies contrary to British culture—or is breaking with cultural and family connections between different generations within the “immigrant” community. Rather, it is a resource for uniting disparate ethnic communities, contributing to the success of the young generation’s social competition with representatives of “indigenous peoples”, personalization and the reduction of religious radicalization. The study is based on a variety of textual, visual and material sources, as well as original research data (70 in-depth interviews, 52 respondents) from the field seasons of 2012–2020 in the UK’s Pakistan-Bangladeshi regions of Rusholm and Longsite in Manchester, Glodwick in Oldham, Pakistani Manningham in Bradford in Northern England, and the Bangladeshi Tower Helmets in London.

Keywords: Great Britain, multiculturalism, immigration, British Muslims, Muslim women, hijab, sisterhood, Islamic feminism, entertainment culture, national identity, Britishness.

To cite: Karavaeva D., ‘Britanskost i diasporalnye identichnosti (na materialakh musulmanskoj zhenskoy molodezhnoy kultury vykhodtsev iz Pakistana i Bangladesh)’ [Britishness and Diasporal Identities (On Materials of the Youth Culture of Muslim Women from Pakistan and Bangladesh)], *Antropologicheskij forum*, 2021, no. 49, pp. 154–184.

doi: 10.31250/1815-8870-2021-17-49-154-184

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/049/karavaeva.pdf>



Дина Караваева

Британскость и диаспоральные идентичности (на материалах мусульманской женской молодежной культуры выходцев из Пакистана и Бангладеш)

Статья посвящена изучению мультикультурализма в контексте национальной идентичности британских мусульман на территории современной Великобритании. Представлены анализ и репрезентация сложного и внешне хаотичного общественного дискурса. Исследуются стратегии и роли религиозных, социальных и гендерных идентичностей современных «британских мусульманок», граждан Великобритании и жителей Лондона, Манчестера, Олдема и Бредфорда с фокусом на «третьем поколении» мусульманок бангладешского и пакистанского происхождения, родившихся и получивших образование в Британии, так называемых британцев *in-between*, и их британскости. Автор показывает, что современный британский ислам представляет собой не столько опасность радикализации, культурной сегрегации противоречащих британской культуре антисекулярных тенденций или даже разрыва культурных и семейных связей внутри различных поколений в рамках общины, сколько ресурс, объединяющий разрозненные этнические общины, способствующий успешности социальной конкуренции молодого поколения с представителями «коренных народов», персональной индивидуализации и снижению религиозной радикализации. Исследование основано на источниках текстового, визуального и материального характера, а также на авторских материалах полевых сезонов 2012–2020 гг. в Великобритании: пакистано-бангладешских районах Рушольт и Лонгсайт в Манчестере, Глодвик в Олдеме, пакистанском Маннингхам в Бредфорде в Северной Англии, бангладешском Тауэр-Хелметс в Лондоне.

Ключевые слова: британскость, национальная идентичность, сестринство, исламский феминизм, мультикультурализм, Великобритания.

Исследования национальной идентичности в контексте исламской иммиграции и мультикультурализма в современной Великобритании направлены на разработку одной из наиболее актуальных тем сегодняшней гуманитарной науки — проблему существования диаспоральных этнических и религиозных групповых идентичностей в постимперском, постколониальном пространстве. Одним из выразительных в этом смысле феноменов являются британский ислам и его представители. В статье представлены анализ и репрезентация очень сложного и внешне хаотичного общественного дискурса, исследуются стратегии и роли религиозных, социальных и гендерных идентичностей современных «британских мусульман», граждан Великобритании, живущих в Лондоне, Манчестере, Олдеме и Бредфорде, с фокусом на «третьем поколении» (примерно 18–35 лет) — мусульманах и мусульманках бангладешского и пакистанского происхождения, родившихся и получивших образование в Британии, так называемых британцах *in-between*, и их британскости.

Дина Николаевна Караваева

Институт истории и археологии
УРО РАН,
Екатеринбург, Россия
dina.karavaeva@bk.ru

«Женское лицо» британского ислама тесно связано с проблемой конфликта поколений и парадигм, секуляризмом и антисекуляризмом, исламским «феминизмом», сестринством (*sisterhood*), исламской развлекательной культурой, постколониальным дискурсом ориентализма, фокусирующимся на понятиях «мишени» и «стигмы», несовместимости западной и восточной культур, с проблемой «видимости» в развитии идентичностей этой группы граждан Соединенного Королевства. Это уникальное явление, пожалуй, наиболее ярко представляет феномен трансформации британского ислама и британскости как гражданской / национальной идентичности. Для британского населения понятие «женщина в исламе» нередко ассоциируется с ограничением, стигмой, гендерной зависимостью, нетолерантностью [Bullock 2007; Contractor 2012]. К сожалению, женские идентичности попадают в поле антропологического исследования реже, чем мужские [Lewis, Sadek 2018: 2–8], поскольку мусульманки тяжело идут на контакт. Однако они составляют очень важную и влиятельную группу в рамках общины, действующую посредством института бытовой жизни, материнства и т.д. Задача настоящего исследования — рассмотреть британский ислам с точки зрения истории и антропологии, а также выявить его потенциал как культурного и политического ресурса. Работа велась в полиэтническом пространстве Великобритании с позиции российского исследователя и с выдвижением соответствующих целевых установок (подобных исследований британскости в России не проводится). При этом изучаемые феномены соотносятся в региональном, национальном и глобальном контекстах [Давидсон 2002]. Широта темы позволяет охватить множество актуальных сюжетов, проанализировать зарубежный опыт решения проблем взаимодействия культурного наследия и идентичности, исследовать структуры и механизмы развития и проявления этнической и национальной идентичности.

Зарубежная историография британского ислама в контексте национальной идентичности представлена широким пластом исследований, описывающих его как диалог между западной и восточной патриархальными или антипатриархальными нормами, результат слияния культур, состоящий из определенных идентичностей и мнений по поводу ключевых институтов страны (см., например: [Ahmed 2005; Contractor 2012]). Некоторые исследователи рассматривают этот феномен с точки зрения феминизма и солидаризируются во взгляде на ислам как систему мужского господства, власти и контроля над женщинами, который был представлен в уже классических работах К. Миллет, С. Уолби [Millet 1970; Walby 1990] и многих других. В контексте настоящей статьи особенно интересно исследование А. Хок [Hoque 2015], посвященное восприятию ислама и своего

места в британском обществе трех бангладешских девушек, родившихся в Британии и проживающих в Восточном Лондоне. В том же ключе выполнена работа К. Дуайер и Б. Шах в Слау (Беркшир), основанная на интервью и групповых опросах по поводу религиозной идентичности, образования и последующего трудоустройства четырех британских девушек — мусульманок пакистанского происхождения [Dwyer, Shah 2009]. Историография проблематики ношения хиджаба представлена историческими, политологическими, антропологическими и социологическими работами Ф. Эль Гуинди, Ф. Мернисси, К. Буллок, Э. Тарло, Т. Габриэль и Р. Ханнан [El Guindi 2000; Mernissi 2003; Bullock 2007; Tarlo 2009; Gabriel, Hannan 2011] и др. Для российской исследовательницы характерно обращение к теологическим, социологическим или политическим сюжетам, а также к вопросам терроризма [Карпов 2009; Игнатович 2010; Аюпова 2011], но в целом, несмотря на обилие зарубежных работ, в российской историографии тематика британского ислама представлена скудно. Исключения составляют работы об идентичности бангладешцев и других исламских сообществ Британии, но и в них отсутствуют детальные обращения к современным женским идентичностям в контексте британскости [Садыкова 2013; Тхор 2014; Котин, Меренкова 2016].

Таким образом, несмотря на очевидную актуальность темы и наличие обширных дискуссий на медиаплощадках, в научной историографии обнаруживается дефицит междисциплинарных, а также антропологических исследований, основанных на полевых материалах и направленных на анализ «альтернативного» понимания национальной идентичности в контексте постимперскости, постколониализма и мультикультурализма, религиозной идентичности как ресурса коммуникации и антикоммуникации в процессе интеграции, гендерного аспекта. Отмечая рост интереса ученых к этой проблематике, еще раз подчеркну, что он в основном сосредоточен на религиозной культуре и различных политизированных темах вроде терроризма и феминизма. Нередко такие исследования сочетаются с защитой собственных культурных, политических и религиозных взглядов, а не научных положений.

В изучении британского ислама как идентичности со всеми площадками (дом, мечеть, культурное и общественное пространство) мне бы хотелось увидеть связанный с ним сложный и хаотичный общественный дискурс как знаковую «территорию» встречи коммуникации, конкуренции и конформизма, как трибуну для обсуждения аспектов жизни сообщества, способ реализации религиозных, социальных и гендерных стратегий, групповой солидарности и мобилизации населения, как место развития различных политических и культурных идеологий;

проанализировать соотношение локальной (на уровне маленького городка), региональной (на уровне графства и региона) и национальной (на уровне Великобритании) идентичностей.

Экспозиция идентичностей британских мусульманок и мусульман предстает в следующих материалах:

- 1) включенное наблюдение (дом, мечеть, культурные и социальные центры, университетские коворкинги, женские спортзалы, футбольный стадион и фанатские организации);
- 2) полуструктурированные и свободные интервью, тестирование с британскими мусульманами обоих полов (см. таблицу 1);
- 3) интервью с работниками мечети, культурных центров, социальных и иммиграционных служб, с представителями местной администрации, этническими активистами и благотворителями, а также с исследователями пакистанского и бангладешского происхождения, с представителями фанатских организаций и игроками футбольных клубов (см. таблицу 1);

Таблица 1

Состав интервьюируемых

Категории	Происхождение		Всего
	пакистанское	бангладешское	
Молодые люди 18–35 лет: «третье» и «четвертое» поколения	36 (28 женщин, 8 мужчин)	37 (26 женщин, 11 мужчин)	73
Представители «второго поколения», приехавшие в Британию в детстве или юности, старше 60 лет	13 (10 женщин, 3 мужчины)	16 (12 женщин, 4 мужчины)	29
Представители «первого поколения», приехавшие в Британию в сознательном возрасте с целью получения работы, как правило на фабриках, старше 60 лет	5 (4 женщины, 1 мужчина)	6 (5 женщин, 1 мужчина)	11
Работники мечети	11	7	18
Работники культурных центров	6	2	8
Работники социальных и иммиграционных служб	6	7	13
Представители местной администрации	4	2	6
Этнические активисты, благотворители	3	2	5
Ученые и журналисты	24	13	27
Всего	107	92	199

4) медийные, академические и музейные источники и историография, связанные с идентичностями британских мусульман, британской национальной идентичностью, мультикультурализмом и расизмом, региональной идентичностью и т.д.

Полевые исследования 2012–2020 гг. проводились в Великобритании в пакистано-бангладешском районах Рушольм и Лонгсайт в Манчестере, Глодвик в Олдеме, пакистанском Маннингхам в Бредфорде в Северной Англии, бангладешском Тауэр-Хелметс и Уотфорд в Лондоне. Статья основана на 112 углубленных интервью, этнопсихологическом тестировании и опросах 68 женщин и 45 мужчин, экспертных интервью с работниками мечетей, культурных центров, администрации, социальных служб, а также этническими активистами, благотворителями, учеными и журналистами. Все респонденты пакистанского и бангладешского происхождения с выраженной британо-мусульманской идентичностью. Большинство из них бангладешцы силхети (*Sylheti*) и пакистанцы мирпури (*Mirpuri*), выходцы из соответствующих областей Пакистана и Бангладеш и носители специфических диалектов и этнической культуры [Lawson, Sachdev 2004; Lothers, Lothers 2012], живущие в пакистано-бангладешских районах Рушольм и Лонгсайт в Манчестере, Глодвик в Олдеме, пакистанском Маннингхам в Бредфорде в Северной Англии, бангладешском Тауэр-Хелметс в Лондоне. Сбор материала происходил в течение восьми полевых сезонов, в 2012–2020 гг., при активной поддержке «проводников» и информантов, без помощи которых исследование вряд ли бы состоялось в силу закрытости изучаемых сообществ. Из этических соображений и по просьбе интервьюированных фамилии не приводятся и некоторые имена изменены. Используемые полевые материалы организованы в блоки и описаны по времени и месту сбора (см. перечень в конце статьи).

Что касается базовых определений, то вслед за многими ведущими исследователями я апеллирую к изменчивому, ситуативному и множественному характеру идентичностей, зависимому от его акторов, факторов, контекстов, продуцируемых и репродуцируемых в конкретный момент дискурсов ценностей, образов и норм, которые неизбежно существуют во множественных формах [Soysal 2015; Губогло 2017; Филиппова, Ле Торривеллек 2018]. В настоящем исследовании я придерживаюсь понимания коммуникации Р. Хоггарта и Р. Вильямса, в рамках которого механизмы и способы взаимоотношений различных групп интересов и социальных классов рассматриваются посредством анализа общественного дискурса.

В современных исследованиях региональной идентичности под ней понимается одна из форм коллективной идентичности,

обращающаяся к территории — реальной или мифической [Royle 1998]. В нашем случае «местом» оказывается символическое и фактическое «пространство» мечети и дома. Диаспора понимается довольно широко — как иммиграционная в прошлом или настоящем группа людей, адаптирующая определенный стиль жизненного поведения исходя из своей этнической, религиозной и прочих культур [Дятлов 1999; Faist 2010; Тишков 2011].

В полевой работе использовались как классические методы (включенное наблюдение, анкетирование, интервьюирование по авторскому «беседнику» с вопросами, касавшимися биографий респондентов, их видения проблемы ношения хиджаба и отношения общества к этому, общественных норм, ислама и дискурсов иммиграции, культуры родителей, мечетей, законодательства, ключевых событий в истории Британии и т.д., семейной и локальной истории по методу крупного плана А.В. Головнева [Головнев 2010]), так и более редкое этнопсихологическое тестирование по методикам Т.Г. Стефаненко [Стефаненко 2007] и авторским методикам. Широта и специфика используемых подходов и включенное участие исследователя создают возможность для многопланового описания с минимальным риском получить уязвимые с научной точки зрения «желательные» или ложные ответы.

В исследовании были не только реализованы научные задачи, но и осуществлена презентация полученных данных в практиках образования, информационном поле интернета и массмедиа, чему в значительной мере отвечали примененные в проекте методы визуальной антропологии (этнофото, этнокино, медиатехнологии и пр.). В этом отношении антропологическая фотография выступает эффективным инструментом: она раскрывает и оживляет тему идентичности, создает «этнопортрет» — в тематическом фокусе оказываются конкретные представители культуры, и то, что их связывает с действительностью (деятельностные схемы, семантическое пространство и др.).

Иммиграция, мультикультурализм, британский ислам

В середине XX в. Британская империя распалась, в Великобританию хлынули иммигрантские потоки из бывших колоний, и перед британским обществом встали вопросы определения собственных ценностей и национальной идеи, постимперских перспектив развития народов Соединенного королевства. С 1990-х гг. происходит всплеск и дальнейший устойчивый рост интереса к персональным и политическим региональным и локальным идентичностям в противовес прежней англоязычной общегражданской британскости (у шотландцев, валлийцев, ирландцев, англичан разных регионов), а также идентичностей

этнорелигиозных (например, «британских мусульман», индийцев-индусов, карибцев и др.) [Bryant 2010]. Эти процессы усложняются ростом иммиграции в количественном и организационном отношении, развитием дебатов о мультикультурализме и правом экстремизме, подъемом исламофобии и т.д. Одной из задач британской общественности и правительства становится поиск интегрирующей концепции для разноликого британского населения — *Britishness*, или британской национальной идентичности [Modood, Salt 2011]. Академические, общественные и медийные круги все чаще говорят о популяризованности, абстрактности и искусственности единого для мультирасового общества концепта британскости. По мнению как исследователей, так и наших респондентов, общество испытывает кризис идентичности, при котором британскость не может стать актуальным решением назревших проблем из-за своей обращенности в прошлое, английского «облика» и множественных негативных коннотаций, связанных с империализмом внешним и внутренним. При этом основной «аудиторией» британскости являются не столько «коренные» британцы, считающие концепцию искусственной претензией на множество региональных, этнических, религиозных и социальных идентичностей, сколько ее «иммигранты». Термин *Britishness* сегодня — символ противоречивости процессов интеграции и ее восприятия обществом [Караваева 2016].

Современные британские мусульмане (*British Muslims*) — это граждане Британии, живущие здесь в течение длительного времени или родившиеся и получившие образование и считающие себя частью этой страны, но в общественном дискурсе нередко обозначаемые как «иммигранты», «пришлые», «азиаты», «мусульмане», несмотря на то что эти группы очень разнообразны культурно, этнически, социально и экономически. Среди них выходцы из Пакистана и Бангладеш воспринимаются обществом как наиболее британские в силу имперских связей, давности проживания и желания интегрироваться [Lewis 2007], поэтому я рассмотрю феномен идентичностей британских мусульман на их примере. В отношении британских мусульман наиболее ярко проявляются интеграционные проблемы: представители этих групп, словно обозначая приоритеты, приверженность идее панислама, если угодно, а не британской культуре, называют себя в первую очередь мусульманами, а не британцами [Geaves 2005].

Пакистанские мирпурцы и бангладешские силхетцы имели сложный опыт иммиграции, и поселение в Британии было нелегким по причинам расизма, дискриминации, личных интересов и конфликтов. Мусульманские общины организованы во многом по этническому признаку, сосредоточены в разных

частях Британии. По данным переписи 2011 г. более половины бангладешцев в Великобритании проживают в Большом Лондоне (53 %), почти половина из них (46 %) в одном районе — Тауэр-Хэмлетс. Большая концентрация бангладешцев и пакистанцев существует в промышленном районе Уэст-Мидлендс, в «мельничных городах» Ланкашира, Большого Манчестера и Западного Йоркшира. На юго-востоке Англии пакистанцы живут на северо-востоке и западе Лондона, в Слау, Бакингемшире и Оксфорде. Они также составляют большинство мусульманского населения Шотландии [Sedghi 2013].

Исторически иммиграция мусульман из Бангладеш и Пакистана была преимущественно мужской. В 1950–1970-е гг. они прибывали в качестве рабочих ночных смен фабрик, строили дешевое жилье в отдельных разрешенных правительством районах, а затем перевозили жен и детей (середина 1960-х — 1980-е гг.). Массовая миграция, связанная с вступлением в брак и заботой о родственниках, началась с 1980-х гг. и продолжается сегодня [Harris, Shaw 2006]. Население в таких районах росло за счет высокой рождаемости и иммиграции. После закрытия фабрик в конце 1980-х — 1990-х гг. происходит отток из этих районов «коренных», активный переход «иммигрантов» к коммерческой деятельности, рост иммиграционных потоков, в том числе беженцев и неквалифицированных рабочих. В связи с политикой лейбористов, расширением культурных и политических прав «иммигрантов» в рамках политики мультикультурализма, развитием конфликтов между экстремистски настроенными «коренными» и «пришлыми» такие районы Олдема, как Глодвик или Маннингхам Бредфорда в Северной Англии, Тауэр-Хелметс в Лондоне, стали представлять собой пространства для альтернативных идентичностей и иммигрантские гетто, только кирпичными кладками напоминающие собственно Англию. Одежда, магазины, еда, культура общения — все это некое *in-between* Бангладеш / Пакистана и Англии (см. ил. 1 на цветной вклейке).

К сожалению, большинство статистических обзоров и академических исследований иммиграций основаны преимущественно на мужских историях и исключают женские. Женские истории трудно анализировать и выделять в них какие-либо тенденции, женские роли выглядят второстепенными, неагентными, а участие женщин в принятии решений о миграции мужчин, воссоединении семьи и заключении браков малозначительным. Существующие записи содержат мало явных указаний на то, что трудовая миграция была и остается гендерной [Harris, Shaw 2006].

Современные британские мусульмане позиционируют себя как одну из наиболее социально и экономически маргинализиро-

ванных в общественном дискурсе групп в Британии. И если прежде основанием для эксклюзии становился цвет кожи, то сегодня упор делается на «отсталость», «оппозиционность», «небританность» и «антисовременность» исходя из религиозно-культурного происхождения, а также «склонности к радикализации». А. Хок приводит данные опросов агентства «MORI» и собственных полевых работ, анализирует общественные дебаты по этому поводу и приходит к заключению об устойчивости такого самовосприятия у британских мусульман [Hoque 2015]. Большинство опрошенных выходцев из Пакистана и Бангладеш при констатации некоторых улучшений восприятия мусульман по сравнению с предыдущим временем «молодости родителей» говорили, что подчас чувствуют себя мишенями, носителями «религиозной стигмы» [ПМА-М, 9, 2018].

По мнению специалистов, в 2000-е гг. ислам стремительно укрепляет свои позиции — становится второй религией Британии по численности практикующих последователей, с активными организациями и структурами, действующими мечетями и религиозными центрами — сильнейшими в Европе и Америке [Sedghi 2013]. Британо-пакистанское и британо-бангладешское население с точки зрения религиозной принадлежности однородно. В Англии и Уэльсе 513 тыс. человек (примерно 90 %) в 2011 г. определяли себя как мусульмане. Среди представителей профессиональной, образованной среды широко распространены консервативный религиозный ислам, духовный ислам, радикальный ислам и реформистский / современный ислам [Abbas 2007].

Наряду с ростом значения политического ислама, выражаемого философией Кутба, Маудуди и Хомейни, очевидно распространение политизации британских мусульман, особенно молодого поколения, включающей рост самосознания, а также ежедневные практики коммуникации и средового выживания [Kamrava 2006: 13–16]. Политизирующиеся молодые представители британских мусульман ежедневно замечают исламофобию и нередко эмоционально говорят о ней. Они часто бывают вовлечены в политические процессы на местном и национальном уровне, и для них большое значение имеет религиозная принадлежность, дающая ощущение своего признания в общественном контексте: «Быть мусульманином в Британии — это значит не иметь возможности идти с поднятой головой, носить одежду, открыто говорить о своей религии. Но я чувствую гордость от того, что я мусульманка. Это богатая и старейшая культура, не менее значимая, чем английская» [ПМА-М, 9, 2018].

Британской общественностью мультикультурализм и исламская «иммиграция» воспринимаются неоднозначно. Сильны ксено-

фобские настроения, связанные с терроризмом, низким уровнем жизни и высоким уровнем преступности и педофилии в районах компактного проживания иммигрантов, с новыми волнами миграций из Северной Африки, результатами референдума Brexit 2016 г. и пр. [Ipsos MORI 2018]. В 2000–2010-е гг. все больше представителей академической среды высказывается против расового и религиозного разделения общества [Sedghi 2013].

Возрождение ислама среди британских «иммигрантов» и рост интереса к нему — прямой результат политики и практики интеграции со стороны как государства, так и сообщества. Несмотря на правительственные задачи объединить все население под условным знаменем единой гражданской идентичности (на рубеже веков — британскости), возник такой парадокс, как «насаждаемый мультикультурализм», при котором происходит продуцирование моды на различие, переключение фокуса с решаемых социальных проблем на нерешаемые культурные, провоцирование культурного разделения и даже радикализма и расизма [Malik 2014].

В публицистских или академических разговорах о мусульманах зачастую упоминают «иммигрантские» поколения и приписывают им ту или иную манеру поведения [Hoque 2015]. Очевидно, что «теория поколений» не отражает всей сложности реальности, но является удобной и по-своему точной отправной точкой для любого рода классификаций мусульман Британии (ил. 2–7). Если у первого и второго поколения ислам и бангладешская культура были неотделимы и слились в единый культурный фон тех, кто думает, понимает, чувствует, верит и действует определенным образом, то третьему поколению уже пришлось взаимодействовать с террористическими атаками и их последствиями, исламофобией, в том числе в отношении положения женщины в исламе, продуцирующей следующую радикализацию и необходимость социальной и прочей конкуренции с «коренными».

Идентичность и британский ислам

Какую роль играет ислам в жизни наших респонденток из Тауэр-Хэмлетс в Лондоне, Рушольма и Лонгсайта в Манчестере, Глод-вига в Олдеме и Манингхама в Бредфорде?

Исламская идентичность значительно важнее для молодежи, чем британская или даже бангладешская, с которой ислам был тесно связан у первого поколения переселенцев в Великобританию. Например, 95 % опрошенных регулярно носят хиджаб, никаб или бурку («арабские» варианты женской одежды),

в отличие от их матерей и более пожилых родственников, предпочитающих этнические варианты одежды (например, бангладешские сари с открытым животом, шаровары с рубашками, «пуштунские платья» и др.). Девушки заводят друзей среди мусульман разного этнического происхождения, а не только своего. Они предпочитают явственно отличаться от своих родителей, живущих по этническим, а не собственно мусульманским традициям. Интересно, что наряду с академическими исследованиями, перепись населения 2011 г. предлагала на выбор генерализирующие категории «британские мусульмане» и «британские азиаты» [Sedghi 2013], а не только частные этнические. В СМИ также зачастую апеллируют к этим категориям и таким образом формируют у бангладешцев и пакистанцев специфическое восприятие себя как «мусульман» и «азиатов» [Petley, Richardson 2011]. Как было указано выше, на сегодня нет опросов, которые количественно это подтверждают на основании достоверной методики, но важен сам факт существования и распространенности такого дискурса среди британцев и самих мусульман.

Популярность ислама среди молодого поколения — это проявление конфликта с «отцами», противостояние нового ислама патриархальным ценностям деревенской бангладешской культуры. «Мои родители не следуют нормам ислама так, как я. Бабушка носит открытое сари, ходит без платка <...>. Они не читают литературу, не знают ритуалы, не понимают моего желания носить хиджаб, всего боятся — я не хочу так жить и часто с ними ссорюсь из-за этого. Еще мне стыдно — моя бабушка живет в Англии больше 50 лет и не говорит по-английски вообще, у родителей тоже нет нормального образования, акцент, нет стиля в одежде <...> неудивительно иногда, что англичане так реагируют», — вслед за многими другими говорит респондентка из Бредфорда, студентка Университета Манчестера. Вместе с тем она уверенно заявляет о «гордости за свою богатейшую культуру и прекрасную религию» [ПМА-М, 7, 2017]. Ирония состоит в том, что религиозная традиция выступает здесь «инновационным» двигателем.

На фоне снижения интереса общества к политике и роста интереса к собственной культуре, к вопросу «кто мы» идентичность выступает персональным ресурсом для выживания, способом откеститься от «отсталой», «непрестижной» [ПМА-М, 14, 2020] культуры родителей, дает чувство принадлежности к «высокому» метафорическому сообществу исламской уммы — «глобальной общности, где все иное незначительно», и позволяет занять нейтральное пространство, где раса, социальное отчуждение и бедность становятся менее важными, «где я есть и я всем ровня» [ПМА-М, 13, 2020].

Паннациональная религиозная культура ислама, в Британии превращающаяся в поле деятельности для активной и образованной молодежи, вкупе с развлекательной и потребительской культурой отстаивает собственную идентичность. На центральных торговых улицах регулярно можно наблюдать «агитационные палатки» с растяжками «Мусульмане такие же британцы», где мужчины и женщины включают с усилителями звука исламские проповеди, предлагают бесплатно или за деньги исламскую религиозную и социополитическую литературу, различные сувениры. Здесь же с крупных наружных баннеров компании спортивной одежды Nike смотрит мусульманка в хиджабе и «скромном» купальном костюме, созданных специально для спортивных занятий, и стоит подпись «Спорт не остановить». На другом баннере — амбассадор фирмы и фигуристка из Дубаи в хиджабе Захра Лари, а за углом граффитчики на всю стену перерисовали знаменитый постер Шепарда Фейрея, на котором изображена мусульманка в хиджабе с расцветкой американского флага и стоит подпись «Мы все — народ».

Зейба из Манчестера и Амира из Лидса рассказали, что они с подругами по колледжу, среди которых «есть те, чьи родители приехали в Соединенное королевство из Пакистана, Бангладеша, Индии, Сомали, Ирана», встречаются в кафе, торговых центрах или даже в поезде и обсуждают, как «реагируют остальные на то, что они носят хиджаб и читают религиозную литературу», разговаривают о «мусульманах, которые становятся членами правительства, о женщинах-мусульманках на ВВС», о «терактах и незаслуженной ненависти к мусульманам, как будто это про всех мусульман», выясняют, где приобретать одежду для мусульманских спортзалов — «такую, чтобы она закрыла все, что требуется исламом, и была бы при этом удобной», «где купить модную и правильную одежду для мусульманок», жалуются, что они «устали от того, что все говорят, будто их принуждают носить хиджаб и платья», тогда как это «наш собственный выбор, мы так хотим и так чувствуем себя равными англичанам, но особенными» [ПМА-М, 9, 2018; ПМА-М, 10, 2018] и т.д.

Религиозная идентичность тесно связана с проблематикой выбора, в то же время она соотносится с этнической и социальной идентичностями, т.к. апелляция к осознанному решению сомнительна: у большинства пакистанцев из Маннингхаме Бредфорда (как правило, выходцев из одного региона Мирпури в Пакистане, имеющих сходное социальное происхождение) не было выбора, быть или не быть мусульманином. Они родились в мусульманской религиозной среде, и ислам — часть их повседневной культурной практики и социального контроля (респонденты-женщины, например, нередко говорили, что «отец заставил носить платок на улице» [ПМА-М, 6, 2017] и т.д.).

Сходство во взглядах, молитвенных практиках, особой диете и таких физических характеристиках, как цвет кожи и одежда, способствовали через сложную призму «одинаковости» и «различия» созданию британско-исламской идентичности. Исследователи говорят о некоем «распознавании» [Marranci 2005], например когда мусульманин, этнический мирпурец, может наслаждаться йоркширским пудингом, приготовленным из халяльных ингредиентов в кафе при музее индустриальной культуры.

Структурообразующую роль в этом играют отдельные институты, осуществляющие активную деятельность в области образования и психологической поддержки. Помимо работы по прямому социальному назначению, оказания юридической помощи неимущим и т.д., мечети и исламские образовательные и культурные центры помогают преодолеть трудности множественных самоидентификаций: быть британцем (место рождения / гражданство), бангладешцем или пакистанцем (этническая принадлежность, память) и мусульманином (религия, культурная идентичность). «В исламе есть ответы на многие вопросы: смерть близких, потери, страх, унижение <...>. В мечети люди помогают с книгами, в подготовке к обучению в медресе, принятию веры. Мне нравится атмосфера, то, какой я становлюсь во время обращения к Аллаху. Мне нравится, что я знаю больше, чем другие, что мне есть что противопоставить белым» [ПМА-М, 10, 2018]. Вместе с тем наблюдается тенденция ухода молодежи из мечетей в силу контркультурности: «Старейшины и имамы говорят мне, что делать, что носить, как говорить, за кого выходить замуж, как будто я живу в Пакистане. Я британская мусульманка и хочу жить по-другому. Мы собираемся с друзьями в университете и кафе и обсуждаем книги и исламофобию» [ПМА-М, 9, 2018].

Многие исследователи считают, что более высокий уровень грамотности у молодых бангладешек и пакистанок позволяет им интенсивнее знакомиться с литературой об исламе, и нередко «дочери» и «внучки» становятся более религиозными и консервативными, чем их матери или бабушки [Ноуе 2015: 140–141]. Наши наблюдения и опросы, хоть и фиксируют тенденции секуляризации и утраты религиозности в половине случаев (так, 57 % респондентов заявили, что они «не слишком религиозны», «не ходят регулярно в мечеть», «не соблюдают правила» вообще или частично [ПМА-М, 2018; 2020]), это подтверждают. Если говорить о росте набожности, то нередко девушки обращаются к религии в незащищенные в социальном отношении периоды своей жизни и транслируют таким образом желание отличаться от своих родителей (школьная социализация, социальная конкуренция во время студенчества, декрет

и т.д.): «Теперь у меня много времени, чтобы читать, так как я беременна. Я читаю очень много о моей религии, и чем больше я читаю, тем больший смысл это имеет для меня <...> это такая красивая религия, особенно потому, что относится к женщинам с таким большим уважением <...> мне так грустно осознавать, что мои папа и мама придерживаются таких негативных взглядов о женщинах» [ПМА-М, 11, 2018]. Респондентки представляют «изначальную», «духовную версию ислама», апеллирующего к равенству полов, в отличие от «патриархальных» бангладешской и пакистанской культурных версий ислама, которым следуют их матери и которые зачастую основаны на ритуалах и традициях сельских деревень Бангладеш и Пакистана. В некоторых случаях девушки демонстрировали гармоничную, интеркультурную идентичность: «Я британская мусульманка, и мне нравится это. Я не похожа на белых, с родителями мы разные. В своем образе жизни, пускай я не вполне религиозна, я чувствую себя комфортно. Я горжусь своей религией, я могу говорить на бенгали с родителями, на английском с друзьями и коллегами, читать по-арабски и чувствовать себя значимой и современной» [ПМА-М, 12, 2019]. Впрочем, в конфликтных или конкурентных ситуациях (например, если при устройстве на работу работодатель отдает предпочтение англичанке, если английские друзья смеются над нежеланием мусульман с ними выпивать и веселиться в клубах, осуждают желание носить хиджаб даже в спортзале или вообще посещать специальный спортзал только для женщин-мусульманок, если футбольные фанаты кричат игроку-мусульманину в составе клуба “Paki go home”, где “Paki” — аналог русского «черномазый», не менее оскорбительный) происходит реверсия позиции на обвинительную по отношению к британскому обществу и защищающую свои семейные традиции. Кроме того, мусульманский дискурс и растущая популярность ислама среди молодых мусульманок оставляют открытым вопрос о том, не отвергают ли они одну патриархальную культуру, бангладешскую или пакистанскую, с тем чтобы войти в другую, британо-исламскую, в которой, хотя и соблюдаются многие права женщин, мужчины все еще считаются их «защитниками» и «опекунами».

Мода, феминизм, видимость, хиджаб

Вышеперечисленные свидетельства подчеркивают разнообразие исламской практики и важной роли религии в построении новой гендерной идентичности для молодого поколения «иммигранток». Это изменение можно объяснить рядом факторов. В частности, сегодня матери чаще поощряют своих дочерей получать образование и работать [Aston et al. 2007]. Повышение образовательного уровня и диверсификация в моделях занято-

сти создали особый профессиональный класс женщин, берущих на себя ответственность за собственную карьеру или выбор партнера [Gavron 2005]. Помимо прочего, молодые женщины находятся под влиянием мейнстрима британской культуры, который заключается в дистанцировании от домашней сферы и особом акценте на доступ к социальным пространствам, таким как молодежные клубы, поступление в университет, выезд за границу, участие в спортивных мероприятиях, а также посещение ресторанов, галерей и кинотеатров, и воздействует, таким образом, на выражение ислама в Британии и всей Европе [Lewis 2007]. Все больше молодых женщин готовы высказаться против несправедливости по отношению к ним, «в отличие от их матерей» (например, респондентка говорит, что человеку, оскорбившему ее отца, она готова ответить тем же, тогда как «мама всегда молчала») [ПМА-М, 8, 2017]. И хотя нет данных, подтверждающих факт социальной «немоты» старшего поколения, большое значение имеет сам факт существования такого дискурса у более чем 80 % опрошенных нами молодых женщин (по данным полевых материалов за 2012–2020 гг.). Британский ислам в данном случае становится для женщин синонимом современного образа жизни: это ислам, который подчеркивает права женщин на образование, карьеру и материнство, особую моду, банковское дело и социализацию, и противостоит имиджу ограниченной домом и бессильной бангладешской или пакистанской женщины, оставаясь в рамках исламских «халяльных» практик.

Если говорить о развлекательной культуре, включающей моду, специфику потребления и досуга, как о площадке для развития идентичностей мусульманок, то необходимо обозначить как минимум две группы, участвующие в этом процессе. А. Захин предлагает вписывать исламскую молодежь обоих полов в категории «диффузные» (*diffuse*) и «ищущие» (*exploratory*). В первом случае люди считают себя мусульманами главным образом потому, что они родились в рамках этой религии: их мусульманская идентичность столь же культурна, как и религиозна. Например, религиозность подавляющего большинства мусульманских женщин по всей Британии ограничивается еженедельной пятничной молитвой и эпизодической ежедневной молитвой, ношением закрывающей голову и/или лицо одежды и ежедневной рутиной, как и у других британцев. Категория «ищущих» — преимущественно образованная и профессиональная группа мусульман, в той или иной степени интересующихся возрождением международно-ориентированной современной версии ислама и занимающихся поиском смысла ислама в своей повседневной жизни [Sahin 2005]. Примером этого «ключевого поколения» является молодежное объединение

“City Circle”, организованное в 1999 г. группой друзей-выпускников, которые хотели создать в Лондоне пространство, где профессионалы смогли бы встречаться, общаться и обсуждать вопросы, затрагивающие молодых британских мусульман. Ф. Льюис ссылается на это явление как на «халяльную» альтернативу пятничного вечера в пабе [Lewis 2007: 61].

Наблюдая за мусульманской молодежной культурой по всей Европе, М. Хердинг отмечает появление субкультуры «крутых мусульман» (“Muslim Cool”), ориентированной на религиозный рэп и уличную музыку с исламскими лозунгами (слоганами) [Herding 2014]. Субкультура способствовала возникновению глобального движения с участием мусульманских хипстеров, известных как *mipsterz*, которые являются активными агентами новой британско-исламской культуры и частью современного британского, грамотного, модного, исламистски сознательного и технологичного (MTV, iPhone и Facebook) поколения. Наряду с этим журналист Рики Аджарвал [Aggarwal 2019] указывает на развитие исламской индустрии развлечений, получившей название “Halalywood”. Новое поколение молодых современных мусульман придумывает новые виды досуга, сохраняя приверженность своей вере. Бангладешка Яз из Лондона сообщает: «Мы встречаемся с подругами каждый вечер четверга, чтобы покурить кальян в “Mile End”. Это спокойное место, и владельцы сделали отдельные кабинки, что означает, что это нормально с точки зрения ислама и мы также можем расслабиться и повеселиться, не подвергаясь преследованиям со стороны мальчиков, которые просят наши номера телефонов» [ПМА-М, 6, 2017] (см. также ил. 7).

Курение кальяна с подругами — спорное действие в сильхети-бангладешской или мирпури-пакистанской культуре, поскольку означает отход от традиционного образа бангладешской женщины и обращение к «мужскому» занятию. Яз считает, что не совершает ничего плохого, поскольку курит там, где предусмотрено «отдельное размещение», а соответственно это «нормально и по-исламски». Она рассказывает о своих подругах, которые носят хиджаб и очень религиозны, о том, что они возят ее в кальянный бар на машине с затемненными окнами, чтобы сохранить чувство отделенности, закрытости от других людей. Яз и ее подруги водят быстрый спортивный автомобиль, слушают громкий и провокационный hip-hop, сохраняя при этом затворничество [ПМА-М, 9, 2018].

Помимо того что молодость «берет свое», эти процессы говорят о синкретическом соединении современной молодежной культуры с религиозной духовностью. По мнению некоторых исследователей, появление молодежной культуры можно рас-

смагивать как сепаратистскую и изоляционистскую тенденцию, способствующую укреплению менталитета «мы-против-них» и потенциально ограничивающую межкультурные / межрелигиозные контакты [al Yafai 2010]. Однако, безусловно, эти процессы обеспечивают инфраструктуру для развития британско-исламской культуры и ее процветания, а также играют большую роль в формировании нового «современного» и «одобряемого» британского образа жизни.

Одна из самых заметных площадок проявления идентичности — мода: достаточно обратиться к феномену *Hijabi Barbie* (куклы Барби, демонстрирующей варианты мусульманской одежды) или спортивным коллекциям Nike с мини-хиджабами для женщин-мусульманок. В основе новой исламской индустрии моды лежит социальный и политический дух британско-исламской культуры, придающий ей чувство общности. Исследователи пишут в этом контексте об идеалах сестринства и исламском феминизме [Sanghera, Thapur-Björkert 2007: 47]. Хиджаб стал мейнстримом: это модный «аксессуар» и маркер идентичности. Модели носят хиджаб на подиуме, создаются веб-сайты и блоги, посвященные хиджабу, многие торговые точки открыты для новой мусульманской женщины — в платке, но в джинсах, дорогих кроссовках / на каблуках и с AirPods, громко разговаривающей по мобильному телефону в ресторанах и кафешках, желающей приобретать яркую и модную одежду, выделяться на фоне других, заявлять о себе. Такие «Хиджаб-Барби», надевая модный и яркий хиджаб, дизайнерские длинные юбки и украшения, объединяют элементы религии с модой. Религиозные, но современные и модные, они выступают против фанатизма и пытаются подчеркнуть свою женственность в рамках достаточно патриархальных практик. Эта специфическая мусульманская мода и модные практики формируют *видимое* пространство, где женщины могут выразить сложность своей идентичности демократическим путем. Как говорит одна из наших респонденток, «я думаю, мой выбор платья — это мое утверждение веры и индивидуальности. И если мужчины не могут отвести от меня свои грязные глаза из-за этого, то это их проблема» [ПМА-М, 6, 2017].

Приобщение к ношению хиджаба у представительниц молодого поколения бангладешек и пакистанок происходит по-разному. Для большинства наших респонденток хиджаб как символ ислама привлекателен не только в силу своей «красоты», они стремятся использовать религию в качестве средства для оспаривания традиционной роли бангладешских женщин (чей пример транслируют их бабушки и матери), утверждая таким образом, что молодая британская мусульманка «может делать, что хочет, и быть тем, кем хочет» [ПМА-М, 1, 2012].

За исключением правила соблюдать приватность, выражающегося в том числе в ношении хиджаба (зачастую легкой накидки), в отношении социальных практик от мусульманок пакистанского и бангладешского происхождения нередко не требуется ничего большего. Более того, вопреки расхожим представлениям и пропаганде образа мусульманок как отсталых и зависимых существ [Shain 2003: 14], по мнению исследователей, ношение хиджаба практически не регламентируется местным сообществом, а часто становится результатом выбора самих мусульманок [Нофе 2015: 136]. Подчеркну еще раз, что это касается определенных групп мусульманок, такая идентичность не статична и сегодня оспаривается появлением исламистской или ориентированной на Запад идентичности среди мусульман. Респондентки активно сопротивляются «отсталым» и «старомодным» представлениям о том, что «традиционная бангладешская женщина» должна быть ориентирована на семью, тиха, пассивна и послушна [ПИМА-М, 6, 2017].

Многие женщины восстают против сексистских культурных реалий и используют ислам для продвижения к равенству полов. В результате этого мусульманки голосуют на выборах, выдвигаются на государственные должности, получают высшее образование и научные степени, самостоятельно выбирают профессию и карьеру и противостоят патриархальному господству своих отцов, мужей и братьев [ЕОС 2007]. В 2014 г., например, четверьмя из сорока пяти избираемых прямым голосованием советниками (члены городского совета) в Тауэр Хэмлетс стали бангладешские женщины [Mayor and Councilors]. Тем не менее все еще существуют структурные и культурные ограничения во взаимодействии мусульманок с остальным обществом. Такие препятствия, как расизм, сексизм и антимусульманские предрассудки, остаются значительными проблемными областями [Dobson 2014].

Очевидно и то, что так называемая «новая свободная бангладешская женщина» остается мифом для многих представительниц третьего поколения. Среди наших респондентов практически каждая молодая бангладешка или пакистанка испытывает на себе влияние конфликта между британско-исламской современностью и бангладешской традицией. Например, Нимиша из Олдема говорит о том, что до замужества (ее мужем стал выходец из той же общины) она росла в доме со строгим отцом, ее учили готовить, убирать, не разрешали общаться с мальчиками и готовили к тому, что она должна выйти замуж за «одного из ее двоюродных братьев из Бангладеш», носить хиджаб и длинную юбку. После колледжа она переехала из семейного дома, протестуя против такого образа жизни [ПИМА-М, 6, 2017]. У девочки-подростка Бинду путаница, касающаяся гендерной

роли и обязанностей, связана с внутренней битвой за примирение ее пакистанской культуры и традиций и западного образа жизни. Бинду регулярно говорит о том, что чувствует, что «хорошая» пакистанская девушка должна прикрывать себя платком, уметь готовить, убирать, сделать мужа счастливым и воспитывать детей [ПМА-М, 4, 2015], т.е. обладать навыками, которые рассматриваются как «нормальные» компоненты мусульманской женственности [Archer 2002: 364]. Таким образом, поддержание культуры и традиций через язык, гендерные роли и ритуалы важны для наших респондентов, что наиболее ярко иллюстрирует хиджаб, выступая в роли инструмента коммуникации и антикоммуникации.

Анализ дискуссий различных слоев и групп общественности по поводу ношения хиджаба не представляется мне актуальным в силу академической и публицистической изученности этой темы, однако для прояснения ситуации обозначу некоторые ключевые моменты.

В последнее время хиджаб стал общим названием головного платка, прикрывающего голову и шею, который носят мусульманки. Однако у него есть такие значения, как «утаить, спрятать и прикрыть», «опустить взгляд при встрече с противоположным полом», что касается и мужчин в присутствии женщин — не родственниц [Ноуке 2015: 137–138]. Существуют серьезные духовные, идеологические и культурные различия между женщинами, которые носят лишь головной платок, не скрывая свое лицо, и теми, кто носит на лице вуаль — никаб. Реакция на выбранный дресс-код отличается как на внутриобщинном (мусульманском), так и на общественном (немусульманском) уровне. По мнению исследователей, современное британское общество не принимает ношение хиджаба в силу исторической колониальной установки «раскрыть» и освободить восточную женщину [Bullock 2007]. Таким образом, сегодня вуаль означает двойное символическое сопротивление: историческое, против проникновения колониализма в мусульманскую традицию, и современное, против культуры потребительского капитализма, эксплуатирующего женское тело во имя прибыли. Хиджаб освобождает женщин от того и другого, дает возможность противостоять «мифу о красоте» и идеалу стройной женщины [Там же], позволяет укрыться от «мужского взгляда», который, согласно таким радикальным феминисткам, как А. Дворкин [Dworkin 1995], дегуманизирует и объективирует женское тело. Бинду подтверждает это: «Все ждут от тебя, что ты будешь хорошо выглядеть. Иногда я просто не могу отвлекаться на макияж и красивую одежду. Я просто набрасываю платок на голову и иду на улицу [смеется]» [ПМА-М, 4, 2015].

К. Баллок предлагает три способа анализировать положение женщин и роль хиджаба в исламских обществах. Одним из них является мейнстримный взгляд со стороны поп-культуры, поддерживаемый колониалистскими установками и современными медийными структурами, согласно которому мусульманские женщины полностью порабощены мужчинами, а вуаль служит символом этого подчинения. Другим — либеральный феминистский взгляд. Его сторонники разбираются в исламе и интересуются правами женщин. Проникшись такими либеральными концепциями, как индивидуализм, свобода, равенство, права человека, значением и характером угнетения, они считают, что ислам, как и все патриархальные религии, подчиняет женщин и придерживается женоненавистнических взглядов [Daly 1985; Holm, Bowker 1994]. Третий, который Баллок называет контекстным и проблематизирующим подходом, был разработан в основном антропологами и историками. Он рассматривает «голоса» женщин в хиджабах и пытается понять смысл социальной практики ношения платка изнутри. Центральный вопрос для Баллок и ее последователей заключается в том, являются ли проблемы, поднятые западными феминистками, универсальными и применимыми ко всем женщинам [Wikan 1982; Tucker 1983; Fernea 1998].

С конца XX в., особенно после терактов в Нью-Йорке и Лондоне, для медиа характерны эксплуатация исламофобии и внимание к дискуссиям о мусульманской одежде (хиджаб, платок), в которых часть населения выступает резко против демонстративного ношения в секулярном и демократическом обществе религиозных символов, особенно хиджабов, «служащих угнетению восточных женщин» со стороны мужей, родителей и общества в целом, а другая осуждает критику ношения такой одежды как эксплицитный расизм и ксенофобию [Ameli, Merali 2006]. По данным информационного агентства “Ipsos MORI”, только 14 % опрошенных из выборки по населению Англии и Уэльса утверждают, что пугаются женщин, носящих платок, 61 % уверены, что мусульманские женщины таким образом невольно сегрегируются относительно общества проживания, и 59 % считают, что хиджаб — это символ разделения общества [Ipsos MORI 2006].

Как очевидный визуальный символ, хиджаб осмысленно коммуницирует с другими важнейшими составляющими женской бангладешско-мусульманской идентичности. Он служит наиболее заметным маркером «инаковости» и обозначает «различие» и «подчинение», т.е. дискурс бангладешских женщин как видимого «другого» не является нейтральным, а вытекает из определенных властных отношений и их воспроизводит, а именно «оверизацию» (*otherization*) и «ориентализм» (*orientalism*),

позволяющие Западу сохранять свою гегемонию и узаконивать существующие политические системы господства и подчинения [Gabriel, Hannan 2011]. В то же время Эль Гинди утверждает, что в антропологическом смысле мусульманские женщины всегда покрывали себя для подтверждения своей культурной идентичности [El Guindi 2000].

Итак, хиджаб и дискуссии о нем являются сегодня символом положения женщин в исламе, которое определяется ключевыми различиями между духовным (библейским) исламом и его различными культурными интерпретациями. Очевидно, что выбор платья позволяет западным мусульманским девушкам находить компромисс в ситуации множественных идентичностей. Вопрос «почему я не могу быть и модной, и религиозной одновременно?» символичен и обозначает появление новой британо-исламской идентичности. Это, безусловно, может рассматриваться как нежелание девушек следовать «патриархальной» бангладешской идентичности их родителей, или как стремление реализовать свою привлекательность / необходимость маскировать свои физические несовершенства, или потребность выделяться культурно, т.е. носить хиджаб как видимую презентацию своей идентичности и социополитической позиции, а также противостоять индустрии британской (шире — западной) развлекательной культуры обнаженных тел и других форм открытого эротизма. Нередко речь идет о выражении лояльности идеалам глобального женского, мусульманского, локального, социального и культурного сестринства. Для женщин, предпочитающих носить хиджаб, джилбаб и т.д., акт «сокрытия» играет большую роль и является переходом не к традиции, а к современности. Для подавляющего большинства хиджаб олицетворяет духовный путь, дающий им чувство безопасности, собственного достоинства, является своего рода культурным оберегом. Как следствие, многие из них становятся заметными, видимыми в местах, где доминируют представители «титульного» сообщества или мужчины их культуры, и этим содействуют признанию общественных мест как гендерно нейтральных зон, а сами становятся активными и уверенными членами британского общества — одновременно мусульманками, британками, бангладешками / пакистанками и женщинами.

Таким образом, британский ислам как идентичность оказывается сегодня структурой, которая позволяет бангладешцам и пакистанцам «третьего» поколения (т.е. тем, для кого наиболее актуальна ассоциация с британскостью) относительно комфортно идентифицировать себя с различными сегментами их многогранных идентичностей: национальной, языковой, этнической, расовой, культурной, религиозной и гендерной. Британский ислам как динамическая разнообразная, откры-

тая к изменениям «постмодернистская идентичность» (в его «молодом» выражении) представляет собой не столько опасность радикализации, культурной сегрегации, противоречащих британской культуре антисекулярных тенденций или причину разрыва культурных и даже семейных связей в рамках «иммигрантских» общин, сколько ресурс, объединяющий разрозненные этнические общины, способствующий успешности социальной конкуренции молодого поколения с представителями «коренных народов», персональной индивидуализации и снижению религиозной радикализации, формированию постколониальной «промежуточной» мигрантской культуры (“in-between” culture), агентами которой становится активная и образованная молодежь, вкупе с развлекательной и потребительской культурой отстаивающая собственную идентичность. Существующая при этом проблема гендерного равенства остается незавершенным и сложным процессом, молодые бангладешские и пакистанские женщины занимаются толкованием ислама таким образом, что это позволяет им продвигать свои гендерные интересы, противостоять традиционным патриархальным нормам и образу женщины, роль которой исторически ограничивалась ведением домашнего хозяйства и воспитанием детей, и требовать признания общественных мест как гендерно нейтральных зон. Женская мусульманская идентичность через символизм хиджаба или любой другой символической одежды становится публичным выражением личной идентичности и является репрезентацией широкого признания. На мой взгляд, при использовании этого ракурса, как и вообще ракурса абсолютной ценности любой «независимой» (если говорить о «коренных») или «адаптирующейся» (если говорить о «пришлых») этнической / религиозной и т.д. культуры, интеграционные практики даже в таких запутанных случаях, как постколониализм и постимперскость бывших Российской или Британской империй, уже не обречены на провал.

Благодарности

Автор выражает благодарность К.А. Созиновой за помощь в сборе и обработке полевых материалов в Манчестере и Лондоне в 2019 г.

Список сокращений

Архив ЛМГИ ИИиА УрО РАН — Архив Лаборатории междисциплинарных гуманитарных исследований Института истории и археологии Уральского отделения РАН

Полевые материалы

ПМА-М, 1, 2012 — Полевые материалы автора, р-н Глодвиг Олдема, Большой Манчестер, 2012 г. (Архив ЛМГИ ИИиА УрО РАН. Ф. 2. А. 1. 01).

- ПМА-М, 4, 2015 — Полевые материалы автора, р-н Глодвиг Олдема, Большой Манчестер, 2015 г. (Архив ЛМГИ ИИиА УрО РАН. Ф. 2. А. 1. 04).
- ПМА-М, 6, 2017 — Полевые материалы автора, р-н Глодвиг Олдема, Большой Манчестер, 2017 г. (Архив ЛМГИ ИИиА УрО РАН. Ф. 2. А. 1. 06).
- ПМА-М, 7, 2017 — Полевые материалы автора, р-н Маннингхам Бредфорда, Западный Йоркшир, 2017 г. (Архив ЛМГИ ИИиА УрО РАН. Ф. 2. А. 1. 07).
- ПМА-М, 8, 2017 — Полевые материалы автора, р-н Лонгсайт Манчестера, Большой Манчестер, 2017 г. (Архив ЛМГИ ИИиА УрО РАН. Ф. 2. А. 1. 08).
- ПМА-М, 9, 2018 — Полевые материалы автора, р-н Маннингхам Бредфорда, Западный Йоркшир, 2018 г. (Архив ЛМГИ ИИиА УрО РАН. Ф. 2. А. 1. 09).
- ПМА-М, 10, 2018 — Полевые материалы автора, р-н Рушольм Манчестера, Большой Манчестер, 2018 г. (Архив ЛМГИ ИИиА УрО РАН. Ф. 2. А. 1. 10).
- ПМА-М, 11, 2018 — Полевые материалы автора, р-н Тауэр-Хемлетс Лондона, 2018 г. (Архив ЛМГИ ИИиА УрО РАН. Ф. 2. А. 1. 11).
- ПМА-М, 12, 2019 — Полевые материалы автора, р-н Тауэр-Хемлетс Лондона, 2019 г. (Архив ЛМГИ ИИиА УрО РАН. Ф. 2. А. 1. 12).
- ПМА-М, 13, 2020 — Полевые материалы автора, р-н Тауэр-Хемлетс Лондона, 2020 г. (Архив ЛМГИ ИИиА УрО РАН. Ф. 2. А. 1. 13).
- ПМА-М, 14, 2020 — Полевые материалы автора, Лютон, Бердфоршир, 2020 г. (Архив ЛМГИ ИИиА УрО РАН. Ф. 2. А. 1. 14).

Источники

- Aggarwal R.* Halalywood: The Rise of the Islamic Entertainment Industry // *Aquila Style: Modern Muslim Living*. 2019, June 7. <<https://aquila-style.com/halalywood-the-rise-of-the-islamic-entertainment-industry>>.
- Dobson R.* British Muslims Face Worst Discrimination of Any Minority Group, According to Research // *The Independent*. 2014, Nov. 30. <www.independent.co.uk/news/uk/home-news/british-muslims-face-worst-job-discrimination-of-any-minority-group-9893211.html>.
- [ЕОС 2007] Equal Opportunities Commission. Report of the EOC's Investigation into Bangladeshi, Pakistani and Black Caribbean Women at Work. Manchester: European Social Fund, 2007. 46 p.
- [Ipsos MORI 2006] Muslim Women Wearing Veils // Ipsos MORI Agency. 2006, Oct. 17. <<https://www.ipsos.com/ipsos-mori/en-uk/muslim-women-wearing-veils>>.
- [Ipsos MORI 2018] *Kaur-Ballagan K., Mortimore R., Gottfried G.* A Review of Survey Research on Muslims in Britain // Ipsos MORI Agency. 2018, March 21. <<https://www.ipsos.com/ipsos-mori/en-uk/review-survey-research-muslims-britain-0>>.
- Mayor and Councilors // Tower Hamlets. <<https://democracy.towerhamlets.gov.uk/mgMemberIndex.aspx?bcr=1>>.

Sedghi A. UK Census: Religion by Age, Ethnicity and Country of Birth // *The Guardian*. 2013, May 16. <www.theguardian.com/news/datablog/2013/may/16/uk-census-religion-age-ethnicity-country-of-birth>.

Библиография

- Аюпова А.Р.* Мусульманские религиозные течения в современной Великобритании // *Rah Islamica*. 2011. № 1 (6). С. 114–127.
- Головнев А.В.* Крупный план в антропологии // *Уральский исторический вестник*. 2010. № 4 (29). С. 14–20.
- Губогло М.Н.* Этничность как истина и как правда: опыт лексико-семантического исследования. М.: ИЭА РАН, 2017. 69 с. (Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 261).
- Давидсон А.Б.* Новые отношения бывшей метрополии с бывшими колониями. Опыт крупнейшей империи // Давидсон А.Б. (отв. ред.). Россия и Британия. М.: Наука, 2002. Вып. 3: В мире английской истории. С. 121–129.
- Дятлов В.И.* Диаспора: попытка определиться в понятиях // *Диаспоры*. 1999, № 1. С. 8–23.
- Игнатович А.Е.* Мусульманская община и принимающее общество Великобритании: анализ межкультурной коммуникации // *Журнал международного права и международных отношений*. 2010. № 1. С. 46–50.
- Караваева Д.Н.* Английская идентичность и ее дискурс: Британия — Англия — Северная Англия. Екатеринбург: УрО РАН, 2016. 344 с.
- Карпов Г.А.* Мусульманские общины Великобритании в конце XX — XXI в.: демографические и социокультурные аспекты // *Minbar. Islamic Studies*. 2009. Т. 2. № 1. С. 87–95. doi: 10.31162/2618-9569-2009-2-1-87-95.
- Котин И.Ю., Меренкова О.Н.* Бангладешцы в Лондоне: этноконфессиональная группа в мультикультурном мегаполисе. СПб.: МАЭ РАН, 2016. 244 с.
- Садыкова Л.Р.* Мусульмане в Великобритании // *Новая и новейшая история*. 2013. № 5. С. 204–209.
- Стефаненко Т.Г.* Этнопсихология: Учебник для студентов вузов. 4-е изд. М.: Аспект Пресс, 2007. 367 с.
- Тишков В.А.* Единство в многообразии: публикации из журнала «Этнопанорама» 1999–2011 гг. 2-е изд., перераб. и доп. Оренбург: ОГАУ, 2011. 232 с.
- Тхор В.В.* Британская мусульманская идентичность в условиях мультикультурализма // *Философия и культура*. 2014. № 1. С. 89–98. doi: 10.7256/1999-2793.2014.1.9815.
- Филиппова Е.И., Ле Торривеллек К.* (ред.). Свои и чужие: метаморфозы идентичности на востоке и западе Европы. М.: ИЭА РАН; Горячая линия — Телеком, 2018. 344 с.
- Abbas T.* (ed.). *Islamic Political Radicalism: A European Perspective*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007. 320 p.
- Ahmed N.* *Tower Hamlets: Insulation in Isolation* // Abbas T. (ed.). *Muslim Britain: Communities under Pressure*. L.: Zed Books, 2005. P. 194–207.

- al Yafai F.* (ed.). *Women, Islam and Western Liberalism*. L.: Civitas: Institute for the Study of Civil Society, 2010. 93 p.
- Ameli S.R., Merali A.* *Hijab, Meaning, Identity, Otherization and Politics: British Muslim Women*. L.: Islamic Human Rights Commission, 2006. 84 p. (British Muslims' Expectations of the Government. Vol. 4).
- Archer L.* *Change, Culture and Tradition: British Muslim Pupils Talk about Muslim Girls Post-16 "Choices" // Race, Ethnicity and Education*. 2002. Vol. 5. No. 4. P. 359–376. doi: 10.1080/1361332022000030888.
- Aston J., Hülya H., Page R., Willison R.* *Pakistani and Bangladeshi Women's Attitude to Work and Family*. L.: Department for Work and Pensions, 2007. 140 p. (Research Report. No. 458).
- Bryant Ch.G.A.* *The Nations of Britain*. N.Y.: Oxford University Press, 2010. 316 p.
- Bullock K.* *Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging Historical and Modern Stereotypes*. 2nd ed. L.: International Institute of Islamic Thought, 2007. 275 p.
- Contractor S.* *Muslim Women in Britain: De-mystifying the Muslimah*. Abingdon: Routledge, 2012. 224 p.
- Daly M.* *The Church and the Second Sex*. Boston: Beacon Press, 1985. 264 p.
- Dworkin A.* *Pornography Is a Civil Rights Issue // Stan A.M. (ed.). Debating Sexual Correctness: Pornography, Sexual Harassment, Date Rape, and the Politics of Sexual Equality*. N.Y.: Delta, 1995. P. 26–40.
- Dwyer C., Shah B.* *Rethinking the Identities of Young British Pakistani Muslim Women: Educational Experiences and Aspirations // Hopkins P., Gale R. (eds.). Muslims in Britain: Race, Place and Identities*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009. P. 55–73. doi: 10.3366/edinburgh/9780748625871.003.0004.
- El Guindi F.* *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. Oxford; N.Y.: Berg Publishers, 2000. 262 p.
- Faist T.* *Diaspora and Transnationalism: What Kind of Dance Partners? // Bauböck R., Faist T. (eds.). Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010. P. 9–34.
- Fernea E.W.* *In Search of Islamic Feminism: One Woman's Global Journey*. N.Y.: Anchor Books, 1998. 464 p.
- Gabriel Th., Hannan R.* *Islam and the Veil: Theoretical and Regional Contexts*. L.: Continuum, 2011. 224 p.
- Gavron K.* *Migrants to Citizens: Bangladeshi Women in Tower Hamlets, London // Revue européenne des migrations internationales*. 2005. Vol. 21. No. 3. P. 69–81. doi: 10.4000/remi.2515.
- Geaves R.* *Negotiating British Citizenship and Muslim Identity // Abbas T. (ed.). Muslim Britain: Communities under Pressure*. L.: Zed Books, 2005. P. 66–77.
- Harris K., Shaw A.* *Family Care and Transnational Kinship: British-Pakistani Experiences // Ebtehaj F., Lindley B., Richards M. (eds.). Kinship Matters*. Oxford: Hart, 2006. P. 259–274. doi: 10.5040/9781472563736.ch-013.

- Herding M.* Inventing the Muslim Cool: Islamic Youth Culture in Western Europe. Bielefeld: transcript Verlag, 2014. 270 p. doi: 10.14361/transcript.9783839425114.
- Holm J., Bowker J.* (eds.). Women in Religion. L.: Pinter, 1994. 204 p. (Themes in Religious Studies).
- Hoque A.* British-Islamic Identity: Third-Generation Bangladeshis from East London. L.: Trentham Books, 2015. 176 p.
- Kamrava M.* The New Voices of Islam: Reforming Politics and Modernity: A Reader. L.: I.B. Tauris, 2006. 304 p.
- Lawson S., Sachdev I.* Identity, Language Use and Attitudes: Some Sylheti-Bangladeshi Data from London, UK // Journal of Language and Social Psychology. 2004. Vol. 23. No. 1. P. 49–69. doi: 10.1177/0261927X03261223.
- Lewis P.* Young, British and Muslim. L.: Continuum, 2007. 192 p.
- Lewis P., Sadek H.* British Muslims: New Directions in Islamic Thought, Creativity and Activism. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018. 265 p.
- Lothers M., Lothers L.* Mirpuri Immigrants in England: A Sociolinguistic Survey. Dallas: SIL International, 2012. 33 p. (SIL Electronic Survey Report, 2012-012).
- Malik K.* Multiculturalism and Its Discontents: Rethinking Diversity after 9/11. L.: Seagull Books, 2014. 96 p.
- Marranci G.* Pakistanis in Northern Ireland in the Aftermath of September 11 // Abbas T. (ed.). Muslim Britain: Communities under Pressure. L.: Zed Books, 2005. P. 222–234.
- Mernissi F.* Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society. L.: Saqi Books, 2003. 224 p.
- Millet K.* Sexual Politics. N.Y.: Doubleday, 1970. 397 p.
- Modood T., Salt J.* (eds.). Global Migration, Ethnicity and Britishness. L.: Palgrave Macmillan, 2011. 300 p.
- Petley J., Richardson R.* Pointing the Finger: Islam and Muslims in the British Media. L.: Oneworld Publications, 2011. 320 p.
- Royle E.* (ed.). Issues of Regional Identity: In Honour of John Marshall. Manchester: Manchester University Press, 1998. 272 p.
- Sahin A.* Exploring Religious Life-World and Attitudes toward Islam among British Muslim Adolescents // Francis L.J., Robbins M., Astley J. (eds.). Religion, Education and Adolescence: International Empirical Perspectives. Cardiff: University of Wales Press, 2005. P. 164–184.
- Sanghera G., Thapur-Björkert S.* Because I Am Pakistani... and I Am Muslim... I Am Political — Gendering Political Radicalism: Young Femininities in Bradford // Abbas T. (ed.). Islamic Political Radicalism: A European Perspective. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007. P. 37–54.
- Shain F.* The Schooling and Identity of Asian Girls. Stoke-on-Trent: Trentham Books, 2003. 148 p.
- Soysal Y.N.* Mapping the Terrain of Transnationalization: Nation, Citizenship, and Region // Soysal Y.N. (ed.). Transnational Trajectories in East Asia: Nation, Citizenship, and Region. L.: Routledge, 2015. P. 1–16.
- Tarlo E.* Visibly Muslim: Fashion, Politics, Faith. Oxford: Berg Publishers, 2009. 320 p.

Tucker J.E. Problems in the Historiography of Women in the Middle East: The Case of Nineteenth Century Egypt // *International Journal of Middle East Studies*. 1983. Vol. 15. No. 3. P. 321–336. doi: 10.1017/S0020743800050959.

Walby S. *Theorizing Patriarchy*. Oxford: B. Blackwell, 1990. 240 p.

Wikan U. *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982. 344 p.

Britishness and Diasporal Identities (On Materials of the Youth Culture of Muslim Women from Pakistan and Bangladesh)

Dina N. Karavaeva

Institute of History and Archeology, the Ural Branch
of the Russian Academy of Sciences
16 Sofyi Kovalevskoy Str., Yekaterinburg, Russia
dina.karavaeva@bk.ru

The article presents the results of a study of British Muslims and multiculturalism in the context of national identity in modern Britain. The authors investigate the mechanisms, strategies and roles of religious, social and gender identities of modern “British Muslim women”, British citizens and residents of cities such as London, Manchester, Oldham, and Bradford. The article focuses on the so-called “third generation” of Muslim women of Bangladeshi and Pakistani origin, born and educated in Britain, the so-called Britons “in-between”, and their Britishness. The authors show that British Islam today represents not so much a danger of radicalization, cultural segregation, anti-secular tendencies contrary to British culture—or is breaking with cultural and family connections between different generations within the “immigrant” community. Rather, it is a resource for uniting disparate ethnic communities, contributing to the success of the young generation’s social competition with representatives of “indigenous peoples”, personalization and the reduction of religious radicalization. The study is based on a variety of textual, visual and material sources, as well as original research data (70 in-depth interviews, 52 respondents) from the field seasons of 2012–2020 in the UK’s Pakistan-Bangladeshi regions of Rusholm and Longsite in Manchester, Glodwick in Oldham, Pakistani Manningham in Bradford in Northern England, and the Bangladeshi Tower Helmets in London.

Keywords: Great Britain, multiculturalism, immigration, British Muslims, Muslim women, hijab, sisterhood, Islamic feminism, entertainment culture, national identity, Britishness.

Acknowledgments

It is a pleasure to publicly thank Ksenia A. Sozinova for her help in collecting and processing the field ethnographic materials in Manchester and London, UK.

References

- Abbas T. (ed.), *Islamic Political Radicalism: A European Perspective*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, 320 pp.
- Ahmed N., 'Tower Hamlets: Insulation in Isolation', Abbas T. (ed.), *Muslim Britain: Communities under Pressure*. London: Zed Books, 2005, pp. 194–207.
- al Yafai F. (ed.), *Women, Islam and Western Liberalism*. London: Civitas: Institute for the Study of Civil Society, 2010, 93 pp.
- Ameli S. R., Merali A., *Hijab, Meaning, Identity, Otherization and Politics: British Muslim Women*. London: Islamic Human Rights Commission, 2006, 84 pp. (British Muslims' Expectations of the Government, vol. 4).
- Archer L., 'Change, Culture and Tradition: British Muslim Pupils Talk about Muslim Girls Post-16 "Choices"', *Race, Ethnicity and Education*, 2002, vol. 5, no. 4, pp. 359–376. doi: 10.1080/1361332022000030888.
- Aston J., Hülya H., Page R., Willison R., *Pakistani and Bangladeshi Women's Attitude to Work and Family*. London: Department for Work and Pensions, 2007, 140 pp. (Research Report, no. 458).
- Ayupova A., 'Musulmanskie religioznye techeniya v sovremennoy Velikobritanii' [Islamic Religious Groups in Contemporary United Kingdom], *Pax Islamica*, 2011, no. 1 (6), pp. 114–127. (In Russian).
- Bryant Ch. G. A., *The Nations of Britain*. New York: Oxford University Press, 2010, 316 pp.
- Bullock K., *Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging Historical and Modern Stereotypes*. 2nd ed. London: International Institute of Islamic Thought, 2007, 275 pp.
- Contractor S., *Muslim Women in Britain: De-mystifying the Muslimah*. Abingdon: Routledge, 2012, 224 pp.
- Daly M., *The Church and the Second Sex*. Boston: Beacon Press, 1985, 264 pp.
- Davidson A. B., 'Novye otnosheniya byvshey metropolii s byvshimi koloniyami. Opyt krupneyshey imperii' [New Relations of the Former Metropolis with Former Colonies. The Experience of the Largest Empire], Davidson A. B. (ed.), *Rossiya i Britaniya* [Russia and Britain]. Moscow: Nauka, 2002, is. 3: *V mire angliyskoy istorii* [In the World of English History], pp. 121–129. (In Russian).
- Dworkin A., 'Pornography Is a Civil Rights Issue', Stan A. M. (ed.), *Debating Sexual Correctness: Pornography, Sexual Harassment, Date Rape, and the Politics of Sexual Equality*. New York: Delta, 1995, pp. 26–40.
- Dwyer C., Shah B., 'Rethinking the Identities of Young British Pakistani Muslim Women: Educational Experiences and Aspirations', Hopkins P.,

- Gale R. (eds.), *Muslims in Britain: Race, Place and Identities*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, pp. 55–73. doi: 10.3366/edinburgh/9780748625871.003.0004.
- Dyatlov V., 'Diaspora: popytka opredelitsya v ponyatiyakh' [An Attempt at Defining Some Understandings of "Diaspora"], *Diaspora*, 1999, no. 1, pp. 8–23. (In Russian).
- El Guindi F., *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. Oxford; New York: Berg Publishers, 2000, 262 pp.
- Faist T., 'Diaspora and Transnationalism: What Kind of Dance Partners?', Bauböck R., Faist T. (eds.), *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010, pp. 9–34.
- Ferneau E. W., *In Search of Islamic Feminism: One Woman's Global Journey*. New York: Anchor Books, 1998, 464 pp.
- Filippova E. I., Le Torrivellec X. (eds.), *Svoi i chuzhie: metamorfozy identichnosti na vostoke i zapade Yevropy* [Our People and Strangers: Identity Metamorphoses in the East and West of Europe]. Moscow: IEA RAS Press; Goryachaya liniya — Telekom, 2018, 344 pp. (In Russian).
- Gabriel Th., Hannan R., *Islam and the Veil: Theoretical and Regional Contexts*. London: Continuum, 2011, 224 pp.
- Gavron K., 'Migrants to Citizens: Bangladeshi Women in Tower Hamlets, London', *Revue européenne des migrations internationales*, 2005, vol. 21, no. 3, pp. 69–81. doi: 10.4000/remi.2515.
- Geaves R., 'Negotiating British Citizenship and Muslim Identity', Abbas T. (ed.), *Muslim Britain: Communities under Pressure*. London: Zed Books, 2005, pp. 66–77.
- Golovnev A. V., 'Krupnyy plan v antropologii' [The Close-Up in Anthropology], *Uralskiy istoricheskiy vestnik*, 2010, no. 4 (29), pp. 14–20. (In Russian).
- Guboglo M. N., *Etnichnost kak istina i kak pravda: opyt leksiko-semanticheskogo issledovaniya* [Ethnicity as 'Truth' and 'Factuality': The Experience of Lexical and Semantic Research]. Moscow: IEA RAS Press, 2017, 69 pp. (*Issledovaniya po prikladnoy i neotlozhnoy etnologii* [Studies in Applied and Urgent Ethnology], no. 261). (In Russian).
- Harris K., Shaw A., 'Family Care and Transnational Kinship: British-Pakistani Experiences', Ebtehaj F., Lindley B., Richards M. (eds.), *Kinship Matters*. Oxford: Hart, 2006, pp. 259–274. doi: 10.5040/9781472563736.ch-013.
- Herding M., *Inventing the Muslim Cool: Islamic Youth Culture in Western Europe*. Bielefeld: transcript Verlag, 2014, 270 pp. doi: 10.14361/transcript.9783839425114.
- Holm J., Bowker J. (eds.), *Women in Religion*. London: Pinter, 1994, 204 pp. (*Themes in Religious Studies*).
- Hoque A., *British-Islamic Identity: Third-Generation Bangladeshis from East London*. London: Trentham Books, 2015, 176 pp.
- Ignatovich A., 'Musulmanskaya obshchina i prinyimayushchee obshchestvo Velikobritanii: analiz mezhkulturnoy kommunikatsii' [Muslim Communities and the Receiving Society of Great Britain: Crosscultural Communication Analysis], *Zhurnal mezhdunarodnogo prava i mezhdunarodnykh otnosheniy*, 2010, no. 1, pp. 46–50. (In Russian).

- Kamrava M., *The New Voices of Islam: Reforming Politics and Modernity: A reader*. London: I. B. Tauris, 2006, 304 pp.
- Karavaeva D. N., *Angliyskaya identichnost i ee diskurs: Britaniya — Angliya — Severnaya Angliya* [Englishness and Its Discourse: Britain — England — Northern England]. Yekaterinburg: Ural Branch of RAS Press, 2016, 344 pp. (In Russian).
- Karpov G., 'Musulmanskie obshchiny Velikobritanii v kontse XX — XXI v.: demograficheskie i sotsiokulturnye aspekty' [Muslim Communities of Great Britain in Late 20th — Early 21st Centuries: Demographic and Sociocultural Aspects], *Minbar. Islamic Studies*, 2009, vol. 2, no. 1, pp. 87–95. doi: 10.31162/2618-9569-2009-2-1-87-95. (In Russian).
- Kotin I. Yu., Merenkova O. N., *Bangladeshtsy v Londone: etnokonfessionalnaya gruppa v multikulturnom megapolise* [Bangladeshis in London: An Ethno-Confessional Group in a Multicultural Metropolis]. St Petersburg: MAE RAS Press, 2016, 244 pp. (In Russian).
- Lawson S., Sachdev I., 'Identity, Language Use and Attitudes: Some Sylheti-Bangladeshi Data from London, UK', *Journal of Language and Social Psychology*, 2004, vol. 23, no. 1, pp. 49–69. doi: 10.1177/0261927X03261223.
- Lewis P. *Young, British and Muslim*. London: Continuum, 2007, 192 pp.
- Lewis P., Sadek H., *British Muslims: New Directions in Islamic Thought, Creativity and Activism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018, 265 pp.
- Lothers M., Lothers L. *Mirpuri Immigrants in England: A Sociolinguistic Survey*. Dallas: SIL International, 2012, 33 pp. (SIL Electronic Survey Report, 2012-012).
- Malik K., *Multiculturalism and Its Discontents: Rethinking Diversity after 9/11*. London: Seagull Books, 2014, 96 pp.
- Marranci G., 'Pakistanis in Northern Ireland in the Aftermath of September 11', Abbas T. (ed.), *Muslim Britain: Communities under Pressure*. London: Zed Books, 2005, pp. 222–234.
- Mernissi F., *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. London: Saqi Books, 2003, 224 pp.
- Millet K. *Sexual Politics*. New York: Doubleday, 1970, 397 pp.
- Modood T., Salt J. (eds.), *Global Migration, Ethnicity and Britishness*. London: Palgrave Macmillan, 2011, 300 pp.
- Petley J., Richardson R., *Pointing the Finger: Islam and Muslims in the British Media*. London: Oneworld Publications, 2011, 320 pp.
- Royle E. (ed.), *Issues of Regional Identity: In Honour of John Marshall*. Manchester: Manchester University Press, 1998, 272 pp.
- Sadykova L. R., 'Musulmane v Velikobritanii' [Muslims in Great Britain], *Novaya i noveyshaya istoriya*, 2013, no. 5, pp. 204–209. (In Russian).
- Sahin A., 'Exploring Religious Life-World and Attitudes toward Islam among British Muslim Adolescents', Francis L. J., Robbins M., Astley J. (eds.), *Religion, Education and Adolescence: International Empirical Perspectives*. Cardiff: University of Wales Press, 2005, pp. 164–184.
- Sanghera G., Thapur-Björkert S., 'Because I Am Pakistani... and I Am Muslim... I Am Political — Gendering Political Radicalism: Young Femininities

- in Bradford', Abbas T. (ed.), *Islamic Political Radicalism: A European Perspective*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, pp. 37–54.
- Shain F., *The Schooling and Identity of Asian Girls*. Stoke-on-Trent: Trentham Books, 2003, 148 pp.
- Soysal Y. N. 'Mapping the Terrain of Transnationalization: Nation, Citizenship, and Region', Soysal Y. N. (ed.), *Transnational Trajectories in East Asia: Nation, Citizenship, and Region*. London: Routledge, 2015, pp. 1–16.
- Stefanenko T. G., *Etnopsikhologiya* [Ethnopsychology]: A textbook for university students, 4th ed. Moscow: Aspekt Press, 2007, 367 pp. (In Russian).
- Tarlo E., *Visibly Muslim: Fashion, Politics, Faith*. Oxford: Berg Publishers, 2009, 320 pp.
- Tishkov V. A., *Yedinstvo v mnogoobrazii: publikatsii iz zhurnala "Etnopanorama" 1999–2011 gg.* [Unity in Diversity: Publications from the Journal *Etnopanorama*, 1999–2011], 2nd ed., rev. and add. Orenburg: The Orenburg State Agrarian University Press, 2011, 232 pp. (In Russian).
- Tkhor V. V., 'Britanskaya musulmanskaya identichnost v usloviyakh multi-kulturalizma' [British Muslim Identity under Multiculturalism], *Filosofiya i kultura*, 2014, no. 1, pp. 89–98. doi: 10.7256/1999-2793.2014.1.9815. (In Russian).
- Tucker J. E., 'Problems in the Historiography of Women in the Middle East: The Case of Nineteenth Century Egypt', *International Journal of Middle East Studies*, 1983, vol. 15, no. 3, pp. 321–336. doi: 10.1017/S0020743800050959.
- Walby S., *Theorizing Patriarchy*. Oxford: B. Blackwell, 1990, 240 pp.
- Wikan U., *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982, 344 pp.

Иллюстрации к статье Дины Караваевой



Ил. 1. Этническое гетто и потребительские предложения одежды.
Район Глодвиг в Олдеме. Фотография автора



Ил. 2. Рахима,
представительница первого
поколения.
Район Глодвиг в Олдеме.
Фотография автора



Ил. 3. Рита,
представительница второго
поколения, социальная активистка,
руководитель центра адаптации
мигрантов. Манчестер.
Фотография автора



Ил. 4. Насима, представительница молодого поколения, домохозяйка, практически не говорит по-английски. Район Глодвиг в Олдеме. Фотография автора



Ил. 5. Зейба, работница центра мусульманской культуры. Манчестер. Фотография автора



Ил. 6. Студентки колледжа, представительницы молодого поколения, мечтают о замужестве и хорошей работе, прекрасно осведомлены о британской истории и культуре. Район Манингхам в Бредфорде. Фотография автора



Ил. 7. Третье поколение: присутствие в общественных местах. Лидс.
Фотография автора