



თქმე, ავსტრიული ადრადმუდრასევი:  
ქონოქიანია „მუნდროვანი სხეულოთი“

თათიან რეკლო

თმაზე აკრული აბლაბუდასავით:  
ეთნოგრაფია „ბუნდოვანი სხეულით“

სარჩევი

შესავალი.....	1
ველად .....	2
სხეული.....	5
ველად სხეულით.....	10
დასკვნა .....	15
გამოყენებული ლიტერატურა.....	16

## შესავალი

ჩემი სხეული ცარიელი სახლიაო, – პოლ პრესიადოს უთქვამს (2019). არჩევანიაო სხეული – ასეც თქმულა; გალიაო, პოლიტიკაო, ერთადერთი საკუთრებაო, „მე“შენ/ის“, სიამოვნება, ლიმიტაცია, იმიტაცია... ვერ ამოვარჩევ. დიდი ხანია კიდეც შევწყვიტე გამორჩევა-ამორჩევა, რადგან ვერც ჩასაჭიდი ვიპოვე რაიმე და ვერც წყალგაუვალი, ისეთი, – სიმართლე რომ ეთქმოდეს. ალბათ, ჩემი სხეულის ყველაზე დიდი სიმართლე ხელიდან გამსხლტარი სიმყარეა.

მაგრამ ეს ტექსტი არ არის ჩემსა და ჩემი სხეულის ურთიერთობაზე. უფრო ზუსტად, ეს სტატია ჩემი მოუხელთებელი სხეულის ზოგად ავტოეთნოგრაფიაზე<sup>1</sup> მეტად, იმაზე ფიქრის პროცესი უფროა, თუ როგორ მექცა ყველა ეთნოგრაფიული კვლევა პირად სხეულებრივ ბიოგრაფიად.

საუკუნეზე მეტია, ანთროპოლოგი ტერასიდან აღარ აკვირდება ადამიანებს<sup>2</sup>. საკვლევი ველის აფექტურობაზე<sup>3</sup> ალაპარაკდა აკადემია (Navaro-Yashin, 2009) და აღარც სუბიექტურობაზე დაშენებულ მეთოდოლოგიურ ჩარჩოს უარყოფენ სოციალურ მეცნიერებებში (Holland & Leader, 2004). ერთი შეხედვით, აღარ ვერიდებით არც სხეულის (Lock, 1993) და არც მკვლევრისა და საკვლევი ველის ურთიერთმიმართების ანალიზს (McLean & Leibing, 2007). ამის მიუხედავად, არ მტოვებს უკმარისობის განცდა; უკმარისობის, რომელიც ისევ სხეულს უბრუნდება და ამ ემოციურ ქსელშივე განმარტავს მას.

ქსელი მნიშვნელოვანი სიტყვაა. ეთნოგრაფიული კვლევაც ხომ ქსელის გაბმის პროცესია, რომელიც ინფორმაციას ერთგვარ ყალიბში აქცევს. ქსელის ფორმირებაში მკვლევრის სხეულის უშუალო ჩართულობა დეკოლონიურსა და ფემინისტურ ნაშრომებში არაერთგზის განიმარტა. ამ

---

<sup>1</sup> ძირითადად, ავტოეთნოგრაფიაში მოიაზრება მეთოდოლოგია, რომელიც მკვლევრის პირადი გამოცდილების საფუძველზე აანალიზებს უფრო ფართო კულტურულ თუ სოციო-პოლიტიკურ ასპექტებს.

<sup>2</sup> გადაძახილი მე-20 საუკუნის პოლონული წარმოშობის, ბრიტანეთში მოღვაწე ანთროპოლოგისა და ეთნოლოგის – ბრონისლავ მალინოვსკის ცნობილ ნაშრომთან *Argonauts of the Western Pacific* (1922). ეთნოგრაფიული კვლევის, როგორც სამეცნიერო მეთოდოლოგიის ჩამოყალიბებაში მალინოვსკი მნიშვნელოვან ფიგურად მოინიშნება. ტერასიდან დაკვირვებაზე გაკეთებული კომენტარი სწორედ იმ სიმბოლურ მომენტს მიემართება, როდესაც, საველე კვლევის პროცესში, მალინოვსკი გადაწყვეტს, რომ ადამიანებთან ფიზიკური დისტანცია აღარ დაიჭიროს და დაკვირვება ამ დისტანციის გარეშე განაგრძოს. ეს გადაწყვეტილება საფუძველს უყრის დღევანდელი ანთროპოლოგიის ამოსავალ მეთოდოლოგიას – ჩართულობით დაკვირვებას.

<sup>3</sup> სოციალურ მეცნიერებებში აფექტის თეორია განსაკუთრებული ყურადღებით სარგებლობს უკანასკნელი რამდენიმე ათწლეულის განმავლობაში. აფექტური შემობრუნების სახელით ცნობილი პერსპექტივა ფოკუსში აქცევს სხეულებრივ გამოცდილებებს და მათ სოციო-პოლიტიკურ მნიშვნელობებს უსვამს ხაზს. ამ თეორიის მიხედვით, ადამიანის სხეული (და არა მხოლოდ ადამიანის სხეული) გარემოსთან მუდმივ ინტერაქციაშია. ამ ურთიერთკავშირის საფუძველზე შექმნილი ემოციური ველები კი, ინფორმაციის ფუნდამენტურ წყაროდ შეგვიძლია დავინახოთ.

ნაშრომებმა მისცეს დასაბამი თვითგააზრებულ ეთნოგრაფიას და მათი მთავარი თეზისიც მკვლევრის მიერ საკუთარი სხეულის მოხელთებასა და მის ცოდნას ემყარება, რადგან ველზე ნაწარმოები ურთიერთმიმართებების ამოცნობას, სწორედ, ეს უკანასკნელი უზრუნველყოფს. მაგრამ რა ხდება მაშინ, როდესაც საკუთარი სხეულის ცოდნის ვალდებულება ყველაზე მძაფრად აღძრავს მარცხის განცდას? და მაშინ, როდესაც მკვლევრის სხეული, რომელიც გააზრებულად მონაწილეობს ინფორმაციის ფორმირებაში, თვითფორმირებას მკაცრად უარყოფს? ან უბრალოდ, ეგუება მასთან ასოცირებულ ბუნდოვანებას?

ტექსტი სწორედ ასეთი – მოუხელთებელი თუ არამყარი სხეულების მიერ გავლელულ ქსელებზეა, რადგან ბუნდოვანებას, რომელსაც ასეთი ტიპის სხეულები აღძრავენ, უშუალო გავლენა აქვს კვლევის პროცესზე. სავლელე კვლევა, რომელიც ისედაც მოიაზრებს მრავალშრიან ძალაუფლებრივ დინამიკებს (Graeber, 2009), ასეთ დროს, კიდევ უფრო ახლართული და მკვლევრის სხეულივით, მოუხელთებელი ხდება. ისიც შესაძლებელია, რომ ველი მკვლევრის სხეულს იმ გზებით იხელთებდეს, თავად მკვლევრის თვითაღქმასთან რომ ვერ რეზონირებს. და მეტიც, ხშირად ეს პროცესები ისეთ გამოცდილებებსაც წარმოშობს, საბოლოოდ, მხოლოდ ემოციების არქივში (Cvetkovich, 2003) რომ პოულობენ ადგილს. ტექსტის მიზანიც სხეულის არქივში შენახულ ემოციებზე ფიქრი და მათი ანალიზია; ემოციებზე, რომლებიც, თავზე აკრული აბლაბუდასავით, ვერც ჩემს ნაწილად მივიღე და ვერც თმიდან გავიცალე.

## ველად

„რა მოხდება, კარი რომ არავინ გამიღოს?“ – მეფიქრებოდა საკვლევ ველისკენ მიმავალს. გზა არ ყოფილა მოკლე და ეს დიდ გასაქანს იძლევა ხოლმე მსგავსი მშფოთვარებისთვის. პირველად მოხდა, რომ კვლევა, რომელზეც ვმუშაობდი, ჩემს ცხოვრებისეულ ბიოგრაფიას არ კვეთდა და, ერთი შეხედვით, არც ველი მიმზადებდა პირად ემოციებთან ხელჩართულ ჭიდილს. არც ამ ხალხთან მაკავშირებდა რაიმე და არც მათ ისტორიასთან. უფრო ზუსტად, დანიშნულების ადგილზე მისვლამდე, არც ვიცოდი, რეალურად, ვინ შეიძლებოდა ყოფილიყო ის ხალხი, ვისთანაც მომდევნო თვის გატარება მომიხდებოდა და მართლაც, სულაც არცერთს რომ არ გაეღო კარი?

„აბუ-ლულოდმა თუ მოახერხა, დახურული კარისგან ინფორმაცია გამოენასკვა, შენ რა ღმერთი გაგიწყობა?!“<sup>4</sup> – დასამშვიდებლად ვუმეორებდი ჩემს თავს, სანამ სადგურზე იმ ერთადერთ,

---

<sup>4</sup> საუბარია ანთროპოლოგ ლაილა აბუ-ლულოდის 1986 წლის წიგნზე *Veiled Sentiments*, რომელიც იკვლევს ეგვიპტელი ბედუინების კულტურაში პოეზიის მნიშვნელობას.

შუამავალ ხიდად დასახულ ადამიანს არ შეეხვდი. სწორედ მასზე ვამყარებდი სამომავლო გეგმებს და იმედი მქონდა, რომ კვლევით თუ დავაინტერესებდი, კიდეც დამეხმარებოდა.

მის მანქანაში ჩავსხედით. ცხოვრებაში პირველად, ამ მომენტში გავიაზრე, რომ მანქანა კლაუსტროფობიულად პატარა ოთახია. ამ გააზრებამ მოიტანა რეალური აღქმა ველზე საკუთარი სიმარტოვისა, თანმდევი უცნაური აზარტითა და უხერხულობით. პირველ ეტაპზე, საუბარი თითქოს წარმატებით შედგა, დახმარებასაც შემპირდნენ და საღამოს რესტორანსაც გამოვკარი ხელი. ალბათ, ველზე ყოფნის პირველი ნახევარი საათისგან მეტს ვერც ვერაფერს ვისურვებდი. დაბინავებულმა, გონებაში არაერთგზის გადავახვიე მანქანის საუბარი. ყველაფერი რიგზე იყო.

პატარა, სამმაგიდიან რესტორან-სასადილოში სულ ოთხნი ვისხედით. მათ შორის, მხოლოდ მე, რომელსაც მანდილოსნების სადღეგრძელოზე უხერხული თავის დაკვრა ეკუთვნოდა. დასაწყისშივე მოვილიეთ ეს ამბავი. შემდგომში, მეორედ თქმის ინიციატივა კიდეც გავაპროტესტე, ორი საათის გაცნობილ ადამიანებთან „ჩვენში ასეთები რა საჭიროა?!“ არგუმენტით. ეს არგუმენტი გულახდილობას არც ყოფილა მოკლებული, რადგან უკვე რამდენიმე ლიტრი ალკოჰოლი და ერთი-ორი ემოციის გაზიარებაც კი გვაკავშირებდა. ამასობაში ისიც გამოირკვა, რომ სულ რამდენიმე თვის წინ ერთი ბიჭი წაუყვანიათ ასე, იმავე რესტორანში, ისიც ანთროპოლოგი. არ ივარგაო მაგან, – მითხრეს, – მაგას უნდა ერქვას ბიჭიო? ვიღაცას მაინც ვაჯობე ბიჭობაში. თან, უბრალოდ ვიღაცას ხომ არა, – კოლეგას. რა ვუყო ახლა იმ ფაქტს, რომ მრავალგზის უარყოფისა და პოლიტიკური ჭმუნვის ფონზე, გულის სიღრმეში, რაღაც მაინც მახარებს ამ ამბავში. ეს ტკბილ-მწარე განცდები ჯემპრის ტოტებში მომუშტულ ხელებში გადამაქვს და ამასობაში, ისე გვემატება კიდეც ერთი ადამიანი, ახლა მას რომ ეკუთვნის მანდილოსნების დალოცვა, რომ ვერც ვიგებ. სამაგიეროდ, უფროსი მეგობრის სადღეგრძელოზე ის გადაუხდის დანარჩენებს მადლობას და ცოტა ხანში, მისივე ინიციატივით, ასე აღმოვჩნდებით მარტის ყინვიან ღამეს კილომეტრებს გადაღმა, არც მეტი, არც ნაკლები, ადგილობრივ კლუბში.

„მმაკაცობის“ ხიზლში შესულს წასვლაზე უარი არ მითქვამს. არც მკვლევრის მორგებულმა როლმა მომცა ამის გასაქანი. შესვლისას ჩვენი ჯგუფიდან ყველას გადაახდევინეს, ჩემ გარდა. ბოლოს, საათს რომ დავხედე, ღამის ორი იყო.

უცნაური ბოლი იდგა შიგნით. მოულოდნელად „ფშუკ“ დაიძახებდა ხოლმე და დრაკონის ყელიდან ამოსული ალის მსგავს ბურუსში ახვევდა საცეკვაო მოედანს. ყოველ „ფშუკ“-ზე ჩვენი ჯგუფის თითო წევრს ყლაპავდა კვამლი, ახლოს მდგომი მოცეკვავისკენ მიუძღვებოდა მას და ერთ-ერთ ასეთ „ფშუკ“-ზე მხოლოდ მე და „უფროსი მეგობარიღა“ აღმოვჩნდით ერთმანეთის პირისპირ. შემომიტრიალდა, ნელ-ნელა მომიახლოვდა და ყურთან ახლოს მითხრა: წამო, მეცეკვე.

ხმაში ამოკითხული ვერ მოვიდა თანხვედრაში ჩემს მანამდელ სიმშვიდესთან. ავფორიაქდი. უფრო ზუსტად, ვიგრძენი, რომ ფორიაქი სწორი რეაქცია იქნებოდა. შფოთვით აშლილობასთან ჭიდილში გაწვრთნილს, ახლა უცნაური და უსაფუძვლო თავდაჯერება არ მამლევედა მოსვენებას. გავიხსენე ის ფაქტი, რომ ტელეფონი კარგა ხანია დამჯდარი მაქვს; გავიხსენე, რომ ყველა, ვისთან ერთადაც შეიძლება უკან დავბრუნდე, მთვრალია, მათ არ ვიცნობ, გარეთ ყინავს და აბჯრად ასხმული ჩემი ძმის ქურთუკი ვერც ამ ყინვისგან მიხსნის და ვერც მანდილოსნების სადღეგრძელოსგან. არადა, მახსოვს, ამ ქურთუკისგან მხოლოდ საკუთარ თავთან დაზავების შესაძლებლობას ველოდი, მაგრამ გარეშე მზერამ უცებ შესძინა მას აბჯრის ფუნქცია და ამ ფუნქციაშივე გაანეიტრალა ის. ამ ბოლო გააზრებამ წაშლია გააქრო ფშუტე თავდაჯერება იმაზე ფიქრში, რომ უკანა გზა დაუსახლებელი და გაუნათებელია. ის უშუალოა, რომელიც აქამდე მაკავშირებდა ამ ადამიანებთან, ბოლო „ფშუკ“-მა დანარჩენებთან ერთად ჩაყლაპა და ყელიდან მხოლოდ მოჭრილი „არ მინდა ცეკვა“ ამომივიდა.

სადამო კიდეც დიდხანს გაგრძელდა. ჯგუფის დანარჩენ წევრებზე ლოდინში, კიდეც შევეჩვიე მოჭრილ პასუხებს. „არ მინდა ცეკვა“, „არ მინდა გარეთ გასვლა“, „დანარჩენებს დაველოდოთ“, – ასეთი იყო ჩვენი დიალოგი. რაღაც დროის შემდეგ, ერთ-ერთი დაკარგულთაგანი უკან გაწბილებული დაბრუნდა – ცეკვაზე ყველამ უარი უთხრა. დრო ვიხელთე და წავიდეთ-მეთქი, – მაშინვე შევთავაზე, იმ იმედით, რომ საცეკვაო მოედანზე „სათევზაოდ“ დაბრუნება დაეზარებოდა. პასუხს არც დაველოდე, ისე შევუდექი დანარჩენების ძებნას. ბოლში გახვეული ვერც ვერაფერს ვხედავდი. ყველას სათითაოდ ვუახლოვდებოდი და ძირითადად, „უფროსი მეგობრის“ ასაკის მამაკაცებისა და ოცდაათ წლამდე რუსულად მოლაპარაკე ქალების დუეტი მრჩებოდა ხელში. ეგებ, კიდეც ამერიდებინა თავი ბინარულობაში ჩაკეტილი განმარტებებისათვის, რომ არა სიტუაციური ჩახუთულობა, რომელიც მხოლოდ მსგავსი ხედვის არეალს მიტოვებდა. ამ ჩახუთულობაში არ მოიძებნებოდა ადგილი იმ დაშვებებისათვის, სადაც გამოცდილებები მხოლოდ მკაცრად განსაზღვრული გენდერული ორადობით არ განიმარტება.

საბოლოოდ, ვერცერთი ვერ ვიპოვე, მაგრამ ვერც ხელცარიელი წავიდოდი უკან. ვიფიქრე, კიდეც ერთ წრეს დავარტყამ-მეთქი, როდესაც უეცრად ჩემ წინ „უფროსი მეგობრის“ სახე დავლანდე. „ყველა შენ გელოდებით“, – კარისკენ მიმანიშნა, სადაც დანარჩენები იდგნენ, მათ შორის ისინიც, ვისაც იმ მომენტში ვეძებდი. პასუხის გარეშე, გეზი პირდაპირ კარისკენ ავიღე, მაგრამ პირველსავე ნაბიჯზე გავჩერდი. ჩემს მკლავზე ხელი ჰქონდა გამოდებული და გაღიზიანებული მილიმოდა. ამჯერად, ცეკვა არ შემოუთავაზებია. „მხოლოდ ერთი წრე, ასე, ხელკავგამოდებული“, – ეს იყო მისი თხოვნა. „ჩემი რეპუტაციისთვის“, – დასძინა არგუმენტად; და კიდეც შემოვხაზეთ წრე.

უკანა გზაზე, მანქანაში ჩაპრესილი, შემაშფოთებელი სიმძაფრით ვგრძნობდი საკუთარი სხეულის იმ ნაწილებს, რომლებთან დაზავებაც მხოლოდ პერიოდულად თუ გამომდის ხოლმე. სამი ფენა ტანსაცმლის მიღმა დარჩენილი მკერდი მაინც ახერხებდა, თავი გაშიშვლებულად ეგრძნობინებინა ჩემთვის. თითქოს, ამ საღამოს ამომივიდა კიდეც, რადგან ვერ ვიხსენებ, მანამდეც მქონდა თუ არა. ამ გვერდებმაც ახლა მოიმრგვალეს თავი, ამ უცხო გზაზე, უცხო ადამიანებთან ყოფნისას. ის უცხო ლოგინი, მრავალი საათის წინ უცხო ოთახში რომ დავტოვე, ახლა ყველაზე დიდი ნუგეში იყო ჩემთვის; და ხვალინდელი დღის მოლოდინი, სხვა უცხო ხალხთან შეხვედრის პერსპექტივა. უცნაურად კი მეჩვენებოდა, რომ ამ საღამოს მერეც, ისევ იმაზე ვფიქრობდი, კარს ვინმე გამიღებდა თუ არა.

## სხეული

ადამიანი სხეულს არც *ფლობს* და არც თავად *არის* სხეულიო, – წერს ობრი ჰირში (2018, გვ. 7). მართლაც, კუთვნილებაში განხილული სხეული ხომ გამორიცხავს მასზე დაკარგული კონტროლის არსებობას – თუკი ფლობ, თავადვე განსაზღვრავ; და ბიოლოგიური მოცემულობის, როგორც ეჭვშეუვალი ინფორმაციის მიღება კი, საფუძველს აცლის ნებისმიერ მცდელობას, სხეული გამოიხსნას მასთან ასოცირებული სოციალური მარწუხებისგან. პარადოქსულად, ადამიანს საკუთარი სხეულის სრულად მოხელთება არ ძალუძს, მიუხედავად იმისა, რომ სხეული ის ერთადერთი მოცემულობაა, რომელზეც ყველაზე ცხადად შეიძლება გაჩნდეს ფლობის ასოციაცია. გარკვეულწილად, ისიც კი შეიძლება ითქვას, რომ სხეული თავადვე გვფლობს ჩვენ და ეს აღქმა განსაკუთრებით მაშინ ჩნდება, როდესაც სხეული ქრონიკული დაავადებისა თუ „გატეხილობის“ (*broken body*) კონტექსტშია გაშინაარსებული (შილდრიკი & პრაისი, 1996). ამასთან ერთად, პიროვნების სოციალური მნიშვნელობა მხოლოდ სხეულებრივი მოცემულობით არ შემოიფარგლება და თან, სწორედ სხეულის პოლიტიკურობა შეიძლება განსაზღვრავდეს მის ცხოვრებასა და ადგილს საზოგადოებაში (Foucault, 1975).

სხეულის ქონისა თუ სხეულად ყოფნის შესახებ არსებულ ნებისმიერ კატეგორიულ დაშვებას იმ გარდაუვალ მოცემულობამდე მივყავართ, სადაც სხეულს თავისთავადი შინაარსი არ გააჩნია და ის სოციალურ კონტექსტებსა და გადაკვეთებში ყალიბდება (Fahs & Swank, 2015). სხეულის კატეგორიზება გენდერის, რასის, კლასის, სექსუალობისა თუ ფიზიკური შესაძლებლობების მიხედვით, სწორედ მის გაშინაარსებას, მოხელთებასა და ამ კატეგორიებთან მიმართებით არსებული მოლოდინებით მოთვინიერებას გულისხმობს (Goffman, 1959; Frank, 2020). თითოეული ეს კატეგორია მოიცავს მასთან ასოცირებულ პერფორმატიულობას (Butler, 1989;

Crenshaw, 1991), რომელიც მისი სავალდებულო ხასიათით გამოირჩევა. კატეგორიზებული სხეული (ანუ ნებისმიერი სხეული) ამ პერფორმატიულობასთან მიმართებით განისაზღვრება – იქნება ეს დასაშვები ინტენსივობის, მოჭარბებული თუ ნაკლები პერფორმატიულობა.

თუმცა, სწორედ სხეულის ფლობისა და სხეულად ყოფნის შეუძლებლობის ბუნდოვან ნაზავში შეიძლება არსებობდეს მცირე სივრცე, რომელიც ამ კატეგორიზებული ვალდებულებებისაგან დასხლტომას უზრუნველყოფდა, ან, როგორც მინიმუმ, დასხლტომაზე ფიქრს მაინც გახდიდა დასაშვებს. ეს სივრცე იქმნება ყველა აცდენაში, რომელთაც ადამიანი გამოცდის სავალდებულო კატეგორიებთან მიმართებით ცხოვრების განმავლობაში. ამ სივრცეს, ხშირ შემთხვევაში, მარცხის მჟავე გემო დაჰკრავს და ის უპირობოდ ნაკისრები სოციალური როლის შეუსრულებლობაში იჩენს თავს (Halberstam, 2011). უნდა აღინიშნოს, რომ მარცხის ასეთი გააზრება არ მოიცავს იმ განმათავისუფლებელ მიდგომებს, რომელიც სხეულის დეპოლიტიზებისა თუ მასზე სრული კონტროლის აღებისაკენ მოგვიწოდებს. არა, მარცხად მონიშნული ეს სივრცე საკუთარი დასაზღვრულობის აღიარებას გულისხმობს. სხეულისაგან ტოტალური გათავისუფლება შეუძლებელია, ისევე, როგორც სოციალური კატეგორიებით განსაზღვრული ვალდებულებების სრულად დაკმაყოფილება. რაც გვაერთიანებს, მარცხის მჟავე გემოა, რომელიც კატეგორიებთან ბრძოლისას თუ მათი გათავისების მცდელობისას გვრჩება ყელში.

„სხეული, რომლითაც ადამიანი საკუთარ თავს განიცდის, არ არის უპირობოდ იგივე სხეული, რომელიც მისი გარეგანი კონტურებითაა გაშინაარსებული; და ეს შეიძლება გენდერულად ნორმატიულ ადამიანებსაც იმავენაირად ეხებოდეს“ (Salamon, 2010, გვ. 28). მართლაც, მარცხის გამოცდილებისათვის ყველა სხეული განწირულია, თუმცა ზოგიერთს მისი გააზრებისგან თავის არიდების პრივილეგია ხვდა წილად. ხოლო, მათთვის, ვინც ამ პრივილეგიით ვერ სარგებლობს, მარცხის ყოველდღიურობაში განსხეულება შესაძლებელია, ცხოვრების მუდმივ ნაწილადაც იქცეს.

„წამო, მეცეკვე“, – ამ ფრაზამ მაინც მოახერხა, გამაყრუებელ ხმაურში ბასრად მოწვდენოდა ჩემს ყურს. „წამო, მეცეკვე“, „წამო, მეცეკვე“, „წამო, მეცეკვე“... „არა, არ მინდა“. შემოთავაზებამ გამაშეშა. მზერას, რომლითაც ის მომემართებოდა, ჩემი თანხმობა ნაგულისხმევი ჰქონდა და, ალბათ, „არა, არ მინდა“ ასეთივე სიბასრით დაუბრუნდა უკან. ეს მზერა არა მხოლოდ თანხმობას, არამედ იმ ურთიერთმიმართებასაც განსაზღვრავდა, რომლამდეც ეს ცეკვა გაგვიძღვებოდა მე და „უფროს მეგობარს“, – მე იმ მოძრაობებს შევასრულებდი, ქალისთვის განკუთვნილად რომ დავიგულებთ ხოლმე, ის კი – აქამდეც კარგად გათავისებულ მამაკაცის როლს მოირგებდა ორმაგი მონდომებით. ეს მზერა თითქოს გადაჭრით მოითხოვდა ჩემგან იმ პერფორმატიულობას, რომელიც, სავარაუდოდ, მანამდე „უფროსი მეგობრის“ თვალში სათანადოდ ვერ შევასრულე. და



მეტიც, ეს მზერა ჩემი „ხარვეზის“ გამოსწორების შესაძლებლობასაც კი მძლევდა. ეგებ, მისი წყალობით მაინც, მომეხერხებინა ვყოფილიყავი ქალი და არა გაუგებრობა, რომელიც თავისი არსებობით ვერც ამ კატეგორიაში დარეგისტრირდა და ვერც თავი დააღწია მას. „წამო, მეცეკვე“, სექსუალიზებული მზერის მიღმა, ცხოველ ინტერესს ფარავდა; ინტერესს – ენახათ, თუ რამდენად შევძლებდი ვყოფილიყავი ის, რასაც ჩემგან ელოდნენ.

სხეულთან ურთიერთობა იმაზე რთული და ახლართული პროცესია, ვიდრე მის გარშემო არსებული ლიმიტირებული კატეგორიები გვთავაზობენ. სხეული, რომელიც საზოგადოებაში მხოლოდ მრავალშრიანი გამადიდებელი ლუპის ქვეშ არსებობს, რთულად თუ ახერხებს, რომ ფიზიკურადაც დაემთხვეს მის შესახებ გონებაში მოხაზულ კონტურებს. სხეულთან ურთიერთობის კომპლექსურობა მეტად ცალსახა კი განსაკუთრებით მაშინ ხდება, როდესაც ეს კონტურები შინაარსობრივადაც სცდება და კონფლიქტში მოდის ერთმანეთთან. ნორმატიულ წიაღში მოხელთებული სხეულებრივი განმარტებები ვერ რეზონირებს მათთან, ვინც ამ წიაღს გარეთ განიხილავს თავს, ან თავისდა დამოუკიდებლად აღმოჩნდება ხოლმე მის მიღმა. შეგრძნება, რომელიც ცეკვის შემოთავაზებისას გაჩენილ ნეგატიურ აფექტებში (Malatino, 2022) გამოიხატა, არ ყოფილა მხოლოდ იმ შიშით დასაზღვრული, რომელსაც სხეულებრივ კონტურებზე მოკერებული გენდერირებული საფრთხეები განაპირობებს. ფიზიკური გაშეშება და გაყინვა მიემართებოდა განცდას, რომელსაც დისფორიას ვეძახით ხოლმე. მზერამ, რომელმაც არსებულ ბინარულ კატეგორიებში გამაანალიზა, ჩემსავე სხეულს დამაშორა. ამ მზერამ რამდენიმე კვირით განსაზღვრა ჩემი მიმართება როგორც ჩემს თავთან, ასევე დანარჩენ სამყაროსთან.

დისფორია ის მდგომარეობაა, „რომელსაც განიცდი, როდესაც ვერასოდეს ახერხებ გათბე, იმის მიუხედავად, თუ რამდენ ფენას გადაიფარებ. მდგომარეობა, რომელიც ჰგავს შიმშილს, ჭამის სურვილის გარეშე. თითქოს, თვითმფრინავში იმ მიზნით ჯდები, რომ შინ დაბრუნდე, მაგრამ შუა ფრენაში იაზრებ, რომ მორჩა, ამიერიდან მთელ ცხოვრებას თვითმფრინავში გაატარებ. ის ჰგავს გლოვას და თან, ისე, რომ არაფერი გქონდეს საგლოვი“ (Chu, 2018). გენდერული დისფორია იმის მშფოთვარე განცდაა, რომ გენდერულ კატეგორიაში, რომელიც გენიტალიურ მოცემულობებზე დაყრდნობით დაგეკისრა, თავს არც კომფორტულად გრძნობ და შეიძლება მეტიც, ვერანაირ კავშირს ვერ ამყარებ მასთან. დისფორიის გამოცდილება, ხშირ შემთხვევაში, საკუთარი გენდერული მდგომარეობის გადააზრებას გულისხმობს (თუმცა, ეს არ ნიშნავს, რომ გენდერის გადააზრებას აუცილებლად თან ახლავს დისფორია). ეს გადააზრება ახალი იდენტობის შექმნასა და მის სიმყარეს არ უზრუნველყოფს. შეიძლება, სულაც, ამის საწინააღმდეგოდ, ის

შემრიგებლურად განგვაწყობდეს მუდმივ ფლუიდურ მდგომარეობასთან და თავად სიმყარის სურვილს აცლიდეს საფუძველს.

დისფორია შესაძლებელია, სწორედ, სავალდებულო პერფორმატიულობასთან განცდილ მარცხში გამოიხატოს, ან პირიქით, პერფორმატიულობის ზედმიწევნით შესრულებამ წარმოშვას ის. ჰილ მალატინოს (2022) მიერ ყოველდღიური ნეგატიურობის კონტექსტში გაშინაარსებული დისფორია საშუალებას გვაძლევს, ის წარმოვიდგინოთ იმ საჯარო გრძნობებთან (*public feelings*) (Cvetkovich, 2012) თანხვედრაში, რომლებიც ამ ნეგატიურობაში ამოზრდილ ერთობაზე დაგვაფიქრებენ. მართლაც, ენ ცვეტკოვიჩის (იქვე.) მიერ შემოთავაზებული ანალიზით, რომელიც დეპრესიას მიემართება, არსებობს (ნეგატიური) მდგომარეობები და (ნეგატიური) განცდები, რომელთაც სარჩულად ეპოქალური, პოლიტიკური, ეკონომიკური, სოციალური თუ კულტურული კონტექსტები გასდევს და რომლებიც ამ კონტექსტებშივე იწარმოება. მიუხედავად ამისა, მაგალითად, დეპრესია მკაცრად ინდივიდუალიზებულ მდგომარეობად განიხილება და მისადმი არსებულ სამედიცინო თუ სოციალურ მიდგომებს დაკარგული აქვს ის პოლიტიკური ნიადაგი, რომელიც კვალაწარმოებს და განაპირობებს ამ მდგომარეობის არსებობას. ნეგატიურ, ერთი შეხედვით, ინდივიდუალურ გრძნობებში გამოჭერილი საჯარო კონტექსტები, როგორც მინიმუმ, დაგვაფიქრებს ამ მდგომარეობით განპირობებული ადამიანური კავშირების პოტენციალზე, რადგან პოლიტიკურობა, რომელიც ამ მდგომარეობას წარმოშობს, საზოგადოებაშია განფენილი და თუმცა კი უთანასწოროდ, მაინც მის თითოეულ წევრს ეხება.

ამ მიმართულებით, შეგვიძლია უფრო შორსაც წავიდეთ და სოციალურ ვალდებულებებთან მარცხში განცდილი ნეგატიურობა უკეთესის ან, მეტიც, უტოპიის წარმოდგენის ერთადერთ შესაძლებლობად მოვიაზროთ (იქვე.). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ, ამ კონტექსტში, უტოპია არ გულისხმობს ნეგატიურობისაგან დაცლილ, ტოტალურ განცხრომას. არამედ, ის მიმართულია აწმყოს ცვლილებაზე და კონკრეტულ დროსა და სივრცეში საკუთარი ძალისა და პოტენციალის გააზრებაზე (Gordon, 2004). ეს მიდგომა აცლის საფუძველს იმ დაშვებას, რომ „კარგი რამ“ შესაძლებელია მხოლოდ დადებით კონტექსტში მოთარგმნილი ემოციებისაგან იქმნებოდეს (Cvetkovich, 2012). რადგან სწორედ მარცხი (მარცხები) შეიძლება იყოს ის, რაც საშუალებას გვაძლევს სხეულის უკმარისობის შეგრძნება კითხვაში მოვთარგმნოთ, რომელიც დაესმის მასთან ასოცირებული კატეგორიების აუცილებლობას. და მართლაც, არსებულ მოჩვენებით წესრიგთან შეპირისპირება, მის მიმართ გაჩენილი ეჭვით იწყება. ამ ეჭვს შეიძლება თან ახლდეს ის ემოციები, რომელთაც ნეგატიურობის ქოლგის ქვეშ გავაერთიანებთ ხოლმე, თუმცა სწორედ ეს ნეგატიურობა გვიბიძგებს, ვიოცნებოთ უკეთესზე და წარმოვიდგინოთ ის, რაც სცდება აქამდე შემოთავაზებულ თვალსაწიერს; წარმოვიდგინოთ (სხვა) წესრიგი, სადაც სხეულის

დასაზღვრულობის მიღმაც მოვიაზრებით. ამ (ახალი) წესრიგის წარმოდგენა კი, მხოლოდ არსებულის მორღვევის ხარჯზეა შესაძლებელი.

მსგავსი ყოველდღიური და რადიკალური, თუნდაც ფიქრის არეალის შექმნა ისევ სხეულიდან იწყება. მაგალითად, სხეულის გეოგრაფიული ანალიზი, რომელიც პიროვნებისა და სხეულის ურთიერთმიმართების გაშინაარსებას მოიაზრებს, გვთავაზობს, ეს ორი, როგორც ერთი საერთო ლანდშაფტი, ისე წავიკითხოთ. ამ თეორიის მიხედვით, პიროვნების სოციალური შინაარსი და მისი სხეული ურთიერთდამოკიდებულებაში მყოფი მოცემულობებია. სწორედ ამიტომ, ეს ორი ერთად, თანაურთიერთობაში, ლანდშაფტად შეგვიძლია დავინახოთ, რომელზეც და რომლის მონაწილეობითაც ცხოვრება იწარმოება (Santoro, 2016). მართლაც, ლანდშაფტი ხომ მსგავს მიმართებას გულისხმობს: ეს არის სივრცე, თავისი ბიოფიზიკური მოცემულობით, რომლის ინტერპრეტაციაც ადამიანის საქმიანობითა და სოციალური მზერით განისაზღვრება. ადამიანის სხეულიც, თავისი ბიოფიზიკური არსით, მხოლოდ სოციალური მზერის ქვეშ იძენს სახელდებებს.

სხეული, როგორც სოციალური ცხოვრების წარმმართველი, დისფორიის ფონზე განსაკუთრებული სიმწვავით იჭრება ყოველდღიურობაში. ამ საერთო ლანდშაფტის მოხელთება, ან მოხელთებულის შენარჩუნება, ხელიდან მარტივად გასხლტომადი პროცესია. მასთან დაზავების შემთხვევაშიც კი, არასოდეს არსებობს გარანტია იმისა, რომ სხეულის მიერ გარე სამყაროსთან დამყარებული კომუნიკაციები პიროვნების თვითგანსაზღვრებასთან აცდენილი არ იქნება (Nordmarken, 2014). მსგავსი აცდენები, ძირითადად, მომდინარეობს იმ მზერიდან, რომელიც გამორიცხავს სხეულის უნარს, თავი დააღწიოს დაბადებისას მიკერებულ გენდერულ კატეგორიას და, რომელსაც ტრანსფობიურ/ბინარულ მზერას ვუწოდებთ ხოლმე (Robinson, 2022). მოუხელთებელი სხეულის კონცეფცია სწორედ გენდერულად ბინარული მზერის ფარგლებში ჩნდება. ერთი მხრივ, მოუხელთებელი სხეული შეიძლება თავად პიროვნების მიერ საკუთარ სხეულებრივ თვითაღქმაზე სადავეების დაკარგვას გულისხმობდეს; მეორე მხრივ კი – ის კონკრეტულ, გენდერულად კატეგორიზებულ მოცემულობებში ვერ ექცეოდეს გარეშე თვალისთვის; თუმცა, სხეულის ლანდშაფტური განმარტება, ძირითადად, ამ ორის თანადროულობას მოიაზრებს.

მოუხელთებელი სხეულის მიერ გამოჭერილი ყოველდღიურობა, უმეტესად, სრულად ითვისებს მის „უმნიშვნელო“ ასპექტებსაც კი, და ყოველდღიურ აფექტებშივე<sup>5</sup> (*ordinary affects*) (Stewart,

---

<sup>5</sup> ამ კონტექსტში, კეთლინ სტიუარტის წიგნიდან *Ordinary Affects* ნასესხები ფრაზა მიუთითებს ყოველდღიური ცხოვრების, მათ შორის, მისი „ბანალური დეტალების“ პოლიტიკურობაზე. წიგნი ყოველდღიურობა, მთელი თავისი „უმნიშვნელობით“ არის წარმოდგენილი და სწორედ ამ

2007) განსაზღვრავს საკუთარ ფუნდამენტურ მნიშვნელობას. კონკრეტულ შემთხვევაში, სწორედ იმის ანალიზია საინტერესო, თუ რა როლს ასრულებს ეთნოგრაფიული კვლევის წარმოებისას სხეულის მოუხელთებლობა და რამდენად წარმართავს ის ველის ყოველდღიურობას; ან, უფრო ზუსტად, თუ როგორ კვეთს ერთმანეთს ის ყოველდღიურობები, რომელთაც საკვლევი ველი და სხეული ცალ-ცალკე მოიაზრებენ და რა ტიპის ლანდშაფტური მოცემულობა იქმნება ამ ორის ურთიერთობაში; ამ ლანდშაფტში რა ადგილი უკავია მოუხელთებელ სხეულთან გადაკვეთაში წარმოქმნილ ნეგატიურ აფექტებს?

## ველად სხეულით

„იქნებ, საფრთხეს სულ თან დავატარებთ, განვასხეულებთ მას და ველზეც თან მიგვაქვს? წარმოვიდგინოთ, რომ ჩვენ თავად შეიძლება ვიყოთ სახიფათოები. წარმოვიდგინოთ, თუ რას შეიძლება ნიშნავდეს საფრთხის მსახურად ყოფნა, რას შეიძლება ნიშნავდეს საშიშ ეთნოგრაფად ყოფნა, რომელიც საშიშ ეთნოგრაფიას აწარმოებს?“ – D. Soyini Madison, 2009

ეს დაშვება არაერთგზის გამჩენია. ან კი, ამ ფიქრს როგორ უნდა აარიდო თავი ველზე ანთროპოლოგის როლში ყოფნისას?! როგორ უნდა აისხლიტო ეს ექვი, როდესაც ამ დისციპლინის ისტორია კარგად იცი?! იცი მისი მნიშვნელობა კოლონიალისტური ცოდნის წარმოებასა და იმ ძალაუფლებრივი წესრიგის შენარჩუნებაში, რომელსაც დღეს ევროცენტრულს ვუწოდებთ ხოლმე (Asad, 1979). ამის მიღმა, რთულია არ იფიქრო ზიანზე, რომელიც ადამიანს შეიძლება მიადგეს შენი საქმით; დიახ, მხოლოდ მის ყოველდღიურობაზე დაკვირვებითა და შემდგომი ანალიზითაც კი. ეგებ, არც უნდა გასვენებდეს ის განცდა, რომ ვერანაირი ტიპის ინტეგრირება ვერ გამორიცხავს მკვლევრის ინვაზიურობას ველზე, თუნდაც, მხოლოდ მისი არსებობით კონკრეტულ სივრცეში (Adjepong, 2019). არის ამ ამბავში რაღაც არსებითად შემამფოთებელი. და მართლაც, რა მოხდება იმის გააზრებით, რომ საშიშები ვართ?

შიშის და, ასევე, თავად საშიშად ყოფნის შეგრძნება შორეული არ არის იმ ადამიანებისთვის, ვინც სოციუმში სხვად, უცხოდ და გაურკვევლად მოინიშნება. „სხვა“ აქ შეგვიძლია „მონსტრის“ სახელდებითაც ჩავანაცვლოთ, ოღონდ არა მხოლოდ პრესიადოსეული განმარტებით, რომელიც ტრანზიციიაში მყოფი სხეულის აღსანიშნად იყენებს ამ სიტყვას (Preciado, 2020), არამედ უფრო

---

უმნიშვნელობაზე დაკვირვებითა და მისი თხრობით ახერხებს ავტორი, პოლიტიკურობის ყველაზე მოუხელთებელი ასპექტებიც კი მოიხელთოს.

ფართო გაგებით – მონსტრი, როგორც მოუხელთებელი, მათ შორის, შემზარავი აფექტების მაწარმოებელი; მონსტრი, როგორც ნორმატიულ მოჩვენებით წესრიგთან წინააღმდეგობაში მყოფი სხეული; მონსტრი, რომელმაც საკუთარ სხეულთან დაზავება ვერ მოახერხა. ასეთი ლანდშაფტების (Santoro, 2016) მიერ წარმოებული ეთნოგრაფიული კვლევა სწორედ იმ შიშის განცდით არის გამსჭვალული, რომელიც საკუთარ სხეულებრივ მოცემულობებს მუდმივად კითხვის ნიშნის ქვეშ ამყოფებს და, რომელიც ორმაგ სიფრთხილეს მოითხოვს ამ სხეულით ინფორმაციის წარმოებისას. ეს სიფრთხილე მიემართება არა მხოლოდ პირად უსაფრთხოებასა და კარგად ყოფნას, არამედ ველზე სხვა ადამიანების მიმართ აღებულ პასუხისმგებლობებსაც.

კვლევის უმნიშვნელოვანესი თანმდევი ნაწილი ინფორმაციის დახარისხებაა. ხშირად, დახარისხების პროცესს უამრავი კითხვა, მორალური დილემა და თვითკრიტიკული მხერა ახლავს თან. მათ შორის, იმის გადააზრებაც, თუ რა წინასწარი მზაობა უნდა ჰქონდეს მკვლევარს და რაზე შეიძლება იყოს ის თანახმა (Robinson, 2022). ზოგიერთ შემთხვევაში, მსგავსი ტიპის კითხვები ისეთ თემებთან მიმართებითაც ჩნდება, რომლებიც, ერთი შეხედვით, კვლევის ინტერესთან არ მრავალხმიანობენ. მკვლევრისა და საკვლევი ველის ურთიერთობა მუდმივად შეიძლება ვერც ეხმიანებოდეს კვლევის ფარგლებში დასმულ კითხვებს. კვლევის ინტერესი ყოველთვის არ მოიცავს ემოციურ რეგისტრს, რომელიც ამ ურთიერთობაში ხშირად არის კიდევ ნაგულისხმევი. ამასთან ერთად, ამ ურთიერთობის აფექტები ზოგჯერ მეტად პერსონალურსა და პირადს მოიაზრებს. განსაკუთრებით კი მაშინ, როდესაც კვლევა ე.წ. სხეულის მოუხელთებლობით არის გაჯერებული.

ცეკვის შემოთავაზების ეპიზოდი ერთ-ერთია ასეთი გამოცდილებებიდან. ისევე, როგორც სხვა რამდენიმე შემთხვევა, რომელთაც ადგილი ვერასოდეს იპოვეს კვლევის საბოლოო ფორმაში. გასათხოვარი გოგოს სტატუსი, იუმორნარევიად, გასარიგებლად მოყვანილი კაცი, კომენტარები ჩემს ჩაცმულობაზე შემდეგი არგუმენტით – „მშვენიერი გოგო ხარ, მაგრამ ნამეტანი კაცივით გაცვია“ – მცირე ჩამონათვალია ამ გამოცდილებების სიიდან. თუმცა, მათ მხოლოდ დისფორიასთან შეთამაშება არ აერთიანებთ, არამედ ის აშკარა ფაქტიც, რომ იშვიათად მომცემია იმის საშუალება, ეს ჩამონათვალი კვლევის ანალიტიკურ ველში გამეთავისებინა. ამას რამდენიმე მიზეზი აქვს. შესაძლებელია, ერთი მიზეზი თავად კვლევის სპეციფიკიდან მომდინარეობდეს, რადგან კონკრეტულ კვლევებთან მიმართებით, ნაკლებად მქონია სივრცე სიღრმისეული თვითანალიზისათვის. თუმცა, უფრო საინტერესო ის მიზეზებია, რომლებიც კვლევის დასაზღვრულობას სცდება და ჩემი თვითდასაზღვრულობით განიმარტება. ასეთ შემთხვევებში, კვლევაში შესულ ინფორმაციაზე მიმართული ფილტრი თვითკრიტიკითა და მკვლევრის როლით განპირობებული დანაშაულის განცდით არის გამსჭვალული. შიში იმისა, რომ

კონკრეტული ამბის ცალმხრივი მოხელთებით შესაძლებელია ყბადაღებული მიმართებები კვლავაწარმოო, მაგალითად, ცენტრსა და პერიფერიას შორის, თითქოს კიდეც გადაწონის ხოლმე პირად ემოციურ ველზე გამავალი გამოცდილებების მნიშვნელობებს. უფრო მარტივად რომ ვთქვათ, ზოგჯერ შეიძლება რაღაც მხოლოდ იმიტომ არ მოჰყვე, რომ ამით იმ ადამიანებისთვის არ შექმნა არგუმენტი, რომლებთანაც ხელშესახებ წინააღმდეგობაშიც კი ხარ. ასეთ დროს პირადი შეგრძნებები უკანა პლანზე გადადის და თვითდათრგუნვის, ან ნაკლებმეცნიერულის საფარქვეშ ინაცვლებს.

ეს მიმართება და, მათ შორის, იმის გათავისება, რომ, როგორც მკვლევარი, პასუხისმგებელი და ცალმხრივად საშიში ხარ, თავისთავად, გადაჭარბებულია. იმის გამო, რომ ის მხოლოდ და მხოლოდ მკვლევრის ძალაუფლებას ხედავს, კონტრასტშიც მოდის იმ ფუნდამენტურ დაშვებასთან, რომ ყველა ადამიანი გარკვეული ტიპის ძალაუფლების მაწარმოებელია (Foucault, 1979), იქნება ეს მკვლევარი, შუამავალი თუ სხვ. სწორედ ამ არგუმენტშია მოაზრებული ის ორმხრივი აფექტურობა, რომელსაც მკვლევრისა და ველის ურთიერთობა გულისხმობს – ორივე იცვლება და ორივე ცვლის. თუმცა, პასუხისმგებლობისა და დანაშაულის განცდა იმდენად შეიძლება იყოს შეჭრილი მოუხელთებელი სხეულების ყოველდღიურობაში, რომ კიდეც სცდებოდეს რეალური მოცემულობების საზღვრებს.

ერთ-ერთი მოკლე საველე კვლევის დროს, ადგილობრივი მოსახლე, რომელიც კვლევის პროცესში სულ თან მახლდა, ცოლქმრულ ურთიერთობაში მყოფი ე.წ. სისგენდერი<sup>6</sup> მამაკაცი იყო. მასალის შესაგროვებლად ყოველდღიურად ერთად დავდიოდით სახლიდან სახლში და კვლევის ჩატარება სწორედ მისი წყალობით შევძელი. ერთ დღეს, მას შემდეგ, რაც ჩვენ შორის გულახდილი გაზიარების სივრცე გაჩნდა, გამანდო, რომ მის ცოლს დიდ დისკომფორტს უქმნიდა ეს რეალობა. იმის წარმოდგენა, რომ მისი ქმარი მთელ დღეს „ვიღაც უცხო, ქალაქელ გოგოსთან ატარებდა“, შფოთს ჰგვრიდა და უმისამართო ბრაზით ავსებდა. ცოლთან შეხვედრა შევთავაზე, იმ მიზნით, რომ პირისპირ გაგვეცნო ერთმანეთი. იუარა თავიდან, მაგრამ რამდენიმე დღეში თავადვე მომიბრუნდა იმავე შემოთავაზებით.

იმ სადამოსვე მივედით მასთან სახლში. მთელი დღე დამაბული იყო, ნათლად ვგრძნობდი ამას. იმასაც ვხვდებოდი, რომ მის სახლშიც იგივე დამაბულობა ტრიალებდა და არ დავმალავ, ამის ფონზე, ვოცნებობდი, ჩემგან დამოუკიდებელი მიზეზებით გადადებულიყო შეხვედრა. უსიამოვნო სადამოს ველოდი მთელი თავისი უხერხულობით, მშფოთვარებითა და

---

<sup>6</sup> ინგლ. Cisgender – ადამიანი, რომლის გენდერული თვითაღქმაც თანხვედრაშია იმ სქესთან, რომელიც დაბადებისას მიენიჭა მას სქესობრივ განსაზღვრებად.

უნდობლობით, მაგრამ რაღაც მოხდა უცნაური. ამ ადამიანის სახლში შესვლისთანავე ვიგრძენი შვება ცოლის თვალებში. ამათვალისწინებდა, გამიღიმა და სუფრასთან მიმიპატიჟა. მოგვიანებით, უკვე ერთმანეთზე შეხუმრებულებს, ღიმილით გამიზიარა: „მე კიდევ ვიფიქრე, ვინმე პრანჭია იქნება-მეთქი...“ და მზერა ჩემს სამი ზომით დიდ შარვალზე გააჩერა.

ამ გამოცდილებამ საფრთხის ფენომენის განმარტებაში სხვა, აქამდე გაუთვალისწინებელი დეტალები შემოიტანა. ამ მაგალითით, იმ ასპექტებშიც განვასახიერებდი საფრთხეს, სადაც საკუთარი თავი ნაგულისხმევიც კი არ მყავდა. ჩემგან დამოუკიდებლად, ჩემზე კითხვის გარეშე, ვმონაწილეობდი გენდერირებულ პერფორმანსში, რომელშიც მოკერებული როლის პირწმინდად შესრულებაც და შეუსრულებლობაც საეჭვოდ აღიქმებოდა. შესაბამისად, ველზე ყოფნისას, ინფორმაციაზე წვდომასაც დიდწილად ის სიტუაციები განსაზღვრავდა, რომლებშიც შეიძლებოდა „ნაკლოვან“ პერფორმანსს ჩემ მიმართ ნდობა ან, პირიქით, უნდობლობა გამოეწვია.

ასეთი გამოცდილებების სიხშირემ წარმოშვა ფიქრის პროცესი, რომელშიც ეთნოგრაფიული კვლევის პიროვნული სუბიექტურობით (*standpoint theory* – პოზიციის თეორია) განსაზღვრული ანალიზი საკმარისი აღარ იყო. გარდა მკვლევრის მიერ ნაწარმოები აფექტურობებისა, ეს ფიქრი უფრო მეტ სივრცეს ითხოვდა იმის გასაშინაარსებლად, თუ რა კვალს ტოვებს ველი მკვლევარზე. განსაკუთრებით კი მაშინ, როდესაც უცხო მონიშნული მკვლევარი, ამ უცხოობას პროფესიული სპეციფიკების გარეთაც განიცდის. უფრო ზუსტად, მოუხელთებელი სხეულით ორმაგ უცხოობაში ან, შეიძლება ითქვას, ორმაგი მარცხის განცდით უხდება კვლევის ჩატარება. სწორედ ამ ფიქრის პროცესში გამოიკვეთა ასეთი სხეულებისთვის სავლელე კვლევის, როგორც ხშირ შემთხვევაში, არა მხოლოდ ანალიტიკური, არამედ თვითანალიტიკური, ავტობიოგრაფიული ეპიზოდის მნიშვნელობაც.

მიტოვებული სოფლის დაკეტილ სახლში მისვლის პრივილეგია უზღვავი მასალის სანახავად სწორედ „ნაკლოვანებით“ შესრულებული პერფორმანსის ხარჯზე მოვიპოვე. „სხვას ასე ვერ ამოვიყვანდი, ხო დამენგრეოდა ოჯახი“, – ნახევრად ხუმრობით მითხრა ადამიანმა, ვისი წყალობითაც მკვლევრის სამოთხეში ამოვყავი თავი, დანესტილი ფოტომასალით სავსე ოთახში. ეს კომენტარი, სიახლოვის, ნდობისა და უცხო ყოფნის განცდას ერთდროულად აღძრავდა და ველზე ყოფნის პერიოდში, ურთიერთობასაც შესაბამისად წარმართავდა.

ასეთი ეპიზოდების გადაფასება და შეფასება, რასაკვირველია, ავტოეთნოგრაფიულ საფუძველზე დგას, რომელიც ერთგვარი ქვიარ პროცესია<sup>7</sup> (Adams & Jones, 2011) არაერთი მიმართულებით; ერთი მხრივ, როგორც საკუთარი თავისა და პოზიციის კითხვის ნიშნის ქვეშ დაყენების მცდელობა (Sedgwick, 1993) და, მეორე მხრივ, როგორც მეთოდი, რომელიც გამოცდილების მოხელთებას და მის პერსონალურ, სოციალურ და პოლიტიკურ კონტექსტებში ანალიზს უზრუნველყოფს (Santoro, 2016). თუმცა, სწორედ იმის გააზრებით, რომ ეთნოგრაფიული კვლევა კონკრეტული სხეულით ლავირებასა და კომუნიკაციას გულისხმობს, მსურს, ეთნოგრაფიასა და ავტოეთნოგრაფიას შორის მონიშნულ საზღვრებს გავცდე. ამ დაშვებით, ყველა ეთნოგრაფია მოიცავს ავტოეთნოგრაფიულ პროცესებს. თუმცა, მიუხედავად ამისა, მაშინ, როდესაც ეთნოგრაფიული კვლევა ნორმატიული, „ექვშეუვალი“ სხეულით იწარმოება, ავტოეთნოგრაფიული პროცესი უფრო რთულად ამოსაცნობი ხდება.

„მოუხელთებელი სხეულით“ დაგროვებული ეთნოგრაფიული გამოცდილებები არაერთგვაროვანია. მათი უნიკალურობა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ისინი ცალსახა დასკვნის გაკეთების საშუალებას არ იძლევა და მრავალშრიანი ძალაუფლებისა თუ ძალაუფლებრივი წესრიგის მრავალშრიანობას უსვამს ხაზს (Foucault, 1979). ეს გამოცდილებები, ძირითადად, კონკრეტულ სხეულებთან გადაკვეთაში იწარმოება და მათ ადგილი არ მოენახებათ იქ, სადაც ეს სხეულები მოცემულ წესრიგთან წინააღმდეგობაში არ შედიან. ასეთი გამოცდილებები, სოციალური ქსოვილის უფრო მრავალმხრივი ანალიზისაკენ გვიბიძგებს და, მათ შორის, პირადი გამოცდილების ფუნდამენტურ მნიშვნელობას უსვამს ხაზს. ამ მოცემულობაში, სოციალური სურათის სისრულე პირდაპირ ებმის მგრძნობელობის გაშინაარსებას, სადაც პირადი გამოცდილება აღარ არის მხოლოდ სამკაულად დაბნეული ატრიბუტი და ის ანალიზის ფუნდამენტური წყაროა.

აქედან გამომდინარე, „მოუხელთებელი სხეულით“ წარმოებული ავტო/ეთნოგრაფიული (Santoro, 2016) კვლევა შეიძლება სოციალური რეალობის იმაზე მეტ ხაზთანაც იკვეთებოდეს, ვიდრე „არაკონფლიქტური“ სხეული (თუკი ასეთი მართლაც არსებობს) და, შესაბამისად, უნიკალურ ცოდნას ქმნიდეს.

---

<sup>7</sup> ტერმინი ქვიარი განიმარტება, როგორც გენდერული თუ სექსუალური არანორმატიულობების აღმნიშვნელი კრებითი სიტყვა. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, ის მისი ფართო გაგებითაა გამოყენებული, როგორც პროცესი, რომელიც საკუთარ პოზიციებსა და მიმართებებზე მუდმივ დაკვირვებასა და ანალიზს გულისხმობს. ეს უკანასკნელი კი, ქვიარის სახელდებაშია მოქცეული; ერთი მხრივ, რადგან ის საწყისშივე გულისხმობს ნორმად მიღებულ საზღვრებზე გაცდენას, მეორე მხრივ კი – როგორც ქვიარ ადამიანების ცხოვრების თანმდევი პროცესი.



## დასკვნა

სოციალურ აბლაზუდაში ახლართული სხეული განსაზღვრავს და განაპირობებს კვლევის პროცესს. ცოდნა, რომელსაც კვლევისას ვაგროვებთ, უპირობოდ არის დასაზღვრული იმ ქსელით, რომელთაც სხეულბრივი მოცემულობებით გავაბამთ ხოლმე. სხეული, რომელიც მოჩვენებით წესრიგს ეჭვით მიემართება, კვლევის პროცესშიც უფრო მეტ სოციალურ ასპექტს გამოიჭერს. და ირონიულად, ზოგჯერ, სწორედ სხეულის მოუხელთებლობაა ის, რაც ინფორმაციის უკეთ მოხელთებას უზრუნველყოფს.

მარანში გამომყევით, – სუფრასთან ჯდომისას მითხრა „ოჯახის უფროსმა“. მეც გავყევი. რამდენიმე სახეობის ღვინო გავსინჯეთ, შევაფასეთ და საბოლოოდ მათგან ერთი, ჩემი პირადი გემოვნებისთვის ყველაზე გემრიელი ამოვარჩიეთ. სუფრასთან შემთხვევით ვიყავი მოხვედრილი. ოჯახში მკვლევრის სტატუსით მისული, უეცრად დახვედრილი გადამღები ჯგუფისთვის გამზადებულ გვიან ვახშამზე აღმოვჩნდი. ჩემი ადგილი იქ არ იყო, მაგრამ არც სტუმრის გაშვება იქნებოდა. მიმიპატიყეს.

გადამღები ჯგუფი არ სვამდა, მომდევნო დღისთვის დილის გადაცემის სიუჟეტი ჰქონდათ დასამონტაჟებელი. პატივისცემის სურვილით გამსჭვალულ სუფრაზე, სასმელზე უარი უხერხულობის სამარისებულ სიჩუმეს წარმოშობდა. როგორც პატივისცემის ბოლო შესაძლებლობას, მეც გადმომხედეს. ავწიე ჭიქა, სხვა რა უნდა მექნა. და ასე, კიდევ რამდენჯერმე. მომდევნო ჭიქებს სიტყვებიც მივაყოლე და ყოველ მომდევნოს – უფრო მეტი. ასე მოვიპოვე ღვინის არჩევის პრივილეგიაც. მარნიდან სუფრაზე დაბრუნებულს, პრივილეგიის უფრო მასშტაბური შემოთავაზებაც კი მხვდა წილად. თამადად დამნიშნეს და მეც არ მითაკილია.

დროებით სადგომში დაბრუნებისას გაყინულ ლოგინში შემძვრალმა აღმოვაჩინე, რომ მარნიდან თმით ობობას ქსელი ამისუფთავებია. ერთი ხელის გაქნევა და მოშორებაც კი ვცადე, მაგრამ ქსელს ისე გულიანად აეხლართა თავი თმის ღერებში, რომ ასე, სიბნელეში ხელის ფათურით საწყისიც ვერ ვუპოვე. მარნიდან გამოსვლისას იყო, რომ მითხრეს, შინაური ადამიანი ხარო შენ. ადამიანი. კარზე გამობმულ ობობას სახლსაც, ალბათ, მაშინ გავედე. იმ ღამით ასე დავიძინე, ღიმილით. ადამიანმა თავზე ობობას ქსელით.

## გამოყენებული ლიტერატურა

1. შილდრიკი. მ. & პრაისი. ჯ. (1996). *გატეხილი სხეულის საზღვრების მოშლა*. <https://younggreens.ge/gatekili-skeulis-sazgvrebis-mosla>
2. Adams. T.E., & Holman Jones. S.(2011). Telling stories : Reflexivity, queer theory and autoethnography. *Cultural Studies and Critical Methodologies*, 11,108–116. doi: [10.1177/1532708611401329](https://doi.org/10.1177/1532708611401329)
3. Adjepong. A. (2019). Invading ethnography: A queer of color reflexive practice. *Ethnography*, 20(1), 27-46. <https://doi.org/10.1177/1466138117741502>
4. Asad. T. (1979). Anthropology and the Colonial Encounter. In G. Huizer & B. Mannheim (Ed.), *The Politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism Toward a View from Below* (pp. 85-94). Berlin, New York: De Gruyter Mouton. <https://doi.org/10.1515/9783110806458.85>
5. Butler. J. (1989). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1999.
6. Chu. A. L. (2018). “My New Vagina Won’t Make Me Happy”. *New York Times*. November 24. 2018. [www.nytimes.com/2018/11/24/opinion/sunday/vaginoplasty-transgender-medicine.html](http://www.nytimes.com/2018/11/24/opinion/sunday/vaginoplasty-transgender-medicine.html)
7. Crenshaw. K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241–1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>
8. Cvetkovich. A. (2003). *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*. 3. print, Series Q. Durham, NC: Duke Univ. Press.
9. Cvetkovich. A. (2012). *Depression: A Public Feeling*. Durham, NC: Duke University Press.
10. Fahs, B., & Swank, E. (2015). Unpacking Sexual Embodiment and Embodied Resistance. In: DeLamater, J., Plante, R. (eds) *Handbook of the Sociology of Sexualities*. Handbooks of Sociology and Social Research. Springer, Cham.
11. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-17341-2\\_9](https://doi.org/10.1007/978-3-319-17341-2_9)
12. Foucault. M. (1975). *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Collection TEL. Paris: Gallimard, 2008.
13. Foucault. M. et al. (2004). *Naissance de La Biopolitique: Cours Au Collège de France, 1978-1979*. Hautes Études. Paris: Gallimard : Seuil.

14. Frank. S.E. (2020). Queering Menstruation: Trans and Non-Binary Identity and Body Politics. *Sociol Inq*, 90: 371-404. <https://doi.org/10.1111/soin.12355>
15. Goffman. E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Anchor Books ed., rev. ed New York: Anchor Books, 1990.
16. Gordon. A. F. Something More Powerful Than Skepticism. A. Davis & Avery F. Gordon, *Keeping Good Time: Reflections on Knowledge, Power, and People*. Boulder: Paradigm Publishers, 2004. 187–205.
17. Graeber. D. (2009). *Direct Action: An Ethnography*. Edinburgh: AK Press.
18. Halberstam. J. (2011). *The Queer Art of Failure*. Durham: Duke University Press.
19. Hirsch. A. Fragments. (2018). In: Roxane Gay, ed., *Not That Bad: Dispatches from Rape Culture* (pp. 1-15). *First edition*, New York, NY: Harper Perennial.
20. Holland. D., & Leander. K. (2004). Ethnographic Studies of Positioning and Subjectivity: An Introduction. *Ethos*, 32(2), 127–139. <http://www.jstor.org/stable/3651830>
21. Lock. M. (1993). Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge. *Annual Review of Anthropology*, 22, 133–155. <http://www.jstor.org/stable/2155843>
22. Madison. D.S. (2009). Dangerous ethnography. In: N.K. Denzin & M.D. Giardina (Eds.), *Qualitative inquiry and social justice: Toward a politics of hope* (pp. 187–197). Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
23. Malatino. H. (2022). *Side Affects : On Being Trans and Feeling Bad*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
24. McLean. A., and A. Leibing, eds. (2007). *In The Shadow Side of Fieldwork: Exploring the Blurred Borders between Ethnography and Life*. Oxford: Blackwell Publishing.
25. Navaro-Yashin, Y. (2009). Affective Spaces, Melancholic Objects: Ruination and the Production of Anthropological Knowledge. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15(1), 1–18. <http://www.jstor.org/stable/20527631>
26. Nordmarken. S. (2014). Becoming Ever More Monstrous: Feeling Transgender In-Betweenness. *Qualitative Inquiry*, 20(1), 37-50. <https://doi.org/10.1177/1077800413508531>
27. Preciado. P. B. (2019). *Un appartement sur Uranus: chroniques de la traversée*. Paris: Bernard Grasset.

28. Preciado. P. B. (2020). *Je suis un monstre qui vous parle*. Rapport pour une académie de psychanalystes. Paris: Grasset.
29. Robinson. B. A. (2022). Non-Binary Embodiment, Queer Knowledge Production, and Disrupting the Cisnormative Field: Notes From a Trans Ethnographer. *The Journal of Men's Studies*, 30(3), 425-445. <https://doi.org/10.1177/10608265221108204>
30. Salamon, G. (2010). *Assuming a Body: Transgender and Rhetorics of Materiality*. Columbia University Press. <http://www.jstor.org/stable/10.7312/sala14958>
31. Santoro. P. (2016). Queerscape: Embodying Landscape and Rupture in Auto/ethnography. *International Review of Qualitative Research*, 9(1), 107–136. <https://www.jstor.org/stable/26372184>
32. Sedgwick. E. K. (1993) *Tendencies*. Series Q. Durham: Duke Univ. Press.
33. Stewart. K. (2007). *Ordinary Affects*. Durham, NC: Duke University Press.