

აფექტური სივრცეები, მელანქოლიური საგნები: ანთროპოლოგიური ცოდნის განადგურება და წარმოება

ავტორი: იაელ ნავარო-იაშინი
მთარგმნელი: ელის ბაქრაძე

იაელ ნავარო-იაშინი არის „კემბრიჯის უნივერსიტეტის“ სოციალური ანთროპოლოგიის უფროსი ლექტორი და „ნიუნჰემის კოლეჯის“ წევრი. მისი წიგნი „სახელმწიფოს სახეები: სეკულარიზმი და საჯარო ცხოვრება თურქეთში“ პრინსტონის უნივერსიტეტის გამომცემლობამ 2002 წელს გამოსცა. მოცემულ სტატია, თავდაპირველად, 2007 წლის მაისში, „ლონდონის ეკონომიკის სკოლაში“, მალინოვსკის მემორიალური ლექციის სახით წაიკითხეს. სტატია განიხილავს აფექტს, სივრცეს, კანონსა და მმართველობას ჩრდილოეთ კვიპროსში.

მოცემული სტატია კრიტიკულად ეხმიანება აფექტისა და არაადამიანური აგენტობის შესახებ უახლეს თეორიულ ნაშრომებს. სტატიაში განხილულია ემოციური ენერგია, რომელიც ომის დროს, ე.წ. „მტრული“ ერთობის წარმომადგენლებისგან მიტოვებული საკუთრებისა და ნივთების გარემოცვაში ჩნდება. ეთნოგრაფიული მასალა ჩრდილოეთ კვიპროსში ხანგრძლივ საველე სამუშაოს ეფუძნება. ნაშრომში მიტოვებულ საგნებსა და დანგრეულ გარემოში დარჩენილთა ცხოვრების შესწავლას განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა. კერძოდ, სტატია შეისწავლის თურქი-კვიპროსელების დამოკიდებულებას იმ სახლების, მიწისა და ნივთების მიმართ, რომელიც მათ, 1974 წელს, ბერძენ-კვიპროსელებთან ომის და კვიპროსის დაყოფის შემდეგ დაისაკუთრეს. ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე, Actor Network თეორიისა და ობიექტზე ორიენტირებული ფილოსოფიის კრიტიკულ გააზრება შესაძლებელი ხდება. აგრეთვე, სტატიაში განხილულია „აფექტური შემობრუნება“, რომელზეც გავლენა ჟილ დელიოზის ნაშრომმა იქონია. ხოლო „განადგურების“ მეტაფორის დახმარებით გაანალიზებულია სამეცნიერო დისკურსში ცოდნის წარმოება და „თეორიული შემობრუნების“ ნაკლი. სტატიის თეორიული ჩარჩო სივრცულ და მატერიალურ მელანქოლიაზე ეთნოგრაფიულ რეფლექსიას ეყრდნობა. ნავარო-იაშინი ამტკიცებს, რომ ეთნოგრაფია, მის ყველაზე პროდუქტიულ მომენტებში, ტრანს-პარადიგმატულია. დანგრეულის შენარჩუნებით, ის გვთავაზობს მიდგომას, რომელიც აფექტსა და სუბიექტურობას, ენასა და მატერიალურს აერთიანებს.

განვიხილოთ დასავლეთ ევროპისგან არც ისე მოშორებული კუნძულის სივრცე, სადაც განსხვავებული ეთნიკური ჯგუფები თანაცხოვრების საუკუნოვანი გამოცდილების მიუხედავად, შეიარაღებულ კონფლიქტში ჩაერთნენ. კონფლიქტის შედეგად, მათ მკაფიოდ გამიჯნული ეროვნული იდენტობების მიღება დაიწყეს. მოვლენები 1950 წლების ბოლოს, კოლონიალიზმის რღვევის პერიოდში სუვერენული ერი-სახელმწიფოს წარმოქმნისას მიმდინარეობს. სუვერენული სახელმწიფო ყველა ეთნიკური ჯგუფის რეპრეზენტატორი უნდა ყოფილიყო. თუმცა, ორ დომინანტურ ჯგუფს შორის მტრობა დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგაც გაგრძელდა. კერძოდ, ამ ჯგუფების წარმომადგენლებმა, ერთმანეთთან დაპირისპირებულ, ანკლავებში¹ გადაადგილება დაიწყეს. 1963 წელს, ეთნიკური ჯგუფი, რომელიც კუნძულზე უმრავლესობის წარმომადგენელია, უმცირესობის წარმომადგენლების სასტიკ დევნას იწყებს. უმცირესობების ინტერესების დასაცავად, კუნძულზე სხვა სახელმწიფოს ჯარი იჭრება. ეს ორი თემი, ახლა უკვე, კონკრეტულ, „პოლიტიკურ ერთობად“ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ. ვინაიდან ისინი, კუნძულის ჩრდილოეთ ნაწილში, უცხო ქვეყნის ჯარის შეჭრის შემდეგ, კიდევ უფრო დაშორდნენ ერთმანეთს.

იგულისხმება 1974 წელი, კვიპროსის გაყოფის პერიოდი, როდესაც თურქეთის არმია კუნძულის ჩრდილოეთ ნაწილში შეიჭრა. 1974 წლის 20 ივნისს, თურქული ჯარის ჩრდილოეთ კვიპროსის ქალაქებსა და სოფლებში შეჭრის შედეგად, ათასობით ბერძენი-კვიპროსელი და თურქი-კვიპროსელი ლტოლვილად იქცა. დევნილებს მშობლიური სოფლების, სახლების,

¹ გეტოს მსგავსი დასახლება. ეთნიკური ნიშნით, სეგრეგირებული სივრცე.

მიწის და ქონების მიტოვება მოუწიათ. ისინი, გამოცალკევებული ცხოვრებისთვის განსაზღვრულ², ტერიტორიაზე გადავიდნენ. ამავდროულად, კუნძულის სამხრეთ ნაწილში მცხოვრები თურქი-კვიპროსელები, ბერძენი ნაციონალისტური ჯგუფების რეპრესიებისგან თავდასაცავად, ჩრდილოეთში გარბოდნენ, რომელიც თურქული სახელმწიფოს სუვერენიტეტის ქვეშ იყო. ჩრდილოეთში მცხოვრები ბერძენ-კვიპროსელები კი, ომის საშინელებისა და სისასტიკისგან თავის დასაღწევად, საცხოვრებლად კუნძულის სამხრეთ ნაწილში გადავიდნენ.

ახლა, განვიხილოთ სიტუაცია, როდესაც ადამიანთა ჯგუფი, საკუთარი სურვილის მიუხედავად, კუნძულის ერთი ნაწილიდან მეორეში გადაადგილდება. ათასობით ადამიანი საკუთრებას, სახლს, საქონელს, მიწას, პირად ნივთებს კარგავს და თავისი სამეზობლოს, თანასოფლელების, კოლეგებისა და მეგობრების (რომლებიც სხვა თემის წარმომადგენლები იყვნენ) მიტოვება უწევს. ისინი აღმოჩნდებიან სხვაგან (ჩრდილოეთში), მათთვის გამოყოფილ სივრცეში, სხვა ხალხისგან მიტოვებულ სახლებსა და მიწაზე. იმ ადამიანების სივრცეში, რომელიც შემოჭრილი ჯარისგან თავდასაცავად, კუნძულის მეორე ნაწილში (სამხრეთში) გაიქცნენ. ორ, ეთნიკურად განსაზღვრულ ჯგუფს, ერთმანეთისგან საზღვარი ამორებს. საზღვრის ორივე მხარეს ჯარი დგას. ადამიანებს 30 წლის განმავლობაში ეკრძალებოდათ საზღვრის გადაკვეთა, კუნძულის მეორე მხარის, მშობლიური მიწისა და ნაცნობების მონახულება (ჩრდილოეთის ადმინისტრაცია თურქ-კვიპროსელ დევნილებს, ბერძენი-კვიპროსელების საცხოვრებელ სახლებს, მიწებსა და ქონებას გადასცემდა). საინტერესოა, ამ დევნილების განხილვა, ვინაიდან მათ მოუწიათ დასახლება, დამუშავება და ურთიერთქმედება იმ სივრცესთან და ქონებასთან, რომელიც ომის დროს, სხვა თემმა (ბერძენმა-კვიპროსელებმა), მიატოვა. ოფიციალურად, სოფლებში ჩასახლებული ჯგუფისთვის, სხვა თემის წარმომადგენლები, „მტრებად“ აღიქმებიან. ის, რაც სხვა ჯგუფთან სოციალური ურთიერთობისგან დარჩა, მხოლოდ „სხვა თემის“ საგნებია. აგრეთვე, რჩება მეხსიერება სოციალურზე, რომელიც უახლოეს წარსულში, სხვა თემსაც მოიცავდა. სხვა ჯგუფთან ურთიერთობა, მათ მიერ მიტოვებულ საკუთრებასთან, სივრცესა და ნივთებთან, ურთიერთობისა და ურთიერთქმედების საფუძველზე, წარმოსახვის მეშვეობით ხდება შესაძლებელი. სავსე სამუშაოს დროს, თურქი-კვიპროსელები ხშირად იხსენებდნენ ბერძენი-კვიპროსელებისგან მიტოვებულ სახლებში ნაპოვნ გაფუჭებულ საკვებს. ბერძენი-კვიპროსელებს თურქეთის არმიისგან გაქცევა იმდენად მოულოდნელად მოუწიათ, რომ სუფრებზე საჭმელი დარჩა. აგრეთვე, ზოგი გზაზე ნაპოვნ ჩემოდნებს იხსენებდა. ჩემოდნები ბერძენი-კვიპროსელების პირადი ნივთებით იყო სავსე (ომის დროს, მძიმე ჩემოდანი ბერძენ-კვიპროსელებს, გაქცევაში ხელს უშლიდა და გზად ტოვებდნენ). თურქმა-კვიპროსელებმა ეს ნარჩენები, სხვისი საკუთრება, მიითვისეს. გადასახლებისას, ზოგიერთმა დევნილმა პირადი ნივთებიც კი დაკარგა, ამიტომ მათ ბერძენი-კვიპროსელთა ტანსაცმლის ტარება მოუწიათ. ტანსაცმელს იქვე, მდინარეში რეცხავდნენ.

მნიშვნელოვანია ისიც, რომ ინფორმანტების მიხედვით „ნადავლზე ნადირობა“ (თურქ. *Ganimet Avı*) გავრცელებული იყო. დევნილები ბერძენი-კვიპროსელებისგან მიტოვებულ სახლებში შედიოდნენ, ავეჯს, ჭურჭელს, საყოფაცხოვრებო ნივთებს, სარეცხ მანქანებს, მაცივრებს, თეთრეულს და საწოლებს ეძებდნენ. ეს ნივთები, ბერძენ-კვიპროსელთა პირადი სივრციდან მიჰქონდათ. იმ სივრციდან, რომლის კედლებზე ოჯახების სურათები ეკიდა, კარადებში პირადი დღიურები ეწყო, თაროებზე კი მეპატრონეების ინიციალების მქონე წიგნები ელაგა. აქ, წარმოსახვის მთელი სამყაროა, რომელიც სასარგებლო ნივთების ძიებისას, ევაკუირებულ სახლებში შესვლისას ჩნდება. შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ ომამდელი ყოფა: თუ როგორ ცხოვრებდნენ სხვა თემის წევრები, ამ სახლებში, როგორ იხსენებდნენ სავარძელში, სამზარეულოში ვახშამს ამზადებდნენ და მინდვრებში კრეფდნენ ზეთისხილს. თურქ-კვიპროსელებს სხვა თემთან ურთიერთობა, მათი დაუსწრებლობის დროსაც კი, უწევდათ:

² იხ: Loizos, P. 1975. *Greek gift: politics in a Cypriot village*. Oxford: Blackwell.

აგრეთვე: Loizos, P 1981. *The heart grown bitter: a chronicle of Cypriot war refugees*. Cambridge: University Press

მათგან დატოვებული ნივთების, პირუტყვის, სახლების, სივრცეების, გარემოს და საკუთრების მეშვეობით. ჩრდილოეთ კვიპროსში, სხვა თემისგან დარჩენილი ერთადერთი, ხორცშესხმული დასწრება³ მათ ცხედრებში ჩანდა. კვლევისას, ერთ-ერთი წყვილი იხსენებდა, თუ როგორ დამარხეს ბერძენი-კვიპროსელის ცხედარი, რომელიც, შესაძლოა, იმ სახლის მეპატრონე ყოფილიყო, რომელშიც ისინი დასახლეს და დღემდე ცხოვრობენ.

ეს სტატია უმეტესად დევნილებისგან შემდგარ თემს ეხება, რომელმაც გადასახლებისას საკუთარი ქონება დაკარგა. ის ახალ სივრცულ ზონასა და პოლიტიკურ შემთხვევითობაში აღმოჩნდა, სადაც გარემოებების გამო, ნებაყოფლობით თუ დამალვის შედეგად, ოფიციალურად, „მტრად“ მიჩნეული თემის ქონების მითვისება მოუწია. საზღვრის დაწესების შემდეგ, თურქ-კვიპროსელებს ბერძენ-კვიპროსელებთან, პირდაპირი კონტაქტი აკრძალათ. მათ, სხვა თემთან ურთიერთობა მხოლოდ იმ საგნების მეშვეობით შეეძლოთ, რომელიც ბერძენებმა დატოვეს. ფაქტობრივად, შეიძლება ითქვას, რომ სხვა თემის (ბერძენ-კვიპროსელთა) სამოსში გამოწყობით (პირდაპირი თუ მეტაფორული მნიშვნელობით), სხვისი საკუთრებისა და ნივთებისგან „ეკონომიკის“ შექმნით და იმ პოლიტიკის გატარებით, რომელიც სხვა თემის ქონების, უკანონო, მისაკუთრებას მხარს უჭერდა, თურქ-კვიპროსელთა თემმა ხელახლა შექმნა საკუთარი თავი, როგორც „საზოგადოება“.⁴

ბერძენ-კვიპროსელთა საკუთრების, მიწებისა და ნივთების გამოყენების შესახებ ადგილობრივი მორალური დისკურსი არსებობს. დღესაც კი, კუნძულის გაყოფიდან 30 წლის შემდეგ, თურქ-კვიპროსელები სხვა თემის ნივთებს, განსაკუთრებით მიწასა და სახლებს, „ბერძნულ საკუთრებად“ (თურქ. *Rum mali*) მიიჩნევენ. ისინი, მათ მიერ გამოყენებულ საკუთრებას ეთნიკურ ნიშანს მიაწერენ და მის პერსონიფიცირებას ახდენენ. თუმცა, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, ბერძენი-კვიპროსელებისგან მოპოვებულ საკუთრებას თურქი-კვიპროსელები „ნაძარცვს“ (თურქულ-კვიპროსულ დიალექტზე სიტყვა - „*Ganimet*“) უწოდებენ. სიტყვა „*Ganimet-ol*“ ფუძე ოსმალური იმპერიის პერიოდს უკავშირდება. ოსმალურ-თურქულ ენაზე, ტერმინი, ომის დროს ნაძარცვს და ნადავლს აღნიშნავდა. თანამედროვე თურქულ-კვიპროსულში „*Ganimet*“ აღნიშნავს არა რაიმე ტრიუმფის შედეგს, არამედ ის საკუთარი თავისადმი საყვედურს გამოხატვის კონოტაციას შეიცავს, იმ საკუთრების მითვისების გამო, რომელიც ბერძენმა-კვიპროსელებმა დატოვეს. ისნეიტრალური ან აპოლიტიკური ტერმინი არ არის, რომელიც „ნივთს“ თუ „საგანს“ აღნიშნავს. ის თურქ-კვიპროსულ ენაში, თვითკრიტიკული მორალური კომენტარია, რომელიც სინანულსა და რეფლექსურ ეთიკურ შეფასებას გამოხატავს. საინტერესოა, რომ ბერძენების ქონების უკანონოდ მითვისების შედეგად გამდიდრებულ პირებს, თურქი-კვიპროსელები „1974 წელს გამდიდრებულებად“ მოიხსენიებენ. ისინი საკუთარ თავს და თემს ხშირად აკრიტიკებენ: „*ყველამ გაისვარა ძარცვაში ხელი*“. რა თქმა უნდა, თურქ-კვიპროსელებს, ბერძენ-კვიპროსელთა საკუთრების ძარცვის კვალიფიცირებისა და რაციონალიზაციის საშუალებებიც აქვთ. მაგალითად, აღნიშნავენ, რომ 1974 წელს, სამხრეთში, ბერძენი-კვიპროსელებიც ანალოგიურად ექცეოდნენ თურქებისგან მიტოვებულ საკუთრებას. „ნაძარცვზე“ ფიქრისას, თურქი-კვიპროსელები ამბობენ: „*რა გვექნა, როცა მთელი ჩვენი საკუთრება სამხრეთში, ბერძნებს დარჩათ?*“. იმავდროულად, ჩრდილოეთ კვიპროსის ადმინისტრაცია, თვითგამოცხადებული სახელმწიფო, რომელსაც გაერო არ აღიარებს, ეკონომიკის შენარჩუნებისა და გაძლიერების მოტივით, ბერძნული საკუთრების გამოყენების, გაცვლისა და გაყიდვის პრაქტიკებს იწონებს და ხელს უწყობს. ფაქტობრივად, ჩრდილოეთ კვიპროსის ადმინისტრაციამ, ბერძნული ქონების გამოსაყენებლად, „საკუთრების დამადასტურებელი დოკუმენტი“ (თურქ. *kocan*) გამოსცა. რაც, ადგილობრივ დონეზე, მითვისებული მიწების

³ ავტორი იყენებს ტერმინს - Presence, რომელიც არსებობას, დასწრებას ნიშნავს (*მთარგმნელის შენიშვნა*).

⁴ ავტორი იყენებს ტერმინს - Community- ის, რომელიც საზოგადოებას, თემსა და ერთობას აღნიშნავს.

„დაკანონებას“ ნიშნავს. თუმცა, საერთაშორისო სამართლის მიხედვით, ისინი არაკანონიერად ითვლება.⁵

მაშასადამე, თუ არსებობს პოლიტიკური რეჟიმი, რომელიც სხვა თემისგან მითვისებული და უკანონოდ გამოყენებული საკუთრების ნორმალიზებასა და რაციონალიზებას ახდენს, მაშინ, ნავაროს მოსაზრებით, არსებობს ამ პოზიციის საწინააღმდეგო, ადგილობრივი მორალური დისკურსი, რომელიც ყველაფრის მიუხედავად, ნაძარცვის განსასჯელად თურქი-კვიპროსელების მიერ არის შექმნილი. ასეთი კონფლიქტური პოლიტიკისა და სიმბოლური ენის სივრცეში, საინტერესოა აფექტის იმ საზოგადოების კონტექსტით შესწავლა, რომელიც „მტრად“ მიჩნეული ჯგუფის ნივთებისა და საკუთრების გამოყენების შედეგად თავის ცხოვრებას ხელახლა ქმნის. როგორია მითვისებულ სახლში ცხოვრება? როგორია იმ ფორთოხლის ბადის მოვლა, რომელიც სხვას ეკუთვნის? რა შეიძლება ითქვას ავეჯზე, რომელიც „ძარცვის ექსპედიციისას“ შეგროვდა? რა სახის აფექტს წარმოქმნის ომის შემდეგ სხვა თემის მიერ მიტოვებული სახლები, ნივთები და სივრცეები? როგორ აფექტს წარმოქმნის ასეთი გაცვლითი და დასაკუთრებული გარემო? აქ, საინტერესოა ორი რამ: I – ექსპროპრიირებულ საცხოვრისში მცხოვრები თურქ-კვიპროსელთა სუბიექტურობა და ასეთ საკუთრებაში ცხოვრებისგან გაჩენილი ემოციები; II – ომისშემდგომ გარემოში, მითვისებული საგნებისა და დასაკუთრებული საცხოვრებლების შედეგად წარმოქმნილი აფექტი.

ჩრდილოეთ კვიპროსში ხანგრძლივი, საველე კვლევის დროს (2001-2002 წლებში), თურქ-კვიპროსელებს მელანქოლიური განწყობა ჰქონდათ. საკუთარ მდგომარეობას ისინი ტერმინ - „Maraz“-ით აღწერდნენ. თურქულ-კვიპროსულ დიალექტზე, ტერმინს, თურქულისგან სრულიად განსხვავებული მნიშვნელობა აქვს, რაც ამ დეფინიციას ეთნოგრაფიულად გამორჩეულად აქცევს. „მარაზი“ – დეპრესიას, სევდას, კაემანს და ავადმყოფობას აღნიშნავს. მას ინგლისურში მელანქოლიის კონცეპტი შეესაბამება. კვლევისას, არაერთი ინფორმანტი დასძენდა, რომ კვიპროსის პრობლემამ „მარაზი“ გაუჩინათ. მათთვის „მარაზი“ – ისტორიულად ლოკალიზებულ, შინაგანი სიმშვიდის და ბედნიერების ნაკლებობის განცდას წარმოადგენდა. „მარაზზე“ საუბრისას, რესპონდენტები ჩრდილოეთ კვიპროსში გამოკეტილ, პატიმრობის მსგავსს ცხოვრებას აღწერდნენ: დაკეტილი საგუშაგოებით, სამხრეთ კვიპროსში გადაადგილების აკრძალვით, ეკონომიკური ბლოკადით, პოლიტიკური ჩიხით და „კვიპროსის პრობლემაზე“ რეზოლუციის არარსებობით, მათი ცხოვრება „ღია ცის ქვეშ ციხეში არსებობას“ ჰგავდა.⁶ ის შინაგანი მდგომარეობის და გრძნობის ისტორიულად სპეციფიკური და სუბიექტური ინტერპრეტაცია იყო. აქ, მნიშვნელოვანია, რომ მელანქოლია არა მხოლოდ ინფორმანტების შინაგანი სამყაროს გამოხატულებად წარმოვიდგინოთ, არამედ ასეთ სივრცეში ათწლეულობის მანძილზე ცხოვრების შედეგად მათში გაჩენილი ენერჯის ნიშნად (რომელსაც აფექტს ვუწოდებთ) აღვიქვათ. „*არასდროს მომწონდა ეს სახლი*“ – ამბობდა თურქი-კვიპროსელი ქალი, იმ სახლზე, რომელიც ადმინისტრაციამ მას საცხოვრებლად გამოუყო. „*30 წელზე მეტია, რაც აქ ვცხოვრობთ, თუმცა ჩვენად ვერ აღვიქვამთ*“. ჩრდილოეთ კვიპროსში, 1974 წლიდან, მოუწესრიგებელი და მოუვლელი შენობების მტვრიან და ჟანგიან სახურავებზე საუბრისას, რესპონდენტები ხშირად დასძენდნენ: „*ეს სივრცე მელანქოლიურია*“. ისინი ცდილობდნენ აღწერათ ის შეგრძნება, რომელიც ამ გარემოში ყოფნისას ჩნდებოდა. სწორედ ამიტომ, სივრცესა და არაადამიანურ გარემოში წარმოქმნილი აფექტების შესასწავლად, სტატია მელანქოლიის ანთროპოლოგიას ეყრდნობა. რა როლი აქვს გარემო სუბიექტური გრძნობების წარმოქმნისას? ან, როგორ არის სუბიექტური გრძნობა და გარემოს შედეგად წარმოქმნილი აფექტი გადაჯაჭვული? უფრო კონკრეტულად კი, როგორ გადაიკვეთება სუბიექტურობა და აფექტი?

⁵ ob: Navaro-Yashin, Y. 2007. Make-believe papers, legal forms, and the counterfeit: affective interactions between documents and people in Britain and Cyprus. *Anthropological Theory* 7, 79-96.

⁶ ob: Navaro-Yashin, Y. 2003. 'Life is dead here': sensing the political in 'no man's land'. *Anthropological Theory* 3, 107-25.

სტატიის ძირითადი თეორიული კითხვა ეხება აფექტს. მალინოვსკი⁷, ბრიტანელ ფსიქო-ანალიტიკოსებსა (რომლებიც „ფსიქოლოგიის“ საფუძველს იკვლევდნენ) და ანთროპოლოგებზე (რომლებიც „სოციალურს“ სწავლობდნენ) დიდი ხნით ადრე იკვლევდა ფსიქოლოგიურსა და სოციალურს შორის შესაძლო კონვერგენციის სფეროებს.⁸ სოციალურის შესწავლისთვის, მალინოვსკის აფექტის როლის აქცენტირებაში უნდა მივბაძოთ.

შესაბამისად სტატიის შეკითხვებია: აფექტი საკუთარი თავიდან, გარემოდან, სუბიექტურობიდან, თუ მიმოქცევაში მყოფი, ნაძარცვი საგნებისგან წარმოიქმნება? რა არის ჩრდილოეთ კვიპროსში აფექტური მელანქოლიის წყარო? თურქ-კვიპროსელთა კონფლიქტური სუბიექტურობა, თუ ომისშემდგომი, მოუწესრიგებელი, ჟანგიანი და მოუვლელი გარემო? სხვანაირად რომ ჩამოვაცალიბოთ კითხვა: შეგვიძლია ვისაუბროთ სუბიექტურად განცდილ ან სივრციდან წარმოქმნილ მელანქოლიაზე? გამოწვევას წარმოადგენს ის ფაქტიც, რომ ასეთი ეთნოგრაფიული პრობლემის შესასწავლად, ჩვენს ხელთ არსებული თეორიული ინსტრუმენტები, რომელიმე, ერთი პოზიციისკენ მიმხრობისკენ გვიბიძგებს. თუმცა დასმული კითხვები (ან-ან პოზიცია, ორიდან ერთ-ერთის არჩევის საჭიროება) რიტორიკულია. სტატიის შემდეგ ნაწილში, განხილულია ამ კითხვების ორივე მხარე, როგორც ცოდნის წარმოების რეჟიმების პრობლემა. მათ გასააზრებლად, „განადგურების“ (ნგრევის) მეტაფორა შემოდის.

განადგურება, დაკნინებული და სოციალური თეორია

მითვისებისა და პოლიტიკური რეკონსტრუქციის ეს ისტორია უნდა განვიხილოთ ეთნოგრაფიულ მომენტად, რომელიც სტატიაში განხილული კვლევის საფუძველად იქცა. ეს არის ახალი პოლიტიკური სისტემის საფუძვლის ნგრევის ისტორია. „ნგრევაში“ იგულისხმება მატერიალური ნარჩენები, ან დესტრუქციისა და ძალადობის არტეფაქტები. აგრეთვე, სუბიექტურობები და აფექტური ნაშთები, რომელიც ომისა და ძალადობის შემდეგ ნაბახუსევის მსგავსად რჩება. ისინი, ლიტერატურას თუ კინემატოგრაფში, რომანტიზებული არქაული ნანგრევების ხატისგან განსხვავდება. ჩრდილოეთ კვიპროსში ომის ნანგრევებთან ცხოვრების ეთნოლოგიური კვლევისას, ნანგრევების დამაკნინებელი, ესთეტიკურს დაშორებული, ხასიათი გამოჩნდა. ბერძენი-კვიპროსელების მიტოვებული საგნები და ქონება, რომელიც თურქმა-კვიპროსელებმა დაისაკუთრეს და მიითვისეს, მათთვის დამამცირებელ მნიშვნელობას ატარებს. ამიტომ ნგრევაზე საუბრისას, დაკნინებულს და დამამცირებელ ნივთებს შორის, უაღრესად პირადული კავშირი იგულისხმება. „*ისურვებდით ბერძნების ჭუჭყიანი თეთრეულის ტარებას?*“ – იკითხა ერთ-ერთმა რესპონდენტმა ბერძენ-კვიპროსელთა ტანსაცმლის გახსენებისას. თურქ-კვიპროსელის მიერ, რომელსაც სხვისი სამოსის ტარება უწევს, ბერძენ-კვიპროსელთა კარადაში (ომის „ნანგრევი“) დარჩენილი სუფთა სამოსი „ბინძურად“ („დამამცირებლად“) აღიქმება. დამცირების (დაკნინების) განცდა სამოსის, როგორც მითვისებულის გაცნობიერებისას, მის „ნაძარცვად“ კლასიფიცირებისას ჩნდება. ბერძენ-კვიპროსელის სამოსში გამოწყობილი ინფორმანტების მიერ, „ბინძურზე“ მინიშნება, სხვისი ნივთებით მოსარგებლე ადამიანის თვითრეფლექსიას და კეთილსინდისიერ მორალურ კომენტარს წარმოადგენს. ამრიგად, „სიბინძურე“, თვითრეფლექსიისას, სხვისი ნივთებით შემოსილი საკუთარი თავის კრიტიკული აღქმაა. ბერძნების მიერ დატოვებული ნივთები, ომის ნანგრევები, თურქი-კვიპროსელი რესპონდენტებისთვის დამამცირებელთან ასოცირდებოდა. ამ შემთხვევაში, დამაკნინებელი მატერია (დამამცირებელი ნივთები), წაბილწვის აქტებით მოპოვებულ საგნებს ეხება. აქ, ნივთები და საკუთრება დარჩა, არა მათი

⁷ იხ: Malinowski, B. 1927. *Sex and repression in savage society*. London: K. Paul, Trench, Turbner & Co. Ltd

⁸ იხ: Kuper, A. 1973. *Anthropologists and anthropology: the British School, 1922-1972*. London: Allen Lane.

იხ: Stocking, G. (ed.) 1986. *Malinowski, Rivers, Benedict and others: essays on culture and personality*. Madison: University of Wisconsin Press.

ზედმეტობის (სიჭარბის) გამო, არამედ იმის გამო, რომ იმის დროს მათი თან წაღება, დევნილად ქცეული მეპატრონეებისთვის შეუძლებელი იყო. ამიტომ, დასაკუთრებული ნივთების „დამამცირებლად“ განხილვაში, თურქი-კვიპროსელების მიერ ამ საგნების „ნადარცვის“ (განიმეტის) კონტექსტით აღქმა იგულისხმება. ის პირადი საკუთრების წაბილწვის აქტია. აქ, მნიშვნელოვანია კონტექსტი, სადაც „დამამცირებელი“ მასალის გადამუშავება, მოშინაურება და სოციალურ წესრიგში გაცნობიერებულად და ოსტატურად, ჩართვა განხორციელდა. „დამამცირებლის“ მიღებით ახალი პოლიტიკური სისტემა ჩამოყალიბდა. მე-სა და დამაკნინებელი მატერიის ასეთმა შერწყმამ, როდესაც სხვა თემის ნანგრევების მისაკუთრება ხორციელდება, დამცირების ახალი კონცეპტუალიზაციისკენ უნდა გვიბიძგოს.

მსჯელობის გასავითარებლად, საჭიროა მერი დაგლასის ცნობილი, ნაშრომის „Purity and Danger“ გახსენება⁹. დაგლასისთვის, საზოგადოება „სიბინძურის“ საწინააღმდეგოდ იქმნება, იმის განსაზღვრითა და გამორიცხვით, რაც „ბინძურია“. დასვრა, დაგლასის მიხედვით, სოციალური სისტემის საზღვრების აღმნიშვნელი პრაქტიკაა. ფაქტობრივად, „დაბინძურება“ სხვა არაფერია, თუ არა განწმენდის პროცესი, რომელიც სოციალურ-სიმბოლურ წესრიგს „ბილწისგან“ (რომელიც, ამავდროულად, „საფრთხის შემცველად“ აღიქმება) ასუფთავებს.¹⁰ დაგლასის მიხედვით, სოციალური წესიერების შესაქმნელად, გარკვეული სიმბოლური „სისუფთავე“ აუცილებელია. აქ, სიბინძურე სოციალური წესრიგის საზღვარზე მყოფად განიხილება. „სოციალური ორგანიზაცია“ წარმოსახვითი „სიბინძურისა“ და „სისუფთავის“ სოციალური პრაქტიკის ურთიერთქმედების გარეშე ვერ იარსებებდა. „ჭუჭყი, თავისი არსით, უწესრიგობაა“ – წერს დაგლასი (Douglas 1966: 2). დაგლასი, სოციალურის საკმაოდ რომანტიკულ წარმოდგენით, „სოციალურს“ განმარტავს, როგორც არსებითად „სუფთას“.

საინტერესოა იულია კრისტევას ფსიქოანალიტიკური ნაშრომიც, სადაც „დამამცირებელი“ არა მხოლოდ სოციალურ წესრიგთან დაპირისპირებაში, არამედ ეგოს უარყოფით ანალოგად განიხილება. კრისტევასთვის, დამცირება გაუცხოების პროცესია, რომლის დროსაც ადამიანი თავისი ფსიქიკური სიმტკიცის შენარჩუნებას და დაცვას ცდილობს. ის წერს: „დამცირებულს ობიექტის მხოლოდ ერთი თვისება აქვს – „მე-სთან შეწინააღმდეგება“ (Kristeva 1982: 1). დამცირებული, საკუთარ თავისგან, სრულიად განსხვავებული „სხვაა“. აქ, სუბიექტურობა დამამცირებელთან აუცილებელ წინააღმდეგობაში მყოფად განიხილება. „დამცირებული არის ის, რაც მე არ ვარ“. ანუ, ის ეწინააღმდეგება „იმ“ ბინძურ, ჭუჭყიან, წაბილწულს რამეს, რომელსაც „მე განვსაზღვრავ“ და „ვაიდენტიფიცირებ, როგორც ღირსების მქონეს“. თუმცა კრისტევას ნაშრომში, დამამცირებელი განიხილება იმ საზღვრად, რომელიც ფსიქიკურ სიმტკიცეს (ღირსებას), ერთდროულად, იცავს და გამოწვევის ქვეშ აყენებს. ის ამტკიცებს, რომ, რამდენადაც განდევნის (ან ამევეებს) სუბიექტურობას, დამაკნინებელი, განუწყვეტელი ცდილობს დაუბრუნდეს ეგოს, რომლიდანაც გამოაძევეს.¹¹ ამიტომ, კრისტევა ეგოსა და დამცირებულს შორის მუდმივ დამაბულობას ან შეჯახებას, იკვლევს.

კვიპროსის ეთნოგრაფიული მასალა, პირიქით, მოშინაურებულ დაკნინებაზე დაკვირვების შედეგად ცდილობს განსაზღვროს, თუ რის შესწავლა არის შესაძლებელი, დაკნინების გადამუშავებისას, ნორმალიზებისა და სოციალურ წესრიგში ჩართვის დროს (ამ შემთხვევაში, ომისშემდგომი ახალი წესრიგი). კვიპროსის კონტექსტში, „დამცირება“, ან „ნგრევა“ არ არის ის, რის საწინააღმდეგოდაც სოციალური წესრიგი თუ პოლიტიკური სისტემა განისაზღვრება. პირიქით, „დაკნინება“ სოციალური წესრიგის მთავარ ელემენტად და თავად პოლიტიკურ სისტემად იქცა. დამაკნინებელი (ამ შემთხვევაში, წაბილწვის შედეგად

⁹ იხ: Douglas, M. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London and Henley: Routledge & Kegan Paul.

¹⁰ იხ: Kristeva, J. 1982. *Powers of horror: an essay on abjection*. New York: Columbia University Press.

¹¹ იხ: Grosz, E. 1989. *Sexual subversions: three French feminists*. St. Leonards, Australia: Allen & Unwin.

მოპოვებული ნივთები) არ არის ის, რაც პირადი თუ სოციალური ღირსების შესანარჩუნებლად ნაგვის ურნაში თავსდება, საპირფარეშოსა თუ საფლავზე ინახება. უფრო მეტიც, „დამაკნინებელი“ სწორედ მის სიახლოვესაა: გარემოსა და საყოფაცხოვრებო სივრცეში, სასადილო მაგიდასთან, დარბაზსა თუ საძინებელში, ყოველთვის მის შუაგულში იმყოფება. დამამცირებელი მასალა მოიხმარეს და მოხმარების ამ პროცესმა ახალი სუბიექტურობა და ახალი პოლიტიკური სისტემა შექმნა. დამამცირებელი აღარ არის სუბიექტურის სფეროსა თუ სოციალური წესრიგის ნეგატიური ანალოგი („უცხო“), არამედ მისი არსებითი შემადგენელია. მაშასადამე, დამამცირებელი არ არის გარეგანი, რომელთან მიმართებითაც სუბიექტურობა და სოციალურობა (წესრიგს გარედან უქმნიდა გამოწვევას) განისაზღვრებოდა. არამედ ფუნდამენტურად შინაგანია: ის არის, რაც შინაგანად წარმოშობს პოლიტიკურ სისტემას ან რაც სისტემას თავისთავად ახასიათებს. ამრიგად, კრისტევას მოსაზრებისგან („დამცირებული მე არ ვარ“) განსხვავებით, თურქი-კვიპროსელი ინფორმანტების პოზიციიდან შემდეგი დებულება გამომდინარეობს: „დამცირებული ჩემში იმდენად ღრმად არის, რომ არ ვიცი, მის გარეშე, როგორ ვიარსებები“.

თუმცა, სამართლისა და პოლიტიკის საფუძველში არსებული დარღვევებისა და დამამცირებლის შესასწავლად, სხვა თეორიები გვჭირდება. ვალტერ ბენიამინი, სხვებზე მეტად გვასწავლის, რომ „კულტურა ნანგრევია“.¹² „მშენებლობა“ გულისხმობს „განადგურებას“ – წერდა ბენიამინი თავის ნაშრომში *Passagen-Werk*. ის გულისხმობდა, ნგრევის შემდეგ არა მხოლოდ ისტორიაზე დაკვირვებას, ახალი განთიადის (ან ახალი პოლიტიკური წესრიგის) აპოკალიფსურ გაჩენას, არამედ ცოდნის წარმოებაზე ფილოსოფიურ და ეთიკურ კომენტარს¹³. ბენიამინი, „Critique of Violence“-ში¹⁴, ძალადობას, როგორც სამართლებრივი და პოლიტიკური სისტემის შემადგენელ ელემენტს განმარტავს. ამ წაკითხვით, ძალადობა პოლიტიკისა და სოციალური ცხოვრების მოულოდნელად გაჩენილი (ემერჯენტული), ფორმების წარმოქმნის ძირითადი ფაქტორია.

თუმცა ბენიამინთან, პოლიტიკისა და ისტორიის შექმნის შესახებ ყოველი კომენტარი, ამავდროულად, შემეცნების ფილოსოფიაში წვლილის შეტანას ისახავს მიზნად. ცოდნისადმი ეს მიდგომა არ ამტკიცებს ჭეშმარიტების ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიას, არამედ ცოდნას ფრაგმენტულად გამოსახავს, როგორც არის კატასტროფებისა და კატაკლიზმების შედეგად გაჩენილი ნამსხვრევები და ნანგრევები. ბენიამინის კითხვისას, ვასკვნიტ, რომ ნგრევა ცოდნის თანამედროვე რეჟიმების საფუძველშია, ჩვენი აკადემიური ცოდნის წარმოების მექანიზმების ჩათვლით. აქ, კარგი იქნება, თუ „ნგრევას“ განვიხილავთ, არა მხოლოდ როგორც შემადგენელ და აღმწერ, პოლიტიკურ (და ლეგალურ) სისტემას, ან მის საფუძველს, არამედ როგორც მოტივს, რომლის მეშვეობითაც, ცოდნის წარმოებაზე შეგვიძლია ვიმსჯელოთ (ჩვენი, როგორც ანთროპოლოგების მიერ, ცოდნის წარმოების პრაქტიკების ჩათვლით).

კარგი იქნება თუ დავფიქრდებით, ბენიამინის ცნობილ აფორიზმზე¹⁵:

„პაულ კლეეს ნახატზე „Angelus Novus“, გამოსახულია ანგელოზი, რომელიც თითქოს, სადაცაა, წუთი-წუთზე მოსცილდება იმას, რასაც გატაცებით უმზერს. მისი მზერა მიშტერებულია, პირი ღიაა, ფრთები გაშლილი. ასე გამოსახავენ ისტორიის ანგელოზს. მისი სახე წარსულისკენაა მიმართული. იქ, სადაც ჩვენ ვხედავთ მოვლენების ჯაჭვს, ის ხედავს ერთადერთ კატასტროფას, რომელიც ნამსხვრევს ნანგრევებზე ამატებს და მის ფეხთ ქვეშ აქცევს. ანგელოზი ისურვებდა დარჩენას, მკვდრების გაცოცხლებას და ნანგრევების აღდგენას,

¹² ib: Dirks, N. 1998. In near ruins: cultural theory at the end of the century. In *In near ruins: cultural theory at the end of the century* (ed.) N. Dirks, 1-18. Minneapolis: University of Minnesota Press.

¹³ ib: Benjamin, A. & P. Osborne 1994. Introduction. In *Destruction and experience: Walter Benjamin's philosophy* (eds) A. Benjamin & P. Osborne, x-xiv. London: Routledge.

¹⁴ ib: Benjamin, W. 1998. Critique of violence. In *One-way street*, 132-54. London: Verso.

¹⁵ ib: Benjamin, W. 1970. Theses on the philosophy of history. In *Illuminations*, W. Benjamin, 245-55. London: Cape.

თუმცა, სამოთხიდან ქარიშხალი უბერავს და მის ფრთებს ისე ძლიერად ურტყამს, რომ ანგელოზს ადარ ძალოვან ფრთების მოხრა. როცა ნანგრევები ცაში იწევა, ქარიშხალი მას იმ მომავლისკენ, მიაქანებს, რომელსაც ანგელოზმა ზურგი შეაქცია. ამ ქარიშხალს ჩვენ პროგრესს ვუწოდებთ (Benjamin 1970: 257-8).

სტატიის შემდეგ ნაწილში, სადაც განხილულია აფექტა და საგნების ემერჯენტული თეორიები, კარგი იქნება თუ ბენიამინის ამ აფორიზმს გავიხსენებთ. ცოდნის წარმოება ექვემდებარება ნგრევას, ჩვენს უკან ნამსხვრევების დაგროვებას. აქ, ინოვაციები ცოდნაში და ძველი მიდგომების გადაფასება იგულისხმება. თომას კუნმა¹⁶ (1970) „ნორმალური მეცნიერებაში“, ძველი სამეცნიერო ჩარჩოების დამარცხების ტენდენციას, „პარადიგმის ცვლილება“ და „სამეცნიერო რევოლუცია“ უწოდა. ის ამტკიცებდა, რომ თანამედროვე მეცნიერება არა მხოლოდ „წარმოქმნის ახალ ფენომენებს“, არამედ „წმენდს“ იმ მონაცემებს, რომელიც არ შეესაბამება ახალი პარადიგმის წესრიგს (Kuhn 1970: 24). ახლა, სავარაუდოდ, ანთროპოლოგები არ მუშაობენ, კუნისეულ პარადიგმებთან.¹⁷ და მაინც, სამეცნიერო პრაქტიკაში არსებობს ტენდენცია (ის არც ანთროპოლოგებისთვის არის უცხო), რომელიც ინოვაციას, წინა ან სხვა თეორიულ მიდგომების ან კონცეპტუალური აპარატის უარყოფასთან აკავშირებს: ხშირად მათი პირდაპირი უარყოფაა. ამრიგად, კუნის ცნება „პარადიგმის ცვლილების“ შესახებ სასარგებლო ცოდნას გვაწვდის. ის ცოდნის პროგრესის გააზრებისთვის ღირებული მეტაფორაა. სტატიაში, ცოდნის წარმოების თანამედროვე რეჟიმები, რომელშიც ჩვენ ყველა ვიმყოფებით, მერილინ სტრათერნის „კულტურის აუდიტის“ კონტექსტით¹⁸ არის გაგებელი, ისევე, როგორც ბენიამინისეული „ქარიშხალი“, რომელსაც პროგრესს უწოდებენ. თუმცა, ქარიშხლის სიძლიერის მიუხედავად, ნგრევასა და დაკნინებას მიჩვეულ თურქ-კვიპროსელ ინფორმანტთა მსგავსად, საინტერესოა ცოდნის წარმოების ნანგრევების შუაგულში დარჩენა.

ამ სტატიაში განვიხილავთ სოციო-კულტურულ თეორიაში ორ, შედარებით ახალ მიდგომას, რომელიც სხვა თეორიული ჩარჩოებისა და კონცეპტუალური აპარატის კრიტიკითა და უარყოფით „პარადიგმის ცვლილებას“ მოგვაგონებს. საკამათოა ის, თუ რამდენად შეიძლება ამ თეორიებს „პარადიგმა“ ვუწოდოთ, ან ისინი „პარადიგმის ცვლილების“ მნიშვნელობის მქონედ შევაფასოთ. თუმცა Actor Network Theory და „აფექტური შემოზრუნება“, რომელიც ჟილ დელიოზის ნაშრომს მოჰყვა, მნიშვნელოვნად აღიარა არა ერთმა მკვლევარმა.¹⁹ „განადგურების“ მეტაფორით, სტატია იკვლევს იმ ფაქტორებს, რომელიც ანთროპოლოგიასა და მასთან დაახლოებული დისციპლინებს ძველი კონცეპტუალური აპარატის უარყოფასა და ახლის შემოტანაში ხელს უშლის. კარგი იქნება თუ ვიკითხავთ: რა შეგვიძლია შევისწავლოთ მაშინ, როდესაც ჩვენი ანალიზის ჩარჩო, დანგრეულს შეიცავს?

ძალადობის საგნები

ახლა კი, დავუბრუნდეთ სტატიის დასაწყისში აღწერილ დასაკუთრებულ სახლებს, მითვისებულ მიწებებს და გამარცხულ საგნებს. გავიხსენოთ ბერძენი-კვიპროსელების მიერ მიტოვებული სივრცე თუ ბუნებრივი გარემო, რომელიც თურქ-კვიპროსელებს საცხოვრებლად გამოუყვეს. როგორ შეიგრძნობა მითვისებულ სახლში ცხოვრება? ან, როგორია ნამარცხი ნივთის (მაგალითად, საჭმლის მოსამზადებლად ქვების ან, ფაიფურის თეფშის)

¹⁶ობ: Kuhn, T.S. 1970. *The structure of scientific revolutions*. (Second edition). Chicago: University Press

¹⁷ობ: Strathern, M. 1987. An awkward relationship: the case of feminism and anthropology. *Signs* 12, 276-92.

¹⁸ობ: Strathern, M. (ed.) 2000. *Audit cultures: anthropological studies in accountability, ethics and the academy*. London: Routledge

¹⁹ობ: Henare, A., M. Holbraad & S. Wastell (eds) 2007. *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge.

ობ: Thrift, N 2004. Intensities of feeling: towards a spatial politics of affect. *Geografiska Annaler* 86 B, 57-78

გამოყენება? და კვლავ, რა სახის აფექტს წარმოქმნის, მითვისებული სოფლის მინდვრებიდან, კერატის ხის ნაყოფისა თუ ზეთისხილის მოხმარება ან გაყიდვა?

ამ საკვანძო ეთნოგრაფიულ კითხვებზე ფიქრისას, საინტერესოა იმ ეთნოგრაფიული ნაშრომების შესწავლა, რომლებიც უპირატესობას ერთ თეორიულ ჩარჩოს ან მეთოდოლოგიას ანიჭებს მეორის საპირისპიროდ. აქ, ძირითადი კითხვაა: არის, ნამარცვი საგნებისა და დასაკუთრებული საკუთრებისგან განცდილი, მელანქოლიის აფექტი, ამ საგნების მიმართ მათი მომხმარებელი სუბიექტების პროექცია, თუ ამ საგნების მიერ გამოყოფილი ენერჯია?

აქ, კარგი იქნება ეთნოგრაფიული მასალის გააზრება Actor Network თეორიის ჭრილში. კერძოდ, საინტერესოა ბრუნო ლატურის ნაშრომი. ლატურის ნაშრომი, ფუკოს მიერ ჰუმანისტური ფილოსოფიისა ან სუბიექტის ფილოსოფიისადმი კრიტიკის გაგრძელებად შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ. ლატური აგენტობის პრივილეგირებულად ადამიანებისათვის მიკუთვნებას ეწინააღმდეგებოდა. ამტკიცებდა, რომ თავისი ბუნებით, „აქტანტები“ (Actants), „არაადამიანური არსებები“ (Non-Human Entities), აგენტობის განმახორციელებლად²⁰ შეიძლება ინტერპრეტირდნენ. პოლიტიკის შესახებ უახლეს ნაშრომში, ლატური წერდა: „არ იქნება უსამართლო, იმის აღნიშვნა, რომ პოლიტიკური ფილოსოფია ხშირად იქცევა, ობიექტის-არსების ძლიერი ტენდენციის მსხვერპლად“ (Latour 2005a: 15). „დავუბრუნდეთ საგნებს!“ - ლატურის ნაშრომის (ისევე, როგორც სხვა Actor Network თეორიის მკვლევრების) დევიზია (Latour 2005a: 23). ანუ, დროა, სუბიექტზე ორიენტირებული ფილოსოფიიდან „საგნებზე-ორიენტირებულ ფილოსოფიაზე“ გადავინაცვლოთ.

ჩრდილოეთ კვიპროსის ანთროპოლოგიური მასალიდან გამომდინარე, ლატურის მსგავსად, ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმ ფაქტს, რომ პოლიტიკის შექმნისას, საგნები მთავარ როლს ასრულებს. სტატის დასაწყისში წარმოდგენილი ეთნოგრაფიული ანგარიში, ლატურის განზრახვების შესაბამისად, ცხადყოფს, რომ სუბიექტებსა და მათ მიერ მისაკუთრებულ ობიექტებს (საგნებს) შორის უთანხმოებაა. მართლაც, ჩრდილოეთ კვიპროსში ჩამოყალიბდა ახალი პოლიტიკური სხეული, რომელიც სხვებზე ძალადობის შედეგად დასაკუთრებული ნივთების მიკუთვნებას, გამოყენებასა და გაცვლას ეფუძნება. ამიტომ, საინტერესოა, პოლიტიკის „საგნობრივი არსი“ (Thingliness).

თუმცა, ლატურის თეორია შეზღუდულია საგნებისა კვალიფიკაციით და მათი პოლიტიკით. ლატური ამტკიცებს, რომ ეთნოგრაფიული სპეციფიკაციისა თუ ისტორიზაციის გარეშე სუბიექტები და ობიექტები, ყოველთვის ერთმანეთით დაინტერესებული და ურთიერთგადაჯაჭვული არიან. ადამიანურ და არაადამიანურ არსებათა ეს ასამბლაჟი (assemblage), ტრანსცენდენტური, ბრტყელი და ჰორიზონტალური „ქსელის“ სახით არის წარმოდგენილი და ყოველთვის კვალიფიკაციის ან ინტერპრეტაციის გარეშეა. სინამდვილეში, „გაბრტყელება“ მეთოდოლოგიაა, რომელსაც ლატური აგენტობის განსხვავებულ რეჟიმების შორის სიმეტრიის შექმნის მცდელობისას, გამიზნულად მიაწერს (Latour 2005b: 165-72). თუმცა, სტატიაში წარმოდგენილი ეთნოგრაფიული მასალა, განსხვავებულად უნდა განვიხილოთ. ურთიერთობები, რომელსაც ადამიანები საგნებთან ამყარებენ, ისტორიული შემთხვევითობისა და პოლიტიკური სპეციფიკის მიხედვით უნდა შევისწავლოთ. თუ ადამიანები და საგნები, რაღაც პრინციპით იკრიბებიან (assemblage), ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ნებისმიერ შემთხვევაში, ისინი ასევე მოიქცევიან. პირიქით, სუბიექტებსა და ობიექტებს შორის კავშირები (assemblage) სპეციფიკურად, მათი პოლიტიკისა და ისტორიის კონტექსტში უნდა განიხილებოდეს. თურქ-კვიპროსელთა ურთიერთობა ნამარცვ ნივთებთან, თავისი არსით, გარკვეული სახის ასამბლაჟს (assemblage) წარმოადგენს, რომელიც სუვერენიტეტის აქტის შემდეგ გაჩნდა და გამოიხატება ომის გამოცხადებით; ორი ეთნიკური ჯგუფის გასამიჯნად, მათ შორის საზღვრის დაწესებით და გრძელვადიანი საგანგებო მდგომარეობით.²¹ ადამიანთა და საგანთა ამ კონკრეტულ წყობაში, სუვერენიტეტის გაგება განსაზღვრავს „ქსელს“ და ზუსტ ისტორიულ სივრცეს ადგენს. ადამიანურ და არაადამიანურ ერთეულთა ეს კონკრეტული

²⁰ ob: Latour, B. 1993. *We have never been modern*. Harlow: Pearson Education

²¹ ob: Agamben, G. 2005. *State of exception*. Chicago: University Press.

ასამბლაჟი, არ არის ნეიტრალური შეკრება. უფრო მეტიც, ის შეიქმნა კონკრეტული ადამიანებისა და საგნების გამორიცხვით, ამ შემთხვევაში, საზღვრის, როგორც სუვერენიტეტის ნიშნის აღმართვით. გარკვეული მახასიათებლების ადამიანებთან შეხვედრა აკრძალულია. ადამიანთა ერთობის შეხვედრა მათ კუთვნილ არაადამიანურ საგნებთან დაუშვებელია. დამატებით კი, ბევრი ადამიანი ამ ქსელში, საერთოდ, არ დაიშვება ვინაიდან მათი სიცოცხლე ან საარსებო საშუალებები განადგურებისგან დაინდეს. მაშასადამე, „ქსელი“ არ შეიძლება განიხილებოდეს ყოვლისმომცველ ან ყველგან არსებულ, ტრანსცენდენტურ ფენომენად. მერილინ სტრათერნმა შემოგვთავაზა „ქსელის დანაწევრების“²² სტრატეგია. „ქსელებს [რომ] ჰქონოდათ სიგრძე, ისინი თავადაც გაჩერდებოდნენ“ – ლატურის „უსაზღვრო“ ქსელის გაგების პრობლემის შესახებ, წერს სტრათერნი (1996: 522-3). ჩრდილოეთ კვიპროსის კვლევაში, სუვერენიტეტი არის ის, რაც „ანაწევრებს“. ლატურის მიერ ქსელის ჰორიზონტალური და ორგანიზაციული წარმოსახვა უნდა შეივსოს სუვერენიტეტითა“ და ისტორიით, რაც კვალიფიციურ ვერტიკალურობას და მრავალ განზომილებას შექმნის.

საგნებზე ყურადღების აქცენტირებით ლატურს სურდა, სოციალური თეორიის პოსტლინგვისტურ და პოსტპერმენენტუკულ შემობრუნებაზე ღიად ელაპარაკა. ფაქტობრივად, Actor Network Theory (ANT), პოსტსტრუქტურალიზმთან და დეკონსტრუქციასთან ასოცირებულ „ლინგვისტურ შემობრუნებაზე“ პირდაპირი შეტევაა (Latour 2005b: 11). შესაძლოა, ეს ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში დომინანტური, ენასა და სუბიექტურობაზე ორიენტირებული, სოციალური კონსტრუქტივიზმის საწინააღმდეგო ახალი „პარადიგმის“ კონტურების განსაზღვრის მცდელობა იყო (ამ შემთხვევაში, თომას კუნის გაგების მსგავსი). თუ ენა არის ის, რაც უპირატესად განსაზღვრავს „სუბიექტს“ და მას სხვა არსებებისგან განასხვავებს, მაშინ ANT თეორია, სხვა არაფერია, თუ არა სოციალური კონსტრუქტივიზმის ანთროპოცენტრიზმის კრიტიკა. ამრიგად, ახალ მეთოდოლოგიაში, როდესაც საგანი (ან ხილული მატერია ან მტკიცებულება) იძენს უპირატესობას, ენა, რეპრეზენტაცია, წარმოსახვა, ინტერპრეტაცია და „სუბიექტურობა“ „იწმინდება“ (კუნის გაგებით – „Mopped Up“). სტატიაში ეს განხილულია, როგორც ახალი ცოდნის წარმოქმნისას, „განადგურების“ ფორმა.

საგნები ადამიანებთან, ენობრივად ან სიმბოლურად ნეიტრალურ სივრცეში არ ურთიერთობენ. პირიქით, საგნები ენის მეშვეობით კვალიფიცირდება. ისინი ვერც პრე და ვერც – პოსტლინგვისტური, ან არასიმბოლური იქნება. მაგალითად, თურქი-კვიპროსელი ინფორმანტები, მათ მიერ გამოყენებულ საგნებს უწოდებდნენ: „ბერძნულ საკუთრებას“, „განიმეტს“ ან „ნადავლს“. ანალოგიურია ჩრდილოეთ კვიპროსში საგანთა რეპრეზენტაციისთვის მეზრძოლი, მორალური დისკურსები და იდეოლოგიები. ლატურს სურდა პოლიტიკური საგნებში მოექცია. თუმცა, სოციალურ მეცნიერებებში, „ლინგვისტურ შემობრუნებაზე“ თავდასხმით, მან „გაწმინდა“ (ან „გაანადგურა“) ის თეორიული მოსაზრებები, რომელიც მიიჩნევდა, რომ საგნებიც დისკურსულად კვალიფიცირებული არიან.

რამდენადაც მისასალმებელი არ უნდა იყოს, ANT-ის აქცენტი „არაადამიანური აქტანტების“ აგენტობაზე, მისი პარადიგმატული მცდელობების მიუხედავად, ის ვერ ახერხებს სოციალური ანალიზის საგნის (პირდაპირ თუ არაპირდაპირ, მის იდენტიფიცირებას „საგნად“) რეკონსტრუირებას (ხელახლა შექმნას). ANT იმდენად გადაიხარა არაადამიანური საგნების შესწავლისკენ, რომ ადამიანის შესწავლის (არაესენციალისტური თეორიული მიდგომების ჩათვლით) ყველა მეთოდოლოგია, მის მცდელობებთან მიმართებით, ანტიეთიკურად ითვლება. ან, თუ ადამიანი, საერთოდ, არ გაქრა ANT-ის ჩარჩოებიდან, მაშინ მისი აღწერა, საგრძნობლად, გაღარიბდა. თუმცა, „ადამიანურის“ საკმაოდ პრობლემური ცნების აღდგენის მცდელობისას, ეს არ უნდა გავიგოთ, როგორც სუბიექტის ან ჰუმანიტარული ფილოსოფიისკენ დაბრუნებისკენ მოწოდება. უფრო მეტად, საინტერესოა იმას გააზრება, თუ რა „იწმინდება“ „თეორიული შემობრუნების“ დეკლარაციებით. ANT თეორიის მსგავსად, რომელიც გულმოდგინედ ცდილობს, „ადამიანურის“ შესახებ (ან ნებისმიერი რამ, რაც

²² იხ: Strathern, M. 1996. Cutting the network. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 2, 517-35.

სუბიექტურობასა და მის შინაგან სამყაროს უკავშირდება) დასკვნის გაკეთებისგან თავის შეკავებას, იმავენაირად ANT თეორეტიკოსები ზღუდავენ თავს, აგენტობის იმ ფორმის წარმოსახვისას, რომელიც, თავისი ასოციაციებით – „ადამიანურია“. მაგალითად, როგორცაა წარმოდგენები და ემოციები.²³ თუ მხოლოდ ANT-ის თეორიული ჩარჩოთი და მეთოდოლოგიით შემოვიფარგლებით, მაშინ „აფექტის“ კვლევაზე უარის თქმა მოგვიწევს, ვინაიდან, ისიც „ადამიანურ“ ფაქტორებს მიეკუთვნება.

ცოდნის წარმოების ტენდენციებს, რომლებიც ანალიზის ობიექტს და მეთოდოლოგიას განსაზღვრავდნენ უარყოფის (სხვა თეორიული მიდგომების უარყოფა ან გაუქმება) საფუძველზე, ანთროპოლოგის ჩიხში (ეთნოგრაფიული მასალის მიმართ) შეყვანის თვისება ახასიათებთ. ასეა, „არაადამიანურ აგენტობაზე“, ბოლოდროინდელ, აქცენტებშიც. სოციალურ თეორიაში და ეთნოგრაფიულ მეთოდოლოგიაში, დიდი წვლილის მიუხედავად, ANT, თავისი რიტორიკით, შეუძლებელს ხდის სხვა თეორიულ მიდგომებთან შერიგებას. იგულისხმება ის თეორიები, რომლებიც განიხილავს წარმოსახვისა და აფექტის (არაესენციალისტურ) ადამიანურ თვისებებს. თუმცა, თეორიათა „შერიგება“ არის ის, რასაც მოცემული სტატია დისკუსიის მეშვეობით ისახავს მიზნად.

აფექტური სივრცეები

წარმოიდგინეთ, კუნძულის შუაგულში მდებარე ფართო პლატო, რომელიც საკმაოდ მშრალ, მზისგან გამომწვარ და ყვითელ-ყავისფერ ფერებში შემოსილად მოჩანს. ჰორიზონტის ყურებისას, დაბლობი უსაზღვროდ გვეჩვენება, მთაზე მდგარი ხეები წერტილებად მოჩანს. პლატოს ზედაპირი ეკლიანი ბუჩქებით და გამხმარი მცენარეებით არის დაფარული. „ძველად, მთის კალთების, მთელ ეს ტერიტორია სიმწვანით იყო დაფარული...“ ამბობს თურქი-კვიპროსელი ჰასანი.

„...1995წლის დიდ ხანძრამდე, რომელიც, როგორც ამბობენ, სამხედრო საწყობებში შემთხვევით გაჩნდა, ყველაფერი: ხეხილი, კერატი, ზეთისხილი და ნაძვნარი დაიწვა. დიდი ხნის განმავლობაში, არ მინდოდა ამ ტერიტორიის მონახულება, რადგან ის ჩემში უზომო სევდას აღძრავდა. და ახლა, შეხედე, ის უდაბნოს ჰგავს.“

პლატოს მიმართულებით ყურებისას, მცხუნვარე მზეში დაბლობი უდაბნოდ მოჩანდა. ერთ მხარეს მეორადი მანქანების სასაფლაო იყო. დაჟანგებული მანქანების ნაწილები ერთმანეთზე ელაგა. „ყველა მანქანა ან მანქანის ნაწილი, რომელსაც ხედავ, იქ 1974 წლიდან დარჩა“ – თქვა ჰასანმა. რესპონდენტი კვიპროსის ომსა და კუნძულის გაყოფის პერიოდს გულისხმობდა. მან ჩვენი დაკვირვების სივრცე კონკრეტულ და მნიშვნელოვან თარიღთან მიმართებით განსაზღვრა.

„ეს, ბერძნების მანქანებია, ომის დროს, გაქცევისას მიატოვეს... ბევრი, ჩვენიანი, იყენებდა ბერძნულ მანქანებს. დიდი ხნის განმავლობაში, მანქანები სხვადასხვა ადგილას, სოფლებში, ქალაქებში, ყველგან იყო გაჩერებული. ზოგმა ნაძარცვი მანქანების გაყიდვა ბიზნესად აქცია. თუმცა, დღეს, ამ მანქანების უმრავლესობა დაძველდა. სამუზეუმო ექსპონატებივით არიან. აჰ, დაყარეს. შესაძლოა ვინმე, სათადარიგო ნაწილების გაყიდვით, საარსებო სარჩოს შოულობდეს.“

დაბლობის მეორე მხარეს, თეთრი, ცემენტის შენობები აღმართულიყო, თუმცა, მათკენ მისასვლელი გზა, მავთულხლართებით იყო გადაკეტილი. მავთულზე დამაგრებულ, წითელ საგზაო ნიშანზე ეწერა: „სამხედრო ზონა: შესვლა აკრძალულია“. „ეს თურქი ჯარისკაცებისა და მათი ოჯახების დასახლებაა“ – თქვა ჰასანმა- „ჩვენ არ შეგვიძლია ამ გზით სიარული. ის

²³ იხ: Thrift, N. 2000. Afterwords. *Environment and Planning D: Society and Space* 18, 213-55.

ბლოკირებულია“. ძველი დროის გახსენებისას კი დასძინა: „ძველად ეს, სოფლის მიმდებარე, საპიკნიკე ადგილი იყო“. ხოლო კითხვაზე, თუ რატომ არ უვლიან ამ ადგილს, რატომ ტოვებენ ასე მოუვლელს, ჰასანმა თქვა:

„მიწა, რომელზეც მივდივართ, ბერძნების საკუთრებაა. ბერძნული მიწების დიდი ნაწილი თურქებს დაურიგეს, თუმცა ზოგმა არ დაამუშავა, იმის შიშით, რომ, ერთ დღეს, ბერძნები დაიბრუნებდნენ. ყველამ იცის ამ მიწის, როგორც „ნამარცვის“ სტატუსი. ის უკანონოდ მიღებული საკუთრებაა. თუმცა, როგორც მოგეხსენებათ, ჩვენ შორისაც, არის რამდენიმე გამჭრიახი ადამიანი, რომელმაც ასეთი ნამარცვი მიწების დამუშავება და მათი ბრიტანულ ემიგრანტებზე გაყიდვა დაიწყო. აბა, სხვა შემთხვევაში, ვინ ისურვებდა ინვესტირებას მიწაში, რომელიც, ლეგალურად, ბერძნებს ეკუთვნის?“

სივრცე, მძაფრი მელანქოლიის განცდას აფრქვევდა. ჰასანის მონათხრობიდან გაირკვა, რომ პლატომ, დროთა განმავლობაში, მშრალი, მოუწესრიგებელი და ეკლიანი სივრცის ფორმა მიიღო. „ეს მინდვრები, [კანონიერი] საკუთრების დამადასტურებელი დოკუმენტებით რომ გვეკუთვნოდეს“, თქვა ჰასანმა, „ტერიტორია აყვავებული და გამწვანებული იქნებოდა“. ჰასანი ვარაუდობდა, რომ სივრცის აღქმა შეიცვლებოდა, თუ საკუთრებაზე უფლება, პატიოსანი გზით მოპოვებული და უკამათო იქნებოდა. პირველ რიგში, მინდვრებს დაამუშავებდნენ, ხეხილს დარგავდნენ და უპატრონებდნენ. რაც, სივრცისადმი, სიახლისა და სიცოცხლით სისავსის აფექტს გააჩენდა. ამის საპირწონედ, იქ არსებული ატმოსფერო, უცნაურ, შემაშფოთებელ გრძნობას აჩენდა, რომელიც თითქოს უხამსობის, დევნისა თუ ძალადობის აქტის შედეგად წარმოიშვა.

აფექტის შესახებ ბოლოდროინდელი, თეორიული ნაშრომების გასააზრებლად, ეთნოგრაფიული ველის ასეთი აღწერის დამახსოვრება მნიშვნელოვანია. კერძოდ, იგულისხმება მიდგომა, რომელსაც, ანთროპოლოგებზე ჯერ დიდი გავლენა არ მოუხდენია. თუმცა, რომელსაც მეზობელ დისციპლინებში (გეოგრაფია, კულტურის კვლევები და სხვა), ჟილ დელიოზის ნაშრომზე დაყრდნობით²⁴, „აფექტურ შემობრუნებას“ უწოდებენ. აფექტის ახლად წარმოქმნილ თეორიას ანთროპოლოგები ჯერ არ განიხილავენ, სავარაუდოდ, იმის გამო, რომ არ არის პარადიგმა (კუნის გაგებით), განსაკუთრებით, ანთროპოლოგიაში. თუმცა, აფექტის შესწავლისკენ შემობრუნება, ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში გავრცელებულ მიდგომას აკრიტიკებს. ის „ლინგვისტური შემობრუნების“ საზღვრებს სცდება. ამ მხრივ, საყურადღებოა, ბრიტანელი გეოგრაფის, ნაიჯელ თრიფტის *„არარეპრეზენტაციული თეორია“*²⁵. თრიფტი ამტკიცებს, რომ კულტურის თეორიის მნიშვნელოვანი ნაწილი, ბოლო ორი ათწლეულის მანძილზე, ტექსტების, სემიოტიკისა და დისკურსის მიმართ ინტერესის გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა, რასაც „რეპრეზენტაციის“ კვლევაზე ორიენტირებულ მიდგომად განსაზღვრავს. იგულისხმება პოსტსტრუქტურალიზმი და ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში მისი აღქმა, კულტურული გეოგრაფიისა და (კულტურულ) ანთროპოლოგიის ჩათვლით. ენისთვის უპირატესობის მინიჭების ნაცვლად, გამოცდილების არალინგვისტური თუ პრელინგვისტური რეგისტრების შესასწავლად, თრიფტს, მკვლევართა წარმოსახვის გამოთავისუფლება სურს. რაც, ჟილ დელიოზის ნაშრომში განხილული, აფექტის ცნების, დახმარებით ხდება შესაძლებელი. მაგრამ რა არის აფექტი?

„აფექტი არ არის უბრალოდ ემოცია“, წერს თრიფტი, „ის არ დაიყვანება ცალკეული სუბიექტის გრძნობებსა და აღქმებზე.“²⁶ აფექტი ემოციების სფეროს ეკუთვნის, თუმცა, სუბიექტურობის ან თვითობის (Self) საზღვრებს მნიშვნელოვნად სცდება. ის, ANT-ის

²⁴ ob: Massumi, B. 2002. *Parables for the virtual: movement, affect, sensation*. Durham, N.C.: Duke University Press.

ob: Thrift, N.2008. *Non-representational theory: space/politics/affect*. London: Routledge.

Clough, P.T. & J. Halley (eds) 2007. *The affective turn: theorizing the social*. Durham, N.C.: Duke University Press.

²⁵ ob: Thrift, N.2008. *Non-representational theory: space/politics/affect*. London: Routledge.

²⁶ Ibid., 219.

მსგავსად, ცდილობს გადალახოს სუბიექტზე ორიენტირებული ფილოსოფია. აქ, შეგვიძლია გავიხსენოთ ბრუნო ლატურის მოსაზრება, რომ ANT „სუბიექტური ხარისხის გარეთ გადანაწილებას“ ეხება (Latour 1999: 23). საყურადღებოა, რომ „აფექტურ შემობრუნებამდე“, აფექტურობის შესახებ თეორიული ნაშრომების უმეტესობა, ფოკუსირებული იყო „სუბიექტურობაზე“, რომელშიც იგულისხმებოდა ადამიანი, მისი შინაგანი სამყარო ან შინაგანი აღქმები. მაგალითად, ფსიქოანალიტიკურ ტრადიციაში, აფექტი სუბიექტურობის სინონიმი იყო (მიუხედავად იმისა, რომ სუბიექტურობა, კონფლიქტურად და ურთიერთგამომრიცხავად შეისწავლებოდა).²⁷ აფექტის ახალი თეორიები ფსიქოანალიზის ტრადიციულ სუბიექტს იტაცებს და აჩვენებს, რომ აფექტურობის შესწავლა შესაძლებელია იმ ადგილებსა და სივრცეებში, რომელიც „ადამიანის“, მისი „სუბიექტურობის“ ან „ფსიქეს“ საზღვრებს მიღმაა.

თრიფტის თეორიის შთაგონების წყარო ჟილ დელიოზის ნაშრომია. არასუბიექტური აფექტის თეორია დელიოზმა სპინოზას შრომების ხელახალი წაკითხვისას შეიმუშავა. ამიტომ თეორიაში სპინოზის იდეების გავლენაც იგრძნობა. დეკარტის სუბიექტზე ორიენტირებული ფილოსოფიის საწინააღმდეგოდ (რომელიც უპირატესობას მოაზროვნე ადამიანს ანიჭებდა და მას ანალიზის ერთადერთ ელემენტად განიხილავდა), სპინოზა გონებისა და სხეულის ერთიანობაზე სვამდა აქცენტს. სპინოზას აზრით, ნებისმიერი ფილოსოფია, რომელიც შემეცნების პროცესს ფიზიკური სხეულის გარეშე წარმოიდგენდა, მცდარი იყო. ამიტომ, აზროვნება ვნებებთან გადახლართული იყო, რასაც ის „Affectus“-ს უწოდებდა²⁸ (Spinoza 1996: 70). სპინოზას მიხედვით, თუ გრძნობები, ემოციები ან განცდები ეხება სუბიექტურ გამოცდილებას (ან გრძნობებს, რომელიც შეიძლება დისკურსში გამოიხატოს), მაშინ „აფექტუსი“, ეხება – შეგრძნებას, რომელიც შეიძლება გაჩნდეს სუბიექტში, მაგრამ მისთვის უცნობი იყოს (ანუ, იყოს გაუცნობიერებელი მოაზროვნე, შემეცნებელი, მცოდნე და მოსაუბრე სუბიექტისთვის). სპინოზას ფილოსოფია „სუბიექტურობის ნაკლებობით“ ხასიათდება.²⁹

დელიოზის აფექტის თეორია პოსტსუბიექტურ ტრანექტორიას მიჰყვება. „აფექტები არ არის გრძნობები“, წერს დელიოზი, „ისინი იქცევა იმად, რაც სცდება იმათ საზღვრებს, ვინც მათი მეშვეობით ცხოვრობს (ისინი ხდებიან სხვა)“ (Thrift 2000: 219). აქ, დელიოზი იმ სენსუალურ ინტენსივობას გულისხმობს, რომელიც შესაძლოა ადამიანთა სხეულებში მიმდინარეობდეს, თუმცა, აუცილებლად, ადამიანებისგან არ წარმოიქმნება. ამ მიდგომის მიხედვით, აფექტის ათვლის წერტილი (რომელიც ადრე, ცალსახად, სუბიექტურობა იყო) რადიკალურად შეიცვალა და გამრავალფეროვნდა, რის შედეგადაც შესაძლებელი გახდა მაგალითად, სივრცის და გარემოს, როგორც აფექტურის შესწავლა.³⁰ ამრიგად, დელიოზის ინტერპრეტაციით, „აფექტის“ ცნება სუბიექტურობის სხვა თეორიებს ეწინააღმდეგება, განსაკუთრებით, „არაცნობიერის“ ფსიქოანალიტიკურ კონცეპტს.

ANT-ის მსგავსად, რომელიც „ლინგვისტური შემობრუნების“ კრიტიკად განვიხილეთ, დელიოზის „აფექტისკენ შემობრუნებას“, ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში დისკურსულობის ცენტრალურ როლზე ახდენს გავლენას. კერძოდ, დელიოზისა და გვატარის ნაშრომები ფსიქოანალიზზე კონკრეტულ, შეტევად შეგვიძლია განვიხილოთ. ისინი ამკარად აკრიტიკებენ ლინგვისტიკას³¹ (Deleuze & Guattari 2004: 13). გვატარი ამტკიცებდა, რომ „აფექტი არადისკურსულია“ (Guattari 1996: 159). აფექტი არ არის ენის შესახებ, ის არის - პრე ან ექსტრალინგვისტური. გვატარი საუბრობს შეგრძნებაზე, რომელიც არის „თვალწარმტაცი ან ტერიტორიის განმსაზღვრელი [თავისი] ხასიათით“ (1996: 160). აფექტი, მისი თვალსაზრისით,

²⁷ იხ: Borch-Jacobsen, M. 1992. *The emotional tie: psychoanalysis, mimesis, and affect*. Stanford: University Press.

²⁸ იხ: Spinoza, B. 1996. *Ethics*. London: Penguin.

აგრეთვე: Connolly, W.E. 1999. *Brain waves, transcendental fields and techniques of thought*. *Radical Philosophy* 94, 19-28.

Connolly, W.E. 2006. „Europe: a minor tradition. In *Powers of the secular modern: Talal Asad and his interlocutor*“.

²⁹ იხ: ZiZek, S. 2004. *Organs without bodies: on Deleuze and consequences*. New York: Routledge.

³⁰ იხ: Massumi, B. 2002. *Parables for the virtual: movement, affect, sensation*. Durham, N.C.: Duke University Press.

³¹ იხ: Deleuze, G. & F. Guattari 2004. *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. London: Continuum.

არის „ბუნდოვანი და ატმოსფერული“ (1996: 158). ის არადისკურსიული შეგრძნებაა, რომელსაც სივრცე ან გარემო ქმნის.

დელიოზისა და გვატარის აფექტის ცნება, მათი სივრცის თეორიის მსგავსად, ორიენტაციის მხრივ ღიაა. „ათას პლატოში“ (2004), ფილოსოფოსები, „ფესვი“ განასხვავებენ, მათი მიერ შერჩეული ცნებისგან - „რიზომა“. მეტაფორა, რომელსაც ისინი „ძირულ წიგნს“ (Root Book) უწოდებენ, არის - ხე, რომელიც, მიწაში ფესვების გადგმის შემდეგ, ტოტებს ზემოთ და ვერტიკალურად აღმართავს (2004: 5). დელიოზისა და გვატარისთვის „ძირული წიგნი“ დასავლური აზროვნების სტილს ასახავს. ფესვი გენეალოგიას ეხება, ცისკენ მიმართული - ხის ტოტებია. თავისი ვერტიკალურობით, "ფესვის" ეპისტემოლოგია მიმართავს მეხსიერებას, არაცნობიერის ფსიქონალიტიკური ცნების ჩათვლით. დელიოზი და გვატარი აკვირდებიან თანამედროვე ჰუმანიტარული მეცნიერებების უმეტესობაში, არა მხოლოდ ფსიქონალიზში, არამედ ბიოლოგიაში, არქეოლოგიაში, ლინგვისტიკასა და ისტორიაში, დაფესვიანების ტენდენციებს. ამ გაგებით, ფესვი ეძებს კვალს, პოულობს, ქმნის ბადეს და სტრუქტურებს განსაზღვრავს. მის ნაცვლად, ავტორები, "რიზომას" წარმოსახვას გვთავაზობენ (2004: 7). უპირველეს ყოვლისა, რიზომები მრავალგვარობას უკავშირდება; მათ ვერ განვალაგებთ, ვერ მოვაქცევთ კუთხეში, ვერ გავაკონტროლებთ, ვერ შევზღუდავთ ან ვერ მივანიჭებთ ლოკალურ სივრცეს. ვერც რაიმე ფორმას, სტრუქტურასა თუ იერარქიას მივანიჭებთ. თანამედროვეობის ვერტიკალური ან პერპენდიკულარულ წარმოსახვისგან განსხვავებით, რიზომა სადა, დაუსრულებელ, ზედაპირზე შეუფერხებლად მოძრაობს. რიზომა არის „რუკა და არა მიკვლევა“, წერენ ფილოსოფოსები და კვალს სტრუქტურასთან, განსაზღვრულობასა და გენეალოგიასთან აკავშირებენ (2004:13). თავის მხრივ, „რიზომა არის ანტიგენეალოგია“ (2004: 12). ანუ, დელიოზი და გვატარი, აფექტის, როგორც რიზომულის, კონცეპტუალიზაციას ახდენენ ან აფექტს, როგორც თავად რიზომას განიხილავენ, რომელიც არის ყველგანმყოფი, მუდმივ მოძრაობაში და არასტაბილური. ეს არის აფექტურობის, ფსიქონალიტიკური „არაცნობიერისგან“, სრულად განსხვავებული წარმოდგენა, რომლის მეტაფორაც იქნება „ფესვი“.

ასე, დელიოზი და გვატარი აზროვნების ორიენტაციის შეცვლისკენ მოგვიწოდებენ, ვერტიკალურ წარმოსახულიდან, სადაც საგნები დასაბუთებული და ფესვგადგმულია, უსაზღვრო და დაუსრულებელი „პლატოს“ მეტაფორისკენ. „პლატო ყოველთვის შუაშია, არასდროსაა დასაწყისში ან ბოლოს. რიზომა პლატოებისგან არის შექმნილი“, რაც მრავალ შესაძლებლობას ქმნის (2004: 24). ნაიჯელ თრიფტი დელიოზის ჰორიზონტალურობას „კარტოგრაფიულ“ წარმოსახვად მოიხსენიებს, რაც „არქეოლოგიურის“ ჩანაცვლებას ნიშნავს³².

ჩრდილოეთ კვიპროსის სივრცის აღწერისას, „პლატოს“ მეტაფორა გამიზნულად შეირჩა. მზისგან მცხუნვარე, ეკლიან, უდაბნოში მესარიას (ბერძნ. მესაორიის) დაბლობი იგულისხმება, რომელიც გეოგრაფიულად „პლატოა“, ანუ ბრტყელი მიწაა, რომელიც ორ მთას შორის მდებარეობს: ერთ მხარეს არის ბესპარმაკი [თურქ. Besparmak], (ბერძნ. Pentadaktilos), მეორე მხარეს კი - ტროდოსი [თურქ-Trodos], (ბერძნ - Troodos). დელიოზთან და გვატარისთან, „პლატო“, ისევე როგორც „ნომადოლოგია“ ანალიტიკური ფიქციაა. თუმცა, ის მნიშვნელოვანი ცნებაა, ვინაიდან დაბლობი გახსნილობასთან, უსაზღვრობასთან, ასევე პოტენციალთან და შემოქმედებითობასთან ასოცირდება.

ჩრდილოეთ კვიპროსში არსებული „პლატო“, ერთდროულად, არის მისი მსგავსი და განსხვავებული. მესარიას დაბლობი, 1974 წლის ომის შემდეგ, სამხედრო საზღვრით, შუაზე გაიყო. ამ დაბლობზე (მითვისებულ ან მემკვიდრეობით მიღებულ სოფლებში) მცხოვრები რესპონდენტები აღნიშნავენ, რომ სივრცე მათში ჩაკეტილობის, შეზღუდულობის, ხაფანგში ყოფნის და დახრჩობის განცდებს აღძრავდა. განსაკუთრებით, სავლელ სამუშაოებს პერიოდში, მანამ, სანამ ჩრდილოეთსა და სამხრეთს შორის სასაზღვრო საგუშაგოები გაიხსნებოდა, 2003

³² იხ: Thrift, N. 2000. Afterwords. *Environment and Planning D: Society and Space* 18, 213-55.

წელს.³³ დელიოზი და გვატარი „პლატოს“, რიზომას მსგავს თავისუფალ მოძრაობასთან, ხეტიალთან, მრავალგვარობასა და პოტენციალთან აკავშირებენ. მესარიას დაბლობზე, ამოსული ეკლები, ბუჩქები თუ ეკალბარდები, შესაძლოა, რიზომულად აყვავებულიყო, ყველა მიმართულებით მოეფრქვია სარეველები, ბარიკადები და მავთულხლართები გადაელახა. ასეა დაჟანგებული მანქანების, საყოფაცხოვრებო ტექნიკის, სასოფლო-სამეურნეო იარაღების ან, ომის დროს, ნასროლი ტყვიების შემთხვევაშიც. რიზომული ხასიათი აქვს იმ ჟანგსაც, რომელიც დროთა განმავლობაში, მოუვლელ და უპატრონო სივრცეში, გროვდება.

და მაინც, ჩრდილოეთ კვიპროსის ეთნოგრაფიული მასალის, უდაბნოს, ეკალბარდების თუ ჟანგის აღწერა უმჯობესია, არა რიზომით, არამედ ნანგრევებისა, ნამტვრევების, ნაფლეთების და ნამსხვრევების (ვალტერ ბენიამინის წარმოსახვას რომ მოვუხმობთ) ტერმინებით. როგორია ნანგრევების სივრცითი ორიენტაცია? ჰორიზონტალური თუ ვერტიკალური? არის თუ არა ნანგრევები, დელიოზისა და გვატარის გაგებით, „ფესვები“? ნაწილობრივ, სრულად შესაძლებელია, ასე იყოს. ინფორმანტებმა, მათ ირგვლივ არსებული ნანგრევები, დროსა და სივრცეში მდებარეობის მიხედვით „მოიკვლიეს“. „ეს ნახვრეტები 1963 წლისაა“³⁴, ამბობდნენ, „იქ კი, ტყვიების ნახვრეტები 1974 წლისაა“³⁵. ყველა მიტოვებული საგანი განისაზღვრა და დათარიღდა. 1963 წელი ის თარიღია, როდესაც თურქ-კვიპროსელებს ბერძნულ-კვიპროსელი ნაციონალისტები, EOKA-ს წევრები დაესხნენ თავს. ხოლო 1974 – თურქული არმიის შემოჭრის წელია. ინფორმანტებისთვის ტყვიის ნახვრეტებისგან წარმოქმნილი აფექტი სიმბოლურ, პოლიტიზებულ და ინტერპრეტირებად მნიშვნელობას იძენდა.

ჩრდილოეთ კვიპროსის ეთნოგრაფიული ველი სავსეა ვერტიკალურად აღმართული საზღვრებითა და ღობეებით, რომელიც სუვერენიტეტის ემბლემებს მოგვაგონებენ. აქაური ლანდშაფტი იდეოლოგიური ატრიბუტიკითაც არის გაჯერებული: მთის ფერდობზე, თურქეთის დროშის ვარსკვლავი და ნახევარმთვარე არის ამოტვიფრული. მას ღამით ანათებენ, რომ კუნძულის ყველა წერტილში ჩანდეს, მათ შორის ბერძნული მხარეშიც; ბორცვებზე, რომელიც დაბლობს გადაჰყურებს, უზარმაზარი ასობით წერია: „როგორი ბედნიერია ის, ვინც საკუთარ თავს თურქს უწოდებს“. არა ერთი უბანი, დანარჩენი სამყაროსგან მავთულხლართებით არის გამოყოფილი³⁶. რიზომები?

„განადგურების“ მეტაფორაში, „ფესვების“ რიზომებთან შეპირისპირების ნაცვლად, უმჯობესია თუ ახალ ორიენტაციის გამოვიყენებთ. როგორც ზემოთ აღინიშნა, ფესვი ვერტიკალურია, ხოლო რიზომა ჰორიზონტალურია. ეთნოგრაფიულ მასალაში აღწერილი ნანგრევი კი, არის ორივე და არც ერთი. ნანგრევი რიზომულია, იმ მხრივ, რომ ის უკონტროლო და გაუთვალისწინებელი გზებით იზრდება. მაგალითად, ომის დროს, მიტოვებული სოფლის სახლი წლების განმავლობაში, წვიმის, ქარის და მოვლის ნაკლებობის შედეგად, ნელ-ნელა, შედებილ ზედაპირს კარგავს. სახლის შიგნით არსებული საგნები გამარცვლია, მისი ფანჯრები, რაფები და კარები, სხვაგან გამოსაყენებლად ამოიღეს. დროთა განმავლობაში, ნანგრევი კიდევ უფრო ნადგურდება, როცა არავინ იყენებს, ისაკუთრებს და მასში სახლდება. მამასადამე, შეიძლება ითქვას, რომ ნანგრევი გარკვეული გაგებით რიზომულია. თუმცა ნანგრევი, ამავედროულად, ფესვიც არის, რადგან კონკრეტული, ისტორიული მოვლენის „კვალს“ წარმოადგენს. ის ახსოვთ, ინახავენ, გლოვობენ და მეხსიერებაში სანუკვარად იქცევა. ახლოს მცხოვრებნი ამჩნევენ და ისაკუთრებენ. ის არაცნობიერში ტოვებს კვალს. მამასადამე,

³³ იხ: Navaro-Yashin, Y. 2005. Confinement and the imagination: sovereignty and subjectivity in a quasi-state. In *Sovereign bodies: citizens, migrants and states in the postcolonial world* (eds) T.B. Hansen & F. Stepputat, 103-19. Princeton: University Press.

³⁴ 1963წელს, თურქ-კვიპროსელებს თავს დაესხნენ ბერძენი-კვიპროსელი ნაციონალისტები, EOKA-ს წევრები. მათ შვიდობიანი მოსახლეობა ამოხოცეს.

³⁵ კვიპროსზე თურქული ჯარის შემოჭრის წელი.

³⁶ იხ: Navaro-Yashin, Y. 2003. 'Life is dead here': sensing the political in 'no man's land'. *Anthropological Theory* 3,107-25.

ნანგრევი („განადგურება“) დელიოზისა და გვატარის პარადიგმული წყობის წინააღმდეგ მუშაობს. ის ერთდროულად არის ვერტიკალური და ჰორიზონტალური; ფესვი და რიზომა.

სტატიის ძირითად კითხვას დავუბრუნდეთ: როგორ ჩამოვყალიბოთ აფექტის თეორია? უფრო სწორედ, როგორ შეიძლება აფექტის თეორიზება, არა „რიზომას“, არამედ „ნგრევის“ მეტაფორით? გარკვეული სახის აფექტები, ნანგრევებში მცხოვრები სუბიექტების მიერ წარმოიქმნება, თუ ნანგრევებში ცხოვრება წარმოქმნის მათ? ანუ, ნანგრევები აფრქვევენ საკუთარ აფექტს [სუბიექტისგან დამოუკიდებლად]? ორივე ვარიანტი აშკარაა. პარადიგმის შემოტანამ სუბიექტურობა აფექტთან ისე დააპირისპირა, თითქოს ერთი, აპრიორულად, გამორიცხავს მეორეს. ან თითქოს, სუბიექტზე ორიენტირებული ან ობიექტზე ორიენტირებული თეორიული მიდგომებიდან, მხოლოდ ერთი უნდა შევარჩიოთ. თუმცა, ეთნოგრაფიული კვლევისას გამოჩნდა, რომ არც ნანგრევები და არც ამ ნანგრევებში მცხოვრები ადამიანები, არ არიან თავისთავად ან თავისებურად აფექტური. არამედ, აფექტს ორივე აწარმოებს და გადასცემს *ურთიერთობით*. ნანგრევების გარემო განმუხტავს მელანქოლიის აფექტს. ამავედროულად, ამ ნანგრევების სივრცეში მცხოვრებნი მელანქოლიას შეიგრძნობენ, ნანგრევები დისკურსში შემოაქვთ: იწყებენ სიმბოლიზაციას, ინტერპრეტაციას, პოლიტიზებას, ცდილობენ გაუგონ, საკუთარი სუბიექტური კონფლიქტების მათზე პროეცირებას ახდენენ, ცდილობენ დაიმახსოვრონ ან დაივიწყონ, ისტორიად აქციონ და სხვ. სრულად მისაღებია აფექტის თანამედროვე თეორეტიკოსთა პოზიცია, რომლებიც დელიოზის კითხვისას ამტკიცებდნენ, რომ აფექტი უნდა შევისწავლოთ იმ სფეროებში, რომელიც არ შემოიფარგლება სუბიექტურობით და იმ რეგისტრებში, რომელიც არ არის მხოლოდ ლინგვისტური ან სიმბოლური. თუმცა, ჩრდილოეთ კვიპროსის დაქანგულ გარემოში წარმოქმნილი აფექტი ენისა და სუბიექტურობის უარყოფამდე არ დაიყვანება. ვინაიდან ეთნოგრაფიამ გამოავლინა, რომ ინფორმანტების სუბიექტურობა გარემოს გავლენით ყალიბდებოდა და მათ გარშემო არსებულ ნანგრევებთან იყო გადახლართული. ისინი გამოხატავდნენ მელანქოლიას. საკუთარი გულისტკივილის გამოხატვას დისკურსით ცდილობენ, როგორც ეს „მარაზზე“ (maraz) საუბრისას ჩანდა. ნანგრევებზე საუბრობდნენ ან დუმდნენ. ასე რომ, ნანგრევების აფექტი სუბიექტურ თვისებასაც ფლობდა. შესაბამისად, ეთნოგრაფიული მასალა შესაძლებელს ხდის, არა მხოლოდ მივყვეთ ახალ პარადიგმას (რომელიც სხვა თეორიული მიდგომების მნიშვნელოვანი დაკვირვებების უგულვებელყოფას გვაძლევდა), არამედ შევინარჩუნოთ ორივე თეორიული ჩარჩო, მიუხედავად იმისა, რომ ხშირად, ისინი ერთმანეთთან დაპირისპირებული არიან. შეგვიძლია არც ერთი არ გავანადგუროთ.

მელანქოლიური საგნები და სივრცული მელანქოლია

„არც ერთის განადგურების“ სულისკვეთებით, შეგვიძლია ვიკითხოთ: როგორი იქნება მელანქოლიის ანთროპოლოგია? მკითხველისთვის თვალსაჩინოა, რომ ეთნოგრაფიული მასალა მოითხოვს აფექტისა და სუბიექტურობის, ობიექტისა და სუბიექტის, ფესვისა და რიზომას, ვერტიკალურობისა და ჰორიზონტალურობის, კონცეპტუალურ შერწყმას. ის სამგანზომილებიან და არა ორგანზომილებიან ანალიზს საჭიროებს. ეთნოგრაფია პარადიგმის შემოტანის საწინააღმდეგოდ მუშაობს. ის წარმოსახვის ყველა შესაძლებლობის შენარჩუნებას მოითხოვს.

მაშასადამე, რომ შევაჯეროთ: ფროიდი³⁷ იკვლევდა მელანქოლიას, როგორც ყოფის შინაგან მახასიათებელს – ფსიქიკურ მდგომარეობას, რომელიც წარმოიქმნება საყვარელი საგნის დაკარგვის შედეგად და რომელზეც დამწუხრება არ შეიძლება. ვინაიდან, როდესაც გლოვა დამწუხრების საშუალებას ქმნის, გარკვეული დროის შემდეგ, დანაკარგის განცდის გადალახვა შესაძლებელი ხდება, რასაც მელანქოლია ეწინააღმდეგება. გლოვისას, მგლოვიარე აცნობიერებდა თავის მწუხარებას და დანაკარგის შედეგად წარმოქმნილ გრძნობების აღქმა

³⁷ იხ: Freud, S. 2001 [1917]. Mourning and melancholia. In *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, vol. XIV (ed.) J. Strachey, 243-58. London: Vintage.

შეეძლო. ხოლო მელანქოლიკი საკუთარი ტკივილის, მიზნისა თუ წყაროს მიმართ ამბივალენტური იყო. ის დანაკარგს უფრო არაცნობიერად განიცდიდა. ფროიდის ესეში „გლოვა და მელანქოლია“ მელანქოლია ფსიქიკურ მდგომარეობად განიხილება, რომელიც სუბიექტურობას, ადამიანის შინაგან სამყაროს, ეხება. (ფროიდის კლასიკურ) ფსიქოანალიზში, მელანქოლია – პირადი გრძნობების შინაგანი მდგომარეობაა, რომელიც ინტერ-სუბიექტურ ურთიერთობაში, დანაკარგის შედეგად წარმოიქმნება. ამრიგად, ურთიერთობის ერთადერთი მნიშვნელოვანი სახე – ადამიანებს შორის ურთიერთობაა.

„გენდერული მელანქოლიის“ ცნების შემოტანით, ჯუდიტ ბატლერმა ფროიდის თეორია გააფართოვა.³⁸ ის, დანაკარგისადმი ინტერ-სუბიექტურ მიმართებას გენდერის ჭრილში განიხილავს. დანაკარგი, ბატლერის მიხედვით, ეხება გენდერულ იდენტიფიკაციას, განსაკუთრებით, ჰომოსექსუალურ სიყვარულს და მიჯაჭვულობას, რომელიც „იძულებით ჰეტეროსექსუალურ კულტურებში“ აკრძალულია. ბატლერის თანახმად, ჩვენ ვცხოვრობთ „გენდერული მელანქოლიის კულტურაში“, ვინაიდან არ გვაქვს უფლება, გამოვიგლოვოთ ერთნაირი სქესის ადამიანების მიერ სიყვარულის დაკარგვა (ან წარუმატებლობა) (Butler 1997: 142-3). ფროიდის მსგავსად, ბატლერი სწავლობს „მელანქოლიას, როგორც სპეციფიკურ ფსიქიკურ ეკონომიას“, როგორც სუბიექტივიზაციის გენდერულ ფორმებსა და ძალაუფლებას (ფუკოს გაგებით) შორის გადახლართულს (Ibid: 143). ბატლერი, როგორც „ძალაუფლების ფსიქიკური ცხოვრების“ მოსწავლე (მისი თქმით), უპირველეს ყოვლისა, სუბიექტურობის თეორეტიკოსია.

ეთნოგრაფიული მასალის კონტექსტში, ბატლერის თეორია, შეგვიძლია გავაფართოოთ ეგრეთ წოდებული „ეთნიკური კონფლიქტის“ სიტუაციებზე მითითებით. მაგალითად, როდესაც დაღუპული (ან დანდობილი) ადამიანი „მტრის“ ერთობას ეკუთვნის, მაშინ მის დაკარგვას „დანაკლისის“ სიმბოლურ მნიშვნელობა არ აქვს. შესაბამისად, მას არ გლოვობენ. სუვერენიტეტი და განცალკევებული პოლიტიკური ერთობების შექმნა (ისევე, როგორც „შიდა მტრების“ ან „მოღალატეების“ გამოვლენა) კრძალავს იმ პირების რიტუალიზებულ გლოვას, ვინც საზღვრის მეორე მხარეს დარჩა ან განსხვავებული პოლიტიკური კუთვნილება ჰქონდა. ამრიგად, დანაკარგის გრძნობამ, რომელიც კოგნიტიურად არ არის რეგისტრირებული, შეიძლება გამოიწვიოს მელანქოლია, – ფსიქიკურ-სუბიექტური მდგომარეობა, რომლის დროსაც დანაკარგის ობიექტი, დიდწილად, ვერ აცნობიერებს მგლოვიარის ვინაობის და სადაც დანაკარგი აუნაზღაურებელი, ამბივალენტური და ხანგრძლივია. მელანქოლიის ასეთი ანალიზი კვიპროსისა და თურქეთისთვის მიზანშეწონილია, ვინაიდან აქ გვხვდება ღრმა და არალიარებული მწუხარება იმის გამო, რომ არ შეიძლება დასახელდეს ის, რაც დაიკარგა. ვინაიდან დაიკარგა „ის“ (ე.წ. „მტრის“ ერთობის წევრები, გარე თუ შიდა), ვინც არ შეიძლება ოფიციალურად ცნობილი, დასახელებული, აღიარებული ან გამოგლოვილი იყოს.

და მაინც, კვიპროსულ მასალებზე ფიქრისას, ნათელი ხდება, რომ მელანქოლიის ასეთი ანალიზი (რომელიც მას სუბიექტურობის ან ფსიქიკის სფეროში მოათავსებდა), იმდენადვე გვზღუდავს, რამდენადვე გვანათლებს. სუბიექტზე კონცენტრაციითა და ადამიანის შინაგანი გამოცდილების აქცენტირებით, ის ურთიერთობების იმ მნიშვნელოვან ასპექტებს უგულებელყოფს, რომელიც მელანქოლიას წარმოშობს. ამით კი კარგავს მრავალფეროვანი ანალიზის შესაძლებლობას. ეს, ჩრდილოეთ კვიპროსში გამარცვული ობიექტებისა და დანგრეული სივრცის შესახებ ეთნოგრაფიულ ანგარიშშიც გამოჩნდა. „დაკარგული ობიექტი“ არ არის მხოლოდ ადამიანი (ბერძენი-კვიპროსელი). პირიქით, ამ შემთხვევაში, დაკარგული ნივთი (ადამიანი) მელანქოლიკის ცხოვრებაში, რეალური, მატერიალური (ან არაადამიანური) საგნის სახით (მაგ. საყოფაცხოვრებო ნივთი, ზეთისხილის ველი ან ცხოველი) არსებობს. ეს ობიექტი (ავეჯი, სახლი თუ მიწა, რომელზეც ის არის აშენებული) შეახსენებს მათ, ვინც მას იყენებს ან მასზე ბინადრობს, რომ ეს ნივთები, პირვანდელმა მეპატრონეებმა დაკარგეს. ეს დანაკარგის აფექტი, რომელიც სხვა ერთობის წევრებმა (ამ შემთხვევაში, ბერძენ-კვიპროსელებმა) განიცადეს, უცნაურად რჩება იმ სივრცეებსა და ნივთებში, რომელიც მათ

³⁸ობ: Butler, J. 1997. *The psychic life of power: theories in subjection*. Stanford: University Press

დატოვეს. თურქი-კვიპროსელები კი ბინადრობენ ამ სივრცეებში და, ჯერ კიდევ, იყენებენ ამ ნივთებს. აქ მელანქოლია საგნებსა და არაადამიანური გარემოს შორის შუამავლად იქცევა. მაშასადამე, ასეთ შემთხვევებსა და ისტორიულ სიტუაციებში, შეგვიძლია მელანქოლიურ ობიექტებზე (ნივთებზე, რომლებიც მელანქოლიის აფექტს გამოყოფენ) და სივრცულ მელანქოლიაზე (გარემოს ან ატმოსფეროს მელანქოლია, რომელიც ასეთ აფექტს განმუხტავს) ვისაუბროთ.

მელანქოლია, რომელსაც თურქი-კვიპროსელები გრძნობენ და მელანქოლიის აფექტი, რომელსაც ჩრდილოეთ კვიპროსის სივრცე გამოჰყოფს, მხოლოდ სამგანზომილებიანად შეიძლება ინტერპრეტირდეს. ის არ ეხება ცალსახად აფექტს, ან სუბიექტურობას, არამედ ორივეს. ერთი მხრივ, თურქი-კვიპროსელები სხვა ერთობის მელანქოლიაში ბინადრობენ (მათ მიერ მიტოვებული ნივთებისა და სივრცეების მეშვეობით), ვინაიდან გარემო გავლენას ახდენს ამ აფექტზე. აგრეთვე, არსებობს თურქი-კვიპროსელი ლტოლვილების მელანქოლიაც, რომლებმაც, სამხრეთ კვიპროსში ომის დროს პირადი ნივთები, სახლები და მათი ერთობის წევრები დაკარგეს. თუმცა, არსებობს მელანქოლიის სხვა სახეც, რომელიც სხვებზე (სხვისი საგნების მითვისების სახით) ძალადობას უკავშირდება. ყოველდღიურად, სხვების კუთვნილი საგნებით განცდილი მელანქოლია, ამ შემთხვევაში, მორალური სიმტკიცის გრძნობის დაკარგვაა. ის, თურქი-კვიპროსელების მიერ, მკაფიოდ გამოთქმულია და მას, გაცნობიერებულად, აქვს სიმბოლური მნიშვნელობა მინიჭებული (ის დისკურსში შემოყვანილია), როგორც ეს „Ganimet-ის“ (ათწლეულების განმავლობაში, მითვისების და ძარცვის მაგალითებში) შესახებ მორალური დისკურსების ანალიზში გამოჩნდა. ამ საბოლოო ინტერპრეტაციის მიხედვით, მელანქოლია – არის საკუთარი თავის გამო, საკუთარი თავის დაკარგვა. საკუთარი თავის, როგორც სუფთას და უმწიკვლოს დაკარგვა. ეს არის დამცირებული „მე“-ს განცდა, საკუთარ თავში საზიზღრის შეგრძნება, საზიზღარი, იმ დონემდე არის სუბიექტივიზებული ან ინტერიორიზებული, რომ ის ნორმალიზდება და საზიზღრად აღარ აღიქმება. მაშასადამე, მელანქოლია არის შინაგანი და გარეგანიც. ის ერთდროულად ეხება სუბიექტურობას და საგანთა სამყაროს. აქ, აფექტისა და სუბიექტურობის თეორიები, ისევე როგორც ობიექტები და სიმბოლიზაციები, პარადიგმული შემობრუნებისა და ომების ნაცვლად, შერწყმას საჭიროებს. სოციალური კონსტრუქტივიზმი და ობიექტზე ორიენტირებული მიდგომა, ლინგვისტური და აფექტური შემობრუნებები ფილოსოფოსებს ანტითეზად შეეძლოთ განეხილათ. თუმცა ეთნოგრაფია, თავისი ანტი-, ტრანს ან მულტი-პარადიგმატულობით, „განადგურების“ საწინააღმდეგოდ წერას გვაძლევს.