

Fétis és karnevál

Rudyard Kipling: „Krisna Mulvaney megtestesülése”

„Mi más a lopás, mint a javak erőszakos újrafelosztása?” (Moretti 139)

Gyarmati fetisizmus

Az, hogy a „Krisna Mulvaney megtestesülése” című elbeszélésnek mindezidáig egyetlen valamirevaló értelmezése sem született, már csak azért is különös, mert a novella azok közé a meglehetősen ritka gyarmati szövegek közé tartozik, amelyekben fontos szerepet játszik a gyarmati rend és interszubbjektivitás – marxi értelemben is vett – alapja, a gyarmatok és a bennszülöttek gazdasági kizsákmányolása.¹ Kipling elbeszélése mintha egyenesen a gyarmati interszubbjektivitás sajátos meghatározó vonásának tekintené azt a nietzschei alapfeltevést, miszerint a „személyek közötti legrégebbi és legősibb kapcsolat” nem más, mint a helyettesítés, a csere, „a vásárló és eladó, a hitelező és az adós viszonya” (*Morál* 76). „A vétel és eladás – mondja Nietzsche –, valamint lélektani körülményeik, régebbiek bármilyen társadalmi forma vagy képződmény kezdeteinél” (77; vö. Goux 2).

A novella cselekményének vázát egy különleges tárgy viszontagságai szolgáltatják: egy indiai királynő gyaloghintója, vagyis egy fényűzően díszített bennszülött értéktárgy előbb tisztázatlan módon az angolokhoz kerül, majd a történet végére visszajut, ha nem is jogos tulajdonosához, de legalábbis a hindu papokhoz. A gyaloghintó eközben tranzakciók, csereügyletek résztvevőjé-

1 Kipling indiai katonanovellái egyébként sem sok figyelmet kaptak, pedig a három muskétás, Mulvaney, Ortheris és Learoyd kalandjait elbeszélő másfél tucat novella között sok kiváló írás található (pl. a „The Madness of Private Ortheris” vagy az „On Greenhow Hill”). Bart Moore-Gilbert elsősorban arra hívja fel a figyelmet, hogy ezekben az elbeszélésekben Kipling a közhiedelemmel ellentétben árnyaltan és együttérzéssel szemléli a közkatonákat (*Kipling* 83-5), de az egyes elbeszélések elemzésére nem vállalkozik. Érzékenyen és érdekesen ír a katonatörténetekről Angus Wilson (81-85). A legrészletesebben Mark Paffard tárgyalja a katonatörténeteket (61-76), és ő az, aki egységesen szemléli a novellák fiktív világát. Elismeri, hogy Mulvaney, Learoyd és Ortheris „mitologikus lények” (75), de ezt az aspektust egyrészt teljesen kifejtetlenül hagyja, másrészt rögtön alárendeli az elbeszélések realisztikus és ideologikus céljainak: a katonák realisztikus tulajdonságai tették lehetővé, hogy Angol-India tapasztalata az ő szemléletmódjukon átszűrve érdekessé váljon az anyaországbeli középosztálybeli férfiolvasók számára (75). A „Krisna Mulvaney megtestesülését”-ről Paffardnak mindössze annyi mondanivalója van, hogy „bohózatnak” nevezi (67), amely a komikus hatást „nonszensz-cselekmény” (68) révén éri el.

vé válik, illetve a közgazdasági kifejezéseket és metaforákat² is használó történet során sok egyéb üzleti tranzakcióról is szó esik, amelyeknek közös pontja, hogy elindítójuk valami törvénytelennek, de legalábbis kétesnek tűnő aktus (egyszerűbben szólva lopás). Beszédes mozzanat például, hogy a gyaloghintó angol tulajdonba való kerüléséről nem derül ki semmi, noha Mulvaney okkal gyanítja, hogy Dearsley, a vasútépítésnél dolgozó kulik munkavezetője aligha tehetett rá szert törvényes úton („kutya legyek, ha ez a hordszék törvény szerint akármilyen munkavezetőé lehet” [37/69]).³ Ennél többet nem is tudunk meg, az egyedüli utalás a szöveg későbbi kiadásaiban nem szereplő záróbekezdésben található: „[Dearsley] még azt is elmesélte, hogyan jutott a birtokába a gyaloghintó. De ez már egy másik történet” (310j/161j). Ez a bizonyos „másik történet”, amely a gyarmati el- és kisajátítás erőszakos története, nem tartozik a Kipling világában elmondható történetek közé, de mégis ott kísért végig a novellában minden gyarmati csereügylet és körforgás titkos, homályos eredetpontjaként, elindítójaként. Az eredetpont csak a mellékes kis történetekben, a főszereplő közkatonák ügyleteiben tárható fel; ilyen Ortheris kutyalopása, amikor csak „nevetségesen alacsony haszonnal” képes túladni az állaton (33/65), illetve Mulvaney ugyancsak balul sikerült akciója, amikor – még Írországbán – pénzzé akarta tenni ezredese lovát (46/75). A gyaloghintó sorsa ekként a gyarmati kiszákmányolás ökonómiai logikáját is leképezi, mégpedig olyan tevékenységként, amely ebben a tekintetben a kutyatolvajok akciójára emlékeztet: valamit erőszakkal elvesznek vagy ellopnak tulajdonosától, majd – becsületes megtalálóként – eladják annak, akitől elvették.

30

A gyaloghintó útja során többféle kontextusba kerül bele, s eközben nemcsak értéke változik, hanem az értékképzés logikája is, vagyis az, hogy egyáltalán milyen típusú értékről van szó (használati vagy csereérték, szimbolikus, affektív érték), illetve hogy mely tényezők hozzák létre a tárgy értékét: maga a tárgy, a csereügyletben részt vevő személyek, vagy a szimbolikus rendszer, amelynek mindannyian részei. A hintó viszontagságai az elmondhatatlan „másik történet”, vagyis a hindu közegeből való eltávolítás után Dearsley barakkjában folytatódnak; itt vet rá szemet Mulvaney, aki rögtön komoly haszon lehetőségét látja benne (ellentétben egyébként két barátjával, akik mindvégig jóval szkeptikusabbak nála). Mulvaney és barátai végül úgy szerzik meg a hintót, hogy egyikük, Learoyd, megverekszik érte Dearsleyvel, vagyis a szimbolikus tárgy tulajdonjogát csak szimbolikus párviadal döntheti el. Miután azonban elcipelik Dearsleytől, kiderül, hogy a gyaloghintó inkább elrejtendő teher, semmint könnyen pénzzé tehető tulajdon, hiszen – akárcsak a kuliknak és a mun-

2 A „profit” szó például háromszor is szerepel a történetben: először akkor, amikor Mulvaney sikeres pávavadászatáról, illetve Ortheris kutyalopásáról esik szó (33/65), majd akkor, amikor Dearsley elmondja, hogy szép haszonra tett szert a gyaloghintó puszta birtoklásából (44/72). A közgazdasági metaforika szerepéről a gyarmati interszubsztitívitás és nyelvhasználatban vö. Cheyfitz 59-61.

3 A novella szövegéből vett idézetek a saját fordításaim (B.T.). A fordítást a *Partitúra* jelen számában – teljes terjedelmében – közöljük. Az oldalszámokat a következőképpen tüntetjük fel: angol kiadás/Partitúra. (a szerk. megj.)

kavezetőknak – a katonáknak sem lehet a birtokukban ilyesmi (42/69). A verekedés éjszakáját a gyaloghintó a szabadban tölti, ahol – ez tűnik a jelképes mélypontnak az alkalmatosság pályáján – vadállatok vernek benne tanyát (42/72), majd a három katona becsempészi az elbeszélő istállójába, s ott is marad egy ideig. Ezután megint Mulvaney az, aki mozgásba hozza a gyaloghintót: részegen elindul vele, pontosabban benne, hogy pénzzé tegye valahogy. Először visszatér Dearsleyhez, aki a szinte öntudatlan Mulvaneyt gyaloghintóstul felteszi a Benaresbe tartó vonatra (ironikus ellentét feszül a két jármű, a dinamikus – angol – vasút és az önmagában mozdulatlan – bennszülött – hordszék között); Dearsley célja ekkor egyértelműen Mulvaney „eltérítése”, vagyis azt akarja, hogy a katona ne érjen vissza időben a kaszárnyába (49/77). A gyaloghintó azonban a jelek szerint olyan, mint Lacan levele: akárhova jut, valójában mindig oda érkezik meg, ahová érkeznie kell. A gyaloghintó rejtekében Mulvaney bejut a benaresi hindu templomba, ahol királynék és maharánik épp gyermekáldásért imádkoznak; a hintó belésébe burkolva Mulvaney Krisnának adja ki magát, egy üres üvegen furulyázva táncot lejt a halálra rémült asszonyok előtt, majd kitáncol a teremből, vagyis Krisna megtestestüléseként sikerül kijutnia a templomból, miközben még „eladja” a gyaloghintót az egyik papnak. Mulvaney üzleti ajánlata így szól: „Mennyit ad annak az elsőosztályú gyaloghintónak a használatjéért”, amit úgyse vóna érkezésem elvinni?” (53/81). A fizetés is rendhagyó módon történik: Mulvaney gyakorlatilag kirázza a pap ruhájából az összes nála lévő pénzt („lehet, hogy kicsit erősebben győzködtem a kelletinél” [54/81]), majd a gyaloghintó rózsaszínű belésébe burkolva tíz nap alatt gyalogszerrel hazatér a kaszárnyába.

Kipling elbeszélése tehát úgy kíséri végig a gyaloghintó „útját” vagy pályáját az egymást követő tranzakciók során, hogy eközben egy másik utat is végigkísér: a katona Mulvaney útját, amely egy szakaszon összakapcsolódik a gyaloghintóéval, illetve a gyaloghintónak a jelek szerint Mulvaney közbenjárására van szüksége ahhoz, hogy visszakerüljön saját kulturális kontextusába. Az itt következő elemzésben az elbeszélés csereügyleteit, ökonómiai körforgását vizsgálom a gyaloghintó viszontagságainak végigkövetése révén, majd Mulvaney „útját” kísérem végig röviden, az ő gyaloghintóhoz való viszonyában, az általa képviselt ökonómiai felfogásban, valamint kettejük közös viszontagságaiban ugyanis Kipling a gyarmati szubjektivitás egyedülálló, mitikus allegóriáját alkotta meg.

A gyaloghintó allegorikus szerepének vizsgálatához a fetisizmus több szálból összefonódó, hibrid diszkurzusa kínálkozik a legalkalmasabbnak. A legtágabb értelemben véve a fetisizmus metaforája azért tűnik használhatónak, mert az elbeszélés is azt a kérdést vizsgálja, amely a fetisizmus kulcsa (vagy amelynek a fetisizmus a kulcsa) – s ez közös a fetisizmus antropológiai, közgazdasági és pszichoanalitikus diszkurzusaiban –: az emberek hajlamosak belső pszichés tartalmaikat és interszubjektív viszonyaikat tárgyakra és tárgyakba kivetíteni, vagy talán nem is hajlamról, hanem antropológiai állandóról van szó, mindenestre e kivetítés révén elidegenednek saját vágyaiktól, belső tudattartalmaiktól, illetve a közvetlen interszubjektív kapcsolatoktól (vö. Goux 17, Hayden White 181, Lukács 320-59). Az emberi szubjektivitásnak arról a sokféleképpen megfogalmazott, de leginkább a hegeli dialektikában szembe-tűnő sajátosságáról van szó, amelyet Ludwig Feuerbach így fogalmazott meg: „az ember előbb magán kívül helyezi saját lényegét, még mielőtt megtalálja

saját magában. Saját lényege először egy másik lényként tárgy az ember számára” (*A kereszténység lényege* 48; vö. Appadurai 5).⁴

Noha a jelenséget főként az utóbbi évtizedekben számtalan diszkurzusba illesztették bele és gyakran értelmezték újra, a fetisizmus a 19. század óta elsősorban az antropológia, a közgazdaságtan és a pszichoanalízis diszkurzusaiban vált fontossá. Az eltérő eredetű fetisizmus-felfogások közötti legfeltűnőbb közös vonások talán elsősorban három tényezőben ragadhatók meg. Egyrészt a külső és a belső világ dialektikus viszonyának megbomlásáról, megakadásáról, „odakint” való megrekedéséről vagy megfagyásáról van szó: a fetisizmusban, amelyet Peter Pels „a tárgyak társadalmi életének legagresszívabb kifejeződéséeként” jellemzett (91), az ember olyan tárgyak uralma alá helyeződik, amelyek pedig saját alkotásai (Goux 157), ám épp azért, mert anyagi formát öltenek, készítőik és használóik hajlamosak rá, hogy elfelejtsék, ők maguk hozták létre őket (Simpson 11). Másrészt a fetisizmusként leírt jelenségekben mindegyik esetben valami olyan rendellenesség lép fel, amely értékválságként vagy értékelési zavarként is leírható. Nem véletlen, hogy a pszichoanalízis perverzióknak tekinti a fetisizmust,⁵ mint ahogy az sem, hogy az európai antropológia a legalacsonyabbrendű protovallásként kezelte: hiszen a külső szemlélő számára a fetisisztikus gyakorlatban bizonyos tárgyak irracionálisnak tűnő túlértékeléséről, a racionális áru-logika megsértéséről, „abnormális cseréről” (Pels 94), „a vallásos és a gazdasági érték összezavarodásáról” (Spyer 2) és a túlértékelt tárgyak hatalma alá való kerülésről volt szó (vö. Goux 158, Stallybrass 186). Harmadrészt pedig – s ez a vonás a korábban röviden jellemzett freudi modellben fogalmazódik meg a legtisztább módon – a fetisizmus mindig ellentmondásos, skizofrén pszichés helyzetet hoz létre: a fetisisztikus tudatállapot lényege a „jól tudom, hogy áll a dolog, de mégis” [*je sais bien, mais quand même*] kettőssége, a fetisizmus ugyanis valami fájdalmas, traumatikus tapasztalat eltagadásán alapul. Ahogy Christina Britzolakis írja, a fetisizmus minden esetben „a túlértékelés, a felejtés és az eltagadás szerkezete” (81). A pszichoanalízisben ez a kasztráció strukturáló és strukturális pillanata, illetve a nemek közötti különbség tapasztalata, az árufetisizmusban pedig a tárgy eredete, a belefektetett és elidegenedett munka (vö. Goux 33, Mulvey xi, 14). Vagyis a fétis – akárcsak a szimptóma – mindig elfed valamit, de egyben utal is erre az elfedett dologra (Ching-Liang Low 257). A fétistárgy ekként – ugyancsak a szimptómához hasonlóan – bonyolult retorikai

4 Az áru-logika és az interszubjektivitás hasonlóságára már Marx is felhívta a figyelmet: az áru elvont értékét (jelentését, lényegét) a csere egy másik áru testében teszi láthatóvá, ahogy az ember is „először a másik emberben mint tükörben látja meg önmagát. Péter, az ember, csak azáltal, hogy Pálra, az emberre mint hozzá hasonlóra vonatkoztatja magát, vonatkoztatja önmagára mint emberre” (Marx I, 57j; vö. 62j). Lacan tükörfázisa ennek a belátásnak a pszichoanalitikus kibontása. A logika, ahogy arról egy korábbi fejezetben volt szó, a hegeli úr-szolga viszony alapját is szolgáltatja.

5 Vagyis a szexualitás olyan „eltévelyedésének”, amely a vágy társadalmilag jóváhagyott tárgya helyett egy másik tárgyat ruház fel értékkel.

alakzatként is olvasható: a fetiszizmus „a leginkább szemiotikai természetű az összes perverzció közül” (Mulvey xiv).⁶

A kapitalizmus gyakran hangoztatott marxi eredetű kritikája, hogy szakadékot hozott létre az interszubjektív és a gazdasági viszonyok között, amennyiben a pénzhasználaton alapuló gazdasági tranzakciók anonimitásuk, a résztvevők elvont és egyenértékű pozíciókként való meghatározása miatt (Marx I 86-7) már aligha tekinthetők interszubjektívnak (Goux 129): az interszubjektív kapcsolatok alapjává a gazdasági csere válik, amelyben a gazdasági tartalmak mellől és mögül kiiktatódik mindenféle egyéb – szubjektív, affektív, szimbolikus, politikai stb. – tartalom. Míg a prekapitalista társadalmakban – a közkeletű, az antropológia által táplált felfogás szerint – az emberek és az emberi viszonyok telítődnek szimbolikus, fetiszisztikus többlettartalmakkal (érték-töblettel) (Žižek, *Sublime* 24-5), addig a kapitalizmus elrejtje az emberi viszonyok egyenlőtlenségét, és ehelyett maguk az áru- és csereviszonyok válnak fetiszisztikussá (Žižek 27-8). Ahogy Jean-Joseph Goux írja, a kapitalizmus elfedi azt a szubjektív, affektív jelentéstöbbletet, amely – legalábbis az ő megközelítésében – a cseretárgynak és a partnernek valamely más tárggyal vagy személlyel való tudattalan azonosításából származik (131).

Slavoj Žižek és Jean-Joseph Goux szerint a Marx által leírt fetiszizmus valódi jelentősége nem az, hogy valamely belső tartalom vagy affektív töltet egy-egy tárgyba helyeződik át, illetve hogy „maguknak az embereknek a meghatározott társadalmi viszonya az, ami itt számukra dolgok viszonyának fantasztikus formáját ölti”, ekként bitorolva a valódi interszubjektivitás helyét (Marx, I 75). Sokkal inkább arról van szó, amit Žižek „strukturális fetiszizmusnak” nevez (*Plague* 104-5), vagyis arról a tévképzetről, amelynek következtében egy tárgynak vagy személynek a rendszerben betöltött helye által ráruházott sajátosságát az adott entitás saját belső tulajdonságának tekintik: konkrétan az árufetiszizmusban ez azt jelenti, hogy egy bizonyos áru „általános egyenérték”-funkcióját tévesen e tárgy természetes tulajdonságának tartják (*Plague* 100, *Sublime* 24). Vagyis míg a prekapitalista viszonyok között a fetiszizmus a lacani értelemben vett imaginárius szférájában mozog, addig az árufetiszizmus valódi titka nem az, hogy az affektív töltet az emberi kapcsolatok helyett tárgyak

6 Természetesen nem lehet itt célokom a fetiszizmus bármely felfogásának részletes vizsgálata és értékelése, sem pedig a különféle felfogások és diszkurzusok közös nevezőre hozása. A legsokoldalúbb és legszínvonalasabb forrás az Emily Apter és William Pietz által szerkesztett tanulmánykötet (*Fetishism as Cultural Discourse*). A marxi és a pszichoanalitikus fetiszizmus párhuzamosságainak legrészletesebb tárgyalása Mulveynál (2-15), Goux-nál (53-61, 153-162) és Žižeknél (*Sublime* 23-26, *Plague* 97-122) olvasható; Goux részletesen kitér Marx felfogásának antropológiai gyökereire és az ikonoklasztikus hagyománnyal való kapcsolataira is (152-162, vö. Pietz 136-9, Mitchell 186, 190-1). Marx fetiszizmusfelfogásához lásd *A tőke* I, 61-78, 79-85, 93, 128-9; a legrészletesebb elemzéseket lásd Pietz 133-4, 145-151, Keenan, Miklitsch, Hodges; lásd még Appadurai 7-10, Brantlinger 147-8. A pszichoanalitikus felfogáshoz lásd természetesen Freud, „A fetiszizmus”; Taylor 5-12, Schor, Mulvey. Az antropológiai fetiszizmusfogalomról vö. pl. Ellen és Masuzawa.

közötti kapcsolatokba helyeződik, hanem az, hogy mind a tárgyak, mind az emberek helyét (jelentését, értékét) a szimbolikus rendben betöltött szerepük szabja meg, vagyis nem bírnak állandó, rögzített belső jelentéssel (Goux 157). Elméleti szinten, mint Žižek írja, „a kétféle fetisizmus összeegyeztethetetlen: azokban a társadalmakban, ahol az árufetisizmus uralkodik, az »emberek közötti viszonyok« teljes mértékben defetiszálódnak, és fordítva” (*Sublime* 25).

A gyarmati ökonómia, amelynek görbült értékterében a gyaloghintó ide-oda sodródik, mégis mintha ennek a lehetetlen hibrid ökonómiának a megvalósulása lenne: a kapitalizmusra jellemző, Marx által leírt árufetisizmus logikája kiszámíthatatlan módon keveredik az interszubjektív prekapitalista fetisizmusával. A gyaloghintó viszontagságai „különböző kultúrák, vagy pontosabban különböző tárgy-ökonómiák közötti találkozások” következményei, illetve ilyen találkozások eredményeznek (Foster 251). Különösen találónak tűnik Kipling elbeszélésére Nicholas Thomas más kontextusban tett megállapítása: „Egy olyan egyszerű dolgot is, mint egy tárgy mozgása, hallani kell és beszélni kell róla: nem elég egyszerűen látni. A tárgyak körforgása, különösen a társadalmak, civilizációk és kereskedelmi logikák peremvidékén, nem egyszerűen fizikai folyamat, hanem egyben egymással versengő tárgyfelfogások mozgása és felcserélődése, a tranzakció formáinak küzdelme” (123). Ezen aszimmetrikus és heterogén folyamatok kölcsönhatását tovább bonyolítja, hogy a tárgyak anyagisága is kiszámíthatatlan módon válik érzékelhetővé és zavarja meg az értékelési folyamatokat és a csereviszonyokat. Lukács György megfogalmazásában:

34

A „dolgok” minőségi léte, amely meg nem értett és kikapcsolt magánvalóként, mint használati érték folytatja ökonómián kívüli életét, amelyről a gazdasági törvények normális funkcionálása idején azt hiszik, kikapcsolható, a válságok idején hirtelen (az eldologiasodott, racionális gondolkodás számára hirtelen) mértékadó tényezővé lesz. Vagy helyesebben szólva hatása abban nyilvánul meg, hogy e törvények nem funkcionálnak többé, anélkül hogy az eldologiasodott értelem képes lenne a „kászban” értelmet megpillantani (352).

Jól példázza Kipling elbeszélésében mindezt az a mód, ahogyan a gyaloghintó „használati” értéke időről időre váratlanul megjelenik és keveredik az egyéb – rituális, szimbolikus – értékekkel: például amikor a gyaloghintó által tulajdonosára vagy használójára kényszerített *láthatatlanság* Mulvaney számára az adott helyzetben egyszerűen kihasználható értékévé válik, vagy amikor a csak ornamentális célokra szolgáló bélésből (ál)ruhát rögtönöz magának.

A gyarmati ökonómia hibriditása, az értékrendszerek és ökonómiai rendszerek érintkezése és keveredése sok olyan tényezőt tesz láthatóvá, amely a „tiszta” kapitalista cserefolyamatokban észrevehetetlen marad: a cserekapcsolatok interszubjektívitasát, a cseretárgyak értékének és értékelésének politikai, szimbolikus, affektív és rituális töltetét. Ez a többlet vagy töltet többféle színezetet kaphat és kap, ahogyan ez Kipling szövegében is történik. Jean-Joseph Goux etnográfiai megfigyelések alapján például úgy véli, hogy a kereskedelmi tranzakció alapszerkezete rituális természetű (123-4), csak ez a rituális szerkezet eltűnt a gazdasági jelentés mögött (125, 131-2), s az érték abszolút, rögzített, az egyes cserekapcsolatok szimbolikus és affektív körülmé-

nyeitől független attribútummá vált. Goux szerint azonban ez a rituális alapszerkezet nem veszett el: „nincs olyan ökonómiai aktus, amely leválasztható volna rituális dimenziójáról” (125), s ami a csere tárgyát képezi, az a közgazdasági érték mellett mindig tartalmaz kulturális jelentést és libidinális értéket is (125).

A gyarmati ökonómia emellett láthatóvá teszi például azt a tényt is, hogy – mint Arjun Appadurai vagy Nicholas Thomas fogalmaz – az érték meghatározása mindig politikai természetű is (Appadurai), hogy a csere elsősorban a szó legtágabb értelmében vett politikai folyamat (Thomas 7, 27-30), amelynek során a személyes tranzakcióban és a cseretárgyak értékének, jelentésének meghatározásában szélesebb hatalmi viszonyok fejeződnek ki és alakulnak át: „a csere olyan feltételezettségeket és viszonylatokat közvetít, amelyeket a cserefolyamat közvetlen kerete nem, vagy nem teljes egészében tartalmaz” (9), vagyis az egy-egy cserefolyamat mögött rejlő tágabb körülmények és viszonyok olvasásához allegorézisre, bonyolult retorikai műveletekre is szükség van.

A Patricia Spyer által szerkesztett tanulmánykötet (*Border Fetishisms*) kiindulópontja az, hogy a fétistárgyakat eleve kulturális hibriditás jellemzi: kultúrák találkozási pontjain jönnek létre. Noha legalábbis vitathatónak tűnik a fétistárgyakat kizárólag valamely kulturális helyzethez kötni (ez eleve kizárja például a személyes fetiszizmus pszichés dinamikáját), a feltételezés annyiban mindenképpen tanulságos, hogy visszatér a fétis szó gyarmati eredetéhez,⁷ vagy legalábbis eredetének egyik, a gyarmatosítással kapcsolatos összetevőjéhez. A fétistárgyak – írja Spyer – a gyarmati kapcsolatok kezdeti szakaszaiban „a kultúrák közötti megállapodások materiális jeleiként is funkcionáltak” (2), amennyiben a kereskedelmi szerződések alkalmával gyakran fétistárgyakra tettek esküt a résztvevő felek.

Az antropológiai értelemben vett fetiszizmus jelenléte az önmagát fejlettnek tekintő európai kultúra folyamataiban az elfojtott visszatéréseként is olvasható; a fétis ebben az értelemben nem más, mint „a Másik illúzióinak” megnevezésére használt pejoratív kategória (Spyer 3), amely maga is nyelvi fétisnek tekinthető, amennyiben az európai és a primitív gondolkodásmód azonosítására és mesterséges elkülönítésére szolgált, s ekként a kultúrák közötti hasonlóságok eltagadásának egyik leghatékonyabb eszköze volt (Ellen 220; McClintock 187, 226-7). Többek szerint Marx célja épp ennek a kétosztatúságnak az ironikus kikezdése volt, amikor a cserefolyamatok elidegenedésének megjelölésére a fetiszizmus többszörösen alacsonyrendű, alantas kategóriáját

7 A szó, amelynek eredete a latin *facticius* („művi úton készült”), a portugálból (*feitico*) terjedt el az európai nyelvekben: a Nyugat-Afrikába érkező hajósok nevezték így a bennszülöttek talizmánjait és amulettjeit (más kérdés, hogy a szó eleve használatos volt a katolikus ereklyék megnevezésére, s ekként még ironikusabbnak tűnik az európai antropológiának az a századokon át fenntartott gesztusa, amely épp a fetiszizmusban látja az európai és a primitív kultúrák közötti különbséget.) A szó eredetéről és az európai antropológia diszkurzusában játszott meghatározó szerepéről lásd pl. Ellen (213-5), Mulvey (124-7), Masuzawa (243).

használta,⁸ hogy a modern társadalom képébe vágassa (Mitchell 187, 191; Žižek, *Plague* 99). Vagyis épp annak a folyamatnak a működését vélte feltárni a kapitalista társadalomban, amelynek révén az utóbbi démonizálta a primitív kultúrák tárgyakhoz való viszonyát (Stallybrass 185), s amely mindig „a kulturális értékek nadírját jelentette, a civilizatorikus folyamat téloszának szöges ellentétét” (Masuzawa 247). Ha a fetisizmus gyarmati jelentőségére gondolunk, még az a feltevés is megkockáztatható, hogy a gyaloghintóhoz való fetisizisztikus viszony Kipling novellájában is efféle burkolt kritikát sugall, amikor az európai csereügyletekben megbújó fetisizisztikus gondolkodást tárja fel, vagyis – ha úgy tetszik – megmutatja az európaiak rejtett primitívségét.

A tombola

Az elbeszélés gazdasági és szimbolikus cserefolyamatainak központi tárgya a gyaloghintó, ez a „bennszülött” termék, amelynek kulturális jelentése a tárgy létrehozása során a hindu társadalom számára határozódott meg és rögzült, s amely a történet során többször is értékzrsimet vált, átkerülve az európai logika szerint működő rendbe. A „bennszülött” és az „angol” tehát gazdasági értelemben is ellentétesként tételeződik, ám a történetben az angol és bennszülött identitások nem „készen” várják, hogy a gyarmati találkozás során tovább szilárduljanak, hanem épp a jelen esetben csereaktusként allegorizált találkozás traumája során alakulnak, alakítódnak. Angol-Indiát gazdasági értelemben *sem* lehet kettévágni: a tárgyak (a gyaloghintó) és a szubjektumok (Mulvaney) hányattatásai és átalakulásai arra utalnak, hogy egyetlen áttekinthetetlenül heterogén, hibrid gazdasági és szimbolikus rendszerről van szó. A gyaloghintó és Mulvaney átalakulásai – amelyek során mindkettő „kiszakad” kulturálisan megrajzolt szimbolikus pályájáról és eloldódva sodródik a jelentésadó rendek között – a „tárgyokról való tudás összemérhetetlen különbségeit” (Appadurai 41, vö. 26), a hibrid és heterogén szimbolikus rendek válságát, az egymással kapcsolatba kerülő kulturális és kereskedelmi rendek összemérhetetlenségét, radikális aszimmetrikusságát allegorizálják, illetve másképp fogalmazva a heterogén, összezavart gyarmati viszonyok a gazdasági kapcsolatok és tranzakciók zavarodottságában fejeződnek ki.

A gyaloghintó a minden bizonnyal erőszakos elsajátítást követően belép a gyarmati tranzakciók rendszerébe, ahol azonban nyilvánvaló fetisizisztikus (rituális, szimbolikus) értéke miatt zavarokat okoz. Ahogy W. J. T. Mitchell írja, a hagyományos fétiseknek nincs helyük az árufetisizmus racionális rendjében (196), vagyis a gyaloghintó nem jó cseretárgy.

8 A fetisizmus kifejezés diszkreditálódásáról az antropológiai irodalomban lásd Ellen és Masuzawa (248). A hagyományos nézőpont tipikus megnyilvánulását lásd Nassau 1904-es tanulmányában, ahol a szerző még az első látásra igen hasonló jelenségekre is gyökeresen más magyarázatot ad a primitív fetisizizmusban és az európai vallásban. Marxnak ez a gesztusa Walter Benjamin modernitásfelfogását vetíti előre, amely Max Weberrel ellentétben nem a világ varázstanítását látta a modernitásban, hanem a „primitív”, premodern, irracionális gondolkodás új médiumok révén történő továbbélését vagy feléledését.

A gyaloghintót először akkor látjuk, amikor a vasútépítés egyik angol munkavezetője, Dearsley birtokolja, és különös módon használja az általa felügyelt bennszülött bérmunkásokkal, kulikkal való gazdasági kapcsolatában, ráadásul úgy, hogy fogalma sincs a tárgy eredeti értékéről és jelentéséről. A gyaloghintó letakarva áll a bérfizetésre szolgáló barakkban; fizetésnapon, amikor a kulik odagyűlnek az épületbe, Dearsley kifizeti a bérüket, de közben mindegyiküktől megkérdezi, akarnak-e tombolázni. A hatalmi viszonyok következtében a válasz minden esetben igenlő, így Dearsley levon a bérükből, majd elkezdődik a „tombolának” nevezett színjáték: az egyik kuli megnyeri a díjat, vagyis a gyaloghintót, amelyet Dearsley ekkor ünnepélyesen „leleplez”, ám ahelyett, hogy a nyertes magával vinné, a hintó újra és újra a barakkban marad. A gyaloghintó ugyanis a sorsjáték megnyerhetetlen nyerevénye – illetve olyan nyerevény, amelynek elnyerése nem jelent egyúttal tulajdonba vételt is –; olyan tárgy, amelynek értéke kizárólag a Dearsley és a bérmunkások közötti gazdasági és főként hatalmi kapcsolatban képződik meg. Erre utal az a rituális párbeszéd is, amelyet Dearsley a tombola mindenkori nyertesével folytat, s amelynek Mulvaney is fültanúja:

- Hasznát tudod venni? – kérdi a vereshajú [vagyis Dearsley, a nyertestől].
- Nem – mondja erre a kuli –, odaajándékozom az úrnak.
- Én pedig köszönettel elfogadom az ajándékot – mondja a vereshajú; erre az összes kuli veszett ordítózásba kezd, amolyan vidám zsvajnak lehetett az szánva. (37/68)

Vagyis a liturgia a gyaloghintó használati értékére kérdez rá, amely a kuli számára természetesen nem létezik, hiszen a bennszülött kultúrában egy kuli nem birtokolhat efféle tárgyat (ebből következően csereértékkel sem bírhat számára a hintó). A párbeszéd megismétli a munkabérek kifizetésének rítusát: ott Dearsley előbb kifizeti a bért, majd a tombolában való részvételért levon – visszavesz – belőle valamennyit (a nyertesén kívül valamennyi kuli elveszti ezt a pénzt, önkéntesen lemond róla, hiszen tombola-lehetőséget vásárolt érte); itt a kuli először megnyeri a gyaloghintót, majd lemond róla, és a gazdasági folyamatból kilépve *ajándék* gyanánt visszaadja a munkavezetőnek. A folyamat kulcsa tehát a Dearsley *birtokában* lévő gyaloghintó, amelyet a munkavezető úgy ajánl fel nyerevény gyanánt, hogy tudja, a nyertesek nem vehetik birtokba.

A fetisizmus kétféle módon is jelen van a különös tranzakcióban. A gyaloghintó olyan, mint egy letakart ereklye vagy szentély, amely csak a rituális pillanatokban – a bérfizetés napján – válik láthatóvá. Liturgiájában és az egész szertartás elrendezésében, levezénylésében Dearsley a korabeli európai befogásnak megfelelően gyermeki lelkületű fetisizstákként lépteti fel a bennszülötteket, akik a hatalmi viszonyok, „a fehérek és bennszülöttek közti csereviszonyok aszimmetrikussága” (Thomas 183) miatt kötelességtudóan performálják is ezt a szerepet: értéktelen tárgyakat irracionális módon felértékelő és imádó lényekként viselkednek, akik a díszes, de számukra teljesen haszontalan hordszéket többre értékelik a fizetésüknél, vagyis a bármire beváltható pénznél (vö. Graeber 4). Dearsley az általa írt színjáték forgatókönyve szerint a gondjaira bízott bennszülöttek furcsaságait megértő paternalizmussal elnéző európai felnőt: olyan, mint a szülő, aki a gyerekek kedvéért végigjártssza például a télapóvárás fiktív játékát, hiszen „azok” hisznek benne (vö. Žižek,

Plague 107). Ugyanakkor a színjáték abban a tekintetben is kilép az angol munkavezető és a bennszülött bérmunkások közötti tisztán gazdasági természetű kapcsolatból, hogy a forgatókönyv szerint Dearsley maga a fetisztikusan tisztelt felsőbb lény is („Dearsley Száhib az apánk és az anyánk” [40/71], akinek a nyertesek ajándék, illetve áldozat gyanánt ajánlják fel a színjáték szabályai szerinti lehető legnagyobb szimbolikus értéket.⁹ A tombola révén egy szimbolikus érték cserél gazdát, majd jut vissza saját „eredeti” tulajdonosához, vagyis az egész elbeszélés cselekményének kicsinyített és megfordított ismétléseként is tekinthető, azzal a különbséggel, hogy ebben az esetben valódi pénzről is szó van. Nem a gyaloghintó értéke határozódik meg (nincs pénzben meghatározott értéke, az angolok mégis két esetben is hasznot húznak belőle), hiszen a gyaloghintó „értéke” nem más, mint az, hogy a tombola-színjáték főszereplője, vagyis pusztá létével a *pénzszerezés*, a *profittermelés* eszköze.

Ebben a szerepében a gyaloghintó más, problematikusabb értelemben is fétistárgyként működik. Fontos, hogy Dearsley és a bennszülött munkások viszonyában *rítusról* van szó: a gyaloghintó jelenlétére van szükség ahhoz, hogy a gazdasági szerződés mögött rejlő szimbolikus és hatalmi kapcsolat (többlet) működhessen. A gyaloghintó azt a láthatatlan többletet testesíti meg, ami például lehetetlenné teszi, hogy a kulik a használati értéknél többet – vagyis potenciális csereértéket – lássanak benne. Értéke épp mozdulatlansága, pusztá jelenléte, szimbolikussága, feleslegessége. Ebből a szempontból érdekes, hogy Marx, amikor a kamatozó tőke működését jellemzi, ismét a fétis metaforáját használja: a kamatozó tőke olyan pénz, amely „több pénzzel egyenlő, érték, amely nagyobb önmagánál” (I 149); „az önműködő fétis tisztán ki van dolgozva, az önmagát értékesítő érték, a pénzt fiadzó pénz, és ebben a formában nem viseli már keletkezése hegeit [vagyis működik az eltagadás, az eltörlés logikája]. A társadalmi viszony kiteljesedik, mint egy dolog, a pénz, viszonya önmagához” (I 370; vö, uo. 148-9).¹⁰ Az épp mozdulatlansága miatt hatékony gyaloghintó, a „primitív” értelemben fetisztikus tárgy tehát a kapitalizmus alapfantáziájának, a „pénzt fiadzó pénz fantazmagóriájának” (Weber 48) az allegóriájaként is működik (a kulik beszámolójukban „bankfiókjuknak” is nevezik a hintót [40/71]).

Ironikus módon tehát épp a primitív fétis, a gyaloghintó az, ami varázserejével megtermeli az értéktöbbletet az ekként mégiscsak fetisztaként viselkedő Dearsley számára, benne „van”, benne rejlik az értéktöbblet és az értéktöbblet titka, ahogy ezt Mulvaney is pontosan látja: „le merném fogadni, hogy a fél jövedelme abbul a hordszékűl van” (37/68). Vagyis az értéktöbblet titka a gyaloghintó titkaként „jelenítődik meg”, pedig a rejtély nyitja valójában a

9 Igazi áldozatról nem beszélhetünk, mert – mint Georges Bataille több helyen is kifejti – az áldozatnak mindig valami eredendően hasznos dolognak kell lennie: az első termésnek, az első újszülött állatnak stb. A gyaloghintó hangsúlyozottan nem hasznos, nem rendelkezik semmiféle gyakorlati értékkel, ezért elajándékozása sem bír jelentőséggel: kizárólag a kizsákmányolás tényének elfedésére szolgáló rítus.

10 A folyamat kitűnő rövid összefoglalását lásd Weber 48 és Žižek, *Sublime* 22.

bennszülött munkásokban rejlik, hiszen a titok a marxi felfogás szerint nem más, mint az a tény, hogy az áruba bocsátott munkaerő olyan rendkívüli áruféleség, amely – ellentétben minden más áruval – több értéket termel önmaga értékénél, az önmaga újratermeléséhez szükséges értéknél (vö. Weber 23). A tombolásban részt vevő munkások nem is jegyeket, hanem rongydarabokat kapnak, amelyek úgy is olvashatók, mint a munkájuk és a bér közötti különbség megtestesülései, mint olyan papír- vagy rongypénzek, amelyeknek semmiféle fedezete nincs a gyaloghintó szimbolikus értékén kívül. Ilyen fetiszisztikus megtestesülés maga a gyaloghintó is, s ekként a Dearsley-féle tombola úgy is értelmezhető, mint ennek a kizsákmányoló gazdasági folyamatnak, az értékföllet-termelésnek az ironikus allegóriája: a gyaloghintó, mint igazi fétistárgy, egyszerre elrejt és hivalkodóan közszemlére teszi a valódi gazdasági folyamatot, a munkaszerződést és az értékföllet forrását képező kizsákmányolást.

A gyaloghintó útja

A gyaloghintó viszontagságai, mint említettem, elsősorban abból adódnak, hogy saját kontextusából és értékuniverzumából kiszakítva erőszakkal másféle, gazdaságilag felfogott értékek megtestesítőjévé akarják változtatni. Mulvaneynek azért fáj rá a foga, mert pénzforrást, eladható árucikket lát benne: „Közel s távol ez az egyetlen darab, amin jó árér’ túladhatsz, és ingyér a miénk lehet” (39/70). Noha Ortheris „vacaknak” nevezi [*blooming article*, 39/70], végül mégis Mulvaney álláspontja kerekedik felül, amelyet mintha az elbeszélő is osztana: „a hordszék pénzzé tehető vagyontárgy volt” (39/70).

Pedig a gyaloghintó abban az értelemben mindenképpen az áru ellentéte, hogy értéke egyediségétől (egyedi darab), szimbolikus és rituális vonatkozásaitól (egy királynő szállítására szolgál) függ, ellentétben az anonim, saját eredetét (a befektetett munkát) és egyediségét elfedő, saját jelentését a külső érték szimbolikus rendjében azonosító és sajátjaként elfogadó árucikkkel (vö. Graeber 6). A történet úgy is olvasható, mint annak a kísérletnek a krónikája, amelynek során az angol szereplők megpróbálják beilleszteni a gyaloghintót egy másfajta ökonómiába (mint kamatozó tőkét, illetve mint árut), de a hintó ellenáll ennek a kísérletnek: van benne valami, ami minden statikusnak látszó helyzetből továbblendíti, és a hányattatások után visszajuttatja eredeti kontextusába. Már az az apróság is a gyaloghintó ellenállására utal, hogy Mulvaney milyen nehezen talál megfelelő szót arra a tranzakcióra, amelynek során megfosztja Dearsleyt a gyaloghintótól: hivatalos ideológiája az, hogy a tranzakció révén megszünteti a kizsákmányolást, helyreállítja az atyai jóságos, a bennszülöttekről gondoskodó birodalom működését (37/68, 42/72); Dearsleynek így fogalmaz: „megszabadítom a csábítástul, ami abba’ a hordszékbe’ van elbújtatva” (38/69). Nevezi ugyanakkor a tranzakciót „becsületes rablásnak” (39/70) és „konfiskálásnak” (38/69) is. Ortheris mindvégig használhatatlannak, sőt, veszélyes tulajdonnak tekinti a gyaloghintót, s Mulvaney üzleti terve is meglehetősen naivnak tűnik: „Beleülök és a firhang résin maj’ kémlelek kifelé. Aztán ha meglátok valami jóféle bennszülött illetőt, pironkodva kiszállok majd a baldahintból, oszt odaszólok neki: »Hé, te fekete fráter! Nem kell egy gyaloghintó?»” (42/72). Mivel fogalma sincs arról, miféle kulturális jelentése van a gyaloghintónak a bennszülöttek között, a trófea valóban eladhatatlan-

nak bizonyul, illetve Mulvaney a történet végén „véletlenül” megtalálja azt az egyetlen helyet, ahol pénzzé teheti: a gyaloghintót ironikus módon csak azoknak lehet eladni, akiknek szemében egyébként nem áru.

Az utolsó tranzakció, a gyaloghintó viszajuttatása a hindu kulturális kontextusba más szempontból is ironikus, részben a szent és a profán szférák kétosztatóságának játékba hozása miatt. Már az is ironikus mozzanat, hogy a gyaloghintót épp Mulvaney profanizálása teszi „szentté”, vagyis egy csoda mementójává, amelynek révén előreláthatólag végleg kikerül „a vásárlás és csere gazdasági régiójából” (Davenport 107). A másik, fontosabb ironikus mozzanat konkrétan a csereügylettel kapcsolatos. Az idegenekkel való kapcsolatok – mint Appadurai írja – „olyan kontextusokat hozhatnak létre, amelyekben az áruvá válástól egyébként védett tárgyak is áruvá válhatnak” (15), a gyaloghintó azonban csak ebben a pillanatban, a Mulvaney és a pap közötti tranzakció pillanatában válik a szó szoros értelmében vett, pénzért értékesített áruvá, vagyis épp akkor, amikor visszakerül eredeti világába; mintha a visszatérés feltétele volna ez a végső „kapitalizálódás”.¹¹ Az utolsó tranzakció egyben tipikusan gyarmati csereügylet is, amit az „alku” természete is jól mutat: a tárgy értéke nem egyszerűen különböző a két fél számára, hanem teljesen másfajta kulturális rendekben, értékuniverzumban határozódik meg.

Olyan tehát ez az üzlet, mint a gyarmati viszonyok eredetpontjának tekintett kereskedelmi kapcsolat, amikor – az európai közhiedelem szerint – a fetiszta bennszülöttek gyermeki rácsodálkozásukban irracionálisan túlértékelték az európaiak által odavitt csecsebecséket, és aránytalan csereügyletekben aranytárgyakat és más kincseket kótyavetyéltek el gyöngyökért vagy tükrökért cserébe. Az eredmény busás haszon az európaiaknak, és az elbeszélésben is azt látjuk, hogy amikor – két alkalommal – a gyaloghintó az angolok és a bennszülöttek közötti gazdasági viszonyok részévé válik, az angolok tesznek haszonra: ebben az értelemben Mulvaney akciója Dearsley tombolájának megisméltése. A párhuzam annyiban is érvényes, hogy a gyaloghintó mindkét tranzakcióban valami más helyett szerepel: Dearsley esetében a csodálatos módon megteremtődő érték többletet allegorizálja, míg Mulvaney és a pap csereügyletében a hallgatást, illetve a templomnak a csodás jelenés általi felértékelődését fizeti ki, vagyis a pap megfizethetetlen dolgok ellenértékét adja oda Mulvaneynek úgy, mintha a gyaloghintó használatáért fizetne.

Ha azonban megnézzük, hogy Mulvaney és a pap viszonyában valójában ki az európai logika szerint pórul járt fetiszta „bennszülött”, érdekes dolgot látnunk: a pap az, aki pénzben fejezi ki a tárgy egyenértékét, és Mulvaney az, aki az igen értékes tárgyat nagy szorultságában áron alul vesztegeti el. A szentély, a templom ekként – itt elsősorban gazdasági értelemben – szintén hibrid térként lepleződik le, mint üzleti vállalkozás, ahol tehát a tárgyak értékét nemcsak szimbolikus és rituális értékük szabja meg, illetve ahol a tárgyak – ahogy ez a tranzakció során kitűnik – pénzben kifejezhető értékkel is rendelkeznek. A templom tehát nem a gyermeteg, primitív, fetiszisztikus másságot testesíti

11 Más kérdés, hogy a gyaloghintó itt sem válik igazán áruvá, Mulvaney ugyanis egyszerűen kirabolja a papot, csereügyletként tüntetve fel a rablást: odaad valamit, ami egyébként nem is az ő tulajdona, illetve úgysem tudja többé hasznát venni.

meg, hanem egyben üzleti vállalkozás is, amelynek számára egy csoda, ahogy Mulvaney felismeri, kézzelfogható haszonnal járhat (illetve egy megszenteltlenítésből is hasznot lehet húzni, ha az csodatétellel minősül át; mint arról később lesz szó, mindkét esemény, a csoda és a megszenteltlenítés is, a létszférák közötti radikális határsértést jelent). Gazdasági értelemben a csoda nem más, mint extraprofit.

A csereügyletek központi tárgyaként szolgáló gyaloghintó legfeltűnőbb vonása (Mulvaney és az elbeszélő számára egyaránt) (túl)díszítettsége, ami egyértelműen a használati érték világán való kívüllállására utal. A díszítettség, mint William Davenport megjegyzi, arra utal, hogy a tárgy főképpen rituális és szimbolikus kontextusokban jelenik meg és tesz szert jelentésre: a díszítettség olyan, mintha a tárgyhoz adott megjeleníthetetlen spirituális dimenzió megjelenítéseként funkcionálna,¹² olyan dimenzióba helyezve azt, ahol a gazdasági helyett másféle értékek érvényesülnek (106; vö. Simpson 27-8). Arjun Appadurai az egyedi luxuscikkek funkcióját politikainak és retorikainak nevezi (38), s ez utóbbi jelző kulcsot adhat a gyaloghintó fetisisztikus szerepének részletesebb vizsgálatához (az antropológiai és közgazdasági fetiszmus-diszkurzusok mellett bevonva az értelmezésbe a pszichoanalitikus megközelítést is).

A helyzetet bonyolítja, hogy a gyaloghintó fétistárgy-természete minden bizonnyal a hindu kultúrán belül, az európai tranzakciókba kerülve, illetve a két értékrend és szimbolikus világ peremvidékén is mást és mást jelent. Erre utal a hordszék „üressége”, üregessége: a tárgy jelentését, értékét egyrészt az a szimbolikus közeg adja, amelyben a tárgy mozog, másrészt az a dolog vagy személy, ami vagy aki épp a tárgyban tartózkodik: az, ami nem látható, aminek a gyaloghintó a jelölője. A történet ekként a jelölő allegóriájaként is értelmezhető: a hintó-jelölő különböző kontextusokban más-más jelölttel társítódik.

Ez a szemiotikai értelemben vett allegorikusság nem választható el a gyaloghintó eredeti értékétől és jelentésétől. Amikor az alkotmányt – benne Mulvaneyval – lerakják a vonatról Benaresben, a tárgy visszakerül eredeti kontextusába (csak éppen a benne lévő tartalom, a jelölt, már nem ugyanaz; így válik a hintó az áthágás, a tiltott határátlépés eszközévé). A bennszülöttek rögtön felismerik Gokral Szítaram maharánijának gyaloghintóját, és ennek megfelelően el is viszik oda, ahol a *helye* van, vagyis a templomhoz, ahol az aszszonyok a közös rituális könyörgésre készülődnek. Az elbeszélő Mulvaney beszámolójának ezen a pontján kérdezi meg: „De hogy mehetett [a híres

12 Ez a nonfiguratív díszítésre is vonatkozik, sőt, felvethető, hogy a díszítés lényegét sokkal inkább a nem reprezentációs elvű minták és motívumok használata testesíti meg, hiszen az ábrázolás visszahelyezi a tárgyat a helyettesítés, a valami konkrét másik dolog helyett való szereplés világába. Ezért is érdekes, hogy a gyaloghintó díszei közül Mulvaney épp annak veszi hasznát, amelyben önmaga ábrázolására ismer, vagyis amelynek alapján képes helyettesíteni egy láthatatlan istenséget, Krisnát, illetve Krisna inkarnációjaként szerepelni. Szintén ide kapcsolódik egy érdekes párhuzam: míg a pap pénzerméket és bankjegyeket varázsol elő ruhája redői közül, addig a társaihoz visszatérő Mulvaney Krisna ábrázolását (önmaga hasonmását) bányássza elő a lepelként viselt bélés redőiből: a hasonlóság a pénz és a képi ábrázolás funkcionális párhuzamosságára utal.

maharáni] Benaresbe anélkül, hogy ne ismerte volna fel mindenki a gyaloghintóját?” (50/78). Mulvaney válaszában a bennszülöttek „megveszekedett ostobaságáról” beszél: „Mikor Dearsley emberei letették a vonatra és odébbálltak, a helybeliek látták, hogy ott áll ez a szerencsétlen hintó magába’, oszt rábigygyesztették a legfényesebb nevet, ami eszükbe jutott” (50/78). Kérdés azonban, hogy pontosan miben áll ez a „megveszekedett ostobaság”. Talán főként abban, hogy az indiaiak számára a gyaloghintónak rögzített és megváltoztathatatlan jelentése, értéke van, vagyis jelként, pontosabban jelölőként funkcionál: jelentése „Gokral Szítaram maharánija”, sem több, sem kevesebb. A bennszülöttek „ostobasága” abban áll, hogy e szerint a szemiotikai rend szerint olvassák a gyaloghintót: olyan jelölőként, amely mindig ugyanarra a jelöltre utal.

A bajok akkor kezdődnek, amikor ez a szemiotikai stabilitás sérül, s úgy tűnik, Mulvaney azért tartja ostobának a hindukat, mert nem képesek gyanakvóan olvasni a jelet. Úgy azonosítják a gyaloghintót és a maharánit, hogy közben természetesen nem láthatják, valóban ő ül-e benne (és ez nem a szándékuktól vagy kíváncsiságuktól függ, hiszen a gyaloghintóba rituális okokból *tilos* benézni, vagyis kötelező elfogadni azt a jelentést, amit jelölőként kínál). A gyaloghintó példája alapján tehát a hindu szemiotikai univerzum zárt, mozdíthatatlan jelentések világának tűnik, amelyet az európai behatolás, a tárgyak akár ideiglenes elsajátítása és más rendekbe való beillesztése radikálisan szétzilál – ennek a szemiotikai botránynak a dramatizálásaként is olvasható a szentségtörés, a tiltott határátlépés és Mulvaney minden más templombéli hőstette.

Díszítettsége ellenére a gyaloghintó mégis használati tárgy, mégpedig „jármű”, amely elvileg a helyváltogatást teszi lehetővé tulajdonosa számára. Járműnek azonban nem túl hatékony, hiszen nem „mozgató” tárgy, hanem mások által „mozgatott”: inkább olyan, mint egy tartó vagy doboz, amelynek tartalmát odébb kell vinni, és külső erőre szorul (mint egy lovak és kerekek nélküli szekér). Ebből a szempontból fontos, hogy jelentése nemi szempontból is rögzített: előkelő nők ülnek benne, ahogy ezt még a mérsékelten tájékozott Mulvaney is tudja. „Mámost tudnivaló – mondja Mulvaney –, hogy a gyaloghintó az egész világon bennszülött úri dámát jelent” (50/78). Olyan jármű tehát, amely inkább mozgásképtelenséget, mint mozgást jelöl (a benne ülő személy természetesen nem mutatkozhat, s csak akkor haladhat tovább, ha valami külső erő viszi a hintót), afféle hordozható zenána, amely helyváltogatás közben is fenntartja a nő szimbolikus mozdulatlanságát: *az a hely, ahol a nő van*.

A benne ülő számára a gyaloghintó másféle jelentéssel bír: mivel voltaképpen mozgó börtön, és mivel a jelentése egyszerűen az a név, amelynek viselőjét rejt, a benne ülő csak önmaga jelként való megismétlését láthatja benne (ahogy Mulvaney is csak önmagát látja, Krisna ábrázolásában). Az a jelölő tehát, amelyre ráhelyeződve a szubjektum egyik helyről a másikra jut, amely a benne ülőt mások számára képviseli (jelenti): a gyaloghintó mint jelölő láthatatlaná teszi, teljes egészében helyettesíti a jelöltet, a szubjektumot: nincs szükség a maharáni fizikai jelenlétére ahhoz, hogy a gyaloghintó révén szimbolikus értelemben jelen legyen, hiszen a gyaloghintó helyettesíti és a szó szoros értelmében is „magában foglalja”. Ez egyrészt egy kulturálisan specifikus szemiotikai univerzumot sugall, másrészt viszont – szemiotikai sajátosságaitól egyáltalán nem függetlenül – a fetiszmus pszichoanalitikus felfogását is játékba hozza. A hordszék voltaképpen ugyanazt teszi, amit a klasszikus freudi fetisizta által választott fétistárgy: elrejtja a nő testét, vagyis a kasztráció

nyomát, a – szexuális – különbséget. Ebben az értelemben a gyaloghintó olyan, mint egy ruhadarab, amely egyszerre jelöli és fedi el – teszi láthatatlanná – a testet: a díszítettség arra utal, hogy „noha nem a fétistárgy a vágy valódi tárgya, a perverz szubjektum teljes figyelme rá irányul” (Krips 133).¹³ A fétis mindig valami hiányt tagad és fed el, s a tárgymegszállás erre a hiányra irányul, de ezt csak akkor teheti, ha *van* tárgy, vagyis ha a hiány valamely tárgyban testesül meg; ennek a logikának a legkézenfekvőbb tárgya a fátyol vagy valamely ruhadarab, amely megőrzi azt, amit elfed (vö. Weber 82). A fétis ekként valamely hiány eltagadása, miközben ő maga lép be ennek a hiánynak a helyére, díszességével önmagára irányítva a figyelmet (vö. Žižek, *Plague* 75-6). Ahogy Laura Mulvey írja, a fetiszizmus „nem azt akarja, hogy tekintetünk átsuhanjon az általa létrehozott formák fölött, hanem épp azt, hogy gyönyörködjön bennük” (xiv), mintha a díszítettség révén terelné el a figyelmet arról a hiányról, amelynek a fétistárgy egyszerre az eltagadása és a beismerése. A fétis „a hiány metonímiája”, egy hiánynak ad testet, „valami, ami semmit jelenít meg” [*something that stands for nothing*] (Žižek, *Plague* 81).

A gyaloghintó, ez a hangsúlyozottan női tér, Mulvaneyt egy másik, hangsúlyozottan női, ám immár szakrális térbe vezeti el (bár a szertartást a papok végzik): a terem fölé tornyosuló hatalmas istenszobor is egy „nőstény-isten” (51/80). Mulvaney itt a hordszéknek, az általa elfoglalt szimbolikus női pozíciónak köszönhetően büntetlenül kukkolhat, és az egész kalandból a nők páratlan szépsége teszi rá a legmélyebb benyomást (51/79). Ebben az értelemben is fontos, hogy Mulvaney Krisna inkarnációja, vagyis az áthágás aktusa egyben az epifánia, a láthatatlan láthatóvá válásának aktusa is, s hogy ehhez, vagyis a láthatóvá váláshoz Mulvaney mintegy *kifordítja* a gyaloghintót: a bélés-ként szolgáló kárpitot tépi ki és abba öltözve testesíti meg Krisnát, illetve valójában Sívát. Azt teszi külső burokká, ami belső burok, ami csak a gyaloghintóban ülő számára látható. Mintha a gyaloghintóban ülve abban az értelemben is nővé válna, hogy a hintó által kínált fizikai láthatatlanság, szimbolikus pozíció egy ponton számára is börtönné válik, ahonnan csak átlényegülve, valamely más dimenzióba átkerülve képes szabadulni. Ez az átlényegülés az inkarnáció pillanata.

Ezen a ponton, az ábrázolás, megjelenítés mozzanatának előtérbe kerülésével összekapcsolódik a pszichoanalitikus és az antropológiai értelemben vett fetiszizmus: a templom középpontjában egy istenség képi megjelenítése, egy hatalmas bálvány áll, márpedig a szobor Jean-Joseph Goux szerint „az általa megtestesített képzeletbeli lény nemétől függetlenül mindig anyai jelöltségű, pusztán anyagiságánál fogva” (146). A jelenetben ekként két megtestesülés áll egymás mellett: Prithivi, a bálvány, a faragott kép, egy bennszülöttek által készített istenképmás, és Krisna-Mulvaney, a profán epifánia. Két ellentétes irányú megtestesülésről, illetve megjelenítésről van szó: a bennszülött bál-

13 Lacan a fetiszizmust úgy tekinti, mint a vágy metonimikus folyásának megakadását valamelyik láncszemnél: „a vágy perverz fixációja a jelölőlánc felfüggesztésénél, ahol az emlékezet szűrője/vetítővászna mozdulatlaná válik és a fétis lenyűgöző képe kővé válik” (167).

vány hangsúlyozottan emberi mű, amely az istenséggel való kapcsolatfelvétel helyeként szolgál, míg a „valódi” epifánia, az istenség látható formában való megjelenése *felülről* indul, és több, mint (jel)kép: valóban megjeleníti, jelenlévővé teszi, vagy inkább képviseli az istenséget.

Egy olyan szövegvilágban, amelynek középpontjában a láthatatlan tudattartalmak megjelen(ít)ése, tárgyakra való fetisiztikus belevetítése áll, az inkarnáció, az epifánia pillanata kritikus és kritikai pillanat (ugyanilyen pillanat Dearsley tombolája is, ahol a gyaloghintó egy láthatatlan viszonylat láthatóvá válása). A fetisizmus diszkurzusának az ábrázolás problematikájához fűződő viszonya nyilvánvaló, hiszen például Kristeva szerint minden ábrázolás természeténél fogva fetisiztikus, amennyiben belső tartalmak kivetülése, s az ikonoklasztikus hagyomány épp azért tiltja az istenek ábrázolását, mert az fetisizmushoz vezet, amennyiben a láthatatlan, megjeleníthetetlen istenség helyett az emberek előbb-utóbb saját művüket fogják imádni.

Mulvaney epifánikus mutatója végső soron sikeresnek mondható, hiszen „hisznek” neki, illetve ez a performansza segíti hozzá a szentélyből való kijutáshoz. Fontos azonban, hogy Mulvaney Krisnához, illetve a belső kárpiton található Krisna-ábrázoláshoz való hasonlatosságát az elbeszélő Mulvaneyvel ellentétben erős kételyekkel fogadja (52): az inkarnáció ekként nem azért lehetett „sikeres”, mert mimetikusán hiteles, mert Mulvaney valóban emlékeztet a Krisna-ábrázolásokra, hanem mert azon az adott helyen, abban az adott pillanatban egyszerűen *nem lehetett jelen* egy angol katona, vagyis a jelenlévők eleve kénytelenek voltak valami más gyanánt olvasni őt, ismét csak „megveszekedett ostobaságukról” téve tanúbizonyságot, hiszen a megjelenő alakot – annak valódi kilététől függetlenül – az adott hely szimbolikus rendjének megfelelően olvassák: Mulvaney a gyaloghintóból kipenderülve az „isten”, illetve a „megtestesült ember-isten” szimbolikus pozícióját foglalja el. Mutatójának sikere nem más, mint a szimbolikus rend győzelme az érzékelt fizikai valóság fölött: a templomban lévők nem a szemüknek hisznek, hanem a szimbolikus rendnek. Vagyis Mulvaney-Krisna „jelentését” nem elsősorban saját attribútumainak, hanem az általa elfoglalt szimbolikus pozíciónak köszönheti, de nemcsak szemiotikai értelemben: az imádkozó asszonyok kívánságát, gondolati és affektív tudattartalmát jeleníti meg fenomenális formában.

A megtestesülés pillanatának teljesebb megértéséhez azonban szükséges, hogy előbb az elbeszélésben dramatizált másik útvonalat, Mulvaney közlegény útját is végigkísérjük, hogy láthassuk, miért épp Mulvaneynek kell beülni a gyaloghintóba, és miért épp neki kell Krisna inkarnációjaként táncolnia az imádkozó bennszülött asszonyok között.

Mulvaney útja

A kritikának az elbeszélésről való konok hallgatását talán többek között az a tény is magyarázza, hogy komikus szövegről van szó: az a kulturális keveredés és zavar, amely máshol elsősorban fenyegetésként jelenik meg, itt sokkal inkább humor forrása. Naipaul szavai segítenek megérteni ezt a kettősséget: „Énem egyik részével Anglia és India találkozását erőszaknak éreztem; másik részem azonban nevetséges helyzetnek látta, amely öltözékek mulatságos keveredésében és egy tökéletlenül megértett nyelv széles körű használatában nyilvánult meg” (190).

A „Krisna Mulvaney megtestesülése” egyértelműen a komikus hőseposz hagyományát idézi meg, amennyiben Mulvaney nyereszkedéseinek és groteszk kalandjainak handabandázó elbeszélése travesztikusan ható heroikus felhangokkal gazdagodik. Erre utal az elbeszélés mottójában megidézett vers, a Breitmann lovaskapitány vitézkedéseit megörökítő komikus – és hibrid nyelvezetű – hősköltemény-paródia,¹⁴ a Macauley-hőskölteményből vett eleve travesztáló idézet (34), illetve Mulvaney egyik megjegyzése, amely a hősiesség diszkurzusát egyértelműen a gyarmati kontextusból veszi kölcsön: amikor a gyaloghintó bélésebe burkolózva hazafelé vezető dicstelen útjáról beszél, Sir Frederick Robertsnek a második afgán háborúban végrehajtott nagy menetelésével von párhuzamot (54/82).

A komikus hőseposzi hangvétel azért is illik az elbeszélés tematikájához, mert ez a könnyedebb tónus és a meseszerű felütés lehetővé teszi, hogy Kiplingnek ez a novellája a hiperbolikusság retorikai statégiáit igénybe véve olyan irányban tágítsa ki saját világát, a komikumon keresztülhaladva válva újra „komollyá”, ami elbeszéléseiben szokatlan: a szöveg a mítosz és a szakralitás felé nyit.

A kulcs egyértelműen Mulvaney alakja: az angol hadsereg ír katonája egy időre beköltözik a gyaloghintóba, és miközben megpróbálja saját képére formálni azt, maga esik át a legkülönbébb átváltozásokon. Láttuk, hogy saját kulturálisan kijelölt pályájáról letérve a hordszék hibrid tárgygyá válik. Mulvaney története sok szempontból hasonló: a hordszékbe befészkelődve idegen kulturális térbe hatol be, s a hordszékben ülve, elfoglalva egy bennszülött nő szimbolikus pozícióját, a templom szent terébe is bejut. Mulvaney viszonya a gyaloghintóhoz „kreatív rekontextualizálás, sőt, a tárgynak új szerzőséggel való ellátása, ami lehet bármi az elsajátítástól a vásárlásig és a lopásig” (Thomas 5). Ha az elbeszélés azt a belátást dramatizálja, miszerint a tárgyak lényege nem egyszer s mindenkorra adott a létrejöttüket kísérő intenciókban (Thomas 28-9, 125), s hogy ez a belátás kiváltképpen igaz a gyarmati ökonómia görbült terében, akkor valójában ugyanarról a folyamatról van szó – csak itt a tárgyak szintjén –, amiről Homi Bhabha a szubjektum és a nyelv kapcsán beszél: az áthelyeződés, a „fordítás”, a másféle kulturális kontextusba való bekerülés destabilizáló természetéről. A gyaloghintó átalakulása azonban itt Mulvaney figurájának jóvoltából komikus félreértések és átváltozások sorához vezet, és karnevalisztikus kontextusba íródik bele.

Mulvaney alakjának hiperbolikus felnagyítása révén az elbeszélés a közgazdasági cserelogika mellett másfajta logikákba és szimbolikus rendekbe is belehelyezi a főszereplő tárgyat és személyt. A fetisizmus – amely megjósolhatatlan és szeszélyes módon ruház fel bizonyos tárgyakat affektív és szimbolikus értékkel – részben ennek a kiszámíthatatlan, nem racionális és nem egységesíthető értékrendnek a metaforája, emellett azonban egy harmadik ökonómiai logika is szerepet játszik az elbeszélésben, amely valóban radikálisan kikezdi a racionális cserelogika elvét. Mulvaney alakja annak az ökonómiai elvnek a megtestesülése, amelyet Georges Bataille „általános ökonómia”

14 A mottó annyiban is megelőlegezi az elbeszélés központi pillanatát, hogy egy megszenteltelenítés áll a középpontjában: a templomban való vedelés, ami az úrvacsora travesztiájaként is értelmezhető.

névvel illetett, s amelyben a folyamatok célja nem a dolgok termelése és megőrzése, hanem azok fogyasztása, elpusztítása, elpazarlása. Bataille szerint a természeti folyamatok egyértelműen az általános ökonómia logikáját követik: az organizmusok majdnem mindig több energiával rendelkeznek annál, mint ami az önfenntartáshoz szükséges, vagyis a természetben a tevékenységek alapvető célja a felesleges energia elköltése, elpazarlása (ilyen folyamat a növekedés vagy a szaporodás). A premodern társadalmakban Bataille szerint még megvolt ennek a logikának a primátusa (rituális háborúk, áldozatok stb.), a modernitásban azonban a zárt, termelés- és megőrzés-alapú gazdasági logika győzedelmeskedett (*Accursed Share* 19-41), elfedve az általános ökonómia elsőbbségét, annak a törvénynek az igazságát, miszerint a veszteség, a veszteség, a mértéktelen fogyasztás és pusztítás vágya mélyebb és erőteljesebb a szerzés és megtartás vágyánál (*Visions of Excess* 252). Bataille szerint ez az impulzus, a „nem-termelő költsékezés” (*Visions* 117) impulzusa, amely kizárja az ésszerű, „normális” ökonómiát,¹⁵ s amelyet ez az ökonómia is kizár önmagából, csak elszórtan jelenik meg az emberi tevékenységekben (például a szerencsejátékban, a háborúban, az önmagáért való fényűzésben, a kultikus tevékenységekben, a perverziókban), és csak nagyon kevesek, a „szuverén” létezők képesek arra, hogy ennek a törvénynek megfelelően éljenek, hogy pazaroljanak, hogy azt keressék, ami zárt, diszkrét identitásukat és annak zárt ökonómiáját veszélyezteti (*Eroticism* 86). Mulvaney ennek az ökonómiai elvnek a megtestesülése – ami azt is jelenti, hogy Mark Paffardnak nincs igaza, amikor úgy véli, hogy Mulvaney olyan szerepet játszik Kiplingnél, mint a *Szentivánéji álom* mesteremberei (65), s hogy az alakjában rejlő „rejtélyeket és végtelenségeket nem kell túl komolyan vennünk” (66). Értelmezésem kiindulópontja az a feltevés, hogy Mulvaney „vidám alteritását” (Mason 1), hiperbolikus alakját és az elbeszélés többi komikus túlzását épp komikus, túlzó voltuk miatt kell komolyan vennünk.

Az alapkérdés az, hogy miért kell annyira Mulvaneynek a gyaloghintó. A kézenfekvő, korábban említett válasz természetesen úgy szól, hogy pénzzé tehető vagyontárgyat lát benne. Ez azonban csak az igazság fele. Mulvaney ugyanis – és itt ez a fontos – olyan vagyontárgyat lát a gyaloghintóban, amely „előbb-utóbb sörré változik majd” (39/70). Amikor Ortherist győzködi a gyaloghintó értékéről, és valami általános egyenértékre próbálja meg azt lefordítani, nem pénzről beszél: „Ortheris, fiacskám, ebbe’ a hordszékbe’ nem pár gallon ser van – de még csak nem is húsz gallon –, hanem hordószám meg dézsaszám. Hogy ki fia-borja, hogy hogy került oda, aztat nem tudjuk; de érzem a csontjaimba’, hogy Jock nem hiába ficamintotta ki a hüvelykujját, hogy mi hárman egy vagyont kapunk érte” (43/73). A „vagyon” egyértelműen italmennyiséget jelent, vagyis Mulvaney pénzhétsége – inkább pénzsomja – azért megengedhető, azért nem hasonlítható össze Dearsley kincshalmozásával, mert az ő ökonómiai logikája szerint az áruk értékét számszerűsítő és egymáshoz mérő egyenérték nem a pénz, hanem az ital. Előbb-utóbb minden jövedelem itallá változik, és a hasznot hozó tranzakciókra – például a sikeres pávavadászatra – csak azért van szükség, hogy a több pénz mihamarabb szó szerint likviddé váljon. Ezért is fontos,

15 A „normális”, zárt ökonómia lényege a lehető legkevesebb energia felhasználásával megőrizni az életet és termelni újabb szükséges tárgyakat (*Visions* 118).

hogya a történet kezdetét az elbeszélő önironikus mitizáló gesztussal így határozza meg: „Eltékintve most az egyéb körülményektől, ez a történet a Keserves Szomjúsággal kezdődött, amely a dolgok Első Okainak kezdetén található” (32/64). Hogy a gyaloghintót magában foglaló üzleti tranzakció különleges természetével Mulvaney is tisztában van, az abból is kitűnik, hogy ő is jól tudja: a gyaloghintóért kapott pénzt nem költheti vonatjegyre – noha ezzel érvel a papnak –, sem más „hasznos”, hétköznapi dolgokra, mert az egyszerűen nem arra való: vissza kell hoznia a barátaihoz, akikkel az égvilágon mindent megoszt (32/64), és át kell váltaniuk a szokásos egyenértékre, vagyis italra. Mulvaney tehát nem kincset vagy pénzt halmoz, hanem *fogyaszt*, pazarol, csakis azért akar bármit is birtokolni, hogy azt rögtön elpazarolhassa, s ekként bekapcsolódik abba a „kolosszális pazarlásba” (*Eroticism* 60), amelyet Bataille a természet általános ökonómiájának mélyén fedez fel.

Mulvaney esetében az ivás mitikus méreteket ölt, de ez csak az egyik, és nem is a legfontosabb eleme karnevalisztikusságának. Amikor részegen, az üvegekkel telepakolt gyaloghintóban nekiindul az országútnak, „ingbe-gatyába ment el, és fenemód káromkodott. Mikor elindultak az úton, a lába kalimpált kifelé az ablakon” (43/73). Dearsley beszámolója szerint „olyan részeg volt, mint a kocsmáros kocája” (44/73). A hetvenkedő katonára és Falstaffra emlékeztet, azzal a fontos különbséggel, hogy ő a Shakespeare-hőssel ellentétben jó katona, és több más elbeszélés tanúsága szerint a hadszíntéren is bátorságával tünteti ki magát.¹⁶ Nagytmondásai mellett karnevalisztikusságára utal hangsúlyozott testisége, iszákossága, rengő kacagásai („gale of laughter” [48/76]) és általában vett mértéktelensége. „Eljött a zsold napja, és vele a sör. A tapasztalatok alapján aligha lehetett arra számítani, hogy Mulvaney négyheti belső aszály után nem esik majd a mértéktelenség bűnébe” (43/73). Mulvaney komikus karnevalisztikussága azonban nem merül ki a falstaffi vonásokban, és szoros kapcsolatban áll a karnevalisztikusságnak azokkal a közismert szakrális és kozmikus gyökereivel, amelyekről többek között Bahtyin beszél részletesen, s amelyek, mint Roderick Marshall könyve részletesen bizonyítja, Falstaff alakjának archetipikus előzményeinél is megtalálhatók. Ha Mulvaney emlékeztet Falstaff figurájára, akkor ez elsősorban annak köszönhető, amit Lord Raglan így fogalmazott meg: „Shakespeare fejében az az elképzelés járt, hogy Falstaff szent ember” (id. Marshall x).

Mulvaney karnevalisztikus kalandjai, akár csak a gyaloghintó átváltozásai, a hindu templom szentélyébe, a megtestesülés pillanatához vezetnek el. Úgy tűnik, a gyaloghintó – passzivitása ellenére – oda viszi Mulvaneyt, ahová nemcsak neki – mármint a hintónak –, de mindkettőjüknek meg kell érkeznie. Az inkarnáció központi pillanata ekként nemcsak a gyaloghintó fetisisztikus funkciója felől olvasható, hanem olyan pillanatként is, amely betetőzi Mulvaney karnevalisztikus utazását, csodás átalakulásainak sorozatát, amelyeket épp komikus eltúlzottságuk miatt kell egyre inkább „komolyan vennünk”, s amelyeknek fényében a gyaloghintó nem más, mint mesebeli tárgy, amely varázslatos módon mindenkit átváltoztat.

16 Angus Wilson az egyetlen, aki felfigyelt a Falstaff-analógiára, s ami még fontosabb, a kapcsolatot ő is épp annak a bizonyítékeként olvassa, hogy Mulvaneyt nagy formátumú alakként kell olvasnunk (83). Kipling indiai elbeszéléseinek karnevalisztikusságát Sullivan említi (53-4).

Transzvesztizmus és metamorfózis

Mulvaney átváltozásainak logikáját a gyarmati kontextus és a karnevalisztikus-szagrális kontextus kölcsönhatásában kell értelmeznünk, figyelembe véve, hogy Mulvaney kulturális értelemben eleve alkalmasabbnak tűnik az átváltozásokra, amennyiben az angol identitáshoz képest eredetileg is „más”: ír és katolikus. Az átváltozások első, legnyilvánvalóbb stációja az, hogy a gyaloghintóba beülve Mulvaney szimbolikus értelemben bennszülött nővé válik, vagyis etnikai, kulturális és nemi határokat is áthág.

Kipling elbeszélésében a kulturális transzvesztizmus egyik legizgalmasabb és legrendhagyóbb dramatizálásával találkozunk, amely nem minden tekintetben illeszkedik bele az orientalista álöltözet-fantáziák sorába.¹⁷ Kipling szövegeiben a fő kulturális átöltözők természetesen Kim, a címszereplő kém Kipling legjobb regényében, valamint Strickland, a gyarmati Sherlock Holmes, számos novella szereplője, aki gyakran álöltözetben járja a bennszülött városrészeket. Az európaiak transzvesztizmusában keverednek az olykor egymással is ellentétes indítékok és késztetések: Strickland esetében látszólag egyszerű a képlet, hiszen itt a bennszülött világ alaposabb megismeréséhez és végső soron ellenőrzéséhez szükséges álruháról van szó, s a fehér rendőrnek az a képessége, hogy megtéveszse az angolokat éppúgy, mint a bennszülötteket, egyértelműen a fehér gyarmati autoritás megszilárdításaként olvasható (vö. McClintock 70). Kizárólag a gyarmati hatalom megerősítését látja a transzvesztizmusban Gail Ching-Liang Low, aki szerint az álöltözetet viselő európai fetisiztikus élvezetét leli saját szimbolikus hatalmának, „fehérségének” elrejtésében, abban a tudatban, hogy látszólag – a többiek számára valóságosan – hatalomfosztottság állapotában van (258). Másfelől a gyarmati transzvesztizmus mögött az a vágy is munkálkodik, hogy a fehér uralkodó kaszt képviselője mintegy bebizonyítsa, hogy indiaibb tud lenni az indiaiaknál, hogy a „fehérség” felsőbbrendűségébe az a képesség is beletartozik, hogy a fehér ember minden alsóbbrendű faj sajátosságait tökéletesen képes elsajátítani és utánozni (Kobena Mercer, id. Fuss 25). A perverz örömezzet forrása az, hogy a transzvesztita tudja, birtokában van a szimbolikus hatalomnak (a „fehérségnek”), csak éppen elrejtette azt, hogy kedvére fantáziálhasson róla, s hogy egy bizonyos kulcspillantásban aztán mégis előtárhassa rejtett tulajdonát. Ching-Liang Low szerint kizárólag ez a libidinális logika áll Kipling „transzvesztita”, bennszülött szereplőket is megszólaltató szövegeinek látszólagos hibridisége mögött is (255): a színlelt hatalomfosztottság háttérben mindig ott van a bennszülöttekről mindent tudó hatalom biztonsága és magabiztossága (ekként a bennszülött hangok olyanok, mint a többieket sikeresen megtévesztő álruhák). Ching-Liang Low mindvégig a jelenség aszimmetriáját hangsúlyozza: az európai kedve szerint levetheti a bennszülött álöltözetet, míg a bennszülöttek számára a gyarmati helyzetben nem adott a hasonló fantáziák kiélésének lehetősége: az európai ruhába öltözött bennszülött

17 E fantáziák részletes tárházát adja Marjorie Garber (304-352). A gyarmati transzvesztizmusról lásd még McClintock 65-72, Diana Fuss 25, Copjec 106-113 (főként 106), és Gail Ching-Liang Low 241-2, 248-259.

komikus figura, ahogy erről például a magát angolnak tettető indiai hivatalnok, a *bábú* kliséje is tanúskodik (253).

Ching-Liang Low túlságos egyoldalúsággal emeli ki a gyarmati transzvesztizmus tudatos vágyfantázia-elemét, mintha tudattalan és kényszeres készletek egyáltalán nem játszanának szerepet. A transzvesztizmust talán célszerűbb úgy tekinteni, mint a mimikri és a hibriditás sajátos esetét, amelyben nem könnyű szétválasztani az egymással is ellentétes pszichés összetevőket és készleteket: a keleti öltözet ekként egyrészt gyakorlati célokat is szolgáló álruha, másrészt a mássá levés készítésének való engedelmeskedés (Garber 330). Még Strickland esetében sem annyira egyszerű a helyzet, hiszen szemmel láthatóan élvezetet leli a transzvesztizmusban, a bennszülött világban való elmerülésben; feleséget például úgy szerez magának, hogy bennszülött szolgálónak maszkírozva kerül szíve választottja közelébe (a „Miss Youghal szolgálója” című elbeszélésben), és nincs kedvére, amikor megállapodott házasemberként fel kell adnia álruhás portyázásait.

Mulvaney transzvesztizmusa eleve teljesen másféle körülmények között zajlik. A gyaloghintó elsajátítása és az abba való beülés a jármű ruha-funkciójának köszönhetően még értelmezhető tudatos, ellenőrzött átöltözésként, a gyaloghintó mágikus hatása alól azonban Mulvaney sem tudja kivonni magát. Mulvaneyt a gyaloghintó olyan léthelyzetbe juttatja, amikor nem egyszerűen kedvét leli az álöltözetben és a mögötte rejlő eltitkolt szimbolikus hatalomban, hanem kénytelen valóban „mássá válni”. Amikor meglátja a templom falait beborító „bujaságos rajzolatokat” (50/78), még ő is belepirul, „mint egy” – itt keresgéli a megfelelő hasonlatot – „mint egy maharáni” (50/78): vagyis az, aki nek a gyaloghintóban ülnie kell(ene).

Mulvaney a templomba bejutva rájön, hogy becsukódott mögötte a „nagy fekete kapu” (50/78), s hogy innen nincs visszaút, és csak úgy tud kijutni, ha előre menekül: „Attul a nagy kaputól kicsit gondolkodóba estem, mer’ láttam, hogy csak úgy juthatok ki innét, ha előrefele megyek, a visszavonulás útja zárva lévén” (50/79). Ennek a döntésének jelképes értéke van: miután bekerült egy metamorfikus folyamatba, belátja, hogy végig kell járnia ennek a folyamatnak az összes stációját, hogy ki kell lépnie önmagából: előbb istenné – pontosabban egy isten megtestesülésévé, avatárjává – válik, majd a templomból kijutva és a hazafelé vezető úton, a rongyos bélésbe burkolva valóban bennszülött lesz belőle, méghozzá úgy, hogy nincs módja változtatni ezen a helyzeten, s hogy a bennszülött-létet megfosztottságként éli meg: „Hanem fiaim – mondja visszatérve barátainak –, kezdem már kapizsgálni, hogy mér’ nem viszik semmire ezek a szerecsenyek. A bakancsom nélkül, meg hogy a nadrágom úgy néz ki, mint a csipkeharisnya, amit azok a puccos táncosnők hordanak, kezdem úgy érezni magamat, mint egy szerecseny – gyávulok, mindentől kitör a frász” (47-8/76).

Mulvaney átváltozásainak értelmezése azonban nem állhat meg ennél a mozzanatnál: az a tény, hogy a templom sötétségében Mulvaney *valóban* átváltozik bennszülötté (amikor a gyaloghintó miatt szimbolikus értelemben maharáni, egyszeriben szegénylős lesz), Kipling világában csak mitikus szintre emelve lehetséges, s ebben a szövegben ez a megemelkedés, mitologizálódás a komikus hőseposz hiperbolikus nyelvének segítségével jön létre. A mássá válás úgy lehetséges, ha ez az átváltozás minden határt megszüntet és minden más átváltozást lehetségessé tesz, vagyis ha a gyaloghintó valóban mágikus átváltoztató helyként működik, ahol az identitás képlekennyé vá-

lik, és az odabent ülő bármilyen alakot magára ölthet. Másként fogalmazva: a novellának létezik egy olyan szintje, ahol Mulvaney valóban „isten”.

Áthágás és áldozat

Mulvaney átalakulásai, áthágásai mitikus szinten is olvashatók: láttuk, hogy ökonómiai szempontból karnevalisztikus figura, aki minden jövedelmét elpazarolja, és önkívületet előidéző alkoholra fordítja; karnevalisztikusságának mélyebb értelme és az alternatív ökonómiai rendszer azonban csak úgy tárul fel, ha számot vetünk Mulvaney alakjának szakrális jellegével.

Ehhez először az elbeszélés egyik visszatérő motívumát, a kosz és a föld egymással összefüggő metaforáját érdemes szemügyre venni. Sajátos módon épp ez az első olyan mozzanat, amelynek révén a főszereplő átváltozóképesége mélyebb értelemben karnevalisztikus és szakrális vonásokat ölt magára. A tisztaság és a kosz ellentéte az elbeszélés egyik meghatározó kétértelműsége, amely már a leghétköznapibb szinten is összekapcsolódik a novella szakrális-mitikus dimenziójával.

Mulvaney szimbolikus átváltozása nyelvi szinten voltaképpen már első expedíciója legelején, a gyaloghintó felfedezése előtt megkezdődik. Útnak indulván a pávavadászatra, felkéredzkedik egy indiai fuvaros ökrösszekerére, s amikor a szekeres szabadkozik („De én ezen a szekéren csak földet [*dhirt*] viszek” [36/67]), Mulvaney különös választ ad: „Föld [*dhirt*] vagyok én is, de még nálam szárazabb földet sose szállítottál” (36/67). A *dirt* szónak, amely itt az építkezéshez használt földet jelenti, „kosz”, „piszok” az alapjelentése, és Mulvaney önmeghatározásában mindkét jelentés kulcsfontosságú. A metaforikus önmeghatározás „kosz” jelentése – amelyet később megerősít a szöveg – annál is különösebb, mivel katonaként Mulvaney legfontosabb alapelve a *tisztaság* mindenek felett való dicsérete. „Aki koszos [*a dhirty man*] – magyarázza az elbeszélőnek –, azt akkor is becsaklizzák a fogdába, ha remeg a térgye, ha meg elhagyta az egyik fuszeklijét, mán mehet is a hadbírószék elibe. De a tiszta és rendes katona [*a clane man*], aki díszére válik az ezredjének, nohát az a katona, mán ha nem csinál valami nagy butaságot, azt teszi, amihez csak kedve tartja; ha akarja, leihassa magát a sárga földig. Na lássa, ezér’ jó derék katonának lenni [*that’s the pride av bein’ dacint*]” (33/65). Kirándulásai alkalmával azonban mintha épp az ellenkező imperatívuszt követné: Mulvaney, aki a jelek szerint azzal a képességgel bír, hogy átváltozzon azzá, amit az általa éppen igénybe vett jármű szállítani szokott, legyen az kosz vagy maharáni, „fülig mocskosan” tér haza (34/66), ahogy a benaresi kaland után is egyenruha nélkül, koszosan, a szakadt lepelbe burkolva jelenik meg.¹⁸

A tisztaság a kosz eltávolítása, ami – mint Mary Douglas kifejti – antropológiai értelemben nem más, mint a szimbolikus világ megszervezésének egyik fontos tényezője: „a dolgok elválasztásával, megtisztításával és elhatárolásával

18 Amikor Mulvaney hazatér bolyongásából, Learoyd az, aki először rájön, hogy a furcsa jelenés valójában az elveszettnek vagy halottnak hitt jóbarát: „úgy emelkedett fel a koszból [*dirt*], mint ahogy a bika tisztítja le a csülkét a dagonyázás után” (47/76).

val, az áthágások megbüntetésével kapcsolatos eszmék legfőbb funkciója az, hogy rendet teremtsenek egy természeténél fogva rendetlen környezetben” (*Purity* 4). A kosz nem más, mint – Lord Chesterfield épp Mary Douglas által híressé tett meghatározásában – „olyan anyag, amely nincs a helyén” [*matter out of place*, „Pollution” 50, *Purity* 36, 165]. A viktoriánus középosztály képzeletében – Anne McClintock szerint – a fetiszált kosz közvetlenül is kapcsolódott a közgazdasági metaforikához. Ha az árufetizmus a kereskedelmi cserét, a piac anonim logikáját teszi meg a társadalmi közösség és fejlődés alapjának, s ezzel párhuzamosan eltagadja és elrejteti az árut létrehozó fizikai munkát, akkor a kosz fétise épp azért elfogadhatatlan, mert arra az elfojtott, eltagadott igazságra emlékeztet megengedhetetlen módon, hogy a tárgyak eredete a fizikai munka (153-4). Mint McClintock írja, a kosz, mint minden más fétis-tárgy, értékválságot fejez ki (154).

A kosz metaforája azonban ennél szélesebb értelemben is olvasható, közvetlen összefüggésben az általános ökonómia bataille-i fogalmával. A kapcsolat a kosz – Mulvaney kosz-identitása –, a katonaság és Mulvaney szakrális funkciója között nem meglepő annak fényében, amit Mary Douglas, illetve jóval korábban Roger Caillois (21-38) és Georges Bataille (pl. *Accursed Self* 95-98) mondott a szakrális szféra két ellentétes aspektusáról: ha a szakrális eredeti jelentése „elkülönített”, „elzárt”, veszélyes, tiltott, speciális módon kezelendő, akkor a lényege az, hogy a mindennapi létszférát vízhatlan módon el kell szigetelni tőle. Bataille a heterogenitás két formájáról beszél, amelyekhez képest a hétköznapi létezés, a homogenitás meghatározza önmagát (*Visions* 144-149). Az egyik a tiszta, nemes, felsőbbrendű („imperatív”) heterogenitás, amelyet az istenség, illetve az érinthetetlen uralkodó alakja testesít meg, aki nem vesz részt a mindennapi élet zajlásában. A másik a tisztátalan heterogenitás (amit az abjektált test, a rothadó hulla, a kosz, vagy például az érinthetetlenek kasztja testesít meg). A tiszta, felsőbbrendű heterogenitás garantálja a homogén világ stabilitását, fennmaradását, amely csak úgy képes jelentést adni önmagának, ha kizárja a tisztátalan heterogenitást, a koszt.

A homogén társadalom számára az örülteken, költőkön és másokon kívül többek között a katonák is heterogén elemeknek – kosznak – számítanak (*Visions* 142), akik azonban a hadseregen belül belső homogenitássá változnak: formátlan masszaként indulnak, és geometrikus renddé szerveződnek (150), létüket teljes egészében a szabályok határozzák meg. Profán szinten az elbeszélésben erre a szabályozottságra utal a katonai élet monotóniája, a „helyőrségi élet határtalan egyhangúsága” (31/64): „Reggel és este ugyanazon a poros kiképzőtéren gyakorlatoztatták őket. Fel és alá meneteltek ugyanazon a poros és fehér útszakaszon, ugyanabba a templomba és italmérésbe jártak, ugyanabban a kimeszelt falú, barakknak nevezett istállóban éltek, két hosszú éven keresztül” (31-2/64). Mary Douglas írja, hogy a tisztaság, amikor nem eszme, hanem megélt valóság, meglehetősen unalmas és meddő (162): a változás és a kétértelműség ellentéte és ellensége.

Ahogy Roger Caillois mondja, a szabályok és tiltások alkalmasak arra, hogy fenntartsák egy közösség állandóságát, arra viszont alkalmatlanok, hogy megújítsák a világot: ehhez az isteni, szakrális szféra teremtő erejére van szükség, amely normális körülmények között veszélyes a hétköznapi világ működésére és stabilitására nézve (96). Időről időre szükség van tehát a világ megújítására, illetve – Bataille ökonómiai terminológiájával – a felgyülemllett

energiamennyiség elpazarlására. A katonák hármasság kötelessége erre az elvre is utalhat: feladatuk, hogy „makulátlanul tisztán tartsák magukat és a felszerelésüket, hogy tartózkodjanak a feltétlenül szükségesnél gyakoribb lerészegedéstől, és hogy háborúért fohászokodjanak” (31/63). A három kötelesség szorosan összefügg egymással, amennyiben mindhárom a hétköznapi létezés ökonómiájának fenntartását szolgálja: a tisztaság a homogén létezés tisztán tartása, az időről időre esedékes lerészegedés a mértéktelen fogyasztás és pazarlás személyes szintű megvalósulása, a háborúért való fohászokodás pedig ugyanez közösségi szinten. A háború az áthágás, a mértéktelen pazarlás és pusztítás ritualizált, megengedett módja, amelyre a katonák túlszabályozott közösségének időről időre szüksége van. Az elbeszélés kontextusában a háború ezen a legelvontabb, antropológiai szinten jelenik meg: a katonákat nem érdekli a hadviselés politikai és társadalmi vetülete, legfőképpen pedig nem győzelemért fohászokodnak, hanem háborúért, azért a kollektív tevékenységért, amely Bataille szerint valaha az ünnep funkcióját látta el (*Eroticism* 76).

Mulvaney kosz-mivolta és önmeghatározása arra utal, hogy a katonai szabályzat – és saját kaszárnya-filozófiája – által kulcsfontosságúnak tartott tisztaság és mértékletesség csak akkor tölti be funkcióját, ha ő időről időre áthágja a bennük foglalt szabályokat és tiltásokat. Mivel háborúért hiába fohászokodnak, az alkohol pedig csak profán önkívületet kínál, más megoldásra van szükség (vö. *Visions* 150-151; *Theory of Religion* 57-9). Kell valaki, egy rituálisan kijelölt áldozat, aki a közösség *helyett* és az egész közösség számára megújítja a szimbolikus világot. Mulvaney karnevalisztikus funkciója és metamorf képessége végső soron azt jelenti, hogy ebben a fiktív világban ő sérti, ő sérteti meg a szabályokat és hágja – hághatja – át a korlátokat, tiltásokat. Zsoldfizetés után az ezredes örömmel engedi Mulvaneyt eltávozásra: „tudta, hogy közeleg az időről időre elkövetkező esedékes kitörés [*seasonal outburst*], s reménykedett, hátha az ő fennhatóságán kívül tombolja majd ki magát” (43/73).

Mulvaney útját ekként úgy is tekinthetjük, mint rituális áthágások sorozatát, mitikus utazást, amelynek végső tétje Mulvaney meghalása és feltámadása, s ezáltal a homogenitás világának – a monoton kaszárnya-létezésnek a – megújítása. Istenné válása után, a templomból való menekülés során útjának következő stációja a megmerítkezés a folyó bűzlő vizében (54/81), és a holtak földjére való eljutás, a tabunak számító – heterogén, abjekt – hullákkal való érintkezés. A víz azért bűdös, mert „pont ott értem ki a folyóho’, ahun a hótakat szokják égetni, ott sercegett mellettem egy ilyen ragályosságos hulla” (54/81). A „ragályosságos” [*contagious*] szó eredetije Mulvaney egyik malapropizmusa: Mulvaney azt akarja mondani, hogy amikor kiért, épp mellette volt egy hulla [*contiguous to*], ám ehelyett a másiktól nem sokban különböző „fertőző”, „ragályos” jelentésű „contagious” jelzőt használja. A szöveg itt nyelvileg performálja is azt, amiről szó van: ebben a mitikusan kondicionált világban a kapcsolat egyben szennyeződést, fertőzést is jelent.¹⁹

19 Bataille felfogásában az oszlófélben lévő hulla egyben az egymástól elkülönült egyedeken felülemelkedő, azokat tartalmazó, energiaként felfogott élet zajlásának szimbóluma is, s a vele való kapcsolat, az undor legyőzése a megújulás kulcsa is (*Accursed Self* 100-101, *Eroticism* 13, 59), ahogy ugyancsak „az undor legyőzése” az áldozati rítus lényege is (*Eroticism* 92).

Mulvaney, a tisztaság hirdetője ekként – Kipling másik hőisével, Morrowbie Jukes-szal ellentétben²⁰ – képes túllépni az undoron, és időről időre a tisztátalanság, a kosz megtettesítőjévé, áthágások végrehajtójává, apollóniból dionüszoszi figurává válik, méghozzá úgy, hogy kiválasztottsága miatt teljes büntetlenséget élvez. Mulvaney történetét két szentségtörés fogja közre, amelyek közül a második a templomban bemutatott inkarnációs mutatvány, az első pedig Mulvaneynek az elbeszélő által emlegett régebbi sikeres pávavadászata. Noha a páva szent madár, amelynek elpusztítása szigorúan tilos és a bűnös meglincselését vonja maga után, neki mégis sikerült úgy intéznie, hogy „a helyi vallási érzékenység legkisebb sérelme nélkül hat pompás pávabőrrel tért vissza, amelyeket jó haszonnal eladott” (33/65). Hogy miképpen sikerült mindezt megoldania, arról az elbeszélő hallgat, de Mulvaney különös funkciójának fényében nyilvánvaló, hogy ő az, akinek számára megengedett a szentségtörés, sőt, ő maga épp azért szakrális figura, mert a szabályok ismételt áthágása révén időről időre megújítja a világot.

Mulvaney alakja sokféle mitológiai szerepet sűrít: egyrészt trickster-figura, aki büntetlenül hágja át az etnikai, nemi és metafizikai határokat²¹ (s mint Hermész, ő is a tolvajlás és cselvetés istensége is), másrészt a meghaló és feltámadó vegetációisten prototípusa, harmadrészt pedig – és az előbbi funkcióval összefüggésben – áldozat (a szó *sacrificium* értelmében).²² Az áldozati rítus a világ megújításának egyik módja: mindig helyettem áldoznak fel valaki mást, hogy én tovább tudjak élni. Mulvaney alakváltoztató képességének, kosz-mivoltának mélyebb jelentése áldozati funkciója. Alakjában összekapcsolódik a bataille-i heterogenitás mindkét aspektusa: a tisztátalan és az imperatív. Ebben a tekintetben fontos, hogy Mulvaney nem magától indul pávavadászatra, hanem a többiek *választják ki*: az elbeszélő felbujtására Ortheris és Learoyd is úgy dönt, neki kell mennie: amikor a helyőrségben az élet elviselhetetlenül monotonná válik, amikor a katonák hiába teljesítik kötelességüket és imádkoznak háborúért, a többiek gyakorlatilag elküldik Mulvaneyt pávavadászatra. Mulvaney e szavakkal búcsúzik: „akaratom ellenére megyek – csak azért, hogy a kedvetekbe’ járjak. Mán nem mintha szerintem bármi teteje vóna annak, hogy pávakokasokra durrogatok itt átabotába ebbe’ a pusztaságba’; úgyis tudom, hogy maj’ lefekszek valahol, oszt ott halok meg szomjan. Fogjak nektek pávakokast, tohonya léhűtők – aztán maj’ feláldoznak [*sacrificed*] a parasztok” (34/66).

Mulvaney az adott kontextusban meglepőnek tűnő „feláldozni” igét használja; amikor a gyaloghintóban meglátogatja Dearsleyt, hogy csúfolódjon vele, ellenfelét „keresztrefeszített [*crucified*] napszámosnak” nevezi (44/74).²³ Nem véletlen,

20 A „Morrowbie Jukes különös vágója” („The Strange Ride of Morrowbie Jukes”) című elbeszélés elemzését lásd Bényei, „Kipling Kolonoszban”.

21 Mulvaney kalandjai a legprózaibb értelemben is áthágásnak minősülnek, az angol katonáknak ugyanis tilos volt bennszülött helyekre belépni (Ching-Liang Low 265j).

22 Az áldozat vagy feláldozás rituális intézménye a fetisizmushoz is kapcsolódik, amennyiben az áldozat mindig valaki vagy valami *helyett* áll, vagyis a belső tartalmak, affektusok más személyek vagy tárgyak révén való átéléséről, levezetéséről van szó (Žižek, *Plague* 109).

23 Az áldozatra való konkrét hivatkozás még egyszer fordul elő a szövegben. Amikor Learoyd Dearsleyt hibáztatja Mulvaney eltűnéséért, „azzal a javaslattal élt, hogy késelem nélkül aprítsák fel Dearsleyt, afféle Mulvaney kísértetének szentelt rögtöni áldozat gyanánt” (44/74).

hogy ezeket a szövegösszefüggésből látszólag kilógó kifejezéseket használja, Mulvaney útja ugyanis áldozati rítus: ő testesíti meg mindazt a koszt, szennyeződést, keveredést és rendetlenséget, amit a szimbolikus rend kivet magából; a hordszékben történő átváltozásának egyik jelentése, hogy mások helyettesítőjévé, kivetülésévé válik, a hordszékbe való beülés révén átlép egy határt, amelyen túl képlékennyé válik az identitása: *bármi* lehet. Mások helyett szenved, ezért logikus, hogy épp Krisna, a közbenjáró emberisten-avatár legyen; miközben mások kivetülésévé válik, önmagán kívülre is kerül: a templomban eljárt „kísértettáncá”(52/80) nem más, mint az önkívületben hánykolódó asszonyok vonaglásának (52/80) átvétele, vagyis a szó szoros értelmében önmagából való kilépés, kinyílás, *ön-kívület* (Bataille „az isten létezését mint az éntől való önfeledt menekülés legfelsőbb tárgyát” jellemzi [*Visions* 133]). Élménybeszámolójában Mulvaney azt mondja: „Meglehet, tán én is megbolondultam akkor” (52/80), majd énekléséről szólva hozzáteszi: „még én se ismerem fel a saját hangomat, mikor énekeltem” (52/80). Megvalósítja azt, ami Bataille szerint a szakrális, túlságra, pazarlásra épülő általános ökonómia alapvető vágya: „az én elvesztésének vágya”, kiszabadulás az elkülönült, lehatárolt létezés racionális, apollóni rendjéből (*Visions* 252, 237). Az önmagunkból való kiszabadulás olyan lélektani mechanizmus, amely halállal is végződhet (*Visions* 67), és az áldozati rítus ebben az értelemben nem más, mint saját évnesztő vágyunk (vagyis önmegsemmisítésre irányuló vágyunk) áthelyezése valaki másba: az istenségbe, aki beleegyezik abba, hogy áldozattá váljon (*Accursed Self* 107; vö. *Eroticism* 90-93). „Csakis az istenség igazolja, excesszív módon, az elvet, miszerint a vágy valódi tárgya a veszteség és a veszély” (uo.). Áldozati, világmegújító szerepénél fogva sem véletlen, hogy épp Krisna inkarnációjaként lejt táncot a templomban: Siva, akinek Krisna az egyik emberi avatárja, a világ fennmaradásának elve, aki akkor jelenik meg, amikor a világot a gonosz erői pusztulással fenyegetik.

Mulvaney visszatérésének jelenetében teljesen nyilvánvaló a metafizikai és mitikus dimenzió jelenléte. Mulvaneyt társai halottnak hiszik, és hogy elűssek valamivel az időt, kimennek a pusztába [*waste*] tarajos sültre vadászni (46/75). A „waste” szó használata az elbeszélés kontextusában beszédes, hiszen a szó nemcsak pusztaságot jelent, hanem pazarlást és felesleget is, vagyis annak az ökonómiának az alapját, amelyet Mulvaney jelképez. Ettől a pillanattól kezdve tehát egy másféle, *waste*-alapú ökonómia rendjében vannak, s Mulvaney épp azért tér vissza, mert ebben a térben várják. Ortheris, Learoyd és a Mulvaney helyét elfoglaló elbeszélő azonban egyre csak szomorkodnak, még a kutyák csaholása sem elég ahhoz, „hogya kiragadjon bennünket önmagunkból” [*to take us out of ourselves*]. Vagyis épp arra a rituális önkívületre volna szükségük, amit Mulvaney megtapasztal – helyettük is. A táj a hold által kísértetiesen megvilágított (*lunatic*) vidékké válik: a holdfény átváltoztatja a dolgokat, a tamariszkuszbokrok is „összecsődült ördögökre” emlékeztetnek (46/75). Ortheris „nyavalyás vidéknek”, „őrült egy országnak” nevezi a tájat, majd hozzáteszi: „A kellős közepiben meg ott táncol egy bolond” (46/75).

És valóban, ott a hold orra előtt egy Csodás Jelenés [*Portent*] toporzékolt [*pranced*] – a pusztaság hatalmas és rongyos szelleme [*spirit of the waste*], amely a szárnyait csattogtatta a távolban. A földből bújt elő; felénk közeledett, és a körvonalai állandóan változtak. A tóga, asztalterítő vagy pongyola, amit a lény viselt, százféle alakot öltött. Egyszer megállt az egyik szomszédos halom tetején, összes kezével és lábával rúgkapálva és hadonászva a szélben. (46-7/75-6)

Mulvaney maga a megtestesült metamorfikusság, a körvonalak és identitás nélküli létező: a földből bújik elő (itt igazolódik első metaforikus önmeghatározásának „föld”-eleme), ami khtonikus jellegére és feltámadt voltára egyaránt utalhat, egyszerre madárszerű lény és szellem (a „waste” szelleme, tehát a kifejezés nemcsak „a pusztaság kísértetét vagy szellemét” jelentheti, hanem a „pazarlás vagy túlság szellemét” is). Toporzékolását, rúgkapálását Ortheris eleve táncként azonosítja, ami egyrészt a templomban előadott önkívületi tánc megisméltése (teljesen más, mint Mulvaney bemutatója, ami visszaíródik a reprezentáció racionális és csereértéken alapuló rendjébe), másrészt egy másik táncot is felidéz: Dionüszosz vagy Szilénosz táncát. Ez az a Mulvaney, aki a templomban bemutatott rituális, önkívületi tánca után valóban isten, s úgy is mutatkozik be: „Ezennel tudatom veletek, hogy isten vagyok, és kéretik is úgy bántani velem” (47/76). Valóban isten, amennyiben végtelenül metamorf, amennyiben egyszerre képes minden lenni és mégis önmaga maradni, amennyiben neki a többiekkel ellentétben megadatott, hogy periodikusan, az „időről időre esedékes kitörések” idején valami radikálisan különböző ökonómia szerint tapasztalja meg saját szubjektivitását és a világhoz való viszonyát.²⁴

Mulvaney visszatér a profán életbe, és visszavedlik a szabályok és a tisztaság legfőbb szószólójává. Az ezredes korábban azon tűnődik, vajon mi lehet a titka annak, hogy Mulvaney ilyen sikeresen oltja be a tisztaság és rendszeret eszményét az újoncokba. A hétköznapi szinten adott magyarázat (45/75) azonban nem elegendő: szükséges hozzá Mulvaney szakrális szerepének megértése is. Mulvaney szakrális mivoltának köszönheti, hogy mindkét szimbolikus rendben megtalálja a „helyét”, vagyis képes elfoglalni valamilyen őt megillető helyet (mindig az őt megillető helyet foglalja el), mint ahogy az is szakrális mivoltának köszönhető, hogy épp ő kell a gyaloghintó visszajuttatásához, visszahelyezéséhez. Ami – vagyis a gyaloghintó visszajuttatása – tehát egyfelől a gyarmati kizsákmányolás allegóriájaként olvasható, ezen a szinten nem más, mint egy áldozati és világmegújító rítus szükséges lépcsőfoka és járulékos eredménye. Mulvaney a rituális áldozati megújulások és világmegújítások közötti időszakokban épp azért lehet a törvény hangja és megtestesülése, mert ő maga – akár az isten – épp a törvény megszegéséből veszi feltétlen autoritását. Ő az abszolút heterogenitás, aki egyszerre lehet kosz és feltétlen autoritás (vö. Bataille, *Visions* 145). Erre utalnak az elbeszélés utolsó szavai, amelyeket ő intéz az újoncokhoz: „tartsd magad tisztán” [„Keep Clean”, szó szerint: „maradj tiszta” (55/82)].

Átvitelek

A gyarmati kontextusban Mulvaney metamorfózisai arra utalnak, hogy a gyarmati léthelyzet a szubjektivitás eredendő változékonyságát, képlékenységét vonja maga után, de ez a tény a „Krisna Mulvaney megtestesülése”-ben a Kip-

24 Ennek a szuverén ökonómiának szerves része például az, hogy Mulvaney a szerencsére hagyatkozik: „Ha idegen földre vetődöl, csak maradjál nyugodtan, osztraj kihúz a csávából a Brit Hadsereg örökös szerencséje” (49/77). Vö. Bataille, *Visions* 231.

ling-novellákban megszokottól igen különböző előjelet kap. A főszereplő – a gyaloghintóval való kapcsolat révén is – olyan hibrid szubjektivitást allegorizál, amelynek instabilitása általában ijesztő és fenyegető a gyarmati világ rendjére és ökonómiájára nézve, legalábbis Kipling írásaiban többnyire ilyenként jelenik meg, itt azonban Mulvaney egyszerre ironikusan eltúlzott és szakralizált alakja, mivel áthelyeződik a karnevalisztikus és mitikus dimenzióba, engedélyezett módon hajtja végre az átváltozásokat: miután istenné válik, a bennszülötté válás [*going native*] abszolút tabuja sem tabu többé számára. Az ír katonafalstaffi figurája egyszerűen „túl nagy” ehhez: bármivé változzon is át a gyaloghintóban, eredendő képlékenysége révén képes minden újabb identitást bekebelezni. Karnevalisztikussága és szakralitása azt jelenti, hogy az identitásváltások, az átalakulások az ő esetében túllendülnek a hatalomszilárdítás és megfosztottság manicheisztikus gyarmati kétosztatúságán, ezen a szinten ugyanis ez az ellentét feloldódik a metamorfikusság, az alakváltoztatás általános sokféleségében.

Mulvaney komikus átváltozásai nemcsak a gyarmati kétosztatúságot oldják fel a sokféleségben, de emellett mintegy megnyugtató ellenpontként hatnak Angol-India fenyegető heterogenitása és hibriditása ellenében is. Mulvaney szerepe a gyarmati ökonómia és interszubjektivitás egészét tekintve ugyanaz, mint ami a hindu templomban: *deus ex machina*, aki olyan dimenzióba (a karnevalizált mítosz dimenziójába) helyezi az elbeszélésben megjelenő (gazdasági, politikai, társadalmi) konfliktusokat, ahol azok valóban meg- és feloldhatóvá válnak, de csakis metaforikus szinten. Mulvaney figurája és az általa képviselt általános ökonómia ugyanis csak metaforikus szinten jelent megoldást a gyarmati interakciók és a gyarmati (inter)szubjektivitás aszimmetrikusságaira, összemérhetetlenségeire. A novella világában Mulvaney metaforikus önmeghatározásai performatív módon valóra válnak: Mulvaney áldozat, de komikus, karnevalisztikus áldozat, aki úgy képes megújítani a világot, hogy nem hal meg igazán, aki úgy válik istenné („Isten vagyok”), hogy nem válik istenné igazán, aki úgy föld és kosz („Föld vagyok én is”), hogy nem föld és kosz igazán. Vagyis megistenülése és a világ megújításának folyamata hangsúlyozottan figuratív szinten megy végbe. Ezen a ponton érdemes még egyszer visszatérni a metamorfózisok természetére és legfőképpen azok közegére.

Mulvaney átváltozásainak színhelye és eszköze mindig valamely közlekedési eszköz: a fuvaros szekere (itt válik földdé-kosszá), illetve a gyaloghintó (itt válik bennszülött nővé, majd istenné, s végül a kárpitba tekerve földönfutó bennszülötté). Ezen a szinten úgy tűnik, a gyaloghintó a szöveg önreflexív metaforájaként is olvasható: ugyanúgy más dimenzióba helyezi a benne tartózkodót, mint maga az elbeszélés. Akárcsak a metafora, amely nyelvi tranzakció, áthelyezés, valamely szónak vagy jelentésnek egy másik területre való átvitele, a jármű is az átvitel eszköze, az a mechanizmus, amelynek révén az interszubjektivitás és a (gazdasági) interakció traumatikus természete más szintre vihető át, és – köszönhetően Mulvaney karnevalisztikus trickster- és istenfigurájának – feloldódik valami korlátlan és korlátozhatatlan metamorfikusságban.

A gyaloghintó, az átváltozások és átváltások mozgatója (a metaforikus mechanizmus önreflexív metaforája) azonban maga is mozog: egy eredendő, de elmesélhetetlen erőszakos aktus – a „másik történet” – révén kilendül mozdulatlanságából, illetve előírt pályájáról, és ebben a kizökent állapotban, vagyis „átváltozva” hajtja végre az átváltoztatás csodáit, amelyeket Kipling szövege

gazdasági tranzakciókként metaforizál (Dearsley tombolája, a kamatozó tőke profitképzésének titka is a gyaloghintó egyik „csodája”, beleilleszkedve az átváltozások sorába). A történet tehát nyelvi cselekedetté vagy tranzakcióvá konvertál egy politikai-társadalmi cselekedetet, s a gyaloghintó visszajuttatása allegorikus értelemben egy *deviancia*, *perverzió* megszüntetése, az átvitel eszközének visszajuttatása saját pályájára. Az allegorikus „másik történetben” eként a dolgok a helyükre kerülnek, s úgy tűnik, a szöveg logikája épp az alternatív általános ökonómia sajátosan gyarmati lokalizálását, biztonságos elkülönítését szolgálja: az uralhatatlan átváltozások helyszíne a *bennszülött* szekér, a *bennszülött* gyaloghintó és a *hindu* templom. A kizökkenés, a szabályok áthágása a bennszülött világon belül reked, nem teremti meg az általános ökonómia alternatív világát: a vonagló hindu nők, az önkívület, Mulvaney kísértet-tánc és holtakkal való kapcsolata deviancia, kitérés marad. Ha a gyaloghintó a metaforikus átvitel metaforája, akkor az elbeszélés cselekménye ezen a szinten a metafora kizökkenésének, kilendülésének allegorizálása és aberránsként – bennszülöttként – való azonosítása; vagyis a „normálisan” működő metafora ökonómiai értelemben nem sérti meg a zárt gazdaság rendjét, s ellenőrzött áthágása – mint Mulvaney eksztázisa – csak a homogén világ stabilitásának biztosítója. Erre utal az is, hogy a megistenülés – legalábbis Mulvaney elbeszélésében – a hasonlóság rendjén alapul és ezen a renden belül marad.

Mintha Mulvaney útja és a gyaloghintó útja annak ellenére két különböző allegorikus történetet mesélne el, hogy az elbeszélés jelentős részében ugyanazon útvonalon haladnak; ráadásul, noha Mulvaney története szól az áthágásról, az áldozat világmegújító szerepéről és az általános ökonómia felsőbbrendűségéről, mégis úgy tűnik, a gyaloghintó története a radikálisabb történet. Mintha a mitikus-karnevalisztikus elbeszélésként olvasott szöveg (Mulvaney kalandjai) és a metanyelvi vagy metafiguratív allegóriaként olvasott szöveg (a gyaloghintó viszontagságai) a fentiek fényében másfajta, ellentétes előjelet kapna. Ehhez elég összevetni a két „főszereplő” saját kulturális közegébe való visszatérését. Míg Mulvaney metamorfózisai ellenére változatlanul tér vissza a hadseregbe és a három elválaszthatatlan barát szűk közösségébe, addig a gyaloghintó visszatérése már korántsem ilyen zökkenőmentes.

Esett róla szó, hogy visszatérésének pillanatában Mulvaney még radikálisan *más*: a pusztaság – és a felesleg – szelleme, koszos és félig meztelen bennszülött („szerecseny”), őrült, kísértet, ő maga pedig istenként mutatkozik be: „Ezennel tudatom veletek, hogy isten vagyok, és kéretik is úgy bánni velem” (47/76). A folytatás azonban már a visszaváltozás, normalizálás folyamatát indítja el: „bár fene tudja, asszem az áristomba mégiscsak mint közkatonát fognak maj’ becsaklizni” (uo.). Ezután következik Mulvaney hosszú elbeszélése, amelyben áthágásáról, feláldozásáról és megistenüléséről számol be barátainak, s amelynek végeztével önként veti alá magát a kaszánya szabályainak, vagyis bevonul az áristomba. Mulvaney tehát nem valamely aktus révén vedlik vissza az angol hadsereg katonájává, a rend és a tisztaság profétájává, hanem egy nyelvi aktus, az elbeszélés során változik vissza. Esetében tehát a nyelv normalizáló funkciót tölt be: a nyelvi tranzakció révén tér vissza a normalitás, homogenitás és ésszerűség világába. Mire elmondja, nyelvvé, történetté változtatta kalandjait, már vissza is változott.

Mintha az uralhatatlan, kiszámíthatatlan átváltozásokat gerjesztő nyelvi működés ott maradt volna a templomban, az általános ökonómia bennszülöt-

tekhez kapcsolt színhelyén. Mulvaney története ekként úgy is olvasható, hogy kiiktat a gyarmati körforgásból egy potenciálisan veszélyes tárgyat – más kérdés, hogy épp a potenciális veszélyek felhasználásával, akciója során szinte egyé válna a kiiktatandó tárggyal. A gyaloghintó visszatérése azonban, mint utaltam rá, nem párhuzamos Mulvaney megérkezésével: a metaforikus aberráció nem hagyja egyszerűen, maradék vagy felesleg nélkül visszatérni magát megszokott pályájára, a zárt ökonómia nyelvi világába, mintha mi sem történt volna, ahogy a gyaloghintó is kibelevve, kifordítva, kárpitjától megfosztva kerül vissza előírt kulturális pályájára – bár az is lehet, hogy a profán csodatétel után használati értékét teljes egészében elveszti, és a templomban marad, mint ennek az áthágásnak a mementója, emlékeztetője, vagyis mint olyan tárgy, amely épp annak köszönheti szakralitását – felsőbbrendű heterogenitását –, hogy a kosszal, a szennyezettséggel érintkezésbe kerülve egyszer s mindenkorra elveszítette szemiotikai ártatlanságát és átlátszóságát.

A szöveg kettébontása kétféle, ellentétes előjelű – és a gyarmati társadalom kétosztatúságát helybenhagyó – allegóriává azonban csak részben indokolt. A gyaloghintó által lehetővé tett átváltoztatásokhoz ugyanis éppenséggel egy bennszülött tárgy elrablására – vagyis az elmondhatatlan másik történetre –, a gyarmati interkulturális érintkezésekre és tranzakciókra van szükség. Ekként például a „varázslat” mozzanata nem afféle orientalista fantáziaként jelenik meg: a gyaloghintó nem repülőszőnyeg vagy csodalámpa, hiszen eredeti hindu kontextusában épp a rögzített jelentés allegóriájaként funkcionál, s úgy tűnik, varázslatos átváltoztató képességét épp annak a saját közegéből való kiköppenésnek, gyarmati tranzakciók és elmozdulások tárgyává való kényszerű átváltozásának köszönheti, amely csak a gyarmati kontextusban mehet végbe. Vagyis a szakrális és karnevalisztikus áldozati rítus, amelynek révén Mulvaney megújítja a világot, s amely a gyarmati rend radikális megsértése, maga is a gyarmati tranzakciók egyenes következménye. Az egymással szemben meghatározott angol és bennszülött kulturális rendek egyetlen, aszimmetrikus és traumatikus találkozásokkal, irracionális, az ésszerű ökonómia rendjét megsértő tranzakciókkal teli közösséget alkotnak, amelyben egy-egy tárgy pályája – a fetiszmus legkülönbébb hibrid változatainak következtében – megjósolhatatlan, szeszélyes útvonalat követ.

Mindezt a gyarmati olvasás oldaláról megközelítve: természetesen lehetséges úgy értelmezni a szöveget, hogy a mitizálás, Mulvaney kalandjainak megemlése egyben az elbeszélés radikális depolitizálásával is jár, méghozzá épp abban a veszélyes pillanatban, amikor a történet implikációi – az angol identitás képlékenysége, a bennszülötté válás lehetősége – fenyegetővé és felforgatóvá válhatnak a gyarmati angol identitás számára. Vagyis az átváltozás metaforikus és mitikus szintre helyezve, a *mindenné válás* képességévé válva „túlemelkedik” a gyarmati világ kétosztatúságán, s ezáltal hatástalanítja a folyamat politikai tartalmát. Mulvaney és a gyaloghintó történetének párhuzamba állítása azonban arra utal, hogy ez a leegyszerűsítő értelmezés csak az elbeszélés mesterséges megfelezése révén tartható, és nem veszi figyelembe többek között az elbeszélő sajátos szerepét, amelyről befejezésként szükséges még néhány szót ejteni, az elbeszélés ugyanis épp az elbeszélő és a gyaloghintó viszonyán keresztül jelzi saját stratégiájának, az általános ökonómia lokalizálásának korlátozottságát.

Orgazdaság

Bizonyos szempontból elmondhatjuk, hogy a „Krisna Mulvaney” annak a szokásos kiplingi forgatókönyvnek a sajátos változata, amelyben a főszereplő olyasmint tesz, amit az elbeszélő nem mer. Nem egyszerűen arról van szó, amit a naiv módon biografizáló John McClure ír Kipling katonatörténetei kapcsán: „ők teljes mértékben és törvényes módon kiélik pusztító vágyaikat: megtehetik azt, amire Kipling csak vágyik” (18). Mulvaney itt vonzó és veszedelmes, hibriditással és fertőzéssel veszélyeztető kapcsolatba kerül a bennszülött világgal, miközben az elbeszélő egyrészt élvezzi a kalandot és a veszélyt, másrészt azonban a történetmondás és a múlt idő biztonságából szemléli a veszélyes „kitörést”. Rajta keresztül van például módunk voyeurként behatolni a templomba, amely többek között orientalista háremfantázia is. Mulvaneyt azonban alapvetően megkülönbözteti az elbeszélőtől, hogy a katona nem kíváncsi, nem akar többet tudni a bennszülött dolgokról („nem hinném – írja az elbeszélő –, hogy barátaim sokat törődtek volna a Kelet társadalmi vagy politikai aspektusaival” [31-64]); az elbeszélő mintha olyasvalakit küldene maga helyett, akit nem fenyeget a kíváncsiság, aki nem hajlamos rá, hogy engedjen a bennszülött világ, a másság csábításának, aki úgy hallgathatja meg a szirének énekét, hogy nincs kitéve valódi csábításnak. Nem véletlen, hogy a „Krisna Mulvaney megtestesülése” az uralkodó közgazdasági képiséghez illeszkedve metaforizálja a főszereplőt és az elbeszélőt allegorikusnak nevezhető viszonyát.

Amikor Mulvaney és két társa a Dearsleytől elkobzott gyaloghintó számára az elbeszélő tulajdonát képező istállóban találnak rejtekhelyet, az elbeszélő nem látja be, hogy „a három muskétás miért akar engem lopott tulajdon orgazdájává változtatni” (41/72). Pedig tulajdonképpen aligha van miért csodálkoznia: ő volt az, aki kiválasztotta Mulvaneyt áldozati szerepére, hiszen ő javasolta először a később a templomi kalandhoz vezető pávavadászatot, ami voltaképpen nem más, mint a szokásos kiplingi képlet kiindulópontja: Mulvaneyt azért küldi el a pusztába, hogy *helyette* tapasztaljon meg egy az ő számára elérhetetlen és tiltott létezőmódot. Az orgazdaság angol megfelelője (*fence*) metaforikusan az elbeszélőt is beilleszti az elrejtések és behelyettesítések fetisiztikus és retorikus játékába („a fetisizmus szükségképpen trópusokban beszél” [Schor 105]), hiszen a szó voltaképpen azt jelenti: „kerítésként eltakarni a lopott árut”. Vagyis nemcsak helyettesíti Mulvaneyt a három barát közösségében, amikor a szökevényt halottnak hiszik, hanem orgazdaként mintegy visszaad valamit Mulvaneynek, hiszen ahogy Mulvaney helyette „él”, úgy ő jótékonyan elrejt az elbeszélés központi fétisztárgyát, amely majd az átlényegülés, egy másféle ökonómiába való átmenet és a világmegújítás rítusának elindítója lesz. Ha az áldozati rítus során, mint Bataille mondja, saját halálunkat tapasztalhatjuk meg a feláldozott állattal vagy emberrel való azonosulás révén, akkor ebben a szövegben Kipling nem tesz mást, mint hogy az elbeszéléseinek alapját szolgáltató szerkezetet a végsőkig feszíti, feltárva annak metafizikai és antropológiai alapját (ennek alapján a többi hasonló módon működő történetét tekinthetjük úgy is, mint egy áldozati rítus racionalizált, saját szakrális eredetét elfedő változatait). Bataille pontosan ebben látja a kalandos és bűnügyi elbeszélések szerepét: legtöbbünknek nincs bátorságunk a szuverén, önmagát kockára tevő létezéshez, amelyet ugyanakkor mégis szeretnénk valamiképpen megtapasztalni. Ebben segít – írja Bataille – az olvasás: az olvasó

biztonságban, önmaga veszélyeztetése nélkül végigélheti az önelvesztés élményét másvalaki kalandjai révén (*Eroticism* 87). Ezért írhatja Bataille, hogy az irodalom a vallás utódja: „az áldozat nem más, mint regény vagy elbeszélés, vérezen illusztrálva” (uo.). Kipling elbeszélője ebben az értelemben legalább annyira olvasó (illetve Mulvaney történeteinek hallgatója), mint író, s így az elbeszélés szövegének egész státusa is kérdésessé válik.

Az a tény, hogy az elbeszélő nem érti, mit keres nála a gyaloghintó, allegorikus szinten is beszédes: ha a gyaloghintó értelmezhető a metaforikus működés vagy átváltás metaforájaként is, akkor teljesen indokolt, hogy az elbeszélőnél helyezték letétbe, hiszen íróként ő a metafora, a hétköznapiól eltérő nyelvhasználat szakértője. Márpedig itt az elbeszélő egyszerűen nem tud mit kezdeni az átváltozások helyével, pusztá megőrzését is bűnnek (orgazdaságnak) tekinti, és minél előbb meg akar szabadulni tőle. Mindez a cselekmény szintjén utal a szöveg és az elbeszélés viszonyára; noha az elbeszélés mitikus szinten keres megoldást a gyarmati szubjektivitás és interszubjektivitás problémájára, Kipling szövege mint szöveg mégis kiiratkozni látszik ebből a megoldásból, amennyiben nem teszi kockára önmagát. Mulvaney kalandja látzólag maradék, felesleg nélkül visszaíródik a jelentés rendjébe, ám ennek az ára a meg nem értés: sem Mulvaney, sem hallgatói nem értik meg teljesen, mi a funkciója Mulvaney megistenülésének, ahogy felettesei sem értik, minek köszönheti Mulvaney magától értetődő autoritását. A szöveg „felesleges” metaforái (elsősorban a „kosz” és az „áldozat”) Mulvaneytől erednek, és épp ezek a metaforák azok, amelyek a szakrális történet jelenlétére utalnak, amelyekből az elbeszélő részben „kimarad”.

60

Így aztán, noha Mulvaney történetének mitikus felnagyításában a történet depolitizálását is láthatjuk, melynek során a gyarmati problematika eltűnik a mitikus keretben, az európaiak és a bennszülöttek közötti ellentét és másság pedig felolvad az általános metamorfizmusban, sokkal inkább a Kipling más írásaiban is megjelenő problematikák és textuális feszültségek mitikus szintre helyezéséről és allegorikus kibontásáról van szó, amely a többi szöveg újraolvasásához is segítséget adhat.

BIBLIOGRÁFIA

- Appadurai, Arjun. „Introduction: Commodities and the Politics of Value”. Appadurai (szerk.) 3-63.
- Appadurai, Arjun (szerk.). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 [1986].
- Apter, Emily és Pietz, William (szerk.). *Fetishism as Cultural Discourse*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Bataille, Georges. *The Accursed Share: An Essay on General Economy. Vol I: Consumption*. Ford. Robert Hurley. New York, 1991.
- . *Eroticism: Death and Sensuality*. Ford. Mery Dalwood. San Francisco: City Lights Books, 1986. [Az erotika. Ford. Dusnoki Katalin et al. Budapest: Nagyvilág, 2001]
- . *The Theory of Religion*. Ford. Robert Hurley. New York: Zone Books, 1989.
- . *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Ford. Allan Stoekl és mások. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.
- Bényei Tamás. „Kipling Kolonoszban” (Rudyard Kipling: „Morrowbie Jukes különös vágója”). *Jelenkor* 50.7-8 (2007 július-augusztus), 765-775.

- Brantlinger, Patrick. *Fictions of State: Culture and Credit in Britain, 1694-1994*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- Britzolakis, Christina. „Phantasmagoria: Walter Benjamin and the Poetics of Urban Modernism”. *Ghosts: Deconstruction, Psychoanalysis, History*. Szerk. Peter Buse és Andrew Stott. Basingstoke: Macmillan, 1999, 72-91.
- Caillois, Roger. *L'homme et le sacré*. Paris: Leroux (Presses Universitaires de France), 1939.
- Cheyfitz, Eric. *The Poetics of Imperialism: Translation and Colonization from The Tempest to Tarzan*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Ching-Liang Low, Gail. „White Skins/Black Masks: The Pleasures and Politics of Imperialism”. *Space and Place: Theories of Identity and Location*. Szerk. Erica Carter, James Donald és Judith Squires. London: Lawrence and Wishart, 1993. 241-266.
- Copjec, Joan. *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995.
- Davenport, William H. „Two Kinds of Value in the Eastern Solomon Islands”. Appadurai (szerk.) 95-109.
- Douglas, Mary. „Pollution”. *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*. London: Routledge and Kegan Paul, 1975. 47-59.
- . *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge, 1996 [1966].
- Ellen, Roy. „Fetishism”. *Man (new series)* 23.2 (1988 június): 213-235.
- Feuerbach, Ludwig. *A kereszténység szelleme*. Ford. Tímár Ilona. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1983.
- Foster, Hal. „The Art of Fetishism: Notes on Dutch Still Life”. Apter és Pietz 251-265.
- Freud, Sigmund. „A fetiszizmus”. Ford. Májay Péter. *Ösztönök és ösztönsorsok*. Budapest: Filum, 1997. 151-157.
- Fuss, Diana. „Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Identification”. *Diacritics* 24. 2-3 (1994 nyár-ősz): 19-42.
- Garber, Marjorie. *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety*. New York: Routledge, 1997.
- Goux, Jean-Joseph. *Symbolic Economies: After Marx and Freud*. Ford. Jennifer Curtiss Gage. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- Graeber, David. „Beads and Money: Notes toward a Theory of Wealth and Power”. *American Ethnologist* 23.1 (1996 február): 4-24.
- Hodges, Donald Clark. „Marx's Theory of Value”. *Philosophy and Phenomenological Research* 33.2 (1972 december): 249-258.
- Keane, Webb. „Calvin in the Tropics: Objects and Subjects at the Religious Frontier”. Spyer 13-34.
- Keenan, Thomas. „The Point Is to (Ex)Change It: Reading *Capital*, Rhetorically”. Apter és Pietz 152-185.
- Kemp, Sandra. *Kipling's Hidden Narratives*. Oxford: Blackwell, 1988.
- Kipling, Rudyard. *Life's Handicap* [1891]. Harmondsworth: Penguin, 1988.
- Krips, Henry. „Fetish and the Native Subject”. *boundary 2* 24.1 (1997 tavasz): 113-136.
- Lacan, Jacques. *Écrits*. Ford. Alan Sheridan. London: Tavistock, 1987.
- Lukács György. *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető, 1971.
- McClintock, Anne. *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Context*. London: Routledge, 1995.
- McClure, John. *Kipling and Conrad*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.
- Marshall, Roderick. *Falstaff: The Archetypal Myth*. Longmead, Dorset: Element Books, 1989.
- Marx, Karl. *A tőke: A politikai gazdaságtan bírálata I-III*. Ford. anon. (sajtó alá rendezte a Marxizmus-Leninizmus Klasszikusainak Szerkesztősége). Budapest: Kossuth, 1974.

- Mason, Peter. *Deconstructing America: Representations of the Other*. London: Routledge, 1990.
- Masuzawa, Tomoko. „Troubles with Materiality: The Ghost of Fetishism in the Nineteenth Century”. *Comparative Studies in Society and History* 42.2 (2000 április): 242-267.
- Miklitsch, Robert. „The Commodity-Body-Sign: Toward a General Economy of »Commodity Fetishism«”. *Cultural Critique* 33 (1996 tavasz): 5-40.
- Mitchell, W. J. T. *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- Moore-Gilbert, Bart. *Kipling and Orientalism*. London: Croom Helm, 1986.
- Moretti, Franco. *Signs Taken for Wonders*. London: Verso, 1983.
- Mulvey, Laura. *Fetishism and Curiosity*. Bloomington – London: Indiana University Press – British Film Institute, 1996.
- Naipaul, V. S. *An Area of Darkness* [1964]. Harmondsworth: Penguin Books, 1979.
- Nassau, Robert Hamill. „The Philosophy of Fetishism”. *Journal of the Royal African Society* 3.11 (1904 április): 257-270.
- Nietzsche, Friedrich. *Adalék a morál genealógiájához*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest: Holnap, 1996.
- Paffard, Mark. *Kipling's Indian Fiction*. Basingstoke: Macmillan, 1989.
- Pels, Peter. „The Spirit of Matter: On Fetish, Rarity, and Fancy”. *Spyer* 91-121.
- Pietz, William. „Fetishism and Materialism: The Limits of Theory in Marx”. *Apter és Pietz* 119-151.
- Schor, Naomi. „Fetishism and Its Ironies”. *Bad Objects: Essays Popular and Unpopular*. Durham: Duke University Press, 1995.
- Simpson, David. *Fetishism and Imagination: Dickens, Melville, Conrad*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.
- Spyer, Patricia. „Introduction”. *Spyer* (szerk.) 1-12.
- Spyer, Patricia (szerk.). *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Spaces*. London: Routledge, 1998.
- Stallybrass, Peter. „Marx's Coat”. *Spyer* (szerk.) 183-207.
- Sullivan, Zohreh T. *Narratives of Empire: The Fictions of Rudyard Kipling*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Taylor, Clare L. *Women, Writing and Fetishism 1890-1950: Female Cross-Gendering*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- Thomas, Nicholas. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.
- Weber, Samuel. *Unwrapping Balzac: A Reading of La Peau de Chagrin*. Toronto: University of Toronto Press, 1979.
- White, Hayden. „The Noble Savage Theme as Fetish”. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992 [1978]. 183-196.
- Wilson, Angus. *The Strange Ride of Rudyard Kipling: His Life and Works*. Harmondsworth: Penguin, 1977.
- Žižek, Slavoj. *The Plague of Fantasies*. London: Verso, 1997.
- . *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1997.