

AGÁRDI IZABELLA

„A zsidókkal együtt elvitték őket is”

Multidimenzionális emlékezet és kisebbségi narratíva

izabella.agardi@iask.hu

ORCID: 0000-0002-6675-4791

HELIKON

”They were taken along with the Jews”:
Multidimensional memory and minority narrative

Abstract

The collective memory of the Pharrajimos has been the general subject of a growing number of publications, especially in the past decade, while historians have been tirelessly trying to excavate hidden sources and process them so that it becomes possible to integrate the Holocaust trauma into the common history (or histories) of not only the distinct Roma communities, but the different national historiographies as well. Memory studies have been attempting to work out new paradigms of memory constructs hoping to end the memory wars of the twentieth- and twenty-first centuries, and authors publishing in the field have been hoping to construct new transnational, and transcultural solidarities, which are devoid of the straightjacket of national identities, and which strengthen, rather than weaken collective memories of thus far marginalised communities. Meanwhile, however, the memory of the Romani holocaust keeps fading. The present article aims to provide a small intervention in these processes by providing a case study. It offers an analysis of a particular narrative life interview by a second-generation survivor from Southern Hungary and her discussion of the Roma holocaust. Through fusing post-colonial readings with a feminist analysis of narrative, I will show how the event of the Holocaust is integrated into the narrative, what relationships are forged between the Jewish and Roma collective suffering, and how the female hybrid subject gets constructed in a coherent identity-narrative. Instead of the enthusiastic adaptation of multidirectional memory, the article proposes the relevance of multidimensional memory instead when dealing with the topic of Romani holocaust. Through the latter, the different interactions of transcultural memorial forms are maintained, however, the power dynamics among them are also acknowledged.

Keywords: memory, Holocaust, Pharrajimos, transcultural memory, biography

BEVEZETÉS

A roma holokauszt, a pharrajimos emlékezetéről és felejtéséről, mellőzöttségéről az elmúlt évtizedben egyre több tanulmány szól, miközben a történetírás fáradhatatlanul igyekszik a fellelhető forrásokat feldolgozva a holokausztot nemcsak a roma történelem (illetve a roma közösségek történelmeinek),¹ hanem a nemzeti történelem integrált részévé is tenni. Az emlékezet-tanulmányok az emlékezet nemzeti keretből történő kimozdításával remélnek nemzeti identitásoktól eltávolodott, transznacionális, transzkulturális szolidaritásokat létrehozni, amelyek fényében a 20. század traumáinak emlékezeti csatározásai érvényüket veszítik. Mindeközben azonban a roma holokauszt emlékezete tovább halványul. Ebben a kontextusban jelen tanulmány a roma holokauszt témáját a kommunikatív emlékezet felől megközelítve, egy vidéki nő szóban elmesélt élettörténetén keresztül tárgyalja. Ahogyan az elemzésben látni fogjuk, a biográfia rendkívül sajátosan tematizálja a roma holokauszt 20. századi traumáját, mint annak egykori gyermekszemtanúja, azonban jelentősége véleményem szerint túlmutat annak reprezentációján. Az interjút 2005 májusában a Dél-Alföldön készítettem Magdolnával, aki vállalkozott arra, hogy elmesélje nekem az életét, és azt, amire ő a 20. századból emlékszik (ez volt ugyanis a kérésem felé). Magdolna tótkomlói származású, hibrid identitású nő. Édesanyja szlovák, édesapja roma származású volt, a család pedig a cigány hagyományok szerint élt. A dolgozat az ő narratíváját, és a történetekből kibontakozó női szubjektumot elemzi. A holokauszt emlékezetét ennek szerves részeként, mint második generációs női reprezentációt tárgyalja.

Az etnográfia és azon belül is a narratív biográfia műfaja és módszertana felőli megközelítés meghatározza mind a forrásanyag (és az interjúhelyzet), mind az elméletek helyzetét. Így az előbbi általában elsődleges, míg az utóbbiak másodlagos, derivatív jelleget képviselnek. Mint ahogyan minden narratív biográfia, a következőkben tárgyalt történet is önreprezentáció és én-narratíva, elemzésekor tehát nem csupán az egyének, illetve társadalmi csoportok történelemmel való kapcsolatát elemezzük, hanem a történetben kibontakozó

¹ Nagy Pál szerint a roma történelem inkább identitás-politikai konstrukció, mint történetileg alátámasztható egységes narratíva. Szerinte történeti hitelességgel csak különböző roma, ill. rom és nem-roma egyes közösségek történelmeiről beszélhetünk, amelyek kulturális összefonódások és széttagolódások, együttélések és üldözöttségek által egyaránt meghatározott történelmeket takar. Erről bővebben lásd NAGY Pál, „Ki beszél itt cigány történelemről?”, in *Alapirodalmak a hazai cigány, roma népességre vonatkozó társadalomtörténet, társadalomismeret oktatásához*, szerk. CSERTI Csapó Tibor, 50–127 (Pécs, 2015)

narratív identitás(oka)t is.² Azt gondolom, fontos és kívánatos lenne átfogó képet nyújtani az elmúlt évek zsidó-roma komparatív holokauszt-értelmezéseiről, és arról, hogy a művészeti, kultúraelméleti, valamint irodalomtudományi és történettudományi vizsgálódások hogyan próbálkoznak a roma holokauszt eleddig rejtett, „leárnyékolt” emlékezetét közös múltként értelmezni.³ E munkák áttekintése azonban ehelyütt csak részleges lesz – amennyiben azt a forrásanyag megköveteli. Persze joggal merülhet fel a kérdés, hogy érdeemes-e egy női életút partikuláris, szűk metszetén keresztül vizsgálni egy olyan bonyolult és könyvtárnyi irodalom által lefedett témát, mint a soá, illetve a roma kontextusban a pharrajimos. Úgy vélem, hogy feltétlenül, de az általánosítás igénye nélkül, valamint az elméletek emancipatív és etikai síkon történő reflektált alkalmazásával. A Michael Rothberg által kidolgozott, az utóbbi évtizedben rendkívül divatossá vált többirányú emlékezet (*multidirectional memory*)⁴ fogalmát pedig némi óvatossággal kezelve, az emlékezet többdimenziós természetében látom megvalósulni, amelyet illetően fontos a különböző emlékezeti formák kultúrákon átívelő egymásra hatásának vizsgálata, ugyanakkor elkerülhetetlen – mind a források, mind az emlékezeti formák (*memorial forms*)⁵ szintjén – az azok között ható hatalmi dinamikák feltárása.

² Napjainkra ez már szinte közhely, de az emlékezés és narratív identitás-/szubjektum-konstrukció összefüggéseinek rendkívül gazdag hazai és nemzetközi irodalma van. Itt csak néhány példát említek: Liz STANLEY, *The Auto/Biographical I.: The Theory and Practice of Feminist Auto/Biography* (Manchester–New York: Manchester University Press, 1992); Alessandro PORTELLI, *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Form and Meaning in Oral History* (Albany: State University of New York Press, 1991); Selma LEYDESDORFF, Luisa PASSERINI and Paul THOMPSON, eds., *Gender and Memory* (New Brunswick: Transaction Publishers, 2005). Hazai viszonylatban: ERŐS Ferenc, *Az identitás labirintusai* (Budapest: Janus Kiadó–Osiris Kiadó, 2001); GYÁNI Gábor, „Emlékezés és oral history”, in GYÁNI Gábor, *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*, 128–144 (Budapest: Napvilág Kiadó, 2000); VAJDA Júlia és KOVÁCS Éva, „Élettörténet-kutatás a szociológiában. Identitás és narratíva”, in *Forrásvidékek. Társadalomtudományi tanulmányok Némedi Dénes 60. születésnapjára*, szerk. FELKAI Gábor, MOLNÁR Attila Károly és PÁL Eszter, 352–366 (Budapest: Új Mandátum Kiadó, 2002); VAJDA Júlia, *Ott, akkor...: Túléléstörténetek a soából* (Budapest: Múlt és Jövő, 2020).

³ A hazai irodalom áttekintését lásd itt: Anna Lujza SZÁSZ, *Memory Emancipated. Exploring the Memory of the Nazi Genocide of Roma in Hungary*, PhD disszertáció (Budapest: ELTE, 2015), online elérhető: <https://edit.elte.hu/xmlui/handle/10831/44566>, hozzáférés: 2022. október 21.

⁴ Michael ROTHBERG, *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, (Stanford: Stanford University Press, 2009).

⁵ Ann Rigneyre támaszkodva Eneken Laanes azt állítja, hogy a transznacionális emlékezetek a kultúrákon átívelő, egymásra kölcsönösen ható emlékezeti formákon keresztül jönnek létre, amelyben rendkívül fontos a fordítás szerepe. Az emlékezeti formák egy relatíve korlátozott méretű repertoár részei, viszont plasztikusak abból a szempontból, hogy kölcsö-

Kovács Éva egy 2009-es írásában említ egy példát arról, hogy a kutatói érdeklődés sokszor erősen fókuszált tematikus kerete miatt sajnos figyelmen kívül hagy értékes tudásokat, elmulaszt fontos tapasztalatokat, történeteket – nem szándékosan, hanem mert az interjúk bizonyos célból és célra készülnek, valamint azért, mert a rendszerváltás óta a személyes történetek gyűjtésének igénye olykor felülírta az elemzések, az elméleti absztrakciók alkotásának fontosságát.⁶ Kovács a közép-kelet-európai és a nyugati emlékezet kultúrák 1989 óta végbement változásának áttekintése után egy hajléktalanszállón készített interjúrészletet közöl „Pista bácsival”, egy roma férfival.⁷ A férfi érzékletesen meséli el szenvedéstörténetét, ahogyan a Horthy-kor szegénységéből, a második világháború szenvedései és az auschwitzi deportálás után az államszocializmusban kétkezi munkásként küzdött a megélhetésért, majd hogyan küszködött nehézségek sorával. A történet, mivel a projekt fókuszában az államszocializmus kommunikatív emlékezetének vizsgálata állt, nem került be a közölt forrásanyagok közé, és e nélkül az utólagos közlés nélkül feledésbe merülhetett volna.⁸ Persze így is, hogy az interjú közlője nem elemezte Pista bácsi történetét, és illusztratív maradt csupán, rám hatalmas hatást gyakorolt, megerősítve abban, hogy Magdolna története saját jogon érdemel elemzést.

Magdolna biográfiája különleges, hiszen ha az élettörténetet egészében nézzük, akkor egy rasszizált kisebbségi narratíva bontakozik ki belőle, amelynek különböző elemei, a történetiségen kívül fontos politikai jelentéseket hordoznak. Az élettörténet fő argumentuma a többségi társadalomba való sikeres asszimiláció, amennyiben a többségi, magyar társadalomra jellemző jegyeket felmutatja. Magdolna narratív biográfiájában az etnicitás a női szubjektum alapvető meghatározója, amelynek építőkövei a kisebbségi helyzet láthatatlanná tétele, az erkölcsi példaérték, valamint a társadalmi hasznosság és példás állampolgárság bizonyítása. A mesélő ezeket az elemeket a fehérség (mint bőrszín, és mint az ehhez kapcsolódó normatív jelentésrétegek), valamint a tisztaság toposzain keresztül jeleníti meg. Az etnikai különbség vizuális ábrázolása, és a különbség „kiradírozása” Magdolnát szimbolikus faji mimikriével a többségi társadalomban a fehérnél is fehérebbé, a tisztábbnál is tisztábbá és a magyarnál is magyarabbá változtatják. Ebben a narratív keretben, az életemények mindegyike győztes-történetként elevenedik meg a szemünk előtt,

nőzhetők, lefordíthatók, átvehetők és magunkévá tehetők. Így folytonosan változnak. Lásd bővebben erről: Eneken LAANES, „Born translated memories: Transcultural memorial forms, domestication and foreignization”, *Memory Studies* 14. no. 1 (2021): 41–57, 43.

⁶ KOVÁCS ÉVA, „A narratív módszertanok politikája”, *Forrás* 43, 7–8 sz. (2011): 3–20.

⁷ Uo., 16–20.

⁸ Uo., 15.

amelyben Magdolna a társadalmi traumák és kirekesztés ellenére is erős, határozott és harsány ágense, alakítója lett életének. A holokauszt témájának fényében azonban az ő története is más színezetet, keretet kap, hiszen feltűnik, hogy emlékeiben a cigányság nem csupán a többségi „magyar” társadalom, de a zsidóság (holokauszt)emlékezeti hagyományaival is dialógusban van.

Magdolna 1934-ben született Tótkomlóson, szlovák-roma családban. Az anyai ág képviselte a „tót” és a „magyar” hagyományokat, ott a nagymamát teljesen „magyar” asszonynak írja le, az apai pedig a roma hagyományokat vitte tovább. Noha Magdolna nem beszéli egyik roma nyelvet sem, a család főleg a roma hagyományok szerint élt.

A.I.: Kezdjük az elején. Mikor született Magdi néni? Hol született?

M: (nevet) Tótkomlóson, tót vagyok fiam. Tót, a nagyanyám magyar asszon’ vót, anyám félvér vót. De apám az cigány, de mink mindig a cigányt tartottuk, a cigányt, végig cigányok vagyunk, értöd gyereköm? (nevet)

Magdolna tehát, már a történet elején pozicionálja önmagát a „mi” és „ők” dichotómiában, amelyhez sietve hozzáteszi, hogy ebben a viszonylatban családját a magyar társadalom befogadta, megbecsülte és szerette: „Úgyhogy, de... magyarok... annyi barátnőm vót magyarok, ők jártak hozzánk. Nagyon szerettek, anyám nagyon tiszta vót, mint a pohár, böcsületösek.” Párhuzamot teremtve a fizikai tisztaság, valamint az erkölcsi tisztaság mint középosztálybeli (polgári) értékek között, a történetben Magdolna családját elnyeri a szomszédos magyarok szeretetét. Továbbá azzal, hogy szegénységük ellenére anyja tisztaságát hangsúlyozza, Magdolna a romákra vonatkozó ki nem mondott, de mindkettőnk számára egyaránt ismert sztereotípiákat hitelteleníti, a családot és önmagát azokon felülemeli.

Magdolna apja muzsikus volt, zenekarban játszott, anyja háztartásbeli, aki a hat gyermeket nevelte. A család tehát a hatóságok által „letelepedettnek” volt tekinthető,⁹ apja pedig a „cigányzene” révén a társadalmi elfogadottság szűk mezsgyéjén járt. Magdolnának rendkívül fontos a családi hagyományok átadása, kisunokájával cigányzenét hallgat. Élettörténete tehát egy olyan kisebbségi narratívát alkot, amely az etnikai hibriditást önti narratív formába, és az életesemények elbeszéléseit is ez a motiváció keretezi.

⁹ A „letelepedett”, „félleg letelepedett”, illetve „kóborló” közigazgatási kategóriák, amelyek révén az állam igyekezett a roma közösségeket már az 1916-os rendelet (15.000/1916, „Rendelet a kóborló cigányok megrendszabályozásáról”) óta megfigyelés alá vonni. Lásd erről bővebben: BÁRSONY János, „A romák története a XX. században és a Pharrajimos”, in *Pharrajimos, Romák sorsa a náciizmus idején*, szerk. BÁRSONY János és DARÓCZI Ágnes, 17–30 (Budapest: L’Harmattan Kiadó, 2004), 21.

ELLIPTIKUS DEPORTÁLÁS-TÖRTÉNET

Magdolna történetében a pharrajimos emlékéhez a szegénységen, majd a Rákosi-rendszerben átélt kirekesztés emlékéen keresztül vezet az út:

És 11 éves vótam, '34-be' születtem, ugye, '45-be'. '44-be' vót a háború, oszt' akkor möntem az utcán oszt' szödtem mindig egy marék füvet, mer' ügyvéd lakott a szomszédunkba' oszt' vótak nyulai. Oszt' akkor tele szödtem egy garabollyal, oszt' adott egy forintot, egy pengőt. Nem vót akkor, nem vót forint. Majd utána lött forint, a háború után. Akkor adott egy forintot. Egy pengőt, na. S kérlek akkor fagylaltra is jutott mög mozijegyre. Olyan ócsó vót, értöd! Akkor még jó péz vót a forint, értöd. Vagy a pengő. Akko' még jó péz vót. Úgyhogy apám a háború előtt muzsikált, elsőbb kávéházba', kapott havi fixöt is, de miko' begyüttek az oroszok, a kommunisták a cigányokat gyűlölték, a muzsikus cigányokat, szerették a zenéjüket, csak az állam olyan vót, hogy nem adott szerződést nekik, nem adott, csak a hülye doboz zenekarokat alkalmazták, ezt a fújós zenekarokat, a cigányzene mind el lött türülve. Úgyhogy, ott laktunk Makón '49-ig, hát ugye 6 gyerök, mivel apám, ja még el is vitték apámat várjá' akkor még, '43-ba' (kis gondolkozással), '44 tavaszán elvitték, még akkor csendőrök vótak. Elvitték a munkatáborba' űket is, mint a zsidókat.

A háború előtt és után szervező elvét követve Magdolna történetében a háború előtti időszakot a szegénység, a korai kommunizmus időszakát pedig a cigánygyűlölet keretezi. A történet szerint Magdolna még gyermek volt, mikor apja csellósként játszott a zenekarban, amely kávéházban és étteremben lépett fel. A hat gyermekes család egy kétszobás házat bérelt, amelyben az idősebbek az első szobában, a kisebb testvérek a konyhaként is funkcionáló hátsó szobában aludtak. A nehéz életkörülmények miatt a hat gyermek is alkalmi munkára kényszerült. Úgy tűnik azonban, hogy a holokauszt és apja deportálásának emléke a zenélésről és a mellőzöttségről mintha „véletlenül” jutna a mesélő eszébe, plusz nehézségként, ami a családdal történt. Ekkor Magdolna megteremtí a párhuzamot a zsidóság szenvedése és apja sorsa között. Felmerülhet a kérdés, hogy vajon miből táplálkozhatnak Magdolna emlékei, hiszen 2005 májusában a „roma holokauszt” mint fogalom és diskurzus aligha állt Magdolna rendelkezésére. (A pharrajimos fogalma már Daróczi Ágnes révén létezett, de a vidéki köztudatban aligha volt a hétköznapi diskur-

zus része.) Magdolna (apjának) deportálástörténete meglehetősen hiányos, de érvényes érveléssel szolgál, amelyben nemcsak a deportált szülő, de az ott-honmaradtak sorsa is szerepel és mindvégig a zsidó szenvedéstörténettel relációban értelmezhető.

Slawomir Kapralski pár évvel ezelőtt felhívta a figyelmet a roma holokausztot körülvevő strukturális felejtésre, amely számára egy olyan univerzális jelenség, amely összekapcsolja a kelet- és nyugat-európai emlékezeti kultúrákat.¹⁰ Hangsúlyozva a romák holokauszt idején átélt szenvedéseit, a meghurcolásuk formáinak és mértékének lokális különbségeit Európa különböző részein, valamint a roma holokausztról vallott eltérő nézeteket, szerinte a „kényelmetlen emlékekkel való szembenézés” nehézsége mellett a roma holokauszttal kapcsolatos általános amnézia az a mező, ahol a kollektív emlékezet Európa keleti és nyugati felén is hasonlóan alakult: a vészidőszakot követően három évtized telt el, mire a roma genocídium veszteségeire némi figyelem irányult. Kapralski Julia von dem Kneesebeckert idézi, aki szerint a romák „dupla-felejtés” áldozatai lettek: először rögtön a holokauszt utáni felelősségre vonások idején az igazságszolgáltatás szervei által, majd később a holokauszt kollektív emlékezetéből is kimaradtak, nemcsak Nyugat-Németországban, de máshol is.¹¹ Ari Joskowicz, aki a zsidó-roma kapcsolatok alakulását és szenvedéstörténetük relációit kutatja, ennél is tovább megy. Szerinte a roma holokauszt emlékezetét a zsidó egyetemes szenvedéstörténet kezdetektől meghatározott keretbe helyezte, és a roma holokausztról szóló tudásunk is kezdetektől közvetett formában alakult, egyrészt a zsidó túlélők emlékezete, tanúságtételei tükrében, valamint a zsidó holokauszt archivált anyagain keresztül.¹² Hasonló észrevételt mind magyar, mind német viszonylatban a roma kortársművészettel foglalkozó kiváló művészettörténész és aktivista, Junghaus Tímea is tesz, aki szintén említi a roma holokauszt-emlékezet egyéges narratívájának hiányát, valamint saját családfakutatásának nehézségeit, melynek keretében családtagjairól a zsidó archívumokban tudott információhoz jutni.¹³ Szász Anna Lujza, aki doktori disszertációjában Kemény

¹⁰ Slawomir KAPRALSKI, „Ain’t Nothing Special”, in *Memory and Change in Europe: Eastern Perspectives*, eds. Malgorzata PAKIER and Joanna WAWRZYŃIAK, 77–95 (New York–Oxford: Berghahn Books, 2015).

¹¹ Uo., 80.

¹² Ari JOSKOWITZ, „Separate Suffering, Shared Archives: Jewish and Romani Histories of Nazi Persecution”, *History and Memory* 28, no. 1 (2016): 110–140.

¹³ JUNGHaus Tímea, *Nemzedékek és emlékezet amnézia: A roma holokauszt emlékezete*, előadás a JCC Bálint Házban, 2014, hozzáférés: 2022.11.26, <https://www.youtube.com/watch?v=PIusM5lFrcA>.

Istvánék 1971-es kutatásaitól indulva elvégzi a magyarországi romaholokauszt-irodalom áttekintését, szintén hangsúlyozza a téma szinte teljes hiányát a társadalmi tudatban, ugyanakkor ő a roma holokauszt kulturális emlékeztének nehézségeit a romák magyar társadalomban elfoglalt marginalizált helyzetére vezeti vissza, ahol az emlékezet intézményeinek infrastrukturális feltételei sem adóttak.¹⁴

Szász Anna Lujza – csakúgy, mint Ari Joskowicz – a roma holokauszt vizsgálatához termékenynek találja Michael Rothberg „multidirekcionális emlékezet” fogalmát, amely felszabadítónak bizonyulhat abból a szempontból, hogy a domináns és elhallgatott emlékezet narratívák közötti erős hatalmi viszonyt, valamint a kisebbségek szenvedésének „versengését” semlegesíteni igyekszik.¹⁵ Továbbá az emlékezetnek ez a transzkulturális módon közvetített nézőpontja felhívja a figyelmet az emlékezetek dialogikus egymásra hatására. Rothberg kifejezetten a holokauszt és a posztkolonialis emlékezetek produktív egymásra hatását vizsgálta, és meggyőzően érvelt arra vonatkozólag, hogy azok kölcsönösen nyújtottak egymás számára emlékezetet és formát. Rothberg nem titkolt szándéka ezzel az is volt, hogy túllépjen az addig teret hódító *lieu de mémoire* versus *milieu de mémoire* Nora által képviselt dichotómiáján, az emlékezetkutatások metodológiai nacionalizmusán, valamint helyet és relevanciát találjon a „kisebbségi”, emlékezetek számára egy olyan emlékezet matrixban, ahol nem megszilárdult emlékezet helyek vannak, hanem hálózati csomópontok, amelyek kölcsönösen hatnak egymásra.¹⁶ Ebben a matrixban a kompetitív áldozatiság és az emlékezetpolitikai csaták érvényüket veszítik, a transzkulturális emlékezet pedig túlléphet az esszencialista nemzeti identitásokon, és sokrétű transznacionális szolidaritások létrejöttét segítheti.¹⁷

Ha azonban komolyan vesszük Rothberg érvelését, és az emlékezetek dialogikus többirányú egymásra hatását vesszük alapul, akkor sajnos a roma holokauszt emlékeztének hiányos és fragmentált narratívájához továbbra sem kapunk kielégítő magyarázatot, még csak sokkal közelebb sem kerülünk hozzá. Hiszen Rothberg megközelítéséhez fontos, hogy egyfelől bekeretezzük a

¹⁴ SZÁSZ, *Memory Emancipated...*

¹⁵ Michael ROTHBERG, *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization* (Stanford: Stanford University Press, 2009).

¹⁶ Michael ROTHBERG, „Between Memory and Memory: From Lieu de mémoire to Noeuds of mémoire”, *Yale French Studies* 118/119 (2010): 3–12.

¹⁷ Huw HALSTEAD, „Ask the Assyrians, Armenians, Kurds: Transcultural Memory and Nationalism in Greek Historical Discourse on Turkey”, *History and Memory* 30. no. 2 (2018): 3–39, 26.

történelmi tapasztalatot (*empirical history*),¹⁸ másfelől pedig, hogy túllépünk a hatalom-paradigmán. Ez akkor válik igen problematikusá, amikor személyes történetek után, illetve történelmi tapasztalatok lenyomatai után kutakodunk, különösen a roma holokauszt esetében, amikor évtizedekig a zsidó túlélők tanúságtételei voltak az áldozatiság fokmérői úgy a meghurcolt roma, illetve egyéb társadalmi csoportok, mint a fogyatékos személyek esetében.¹⁹ A nehézséggel Joskowitz is szembekerült, amikor mind az állami levéltárakban, mind a különféle holokauszt-dokumentációs központokban a források és azok létrejötteinek szisztematikus újrafelfejtését kellett végeznie ahhoz, hogy a náci uralom alatt és után a zsidó és a roma áldozatiság összehasonlító elemzését el tudja végezni.²⁰

Hogy néz ki mindez Magdolna konkrét történetében? Magdolna megpróbálja valamelyest apja helyett, sajátjaként elmesélni a történetet, de jelentős ellipszisekkel, bizonytalanságokkal és (valószínűleg) pontatlanságokkal. Teszi azonban mindezt olyan animált beágyazott párbeszédok segítségével, amelyeket a női visszaemlékezők gyakran alkalmaznak.²¹ A történet szerint egyik este, 1944 tavaszán a csendőrök megjelentek az étteremben, és felszólították a zenekar tagjait, hogy jelentkezzenek a vasútállomáson:

Na arrul van, hogy apámruul mondtam, hogy bemöntenek a csendőrök, mikor muzsikáltak oszt' aszongya, „Hányan vagytok?” Hát vótak vagy heten, nyócan a zenekarba'. Aszongya „Két nap múlva az állomáson lögyetök egy vagonba, és visznek el bennetöket dógozni!” Úgyhogy a cigányok fekete szmokingba' jártak, mög lakkcipőbe, nem csizmába', mint a parasztok, mög posztónadrágba'! Vót farmer divat ezelőtt is, de nem ilyen farmer vót, az a ...nadrág a parasztyerökökön, értöd? Abba möntenek a bálba ... nadrágba, ó de milyen büszkék vótak te! (nevet) Mög hát a tanyárul a másik parasztyerökök mög fehér bú gatyába', tudod! Az vót a, na, vászonnadrág. Tollas, vagy milyen kalap a fejükön, a hábo-

¹⁸ ROTHBERG, *Multidirectional Memory...*, 18.

¹⁹ Az utóbbiról lásd bővebben: Susanne E. EVANS, *Forgotten Crimes: The Holocaust and People with Disabilities* (Chicago: Ivan R. Dee, 2004).

²⁰ JOSKOWITZ, „Separate Suffering, Shared Archives...”, 114.

²¹ A női történetmesélés egyik megkülönböztető jegye a dialógusok gyakori használata egy-egy anekdota elmeséléséhez. A párbeszédeknek kettős funkciójuk van: egyrészt, a performativitás segítségével a mesélő a történetet közelebb hozza a hallgatóságához, másrészt, azzal, hogy a narrátor szerepét a szereplők nézőpontjai között szétosztja, a történet hitelességét növeli (így az emlékezet-narratívák többszörösen mediált természetét palástolja). AGÁRDI Izabella, *On the Verge of History: The Life Stories of Women from Serbia, Romania and Hungary, 1920–2020* (Stuttgart: Ibidem-Verlag, 2022), 27–52.

rú előtt vót. Na és kérlek szépen hazagyütt anyám mög apa, hazagyüttetek a kocsmából rítt anyám, hát 6 gyerökkel gondolhatod! 6 gyerök! De má’ akkor a zsidókat elvitték dógozni a fiatal emböröket mög a lányokat, utána vitték a szülöket is. Hova vitték el űket: a Kárpátokba. S kérlek szépen, egy hét se köllött, a lakkcipő mind leszakadt a lábukról. Tél vót, hó, értöd? Képzeld el! Zsákokból kötöztek a lábukra cipőt. Rácsavarták a zsákokat, oszt’ mögkötötték spárgával.

A történetben, amely 1944 tavaszán indul, az édesapa a „Kárpátokba” kerül kényszermunkatáborba. Történeti forrásokból sajnos csak azt tudjuk rekonstruálni, hogy a makói zsidóság sorsa hogyan alakult, és kénytelenek vagyunk következtetni Magdolna történetének megélt tapasztalataira. A források szerint a deportáltakat szállító vonat 1944. június 16-án indult a makói vasútállomásról a szegedi gyűjtőtáborba, ahonnan egy transzport június 25-én indult tovább Auschwitzba, majd további két járat június 27-én és 28-án. Ezek vagonjait azonban Felsőzsolcánál lecsatolták, és az ausztriai Strasshofba irányították. De a történetben nem a tényyszerűség az érdekes, hanem ahogyan apja megpróbáltatásairól mint egy úriember méltóságának elvesztéséről beszél. Az elegáns öltözet, ahogyan jártak (szembeállítva a parasztok szegényes vászonnadrágjával), a lakkcipőjük, amely leszakadt a lábukról, és helyükre zsákot kötöttek, érzékletesen megfogalmazza ugyanazokat az embertelen viszonyokat, amelyeket a zsidó visszaemlékezésekből is ismerünk.

Oszt’ annyira, hogy mikor mögérközött velük a vagon, aszonta apám, vagy 3 napig vitte űket a vagon, odapiszkoltak a vagonnak a sarkába’. Hát, nem engedték ki űket. Oszt vizet is, ha mögállt a vonat, ütötték űket tussal, ha valamelyik leugrott, hogy vizet vögyön az állomásról, ütötték űket. Hát! Oszt’ akkor, mögérköztek oda, szállnak ki, aszongya a magyar tiszta, valami hadnagy vót aszonta, hát apa nem vót katona, nem értötte a rangokat, valami följobbvaló aszonta, „Hát tiktöket ki az Isten fasza irányított ide?” Az röszketött, úgy félt az öreg. Akik bátrabbak vótak, azok mondták, hogy hát „Mink Makóruul gyüvünk”... „Hát”, aszongya „itt nem várt bennetöket senki, má’ így is annyian vagyunk, hogy csuda!”

Hasonlóan ismerős a zsúfolt tehervagonok képe, amely napokon át szállította a deportáltakat vesztőhelyükre. A reprodukált párbeszéd a „feljobbvaló” és a csoport között kreatívan exponálja a szisztematikus náci gépezet hibáját, amely talán a magyarázatkeresés módja is lehet apja későbbi szerencsés haza-

térésére. Az útról és a munkatáborról Magdolna valószínűleg vázlatos családi történetekből értesült, noha az is elhangzik, hogy miután apja hazatért, megtört öregember volt, akinek egészsége nem lett már soha a régi, és nem is beszélt sokat a történekről:

Na, oszt ottan robbantották a sziklákat, a hegyeket, oszt' rengeteg olyan terménykű lepotyogott, oszt' hordták erődítménynek. Az oroszokat azt hitték, arrul gyünnek be. Arrul közelebb van az oroszokhoz. A Kárpátokon körösztü, értöd? Oszt' szartak arra, merrül gyüttek be? Románia felül! Én olyan 11 éves lehettem... Mikor hulltak a küvek a levegőből. Szögény zsidók nem tudtak elmenekülni. űket aztán mán mellőzték a tisztök, hogy muzsikáljanak, mög tovább is aludtak, hagyták űket, me' egész éjszaka nekik muzsikáltak. Jól jártak vele, hogy cigány... muzsikáltak, másképp lehet hogy űk is otthagyják a fogukat, értöd?

A munkatábor, a Kárpátok és az oroszok bejövételének elmélete logikus érveléssé érik Magdolna történetében. Noha ekkor ő még kislány volt, a visszaemlékezés hihetően cseng. A zsidókkal való szolidaritás a szöveg egészében egyedül itt fejeződik ki, mikor az apja relatív jobb körülményeiről mesél. Ezen a ponton Magdolna túllép a társadalmi kirekesztés évtizedes kollektív és egyéni tapasztalati köréből, és a zsidók szenvedéseit a túlélő perspektívájából komparatív szemlélettel meséli. Mindeközben a történetben Éva, Magdolna anyja egyedül maradt a hat gyermekkel, akikre ezentúl még inkább rászorult. A házbérletet pedig fel kellett adnia, és kérni egy másikat:

Nem vót mibű' fizetni anyának a házbért. Bemönt a tanács... a polgármestöri hivatalba, oszt ráütött az asztalra, „de bassza mög a kurva Isten, elvitték az uramat, hát akkor adjanak házat!” A zsidókat má' kitelepítöttek, vót sok zsidóház, értöd. Kaptunk Megyeház utcán a Hajdú Feri mögvötte utána. Hát, kaptunk el egy fél házat, hátul konyha, pince, mindön, mindön, nagyon jó kis ház vót...mink gyerökök olyan boldogok vótunk.

A makói zsidóság „történelmi gettóba”²² költöztetése 1944. május 23-áig megtörtént, addig a zsidó családoknak el kellett hagyniuk saját ingatlanjaikat,

²² Makó belvárosában a Deák Ferenc utca, az Eötvös utca és a Kossuth, valamint a Vársárhelyi utcák által határolt városrészben, ahol hagyományosan is sok zsidó család élt, volt található mindkét zsinagóga (a neológ és az ortodox), valamint a hitközség többi intézménye.

ingóságaikból is legfeljebb ötven kilónyit vihettek magukkal.²³ A városban az 1941-es összeírások szerint 207 zsidó ingatlan volt, közel ennyi maradt üresen. Helytörténészek szerint, miután a gettó felállt 1944. májusában, és a kb. 1600 főnyi²⁴ helyi zsidót beköltöztették, ingatlanigénylési láz tört ki a város keresztény lakosai között.²⁵ A *Makói Újság* be is számolt a jelenségről: „A gettókérdés különös, mondhatni beteges társadalmi jelenséget idézett elő Makón: a lakásigénylési lázat.”²⁶ Egy-egy ingatlanra átlagban nyolc igény érkezett, de volt olyan eset, ahol 15-20 igénylő is sorban állt.

Yael Navaro Yashin etnográfus az 1974-es ciprusi háború után végrehajtott lakosságcsere következményeit és kollektív emlékezetét vizsgálta a sziget törökök által lakott északi felén. Annak megértéséhez, hogy a más tulajdonát használó lakosok lakhelyükre hogyan tekintenek, Yashin Mary Douglas és Kristeva nyomán a társadalmi szenny és az abjekt fogalmára támaszkodik, hiszen interjúalanyai az elhurcolt görög lakosság tulajdonát beszennyezettként élték meg, amely háborús erőszak következményeként, a szenvedők kárán került tulajdonukba.²⁷ Azonban az ambivalencia, amelyet az okoz, hogy új társadalmi rend csak úgy jöhet létre, hogy az abjektrel valahogyan együtt él, amelyet az új rend magáévá tesz és saját arcára formál, Yashinnál új megközelítést hozott. Munkájában Walter Benjamin és Gilles Deleuze által inspirálva, noha kissé általánosítva, arra a következtetésre jut, hogy az előző rend romjai, maradványai, valamint az a pusztítás, amelynek a helyek, épületek, tárgyak, tájak jelölői, az emlékezet affektív regisztereit hordozzák, s – annak részeként – beépülnek az új társadalmi-politikai és kulturális rendbe.²⁸

Magdolna nem gondolkodik az üres ház elfoglalása körül esetlegesen felmerülő etikai kérdéseken, nem moralizál, a történetet és édesanyja szavait inkább apja balsorsa miatt jogosan járó korrekciós lépésként írja le. A tisztaság és annak erkölcsi dimenziójának hangsúlyozása persze a fenti történet után

²³ TÓTH Ferenc, szerk., *Makó története 1920–1944-ig*. Makó monográfiája 6 (Makó: Makó Város Önkormányzata, 2004), hozzáférés: 2022.11.05, https://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/telepulesek_ertekei/Mako_monografia_sorozat/pages/monografia_6/005_zsidosag.htm.

²⁴ A számok nem konzisztensek. Molnár Judit szerint a gettóba áttelepítendő makói izraelita lakosok száma az 1941-es népszámlálás adatait alapul véve 1881 fő volt. MOLNÁR Judit, „Zsidó gettók 1944-ben a Dél-Alföldön,” in *Történelmi szemle* 34, 3-4. sz. (1992): 249-270.

²⁵ Uo.

²⁶ *Makói Újság*, 1944. május. 23.

²⁷ Yael Navaro YASHIN, „Affective Spaces, Melancholic Objects: Ruination and the Production of Anthropological Knowledge”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 15, no. 1 (2009): 1–18.

²⁸ Uo., 6–7.

kontrasztosan hangzik, hiszen a „zsidó ház” kikövetelése és elfoglalása az emlékező szemszögéből mindenképpen felvethetne morális dilemmákat. Tekintve, hogy a városban 1944-re az antiszemitizmus hulláma hisztérikus méreteket öltött, Magdolna szintén pórul járt családja számára az ingatlanszerzés akkor és ott nem etikai kérdés volt. Évtizedekkel később visszatekintve a vészkorszakra, a zsidók és romák szenvedései közötti párhuzam vagy sorsközösség érzése persze informálhatná az emlékezőt. Itt azonban ez nem merül fel: az ingatlan nem deportált tulajdonosokat jelöl, hanem inkább a túlélésért folytatott küzdelem és a társadalmi igazságtalanságok kollektív kisebbségi tapasztalatának és azok kiegyenlítésének terepe lesz.

TISZTASÁG ÉS SZENNY

Magdolna ugyan járt iskolába, de apja elhurcolása miatt alkalmi munkákat kellett vállalnia: takarított és gyermekfelügyeletet vállalt. Keresetét, melynek összegét a történet szerint ő nem tudta, anyja a család javára fordította. A család, akiknek dolgozott, szintén szerette. Fehér bőre, tiszta ruházata és hosszú, fekete haja miatt belesimult környezetébe, mindenki szerette. A szeretet feltétele azonban a fehér magyar társadalom tagjai között való észrevétlenség és hasonulás (*passing*), amely az abjektet jelző tetvek és kosz hiányával is kiegészül:

Ó, korán röggel fölkeltem, azon a csúszós járdán, a Kinizsi utcán mon-tem le 3. ház vót a Kinizsi utcán ahogy elfordulsz balra, onnan hordtam a tejet, azoknak se vót egy szál gyerökük, de ott is úgy szeretött az a nő engömet te! Aszongya, „Ne mondd, hogy cigánylány vagy, te nem vagy cigány lány, nem úgy nézöl ki.” Hát tisztán járatott anyám bennünket, nagyon tiszta vót anya! És a háború után olyan tetves világ vót fiam, mindönki tetves vót, nem csak cigány, magyar is! Mindönki! Anyám átnézte a fejem mindig, mer’ ilyen nagy hajam vót! Oszt négy ágba fonta, akkor az vót a divat a fontott haj, oszt ide kötötte a masnikat. Mindön röggel mögnézte a fejemet, hogy nehogy tetves lögyek, de én sose, nem tanált nálam tetűt.

A higiéniaira helyezett fokozott hangsúly Magdolna elbeszélésében a munkavégzésre is áttevődik. Ellennarratívaként szolgál, amely szerint nem minden kisebbségi pozíció jár együtt az erkölcsi gyengeséggel, illetve a társadalmi ab-

jekt asszociációjával. Ahogyan a koloniális kontextusokban a helyieket, úgy itt a „Galamb házaspár” Magdolnát a házicselésdre és a takarításra (aki a tisztaság fenntartásáért felelős!) alkalmazta, és munkáját elfogadással, szeretettel jutalmazta. „Elmöntem a Galamb botoshoz fiam, úgy mögszerettek, aszonták anyának, ‘Éva, adja nekünk örökbül a Magdikát’... A nem adott anya.”

Egy következő anekdotában, amelyben a szovjet Vörös Hadsereg 1944 őszi bevonulásáról beszél, Magdolna a háborús évek alatt általánossá vált beszéd-módot segítségül hívva mesél a beáramló katonákról mint civilizálatlan „barbár hordákról”.²⁹ Csakúgy, mint a kor sajtójában, Magdolna emlékezetében is az orosz katonák jelentik a koszos, fertőzéseket terjesztő ellenséget. Részletelesen leírja, milyen „undorítóak” voltak az orosz katonák, ahogyan tetveket és bőrbetegségeket (valószínűleg nemibetegségeket is) terjesztettek. „Miko’ begyüttek az oroszok, rühesek löttünk. Hozták a rüht, a tetűt, értöd? Úgy-hogy engöm nem szeretött a tetű. Egyáltalán, értöd?” Meséli, hogy a katonák hozzájuk, tudniillik a zsidó ház udvarára is bejöttek, és az állatok itatóvizében, állatok módjára fürödtek, amelyet a testvéreivel döbbenten néztek. Ez időben néhány hónappal történt apja elhurcolása után, de a kép éles kontrasztban áll az elegáns, szmokingot és lakkcipőt viselő apjának képzetével, akit azonban a faji higiénia biztosítása érdekében hurcoltak el. A fent említett részleteken kívül azonban több emlék nem kerül felszínre. Annyit említ, hogy mivel muzsikus volt, így apjának jobb sorsa volt más deportáltakhoz képest. A bőrszín mellett, tehát a történetben a piszok, a testszag és a tetvek is a rasszizált más-ság kifejezőeszközei lesznek, amelyben a bevonuló győztes Vörös Hadsereg ennek abszolút megtestesítője. Magdolna elmesélése szerint, amikor apja végül hazatért, ő is olyan „piszkos vót”, hogy gyermekei alig ismerték meg. Azonban addig nem engedte, hogy gyermekei üdvözöljék, amíg nem tisztálkodott és borotválkozott meg.

A tisztaság, csakúgy, mint általában a rasszizált különbségeket kifejező diskurzusokban, Magdolnánál is együtt jár a „tisztá szexualitás” ideáljával. A testi-szellemi tisztaság, erkölcsi erényként is megjelenik – ahol a szexualitás a privát szférába tartozó intim cselekvés. Magdolna, noha a szegénység miatt szüleivel és testvéreivel osztozott a ház helységén, soha nem hallotta szüleit:

²⁹ A beszédmód általános elterjedéséről lásd bővebben: PETŐ Andrea, *Elmondani az elmondhatatlant: A nemi erőszak története Magyarországon a II. világháború alatt* (Budapest: Jaffa Kiadó, 2018), 58.

„és sose vöttük észre, hogy szexöljenek az öregök, mint most, fiam. Nem ám! Olyan böcsületös, tisztösségös. Az én szüleim azok nagyon röndösek, azok nem beszéltek csúnyán, azok úgy szerettek bennünket, azok olyan szeretetbe' éltek...”

A szexualitásnak ezzel az ábrázolásával a roma kisebbségekkel kapcsolatos negatív sztereotípiákat (tudniillik korlátlan szexualitás és gyermeknemzés jellemzi „őket”, amely a faji higiéniaát hangsúlyozó antiszemita és anticiganisztikus propagandának az 1930–1940-es években alapvető eleme)³⁰ igyekszik semlegesíteni. A decensség, a becsületesség, a privát, intim szféra leválasztása a nyilvánostól mind a középosztály által képviselt értékek közé tartozik, amelyet azonban Magdolna a visszájára fordít, és a fehér többségi felsőbbrendűséget és az elnyomott helyzetet ezekről leválasztja. Ez önmagában nem új, hiszen a testi és morális fertőt és szennyet, ahogyan Mary Douglas is leírta, a kolonizáló társadalmi és értékörök régóta asszociálták a primitív és civilizálatlan – azt is mondhatnánk, történelem nélküli³¹ – népekkel.³² A modernitás polgári társadalmában a civilizált életforma feltétele, hogy a koszt és a szennyvezést a tabu kategóriájába sorolja. A fürdetés és tisztítás rituális gyakorlatai jól szolgáltak olyan metaforákként, amelyek a kulturális homogeneitást, egyneműséget igyekeztek megteremteni.³³

Magdolna anekdotáiban visszatérnek a koloniális diskurzusok és gyakorlatok, amelyeket Ann McClintock kiválóan elemzett az angol gyarmati kontextusban, egy olyan gazdasági-társadalmi és kulturális rendben, amelynek legitimizációjához létre kellett hoznia nem-európai, primitív antitézisét.

³⁰ Az antiszemita faji higiéniaáról és a két világháború között a médiát elárasztó „fehér” és „vörös” propagandáról és ellenpropagandáról lásd bővebben: SIPOS Balázs, „Az (Ellen)propaganda: Rákosi Jenő és a »kereszténykurzus«, 1919–1942”, *Múltunk* 50, 3. sz. (2005): 3–37; SIPOS Balázs, *Sajtó és hatalom a Horthy korszakban: Politika és társadalomtörténeti vázlat* (Budapest: Argumentum Kiadó, 2011).

³¹ Itt Eric R. Wolf alaplívére gondolok, amelyben kritikusan használta a „történelem nélküli népek” kifejezést, amely érvelése szerint a koloniális projektet támogató régi antropológiában az európai civilizáción kívüli, premodern, és statikus, írott történeti hagyományokkal nem vagy kevésbé rendelkező népcsoportok jelölője volt. Wolf szerint e nézet meg-alapozatlan, hiszen nagyon is vibráló, a koloniális kapitalista változásokra élénken és gyorsan reagáló társadalmakról van szó, amelyek szervesen bekapcsolódtak a világgpiaci folyamatokba. Eric R. WOLF, *Europe and the People without History* (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1982).

³² Mary DOUGLAS, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (New York and London: Routledge, 1966).

³³ Elizabeth GROSZ, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1994), 193.

McClintock szerint a birodalmi hatalom és a fehér szupremácia leginkább a kultúra dimenzióján teremtődött újra, megőrizve a szigorú osztály-, rassz- és etnikai határvonalakat.³⁴ A 19. század második felének, 20. század elejének szappanreklámjait elemezve arra jut, hogy a brit gyarmatbirodalmi kollektív képzetben a másság rasszizálásának a szappan és a tisztaság alapvető emblémája volt. McClintocknál a tisztaság és a fehérség is fehérebb kultúrimázs a polgárság értékrendszerének attribútumai, amelynek legfőbb ismérvei a monogámia (tiszt szex), a tőke (tiszt pénz), a kereszténység (lelki tisztaság, az áldozati bárány vérében fürdetve), az alsóbb társadalmi rétegek feletti kontroll (megtisztítva ezzel a szenny tömegét), valamint a birodalmi gyarmati ellenőrzés (a primitív népek megtisztítása).³⁵

Más szóval egy olyan egyszerű termék, mint a szappan, rendkívüli jelentőségű társadalmi és erkölcsi értéket képviselt. Noha Anne McClintock elemzése és eszmefuttatása a brit birodalmi kontextusra vonatkozik, ahol a termék-rasszizmust egy egyre inkább virágzó marketinggépezet képviselte – így partikulárisan a brit kontextusra volt jellemző – a tisztaság és szenny társadalmi értéként és rasszizált faji markerként való alkalmazása az európai, közép-európai kontextusban nem csupán retorikai elem, de szisztematikus gyakorlat is volt. A harmincas, negyvenes évek fajhigiéniai retorikái a roma közösségekre vonatkozóan a negyvenes évek végén, ötvenes évek elején, sőt, ahogyan Bakó Boglárka kutatása illusztrálja, még a hetvenes évek végén is nyilvános fürdetésekben váltak egészen komoly realitássá.³⁶ A fehérség és a „fertőtlenesség” képzetének összefonódása a többségi magyar társadalom képzetével tehát mind Európában, mind Magyarországon gazdag hagyománnyal rendelkezik.

³⁴ György Eszter elemzi a roma örökség mint „kisebbségi örökség” definiálhatóságának nehézségeit, valamint a roma örökségingézmények létrejöttét, változásait az elmúlt évtizedekben. Cikkében megemlíti azt a fentivel párhuzamosan létező európai orientalista kultuszt, amely a 19. századtól kezdve egzotizálva, romantizálva mutatta be a romákat mint szabadság-szerető népcsoportot, akiknek nincs írott hagyományuk, nincs történelmük – így politikai identitásuk sem. Ez persze ugyanúgy a premodern képzet kialakításához segített hozzá. Lásd GYÖRGY Eszter, „Az emlékezet és a felejtés helyei: Roma örökség Magyarországon”, *Korall* 20, 75. sz. (2019): 46–61, 51.

³⁵ Anne McCLINTOCK, „Soft-Soaping Empire: Commodity Racism and Imperial Advertising”, in Anne McCLINTOCK, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, 207–231 (London: Routledge, 1995); Nicholas MIRZOEFF, ed., *The Visual Culture Reader* (London–New York: Routledge, 1998), 304.

³⁶ Az 1940–1950-es évekre vonatkozóan lásd: BÁRSONY János, „Romák sorsa az 1940-es évek második felében Magyarországon”, *Múltunk* 53, 1. sz. (2008): 222–256, különösen 238. Az 1970-es évekre vonatkozóan lásd Bakó Boglárka etnográfus esettanulmányát, amelyben egy Pest megyei romungro közösségben végzett két évig tartó terepmunka során vizsgálta az 1977-es nyilvános erőszakos fürdetés kollektív emlékezetét, és azt találta, hogy a tisztaság és a

Magdolna tehát egy meglevő diskurzust használ fel és fordít visszájára asszimilációs törekvéseihez. Tudja, hogy a nyilvános térben csak így válhat a történelem hiteles, legitim mesélőjévé és szereplőjévé.

Női narrátorként a szenny/tisztaság keret a menstruációval és a terhességgel és gyermekszüléssel kapcsolatos történeteket is előhívja és meghatározza. Szégyennel vegyes undorral meséli, hogy amikor kislány volt, felkötőt használtak a lányok, de így is mennyire visszataszító volt a menstruációs vér, mind a látványa, mind a bűz, amit árasztott. Julia Kristeva nyomán Elizabeth Grosz írja, hogy a testnedvek mint például a genny, a vizelet vagy a vér azért keltenek viszolygást, mert a test határainak elmosódását jelzik. Ezek a nedvek „korlátozzák a szubjektum autonómia és én-tudat kialakítására irányuló aspirációit és egyfajta csillapíthatatlan „szennyet”, az ismeretlentől, a meghatározhatatlantól való elszörnyedést és undort képviselnek, amelyek mindig valamilyen szinten velünk vannak, de néha elhagyják a testet, arról tanúskodva, hogy nem lehetséges magunkat tökéletesen »tiszttá« és »rendessé« tenni.”³⁷ Magdolna fontosnak tartja a testnedvek megállításának, illetve elfedésének gyakorlatát, ennek szellemében szerinte egy nő ne engedje be férjét a szülőszobára sem. A következő történetet meséli:

Úgyhogy mielőtt szült [a lányom] mondtam neki, 'Magdi, vigyázzál, ezt nem javasolom neked... fiam, mer' itten barátnőim közt is vótak olyanok, hogy szétdobálta a vérös vattáit – akkor nem vótak olyanok, mint most nektök fiam, vatták, má' akkor az is nagy szó vót a vatta – szétdobálta a vérös bugyijait mög mindön és akkor az ura úgy mögutálta, hogy elhagyta. Az urad möglát ott kiterpesztött dógokkal, ugye gyün a gyerök, csupa vér vagy, mindön, mögutál az urad, fiam... Vótak ilyen esetök fiam a barátnőmmel. Mondom, úgy szerették egymást, hogy nagyon, és elváltak. Ha fiatalabb, és közbe' mögvan, úgy csinálja, mit kerüljön az ura kezibe az a vérös dolog? Mög lehet utálni ám, még saját magadat is utálod olyankor, oszt én úgy vótam vele, te az olyan bűdös vót!

A női ciklus, valamint a gyermekszülés aktusa Magdolnánál a test belsejét mutatja meg, és abjektté válik, amely fenyegető a külvilágra és a házastársi

szenny dichotómiája a közösségben szintén a rasszizált kisebbségi pozíció és másság kulturális jelölője. Bővebben a kutatásról: Boglárka BAKÓ, „The Bathing of the »Dirty«: A Forgotten Forced Bathing in Hungary”, *Acta Ethnographica* 59, no. 1 (2014): 191–210.

³⁷ GROSZ, *Volatile Bodies...*, 193–194.

kapcsolatra nézve is.³⁸ Kristeva – és Magdolna – számára a gyermekszülés a horror csúcsa, „a vérontás és az élet tetőpontja, (a kint és a bent, az én és a másik, az élet és a halál közötti) habozás égető pillanata, a horror és a szépség, a szexualitás és annak kijózanító tagadása között”.³⁹ Ennyire talán nem filozofikus magasságokba emelve, de Magdolna történetében is a vér (így a gyermekszülés is) undor és szégyen tárgya, és mindannak a megtettesült nőiségnek az eleme, amely az ő argumentumában csupán tabuként kaphat helyet. Magdolna lenézi azt, aki tisztaságára nem figyel oda, mert ezt nem tekinti megfelelő, decens viselkedésnek. A családról és önmagáról is azt mondja, hogy „mink vérig cigányok vagyunk, fiam”, saját tisztaságát története egészével teremti meg.

AZ ÁLLAMSZOCIALIZMUS EMLÉKEZETE ÉS KÁDÁR-NOSZTALGIA

A háborút követően, noha Magdolna apja visszatért, a család még nehezebb helyzetbe került. Apja örökre csendbe burkolózott, és az egészsége sem állt helyre azután, hogy a munkatáborból visszatért. Magdolna története szerint a muzsikások sem a vendéglátásban nem kaptak munkát, sem a téveszékbe nem vették be őket. A Rákosi-rendszer kirekesztésen és szegregáción alapuló cigánypolitikája számos tanulmány témája volt már,⁴⁰ ahol a szerzők szerint nagyjából 1959-ig a romaellenes érzület, a strukturális kirekesztés, valamint a nyilvános megszégyenítés és szegregáció intézményes és társadalmi gyakorlati jellemezték az államszocializmus politikáját, majd a romapolitikában ezután vált az asszimiláció követendő irányvá. Magdolna személyes története alátámasztja ezt a változást, mégpedig úgy, hogy a kirekesztést a fizetett munka dimenzióján át ragadja meg. A Rákosi-korszakról summázva kijelenti, hogy „a kommunisták gyűlölték a cigányokat”, így a kirekesztést rendszerszintűvé, általánossá emeli. Sem családtagjai, sem ő nem kaptak legálisan bejelentett állást. Magdolna kilenc éven keresztül bejelentés nélkül dolgozott, míg férjének nagy nehezen sikerült elhelyezkednie:

³⁸ Julia KRISTEVA, *The Powers of Horror: An Essay on Abjection* (New York: Columbia University Press, 1982).

³⁹ Uo., 155–156.

⁴⁰ A *Múltunk* 2008-as különszámában lásd különösen: BÁRSONY, „Romák sorsa...”; FEITL István, „A cigányság ügye a napirendről lekerült: Előterjesztés az MDP Politikai Bizottsága számára 1956 áprilisából”; SÁGHY Erna, „Cigánypolitika Magyarországon az 1950-es–1960-as években”, *Múltunk* 53, 1. sz. (2008): 222–256, 257–272, 273–308.

Mikor Kunágotára férjhön möntem, akkor se dógoztunk. Nem vöttek föl bennünket, me' cigányok vótunk. A kulákok azt mondták, hogy 'ide nem köllenek, me' nem hoztak be semmit se, nem hoznak be a TSZ-be. Mink mög behoztuk a lovat, tehenet, mög, ekéket, gépeket!', értöd? Mondjuk ebbe igazuk vót. De mint munkások azé' fölvehettek vóna hát... na jó van értöd nem vöttek föl. Na majd az uramnak a barátja, a gyerekkori barátja lassan párttitkár lött. Oszt akkor, mondta neki az uram, „Hát ne toljatok mán ki velünk Sanyi, hát vögyetök mán föl! Aszongya, „Jó van”, aszongya, „most közgyűlés lösz a hétön, oszt ott akkor majd fölemlítelek bennetöket, hogy legalább a kisvendéglőbe. Na oszt aztán nyílt egy kisvendéglő, oszt fölötték az uramat, havi fix vót 1200 Ft. De hát jó pénz vót az akkor a Rákosi rendszerbe, jó pénz vót. Vagy má' akkor Kádár ideje vót, má' akkor elmönt. '56 előtt elszökött Rákosi.

Érdekes, hogy Magdolnánál a szegénység, annak ellenére, hogy visszatérően említi mint minden korszak alapvető jellemzőjét, sem etnikai, sem feminizált jelentésréteget nem kap. Egyedüli kivételt ez alól a Rákosi-korszak emlékei képeznek. Úgy fogalmaz, hogy „Nehéz vót, fiam, a szögényélet”, de ezt sem nem köti ahhoz, hogy cigányok voltak, sem saját nőiségéhez. „A háború után mindönki szögény vót, nemcsak cigány, magyarok is” – mondja éles hangon, szélesen gesztikulálva –, így univerzalizálva a megélhetés nehézségeit. A Rákosi-korszak emlékeitől eltekintve, Magdolnánál a szegénységnek nincs specifikusan sem roma, sem női arca. A fenti idézet azonban a munkanélküliség és az etnikai alapon történő kirekesztés között egyenes kapcsolatot teremt, benne Magdolna a Rákosi-éra államának hivatalos retorikája mögött megbúvó, a mindennapok gyakorlatára jellemző etnicizmusát fogalmazza meg. Számára ez maradt meg életének azon időszakaként, amikor a személyes kapcsolatokon múlt minden boldogulás, valamint a társadalmi igazságtalanságnak hosszú távú következményei lettek, hiszen a nyugdíjánál a kilenc év bejelentetlen státusz további hátrányos helyzetet eredményezett.

Magdolna első férjét Kálmánnak hívták. Élete szerelmeként mesél a sovány, beteges férfiről, akivel tizennégy évet éltek együtt, de gyermekük nem született. Medgyesen éltek, ahol Magdolna a helyi téészben dolgozott takarítóként. A férfi torokrákban halt meg. Magdolna nagy szeretettel mesélt róla és arról, hogy amikor halálos ágyán feküdt a kórházban, orvosi köpenybe öltözve lopózott be hozzá látogatási időn kívül. Kálmán elvesztése után hatalmas gyászról és szívfájdalomról beszél. A történetben, immáron fiatal özvegyasszonyként, Magdolna Szegedre költözött, ahol az egyik kórház konyháján ka-

pott kisegítői állást. Miután hozzáment második férjéhez (akit idővel megszeretett), visszakerült Makóra, ahol a Cipő KTSZ-ben lett női cipőfelsőrész készítő – ezúttal bejelentve.

Sok évnyi gyermektelenség után két gyermeke született, egy fiú és egy lány. Az anekdota, amelyben fia születését meséli el, hangsúlyozza, hogy akkor már harmincöt éves volt, de „gyönyörű, fehér fogai” voltak. A szülészorvos, nem tudván, hogy azok Magdolna eredeti fogai, megkérte, hogy tegye ki a fogsorát, mert a szülésnél gondjai származhatnak belőle. Az anekdota a tudatlan, előítéletes „magyar” orvos és saját makulátlansága között teremt éles kontrasztot. A történetben a gyerekek születésével, a bejelentett munkával és a család stabil anyagi helyzetének megteremtésével Magdolna kifejezi, hogy a nehézségek után elérte célját. A rendszerváltás idején nyugdíjba ment, de ottthoni maszek cipőjavító műhelyükben még férjével annak 2005-ben bekövetkezett haláláig együtt dolgoztak. Amikor élete legkedvesebb emlékéiről kérdeztem, Magdolna habozás nélkül a „Kádár-korszakot” nevezi meg, hiszen „akkor mindönki dőgözhathott”. Szenvedélyes hangon érvel a kádári államszocializmus rendszere mellett, nosztalgiját hordozza mindazt az ambivalenciát, amely a női emlékezők e generációjára jellemző, de politikai üzenete az, hogy a társadalom egyenértékű, asszimilálódott tagjaként értéket teremteni, számára előzmény nélküli módon ekkor nyílt lehetőség. Történetét azzal zárja, hogy 1989-ben „én rítam, mikor Kádár möghalt”.

A tiszta munka mint a társadalmi pozíció jelölője a politikai rendszerek értékelésének is alapjául szolgál. Magdolna emlékei a Horthy-kor szegénységéről, a háborús deportálásról, a Rákosi-kor kirekesztettségéről, valamint a Kádár-kori élethelyzet-javulás beleillik az asszimilatív keretbe. Azzal, hogy a fizetett munkavégzést, az erkölcsiséget és a tisztas állampolgárságot retorikailag összekapcsolja, lehetővé válik számára, hogy teleologikus narratívát alkosson a háborús anekdoták szenvedéseire képest, valamint a szocialista munka fogalmát (így közvetve a rendszert is) legitimálja. A deportáláshoz kapcsolódó háborús történetek ebből a szempontból is informatívak, hiszen bizonytalanságról, küszködésről és fekete megélhetésről szólnak egy „beszennyezett” ház falai között. Anyja és bátyjai rendre „feketézni” jártak (illeghálisan kereskedtek). A Rákosi-korszakban Magdolna szintén „feketén” (azaz bejelentetlenül) dolgozott. Ebben a logikában az igazi változást számára a Kádár-éra asszimilációs politikája hozta, majd annak bukása Magdolna számára is hanyatlást eredményezett.

ÖSSZEGZÉS

A társadalmi-történeti keretet, amely Magdolna biográfiáját strukturálja, a roma sztereotípiák szisztematikus számbavétele és a tőlük való eltávolodás alkotja. Noha az elején kijelenti, hogy „vérig cigány”, az életút elbeszélése ennek ellentmond. Magdolna lebontja a kulturális sztereotípiákat, amelyekről tudja, hogy a többségi társadalomban hatnak, és egész életével érvel a becsületes, tiszta, társadalmilag hasznos, keményen dolgozó cigány-szubjektum validitása mellett. A tisztaság és a fehérség a társadalmi-etnikai különbség jelölője, a magyarok általi szeretet pedig a hasonulás jutalma. Magdolna történetében az események és a folyamatok is ebben az átfogó keretben nyernek értelmet. Itt meg kell jegyezni, hogy Magdolna ugyanazt a diskurzust használja, amely ellen oly vehemensen érvel: vagyis narratívája, azáltal, hogy elemeiben (fizikai, erkölcsi, értékrendbeli, cselekvésszerű) asszimilációt üzen, újraképzzi és naturalizálja a fehérséget mint normatív pozíciót.

Magdolna biográfiájában az etnikai különbségek vizualizálásán keresztül egy tipikusan közép-európai fehérség-konstrukció jelenít meg: a „fehér” többségi identitást jelöli, és a testi-fizikai, illetve az erkölcsi tisztaság, valamint a becsületes munka és pénzkereset (tisztá pénz) polgári értékeivel rokonítja. Azáltal, hogy Magdolna szisztematikusan úgy építi fel élettörténetét, hogy szinte minden anekdota valamely kritériumot érintve fogalmazza meg a sikeres asszimiláció üzenetét, egységes narratív keretet alkot az életesemények számára. A fehérség azonban nem tekinthető csupán egyéni interpretációs és narratív keretként, hanem kulturális, mnemonikus toposzként értelmezendő, amely rámutat a „fehérség” Közép-Európában is jellemző rasszizált jelentésrétegeire, és annak (még el nem végzett, de) szükséges elemzésére.⁴¹ Gabriella Griffin és Rosi Braidotti írják, hogy az európai kontextusban a „fehér nem [mindig] azonos a bőrszínnel, inkább további, kulturális vagy etnikai jelentésekkel ruházódik fel”.⁴² Noha Magdolna története az emlékezet multidimensionalitásán keresztül hibriditást próbál kifejezni, a biográfia egésze benne reked a rasszizált kisebbségi beszédmódban. A történetben a tisztaság és a fehérség nem választható el a faji másság fogalmaitól, a történeti ágensségnek pedig alapvető ismérve a többségi társadalomhoz való diskurzív hasonulás. Az, ahogyan az egyéni története(ke)t át- meg átszövi ez a beszédmód, rámutat a diskurzív mező korlátozott terepére és a hibriditás kifejezésének

⁴¹ Gabriele GRIFFIN and Rosi BRAIDOTTI, „Whiteness and European Situatedness”, in Gabriele GRIFFIN and Rosi BRAIDOTTI, eds., *Thinking Differently: A Reader in European Women's Studies: Identity, Subjectivity and Difference*, 221–236 (London: ZED Books, 2002), 231.

⁴² Uo., 227.

lehetetlenségére. Ez ellen Magdolna eszköze, hogy életének elbeszéléséhez erős, könyörtelen, szinte harsány hangot használ, valamint olyan ironiát és humort, amellyel a deleuzi értelemben vett kisebbségi elbeszélés⁴³ szubverzív kifejezésformáihoz már-már hasonlítani kezd, és általa a mesternarratívákat felforgatva saját verziót alakító politikai potenciállal bír. Már-már.

A történetbe epizódként beágyazott holokauszt-élmények részben Magdolna megélt tapasztalataiból, részben közvetített történetekből és kulturális re-pertoárjának elemeiből táplálkoznak. A zsidó-roma közös szenvedéstörténetben referenciapontként a „zsidók” szolgálnak, az elmeséléshez pedig a deportálás-sablonok (Saád)⁴⁴ és a zsidó holokauszt emlékezeti formái is segítséget nyújtanak. Az a tény, hogy a holokauszt-történet Magdolna saját biográfiájának szerves része, azt mutatja, hogy a kommunikatív emlékezet szintjén az egyéni és csoport-identifikációk szempontjából számára a pharrajimos formatív emlék, organikus része a romák társadalmi kirekesztettsége évszázados tapasztalatának. Lehetséges, hogy Isabel Fonsecának igaza van abban, hogy szemben a zsidó holokauszt emlékezetének iparágával, a romák a felejtést emelték művészetté,⁴⁵ ugyanakkor, egyetértve Junghaus Tímeával, nem hihetünk abban, hogy ez a „romákra” mint csoportra esszenciálisan jellemző, és hogy ők a feledés kultúráját képviselnék. Sajnos Magdolna korosztálya már erősen fogyatkozik, a makói romák deportálásáról anyagot pedig csupán közvetve lehet fellelni. A következő generációk „utóemlékezete” (*postmemory*) szempontjából rendkívül fontos lenne mind a kulturális emlékezhordozók, mind a kommunikatív emlékezeti tér dialogikus megnyitása, ahol tényleges párbeszéd lehet a holokauszt különböző csoportjainak szenvedéstörténetei és cselekvő ágensek történetei között annak érdekében, hogy – Kapralski jogos kritikájához visszatérve – ne a felejtés kösse össze Európa emlékezeti kultúráit.

HELIKON

⁴³ Gilles DELEUZE és Felix GUATTARI, *Kafka. A kisebbségi irodalomért* (Budapest: Qadmon Kiadó, 2009). Az eredeti kiadás Gilles DELEUZE et Felix GUATTARI, *Kafka. Pour une littérature mineure*, (Paris: Éditions de Minuit, 1975).

⁴⁴ Noha a „deportálás-sablon” kifejezést Saád József az alföldi internáltak elbeszéléseinek tipizálására használta, a kifejezés jól érzékelteti a deportálás-történetek narratív konvenciók, mintázatok általi meghatározottságát. SAÁD József, szerk., *Telepessors* (Budapest: Gondolat, 2004).

⁴⁵ Isabel FONSECA, *Állva temesettek el!: A cigányok útja* (Budapest: Európa Kiadó, 2010), 452.